

# *Existencialismo, clínica e situações contemporâneas*

Bernardo Rocha de Farias, Carolina Freire de Araújo Dhein, Rodolfo Rodrigues de Souza e Thaís de Sá Oliveira (*Organizadores*)



# *Existencialismo, clínica e situações contemporâneas*

Bernardo Rocha de Farias, Carolina Freire de Araújo Dhein,  
Rodolfo Rodrigues de Souza e Thaís de Sá Oliveira  
(Organizadores)

1ª Edição  
Ebook PDF  
2026



Círculo de Giz Editorial  
Rio de Janeiro, RJ  
www.circulodegiz.org  
*www.circulodegiz.org/editora/existencialismo*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Existencialismo, clínica e situações contemporâneas  
[livro eletrônico] / organizadores Bernardo Rocha  
de Farias...[et al.]. -- Rio de Janeiro : Círculo  
de Giz, 2026.

Bibliografia.  
ISBN 978-65-979830-3-2

1. Existencialismo 2. Psicologia clínica  
3. Sartre, Jean Paul, 1905-1980 4. Sofrimento -  
Aspectos psicológicos 5. Subjetividade I. Farias,  
Bernardo Rocha de. II. Dhein, Carolina Freire de  
Araújo. III. Souza, Rodolfo Rodrigues de.  
IV. Oliveira, Thais de Sá.

26-359895.0

CDD-150

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Psicologia clínica 150

Henrique Ribeiro Soares - Bibliotecário - CRB-8/9314

Imagens de capa e no interior do livro: Kika Antunes, fotografias da série Meu quintal é maior que o mundo – o silêncio da terra, 2018.

<https://kikaantunes.46graus.com/>

Projeto gráfico, capa e diagramação: Diogo C. Nunes.  
Revisão: Bernardo Rocha de Farias.

CC BY-NC

O conteúdo textual desta obra (excetuando-se, portanto, a imagem de capa e sua adaptação no interior do livro) é licenciado sob Creative Commons Atribuição-NãoComercial. Veja em: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

Não queremos perder nada de nosso tempo: talvez haja tempos  
mais bonitos, mas esse é o nosso.

Jean-Paul Sartre, apresentação de *Les Temps Modernes*.



## Sumário

|                    |              |
|--------------------|--------------|
| <a href="#">07</a> | Apresentação |
|--------------------|--------------|

### MOVIMENTO I

#### *Existência, tempo e forma*

|                    |                                                                                                                                                                   |
|--------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <a href="#">12</a> | O desvelar da temporalidade na contemporaneidade:<br>diálogos possíveis entre Sartre e Miyazaki<br><i>Matheus Gonçalves Silva e Alexandra Cleopatre Tsallis</i>   |
| <a href="#">36</a> | Sartre e a tragédia<br><i>Marcelo S. Norberto</i>                                                                                                                 |
| <a href="#">50</a> | A literatura na formação do psicoterapeuta existencialista<br><i>Thaís Fernanda de Oliveira Martins, Sylvia Mara Pires de Freitas e Geniane Diamante Ferreira</i> |

### MOVIMENTO II

#### *Subjetividade, alienação e contemporaneidade*

|                     |                                                                                                                                                            |
|---------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <a href="#">73</a>  | Entre o ser e o algoritmo: consciências ansiosas na era digital<br><i>Thaís de Sá Oliveira</i>                                                             |
| <a href="#">91</a>  | “Entre quatro paredes” virtual: a alteridade em Sartre no contexto do Twitter<br><i>Giulia Radicetti Riedlinger Abbate</i>                                 |
| <a href="#">110</a> | Monocultura de sujeitos: um ensaio acerca da tensão entre liberdade e alienação em nosso tempo<br><i>Letícia Bianchessi</i>                                |
| <a href="#">136</a> | Patologia e normatividade: desafios dos diagnósticos psíquicos na clínica contemporânea à luz da filosofia de Sartre<br><i>Carolina Freire de A. Dhein</i> |
| <a href="#">155</a> | A clínica em tempos de serialização: subjetividade, ética e vida democrática<br><i>Bernardo Rocha de Farias</i>                                            |

### MOVIMENTO III

#### *Fazer clínico: escuta, relação e situação*

- [176](#) Escuta, fala e relação: uma reflexão sobre o fazer clínico de inspiração sartriana  
*Carolina Mendes Campos*
- [189](#) Entre a clínica de situações e o sentido do político: pistas para a construção de uma Dialética Negativa  
*Fernando Gastal de Castro e Luísa Daher Moura Campello Cordeiro*
- [219](#) Por um diálogo entre Beauvoir e a clínica inspirada em Sartre  
*Luana de Matos Guimarães*

### MOVIMENTO IV

#### *Existência coletiva, política e prática*

- [241](#) Algumas reflexões sobre a negritude como modo de ser “do negro”  
*Nilson Lucas Dias Gabriel, Deivison Mendes Faustino e Lúcia Cecília da Silva*
- [262](#) A família como totalização em curso: contribuições sartrianas ao debate sobre as famílias  
*Zuleica Pretto*
- [281](#) Com Sartre para além de Sartre: pensando a re-fusão grupal a partir da práxis de um movimento social  
*Alex Navarro Vasconcellos*
- [300](#) Núcleo DESCUBRA: fazer existencialista na Extensão na Universidade Pública brasileira  
*Rodolfo Rodrigues de Souza, Amanda Cristina de Castro Braga, Daniel Vasconcelos de Araujo, Gabriela Peçanha Mossri, João Pedro Carvalho Braga, Júlia Arosa Trompieri, Livia Pereira de Oliveira*
- [319](#) Sobre as pessoas autoras

## *Apresentação*

Livros nascem de encontros. Este nasceu de vários: entre pessoas, ideias, universidades e os muitos mundos que cercam tudo isso. Além disso, entre o pensamento de Jean-Paul Sartre e as urgências do nosso tempo. O que articula os quinze capítulos aqui reunidos não é uma escola, uma instituição ou uma posição doutrinária, mas uma aposta compartilhada: a de que o pensamento fenomenológico-existencialista sartriano, longe de ser um legado do século passado a ser preservado no grande museu das ideias, é uma ferramenta viva de compreensão do existir e, por isso, de transformação da prática clínica e do modo como se pensa o sofrimento humano em nosso tempo.

Sartre não é convocado aqui como uma autoridade, mas como um interlocutor. Algumas das noções caras a sua obra, como liberdade, situação, má-fé, serialidade, práxis, projeto, aparecem ao longo dos capítulos sempre tensionadas pela realidade concreta: pelas redes sociais e pelos algoritmos, pelos diagnósticos psiquiátricos e seus efeitos normativos, pelas dinâmicas de grupo e pelos movimentos sociais, pela negritude como modo de ser, pelas famílias em situação de vulnerabilidade, pelo trabalho clínico com quem vive à margem. Em todos esses encontros, o que se preserva é o gesto fundamental do pensamento sartriano: recusar qualquer explicação que abstraia o ser humano de sua situação concreta, histórica e política.

Organizamos a obra em quatro movimentos que, juntos, percorrem um arco que vai desde os fundamentos ao cotidiano, da filosofia à prática, do singular ao coletivo.

O primeiro, *Existência, tempo e forma*, reúne capítulos que pensam Sartre a partir de linguagens mais amplas. Matheus Gonçalves Silva e Alexandra Cleopatre Tsallis colocam em cena o ci-

nema de Miyazaki e a noção japonesa de *Ma* como contraponto à temporalidade hegemônica contemporânea; Marcelo S. Norberto recorre à tragédia grega, em diálogo que vai de Sófocles a Sartre, como método para descrever a condição humana em sua indeterminação constitutiva; e Thaís Fernanda de Oliveira Martins, Sylvia Mara Pires de Freitas e Geniane Diamante Ferreira defendem a literatura engajada como recurso formativo insubstituível para o psicoterapeuta existencialista. São capítulos que recusam a separação entre filosofia e arte, entre conceito e sensibilidade e que, ao fazê-lo, já anunciam o modo como o existencialismo será trabalhado ao longo de todo o volume.

O segundo movimento, *Subjetividade, alienação e contemporaneidade*, é o coração crítico do livro. Thaís de Sá Oliveira investiga como a era digital reconfigura liberdade, angústia e má-fé nas redes sociais; Giulia Radicetti Riedlinger Abbate aproxima-se da noção de alteridade em Sartre para pensar o Twitter em diálogo com a peça *Entre quatro paredes*; Letícia Bianchessi pensa a tensão entre liberdade e alienação sob a figura da monocultura de sujeitos produzida pelo capitalismo contemporâneo; Carolina Freire de A. Dhein examina os diagnósticos psíquicos como dispositivos de normatividade histórica à luz da filosofia de Sartre; e Bernardo Rocha de Farias articula serialidade, subjetividade e vida democrática para interrogar o que a clínica reproduz ou pode interromper em nosso tempo. O que esses capítulos partilham é a pergunta: o que o mundo contemporâneo faz ao sujeito? E as respostas que emergem são sempre situadas, nunca abstratas ou despolitizadas.

O terceiro movimento, *Fazer clínico: escuta, relação e situação*, sai do plano da crítica para o da prática. Carolina Mendes Campos reflete sobre escuta, fala e relação a partir de sua experiência como psicóloga de inspiração sartriana; Fernando Gastal de Castro e Luíza Daher Moura Campelo Cordeiro articulam a clínica de situações ao sentido do político, propondo pistas para

uma dialética negativa; e Luana de Matos Guimarães constrói um diálogo entre Beauvoir e a clínica inspirada em Sartre, mostrando como a perspectiva beauvoiriana amplia e tensiona o gesto clínico existencialista quando se trata de gênero e opressão. São perguntas que emergem do fazer e que exigem respostas que não abandonem a concretude do encontro terapêutico.

Por fim, o quarto e último movimento, *Existência coletiva, política e prática*, amplia o horizonte para além da díade clínica. Nilson Lucas Dias Gabriel, Deivison Mendes Faustino e Lúcia Cecília da Silva pensam a negritude como modo de ser a partir do diálogo crítico entre Fanon e Sartre, propondo bases para uma psicologia existencial antirracista; Zuleica Pretto compreende a família como totalização em curso, atravessada por marcadores de classe, raça e gênero, em diálogo com perspectivas críticas e com o contexto das políticas públicas brasileiras; Alex Navarro Vasconcelos propõe a *re-fusão* grupal como categoria original para pensar a práxis de movimentos sociais a partir e para além de Sartre; e Rodolfo Rodrigues de Souza, Amanda Cristina de Castro Braga, Daniel Vasconcelos de Araujo, Gabriela Peçanha Mossri, João Pedro Carvalho Braga, Júlia Arosa Trompieri e Livia Pereira de Oliveira relatam o percurso do Núcleo DESCUBRA, que faz do existencialismo prática viva na universidade pública brasileira por meio de um projeto de extensão. O livro fecha, assim, não com uma conclusão, mas com uma experiência em andamento.

Esse arco não é linear. Os capítulos se iluminam mutuamente e podem ser lidos em ordens diversas. O que não varia é o compromisso que os atravessa: o de que o existencialismo só faz sentido quando colocado em relação direta com o mundo vivido, com o sofrimento concreto de pessoas concretas, em situações concretas, atravessadas por condições históricas que não escolheram, mas que podem, ainda assim, ser interrogadas e transformadas.

Agradecemos a cada uma das pessoas autoras que confiaram seus escritos a este projeto e que, ao fazê-lo, contribuíram para mostrar que a herança sartriana no Brasil tem vida, diversidade e potência crítica. Agradecemos também a quem nos lê, pois, como Sartre nos ensinou, um texto só existe inteiramente quando encontra a liberdade de quem o recebe.

*Bernardo Rocha de Farias, Carolina Freire de Araújo Dhein,  
Rodolfo Rodrigues de Souza e Thaís de Sá Oliveira*

Rio de Janeiro, abril de 2026.



MOVIMENTO I

*Existência, tempo e forma*



## *O desvelar da temporalidade na contemporaneidade: diálogos possíveis entre Sartre e Miyazaki*

Matheus Gonçalves Silva e Alexandra Cleopatre Tsallis

Dedicar-se a estudar a noção de tempo é abrir-se para uma dimensão que não se finda apenas nas definições que o inscrevem enquanto uma unidade de medida: duração de uma ação ou, em uma escala maior, de um período. A aparição do tempo enquanto unidade de medida soa um tanto reducionista quando nos debruçamos sobre o estudo da existência humana e suas relações. Assim, será que algo escapa e transborda para além do ato de (tentar) mensurá-lo?

Este é o primeiro texto derivado da dissertação intitulada: *Resgate do Tempo como Ruptura na Contemporaneidade: O desvelar da temporalidade por entre o existencialismo e o Ma (間) a partir do cinema de Hayao Miyazaki*, orientada pela Professora Dra. Alexandra Tsallis e produzida no laboratório AfeTAR, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. O esforço deste estudo reside em pensar a noção de tempo para além do seu escopo estritamente matemático ou físico, moldado por uma percepção inserida na cronologia contábil e localizável nos marcadores do relógio e calendários, por exemplo. A inquietação central deste texto é construída em perspectiva à maneira como a temporalidade é performada na contemporaneidade, o que perpassa também a constituição de uma leitura própria deste período histórico, fundamentado por alicerces político-mercadológicos produtores de um frenetismo incessante e destrutivo. A essas reverberações contemporâneas que nos atravessam, estando presentes em nossas vidas em escalas micro e macro, chamamos de “temporalidade

hegemônica”. Esta concepção se constitui na inviabilidade de pausas, no apagamento histórico e ancestral de memórias e saberes, consolidando uma perspectiva presentista sempre fugaz e descartável: ferramentas para a destruição da alteridade.

O recorte temporal com o qual dialogo neste trabalho, a contemporaneidade, faz emergir desdobramentos sócio-político-existenciais específicos que estão ancorados no real, nos modos de ser das pessoas. O ser em *situação*<sup>1</sup>. Assim, quando nos voltamos a uma análise cuidadosa dos fenômenos que nos cercam e nos atravessam, é possível identificar certo predicado comum à lógica neoliberal: esta, por sua vez, constituída sob uma perspectiva individualizante – marcas desta mesma contemporaneidade – que nos fornece pistas a fim de pensar como nos relacionamos com o tempo e com o mundo. De outro modo, este posicionamento teórico-metodológico desvela nosso diálogo com a perspectiva fenomenológica-existencial: apostamos na indissociabilidade entre sujeito e mundo. Nos constituímos através de um campo relacional e semântico.

O objetivo central deste trabalho é colocar em questão a temporalidade hegemônica que se constitui junto à contemporaneidade a partir do diálogo entre a filosofia da existência de Jean-Paul Sartre, a ideia japonesa Ma (間) e o cinema de animação de Hayao Miyazaki. Assim, esta aposta se faz na aproximação entre dois modos distintos de expressão e compreensão temporal, mas que são possíveis de se encontrar em diálogo. Com isso, buscamos um “entre” que se dá no encontro da filosofia da existência, das ferramentas metodológicas da fenomenologia junto à dimensão da experiência e no fazer fílmico e extra-fílmico de Miyazaki, desvelando uma possibilidade outra de pensar a temporalidade, respeitando os balizamentos e limites que aparecem nesse diálogo, sob um alerta constante, para não cair em falsas simetrias.

---

1 Referência à noção de “situação” na filosofia de Jean-Paul Sartre.

Portanto, em um primeiro momento iremos pensar na ideia de contemporaneidade e ao que nos referimos quando pensamos neste recorte temporal-histórico. Depois, pensando nas noções de existência e temporalidade a partir dos trabalhos sartrianos, damos de encontro com um ser indeterminado cuja existência se dá em *situação*, reconhecendo a si através da historicidade movente de um mundo circundante que nos atravessa. Desta forma, pensando o tempo em diálogo com Sartre a partir da relação de simultaneidade entre as dimensões (passado, presente e futuro). Na terceira parte da discussão traremos a ideia japonesa Ma (間), descrita nos trabalhos da pesquisadora nipo-brasileira Michiko Okano, apresentando a noção de “entre-espço” ou “espço-intervalar” em diálogo com o cinema de Hayao Miyazaki, compa-nheiro na construção deste campo de pesquisa: seus trabalhos são visceralmente engajados no contemporâneo, e colocam em cena as questões existenciais de nosso tempo histórico. A abordagem artística e de produção de Miyazaki expressa uma compreensão própria acerca do tempo, seja pelo ritmo narrativo que constrói com suas obras ou o modo de fazê-las: a sensibilidade de sua prá-xis traduzida em cinematografia desvela sua percepção de mundo e, com isso, de tempo e existência.

Caminhar junto à arte nos aproxima da esfera do sensível, ocupando um lugar fundamental neste escrito e, consequentemente, na minha maneira de lidar com minhas inquietações: uma captura do cotidiano, da vida em *situação*. O elemento fantástico no cinema de Miyazaki constrói um paradigma de ruptura frente à temporalidade hegemônica ao caminhar pela impermanência. Assim, o trânsito contínuo com a arte cultiva o movimento próprio de afetar o mundo e ser afetado por ele, o que nos leva a uma esfera fundamental e constitutiva do trabalho sartriano, à qual o pesquisador brasileiro Franklin Leopoldo e Silva (2003) chama de “vizinhança comunicante”, o transitar do pensador francês através de seus textos teóricos e literários:

Do que se segue que é determinação dessa relação nos faria entender a originalidade do perfil expressivo, o ajuste característico do projeto sartriano de pensar a ordem humana. Entendemos que o centro da irradiação desse projeto determina a relação entre filosofia e literatura como uma vizinhança comunicante, e é responsável pela diferença e pela adequação recíproca dos dois modos da dualidade expressiva. Com isso, queremos dizer que a expressão filosófica e a expressão literária são ambas necessárias em Sartre porque, por meio delas, o autor diz e não diz as mesmas coisas. Parece óbvio afirmar que Sartre diz a mesma coisa quando faz filosofia e quando faz literatura, mas isso ainda deixa intacta a questão de porque ele o diz de duas maneiras diferentes. Pois bem: se renunciamos às simplificações, que seria dizer, por exemplo, que a literatura ilustra teses filosóficas apresentando em concreto situações que a teoria considera abstratamente, restaria afirmar que as duas formas de expressão não dizem exatamente o mesmo. Mas seria absurdo afirmar que Sartre filósofo e Sartre ficcionista dizem coisas completamente diferentes (Silva, 2003, p. 12).

Pensar na possibilidade de uma temporalidade contra-hegemônica evoca o caminhar através de nosso período histórico-político-existencial, reconhecendo os atravessamentos e pistas de nosso mundo circundante, implicado e situado na espacialidade que nos cerca junto aos outros. E, nesta leitura, a arte é fundamental para o posicionamento político-epistemológico presente neste texto. No livro *Estética da desapareição*, o pensador francês Paul Virilio (2015, p. 44) pensa no contato com o sensível, que no trabalho aqui escrito se dá, também, nessa interlocução com arte:

Olhar para o que não se olharia, escutar o que não se ouviria, atentar para o banal, o comum, o abaixo do comum. Negar a hierarquia ideal que vai do crucial ao

anedótico, pois não existe o anedótico, e sim cultura dominantes que nos exilam de nós mesmos e dos outros, numa perda de sentido que, para nós, não é apenas uma sesta da consciência, mas um declínio da existência.

Pesquisar a noção de temporalidade a partir de uma perspectiva fenomenológica é voltar-se para a maneira como o mundo nos aparece. Não há um descolamento do mundo das relações, da política, da economia, do trabalho, das artes e dos afetos: é a materialidade do vivido operando. Todavia, seguir por este caminho de investigação implica metodologicamente em um movimento que não nos deixe de fora, mas faz com que estejamos diretamente ligados àquilo que pesquisamos. Assim, não há uma resposta pronta que defina o mundo, de mesmo modo que não há respostas únicas que o determinem.

### **Como o tempo aparece na contemporaneidade?**

Ao caminharmos com a noção de temporalidade a partir de uma perspectiva epistemológica que coloca em suspensão a compreensão hegemônica de tempo, estamos apostando em uma análise do recorte temporal que coloque a existência em perspectiva, em outras palavras, o período em que nós mesmos construímos e vivemos: a contemporaneidade. Dessa maneira, é necessário destacar o movimento central que compõe o tempo de nossa realidade e o que isso produz em nossos modos de existir e a forma como nos relacionamos com o mundo, com os outros e conosco. Nesta análise, há uma característica central em que o domínio da noção de tempo, este hegemônico, se enraíza a partir da perspectiva capitalista que ronda e se expressa em nossas vidas de diversas maneiras, dentre elas, através do processo de aceleração.

A dimensão contemporânea e seus atravessamentos sociais, históricos e políticos se mostram, também, pela via mercadológica

muito bem aparelhada e institucionalizada, fabricando modelos de lazer, de consumo e, por consequência, de experimentar o tempo. Há nesta perspectiva a produção de uma ilusão em que a ideia de finitude se deturpa em uma abundância irreal que habita nas prateleiras dos mercados ou no engodo da juventude perpétua comprável. A lógica da superprodução hiperveloz incessante produz uma concepção específica da experiência temporal, como destaca o filósofo brasileiro Ricardo Timm de Souza (1998, p. 11-12):

Se existem sistemas políticos e econômicos neoconservadores – intelectualmente muito bem respaldados –, existe também o momento em que estes têm de se enfrentar com a contradição que criaram ao tentar domesticar efetivamente o conceito de infinito (enquanto, por exemplo, adjetivo do consumo infinito) e pô-lo às suas ordens; se existe a comunicação global irrefreada, transformada em mercadoria perfeitamente fluida, e a incontrolável virtualidade do deslimite do consumo e da informação, existem também os impasses criados por uma tal hipertrofia do supérfluo. Se existe o indisfarçável oco contemporâneo – outro nome para o desespero ao mesmo tempo narcísico e envergonhado – existe também a impossibilidade de que este mundo incontrolável se veja frente a frente com sua própria indigência. À incontornabilidade desta possibilidade – condição de sobrevivência da terra e de tudo o que nela habita – propomos então o nome de “viragem epistemológica contemporânea”.

As reverberações do tempo na contemporaneidade se fazem na aposta violenta perante o deslocamento da relação com o outro, sendo percebidas em escalas micro e macro na maneira em que construímos nossos vínculos. O movimento frenético deságua na fugacidade com a qual nos relacionamos com o outro, daquilo que parece mais banal e corriqueiro até o mais complexo, como exemplo, podemos pensar, de maneira breve, em nossa comunica-

ção em aplicativos como o *Whatsapp*: ao acelerarmos áudios e vídeos, estamos distorcendo a temporalidade da presença do outro. Ainda, ao pensarmos nas músicas, alterar o tempo de reprodução é ignorar os intervalos entre as notas da composição, tirando do horizonte a maneira como aquela obra foi concebida pelo artista, ignorando o trabalho, a nuance e o cuidado com aquela produção. No entanto, reside nessa perspectiva uma armadilha da romantização desses processos cotidianos: a recusa do tempo com outro e, em alguma instância da alteridade, não se dá de maneira gratuita, mas sim pela via da exorbitância e do transbordamento. A sedutora ideia de “otimização do tempo” ganha força através da quantidade de afazeres e do excesso de estímulos, nos adequamos para sobreviver e nutrir algum vínculo com o outro e com o mundo frente a aparente incontornabilidade hegemônica do tempo.

Eis que a humanidade se cinde, e é cindida exatamente porque, a despeito de todas as construções bem-pensantes, a razão ocidental nunca conseguiu suportar realmente a Diferença. Compreender esta divisão da realidade, esta cisão violenta e esclarecedora, não é pequena necessidade nos tensos dias – terminais que correm. Ao menos, a realidade não é una e absoluta, asfixiada em si mesma (Souza, 1998, p. 12).

Em consonância com esta discussão, se faz necessário que nos demoremos um pouco mais na delimitação daquilo que chamamos por contemporaneidade. Em seu livro *Os tempos hipermodernos*, o filósofo francês Gilles Lipovetsky (2004) propõe a discussão de que este período que nos atravessa é caracterizado pela condição hiperbólica. Nessa via, o prefixo “hiper” é utilizado ao longo de sua escrita para se referir à qualidade dos excessos, o que remonta uma relação específica com o tempo. É através do impetuoso ritmo de aceleração geral da vida cotidiana, do acúmulo de demandas, sob um modelo econômico assimétrico e a mercantilização do fe-



nômeno existencial, que se instaura o panorama dos excessos producentes de um horizonte individualizante.

O hipercapitalismo se faz acompanhar de um hiperindividualismo distanciado, regulador de si mesmo, mas ora prudente e calculista, ora desregrado, desequilibrado e caótico. No universo funcional da técnica, acumulam-se os comportamentos disfuncionais. O hiperindividualismo coincide não apenas com a internalização do modelo do *homo oeconomicus* que persegue a maximização de seus ganhos na maioria das esferas da vida (escola, sexualidade, procriação, religião, política, sindicalismo), mas também com a desestruturação de antigas formas de regulação social dos comportamentos, junto a uma maré montante de patologias, distúrbios e excessos comportamentais. Por meios de suas operações de normatização técnica e desligamento social, a era hipermoderna produz num só movimento a ordem e a desordem, a independência e a dependência subjetiva, a moderação e a imoderação (Lipovetsky, 2004, p. 55-56).

A relação com o tempo, portanto, aparece na contemporaneidade através da aceleração violenta da vida cotidiana, que deságua nos processos existenciais, ressonâncias de uma “[...] modernização exacerbada que contrai o tempo numa lógica urgentista” (Lipovetsky, 2004, p. 63). Ainda em diálogo com Lipovetsky, os psicólogos e pesquisadores brasileiros Jorge Coelho Soares e Marília Dantas (2006), no texto *Considerações sobre a morte e o morrer na hipermodernidade*, analisam o fenômeno da temporalidade a partir das reverberações do sistema capitalista e a perspectiva torpe de “progresso”, que mercantiliza a noção de tempo, tornando-se algo que nos escapa em virtude desta mesma aceleração:

Para responder às exigências de uma sociedade cada vez mais escravizada pelas metáforas concernentes ao tempo:

“tempo é dinheiro”, “a ditadura do tempo real”, “não temos tempo”, “falta de tempo”, “urgente”, “estados de urgência”, o indivíduo hipermoderno desesperadamente acelera seu ritmo, na tentativa de se adaptar à imediatez e à instantaneidade de um cotidiano marcada pela “compressão do tempo”, pelo imperativo da urgência e pelo culto ao perfeccionismo e à excelência (Soares & Dantas, 2006, p. 96).

A ideia de progresso, então, se manifesta na contemporaneidade também através da aceleração: os excessos caminham junto à temporalidade nesta perspectiva. O ritmo fabril dos processos existenciais produzem um tempo sem pausas, minando os espaços para reflexão, negando os intervalos e culpabilizando o “tempo livre”. Todavia, as análises precisam sempre caminhar junto à materialidade do nosso mundo circundante, de outro modo, a historicidade entra em cena ao colocarmos em questão as noções hegemônicas que atravessam nossa existência: as reverberações coloniais e o silenciamento de saberes outros, a expansão dos ideais capitalistas, a produção e manutenção de uma sociedade baseada no consumo, por exemplo, acabam por produzir acessos assimétricos às dimensões de cuidado, bem-estar, acesso à informação e ao lazer. Da mesma maneira, a assimetria também reside na relação com o tempo e sua compreensão. Em consonância com os psicólogos e pesquisadores Caroline Dhein e Rodolfo de Souza (2022):

Estruturas de classe, principalmente em países colonizados, perpetuam um abismo em torno da desigualdade socioeconômica, favorecendo uma experiência segregativa e discriminatória no âmbito social. O exacerbamento do individualismo, travestido por uma falsa liberdade autônoma, alicerçadas pelo sistema neoliberal, em que pese a exploração dos recursos, do tempo, das relações, colocam um acento no abismo indivíduo X coletividade,

acarretando uma precarização cada vez maior da experiência coletiva. Nesse cenário, o desempenho pessoal e a meritocracia são seus motores. Esses por sua vez são capazes de gerar uma sensação de fragilidade e culpabilização frequente. Essa experiência de precarização existencial acarreta fenômenos que hoje chamamos de patologização e medicalização da vida, gestadas pelo próprio modelo neoliberal, em que aqueles que, desviantes da norma de bem-estar e produtividade, são considerados inadequados (Dhein & Souza, 2022, p. 110).

As inquietações junto à temporalidade se dão a partir, também, das problemáticas aqui apresentadas. Estas, por sua vez, aparecem, em maior ou menor escala, na experiência existencial frente ao mundo e ao período sócio-histórico em que vivemos. Assim, podemos pensar em respostas possíveis para a temporalidade hegemônica? Seria possível nos relacionarmos de maneira distinta com o tempo? Como resistir às imposições contemporâneas e seu ideal de progresso alimentada pela aceleração incessante? A fim de pensar nisso, começemos pela noção de existência.

### **Situação: existência e temporalidade**

A obra de Jean-Paul Sartre é uma de nossas companheiras nas reflexões acerca da temporalidade hegemônica. A filosofia da existência do pensador francês se faz através dos múltiplos atravessamentos políticos, econômicos e culturais de um mundo em erupção. De encontro com a fenomenologia husserliana e suas bases para fundamentar seu pensamento, a existência, então, aparece como temática central nas obras de Sartre, sejam elas literárias ou filosóficas. Entretanto, esta não é uma existência inerte, mas sim imbuída de ação, se fazendo em ato na materialidade do mundo vivido. Dessa maneira, não há descolamento entre existência e co-

nhecimento, assim como não há divisão entre sujeito e mundo. Nossa existência é temporalizada, e as inquietações na filosofia de Sartre se voltaram às questões de seu próprio tempo histórico, como destaca o psicólogo e pesquisador Rodolfo de Souza:

Sartre nasceu em 21 de junho de 1905, ano que ocorre a primeira revolução bolchevique na Rússia. O momento em que nasce e as condições em que veio ao mundo fazem parte da trajetória do menino e do homem Sartre. Por nascimento, é burguês. Mas o que encontrará é um mundo repleto de clamores pelo combate aos valores e costumes dessa mesma classe que o criara. Os reclames trabalhistas, a marcha do comunismo, a crescente laicização dos Estados (é em 1905, por exemplo, que a lei que separa o Estado e a Igreja é promulgada na França) são alguns movimentos crescentes à época. Ainda criança, Sartre veria também o início da Primeira Guerra para, não muito tempo depois, ser cooptado para a Segunda, bastante devastadora principalmente para os países europeus. Seu fazer será marcado por tal tempo, ao mesmo instante em que Sartre se inscreveria no mundo (Souza, 2020, p. 1296).

A célebre conferência de 1945, *O Existencialismo é um Humanismo*, que mais tarde viria a ser transcrita em formato de livro, é marcada pela noção de existência enquanto contingência: “que significará aqui, o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que primeiro o homem existe, se descobre, surge no mundo, e que só depois se define” (Sartre, 1978, p. 216). Existência, temporalidade e a ética existencialista andam juntas. Devo construir meu próprio caminho, ao mesmo passo em que construo o mundo com os outros. Dessa maneira, é sempre imprescindível que haja uma crítica quanto a noção de liberdade, por vezes capturada por um discurso neoliberal, negando a realidade efetiva e material do mundo.

A fim de pensar existência e temporalidade, dimensões comunicantes que caminham sempre juntas na obra sartriana, o manifesto de abertura da revista *Les Temps Modernes*, de 1945, é fundamental na compreensão dessas noções, que desvelam, por sua vez, a condição ontológica da existência humana: é preciso que eu me implique temporalmente na ação de construção do meu ser e do mundo a partir da materialidade histórica que me atravessa. Nas palavras de Sartre (1999, p.127):

O homem é apenas uma situação: um operário não é *livre* de pensar ou de sentir como um burguês; mas para que essa situação *seja um homem*, um homem completo, é necessário que ela seja vivida e superada por meio de um objetivo específico. Ela permanece, em si mesma, indiferente já que a liberdade humana não a dota de sentido: ela não é nem tolerável nem insuportável já que à liberdade não se resigna, nem se rebela contra ela, tanto que um homem não se escolhe nela, ao escolher sua significação. E é só então, no interior dessa livre escolha, que ela se faz determinante porque ela é sobredeterminada. Não, um operário não pode viver como burguês; é necessário, na organização social de hoje, que ele suporte até o fim sua condição de assalariado; nenhuma evasão é possível, não há recurso contra isso. Mas um homem não existe da mesma maneira que uma árvore ou uma pedra: é preciso que ele *se faça* operário. Totalmente condicionado por sua classe, seu salário, a natureza de seu trabalho, condicionado até mesmo em seus sentimentos, até em seus pensamentos, é ele que decide o sentido de sua condição e da de seus camaradas, é ele que, livremente, dá ao proletariado um futuro de humilhação sem trégua ou de conquista e de vitória, segundo ele, escolha ser resignado ou revolucionário. E é por essa escolha que ele é responsável. Não é livre para não escolher: ele está engajado, é preciso apostar, a abstenção é uma escolha.

Mas livre para escolher num mesmo movimento, seu destino, o destino de todos os homens e o valor que é preciso atribuir à humanidade. Assim, ele se escolhe ao mesmo tempo operário e homem, atribuindo uma significação ao proletariado. Tal é o homem que nós concebemos: homem total. Totalmente engajado e totalmente livre. É entretanto esse homem livre que é necessário *libertar*, alargando suas possibilidades de escolha. Em certas situações, só há lugar para uma alternativa cujo um dos termos é a morte. É preciso fazer de tal sorte que o homem possa, em qualquer circunstância, escolher a vida.

A noção de *liberdade* é fundamental para pensar nossa relação com o tempo, já que na ontologia da obra sartriana, a existência é inexoravelmente ligada à temporalidade, desvelando um ser que reside no bojo da incompletude e da indeterminação, mas que interroga e é interrogado por um mundo material e histórico: a interrogação não faz morada no porquê, mas no como se vive. Em diálogo com a escritora e filósofa francesa Simone de Beauvoir (2005, p. 19): “O homem existe. Não se trata para ele de se perguntar se sua presença no mundo é útil, se a vida vale a pena ser vivida; são questões destituídas de sentido. Trata-se de saber se ele quer viver e em que condições”.

[...] para o existencialismo, não é o homem impessoal, universal, que é a fonte dos valores: é a pluralidade dos homens concretos, singulares, projetando-se para seus fins próprios a partir de situações cuja particularidade é tão radical, tão irredutível quanto a própria subjetividade (Beauvoir, 2005, p. 21).

Na fundamentação do pensamento sartriano, nossa existência se temporaliza, porém, essa concepção não se dá pela separabilidade das dimensões temporais como se fossem esferas isoladas. Pelo contrário, passado, presente e futuro se voltam juntos no processo

existencial, como podemos observar a partir da leitura do artigo *Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre*, da psicóloga e pesquisadora brasileira Fernanda Alt (2017, p. 319):

A investigação fenomenológica das ek-stases em *O Ser e o Nada* se dá a partir de questões orientadoras direcionadas a cada uma das ek-stases passado, presente e futuro. A temporalidade é agora uma estrutura global e sintética, *onde cada dimensão implica necessariamente as outras*, ou melhor, cada ek-stase encontra-se “fora de si”, caracterizando um modo de ser *diaspórico*. Sendo assim, o fenomenólogo se propõe a interrogar cada ek-stase sobre seu ser e sobre o sentido de seu ser, isto é, trata-se de interrogar passado, presente e futuro sobre seu ser, sem perder de vista a dimensão da totalidade temporal a partir de qual cada ek-stase pode ser compreendida.

Passado e futuro existem em relação ao presente que vivemos, todavia, há um certo cuidado nesta perspectiva que devemos tomar para não reduzir essa leitura a um “presentismo”, negando a história e o mundo material: o presente coloca em jogo um futuro irrealizável plenamente, que existe enquanto projeto; e o passado existe enquanto aquilo que me historiciza. Com isso, a ideia de temporalidade proposta entende o presente como um “entre” que irá transitar pelo maciço e um campo de negatividade-disponível do devir. Sendo a existência um projeto que se dá em ato, retomamos passado, presente e futuro em cada ação.

Assim, a temporalidade não é um tempo universal que contenha todos os seres e, em particular, as realidades humanas. Não é tampouco uma lei de desenvolvimento que se imponha de fora ao ser. Também não é o ser, mas sim a intraestrutura de ser que é sua própria nadificação, ou seja, o *modo de ser* próprio do ser-Para-si. O Para-si é o ser que tem-de-ser seu ser na forma diaspórica da temporalidade (Sartre, 2023, p. 209).

Se na experiência existencial contemporânea há o vórtex da aceleração, a “falta” do tempo de reflexão instaurada e uma ânsia incessante pelo descarte, há também, em contrapartida, possibilidades outras de compreensão da relação com o tempo a partir de uma leitura comunicante, que não se pauta na primazia de uma ou outra esfera temporal. Mas que aposta na integralidade dialética banhada pela materialidade do mundo construído a partir de uma coletividade movente que transita pelos atravessamentos da história, no entanto, sem se reduzir somente a ela, desvelando a característica de contingência, que nos coloca no horizonte de criação e implicação com os outros, com o mundo e com o tempo. Qual relação com o tempo estamos construindo ou sustentando? E na produção desta, que mundo estamos fabricando? Em diálogo com o psiquiatra e filósofo martinicano, Frantz Fanon (2008), reafirmamos que a realidade efetiva é a do mundo material em que vivemos junto aos outros, e os problemas que devemos lidar são aqueles que vêm de encontro à nossa existência individual-coletiva no nosso tempo:

Todo problema humano exige ser considerado a partir do tempo. Sendo ideal que o presente sempre sirva para construir o futuro.

E esse futuro não é cósmico, é o do meu século, do meu país, da minha existência. De algum modo pretendo preparar o mundo que me sucederá. pertenço irredutivelmente a minha época.

E é para ela que devo viver. O futuro deve ser uma construção sustentável do homem existente. Esta edificação se liga ao presente na medida em que coloco-o como algo a ser superado (Fanon, 2008, p. 29).



## Hayao Miyazaki e sua resposta à temporalidade hegemônica

Hayao Miyazaki é um diretor, roteirista, ilustrador e quadrinista japonês nascido em 1941 durante o período da Segunda Guerra Mundial, fato histórico este que marca toda sua trajetória e é trabalhado em suas obras. Em 1985, ao lado do diretor Isao Takahata e do produtor Toshio Suzuki, a fim de produzir trabalhos autorais, fundaram o *Studio Ghibli* e iniciaram a produção de filmes animados.

O ano de 2002 marca o lançamento internacional de *A Viagem de Chihiro* (*Sen to Chihiro*, no original japonês, lançado nos cinemas nipônicos em 2001). Nesse mesmo ano, Hayao Miyazaki (2002) foi entrevistado pelo crítico de cinema e jornalista estadunidense Roger Ebert (1942-2013) e, na conversa entre os dois, o jornalista faz uma provocação ao diretor após ter assistido ao filme; nas suas considerações, o jornalista destacou que o cinema de Miyazaki possui certa “movimentação gratuita” e isso era algo que habitava em toda a sua filmografia até ali. O jornalista diz:

Eu disse que amava a “movimentação gratuita” em seus filmes; ao invés de todo movimento ser ditado pela história, às vezes as pessoas (personagens) querem apenas se sentar por um momento, ou suspirar, ou, ou fazer algo extra, sem avançar com o curso da história, mas apenas nos passando a sensação de tempo e lugar e quem elas são – disse Roger Ebert.

Após ouvir o comentário do jornalista, Miyazaki bate palmas três ou quatro vezes e diz que a língua japonesa possui uma palavra para isso: o Ma (間). O diretor japonês responde:

O tempo entre minhas palmas é Ma. Caso você tenha ação ininterrupta sem espaço algum para respirar, são apenas negócios, mas caso salve um instante, então a tensão construída pelo filme cresce numa dimensão ainda

maior. Se você tiver somente uma constante tensão a 80 graus o tempo inteiro, você ficará indiferente.

[...] As pessoas que fazem filmes estão com medo do silêncio, com isso elas querem incrementar demais. Elas estão com medo da audiência ficar entediada, se levante e suba para pegar pipoca.

Apenas porque está em 80% de intensidade o tempo inteiro não significa que as crianças irão abençoar a você com sua concentração. O que realmente importa está velado nas emoções – que você nunca perca isso.

O diretor japonês conclui sua resposta:

O que meus amigos e eu estamos tentando fazer desde os anos 70 é acalmar um pouco as coisas; não apenas enchê-los com barulho e distração. É seguir o caminho das emoções e sentimentos das crianças enquanto fazemos filmes. Se permanecermos fiéis à alegria, à surpresa e empatia, não precisamos da violência ou da ação. Elas (crianças) seguirão você. Esse é nosso princípio (Miyazaki, 2002; tradução nossa).

A reflexão proposta por Miyazaki acerca da experiência com o tempo da narrativa desvela, em seu fazer fílmico e extra-fílmico, uma crítica à temporalidade hegemônica: nossa relação com as mídias e o consumo de informação são atravessados pelo mesmo vórtex da aceleração do tempo que discutimos anteriormente. A crítica se dirige ao tempo maquínico da ação desenfreada, em que o excesso é a ferramenta de captura da atenção do público, bem como da recusa pelas pausas e do tempo de reflexão: o insustentável medo do vazio. Entretanto, a fala de Hayao Miyazaki pode se estender, também, à realidade do trabalho artístico na contemporaneidade e como as produções podem e são capturadas pelo ideal mercadológico para apenas existirem. É na quimera capitalista que a hegemonia dos excessos se funda através da ilusão

abundância redundante. Nesse cenário, o cinema de Miyazaki nos ajuda a pensar em formas de furar esta concepção.

Em diálogo com o trabalho da pesquisadora nipo-brasileira Michiko Okano (2014), que vem se dedicando há anos ao estudo do Ma (間) no campo da arquitetura e da estética, somos apresentados às traduções “entre-espaço” ou “espaço intervalar” como leituras possíveis de seu significado. Sua escrita se dá através do *kanji*<sup>2</sup> “間”, sendo este formado pela junção de dois outros *kanji*, “門” (portinhola) e “日” (sol), nas palavras de Okano (2012, p. 26): “[...] uma composição de duas portinholas, através das quais, no seu entre-espaço, se avista o sol” (Okano, 2012, p.26). Há nessa concepção uma ideia de “vazio”, porém, Michiko Okano (2012, p.29) propõe a denominação “espaço radicalmente disponível”, para se referir à noção Ma (間):

Talvez seja mais apropriado, no ocidente, para evitar mal-entendidos, afirmar que o Ma é um espaço radicalmente disponível, em vez de denominá-lo vazio. Ou seja, é uma disponibilidade a mudanças, num entendimento do mundo como um sistema, em que há um entrecruzamento de diversas variáveis e dinâmicas e a sua organização atualiza-se na sua construtibilidade, que é sempre passageira (Okano, 2012, p. 29).

É importante ressaltar que o Ma (間) se manifesta no cotidiano japonês de diferentes maneiras. Com isso, a leitura desta noção não pode ser coisificada e transformada em um objeto, mas a manifestação deste fenômeno se dá através da ação e nunca no campo estritamente físico. De outro modo, a percepção do Ma (間) acontece na relação entre sujeito e mundo por meio do vínculo semântico. Nesse cenário, a aparição-percepção remonta à esfera do sensível em relação ao mundo: na comunicação, no cinema, na dança, na

---

2 Um dos três alfabetos japoneses: é composto por ideogramas para comunicar as ideias e conceitos.

arquitetura e nas pinturas, por exemplo. Nas palavras de Okano (2007, p. 12): “É plausível afirmar que Ma se situa na conjunção entre a possibilidade e a virtualidade: nele se insere inevitavelmente, a característica do “entre-espaço”, o que não impede que ele esteja imbuído de uma constante construção criativa com o meio circundante”.

Em 1978, em Paris, foi realizada a exposição *Ma: Espace-Temps du Japon*, organizada pelo arquiteto japonês Arata Isozaki. Foi o primeiro trânsito registrado entre o Japão e o Ocidente no qual o elemento Ma (間) fosse a temática central. De acordo com Okano (2014), esse movimento tinha por intenção a construção de uma identidade nipônica que os afastasse de estereótipos do passado, produzindo uma experiência sensorial que pudesse demonstrar aos interessados a manifestação desta noção. Dentre as representações que fizeram parte da exposição, iremos caminhar brevemente com apenas uma delas, “*michiyuki*”.

O Japão moderno, recuperado da guerra e em franco desenvolvimento, era apresentado por intermédio de um tema enigmático, supostamente singular – o Ma –, na forma de uma exposição que aguçava a intuição e os diferentes sentidos dos visitantes. A organização das obras foi elaborada de modo que, ao passar de um item ao outro, eles experimentassem corporalmente um espaço-tempo, o que provocaria uma reação de sentidos em cadeia (Okano, 2014, p. 152-153).

A representação “*Michiyuki*”, conforme Okano (2014), é composta pelo encontro de duas palavras/ideias, “*michi*” (caminho) e “*yuki*” (ir): “significa o processo do trajeto, no qual o espaço é considerado como fluxo temporal” (p.54). Esta relação é fundamental nos trabalhos de Miyazaki, desde sua metodologia de trabalho, isto é, a maneira como se dá a produção de seus filmes por meio dos processos essencialmente manuais, junto à escrita do

roteiro e feitura dos storyboards, que vão sendo construídos e modificados durante o processo; até a forma como a temporalidade narrativa de suas obras aparece, fazendo com que os espectadores vivenciem os momentos de pausa e tensão junto aos personagens.

Como representação do “*Michiyuki*” na referida exposição de 1978, o “*roji-niwa*” aparece como um dos elementos que compõem a cerimônia do chá. Ele é o caminho trilhado para se chegar até o local em que a cerimônia será realizada, sendo um trajeto minuciosamente pensado, onde a disposição das pedras que pavimentam o percurso são estrategicamente distribuídas, desvelando, assim, uma ideia de temporalidade que se faz através do ritmo do andar e da maneira que se caminha neste espaço:

As pedras estrategicamente calculadas e colocadas no caminho para a casa da cerimônia do chá, chamando de *roji-niwa* (jardim-passarela ou jardim-ruela), determinam o modo de caminhar do convidado. O espaço intervalar entre as pedras é chamado de *Ma* e perfaz uma estética, implicando cuidadosa seleção e atenciosa combinação desses elementos, para se ter uma continuidade quanto a forma da pedra. Além disso, tem a finalidade de permitir uma caminhada ergonômica, uma vez que a distância entre as pedras regula os passos e o seu ritmo (Okano, 2014, p. 55).

Em continuidade, Okano (2014, p. 55) se refere ao *Michiyuki* como um “modo de vivenciar o caminho, salienta uma compreensão do espaço como fluxo temporal, perceptível pela experiência”. Com isso, voltamos à produção fílmica de Hayao Miyazaki, onde sua ideia de tempo enquanto percurso narrativo, tanto da existência do personagem em tela quanto do desenvolvimento do enredo, trilham um caminho que se volta sempre para a experiência de perceber o ritmo contado.

Voltemos ao intervalo entre as palmas de Miyazaki na conversa com Roger Ebert: o diretor japonês constrói sua percepção da temporalidade desafiando o ritmo frenético do cinema comercial padrão através da relação entre as cenas de ação e as passagens em que nada acontece: há certa gratuidade diegética no cinema de Miyazaki e esta nasce da relação com o vazio, com o silêncio, com o “espaço radicalmente disponível” ao qual Okano nos conta. A magia desta gratuidade se dá na exigência de termos que lidar com nossa inquietude incessante frente a este mesmo silêncio. É no momento em que nada acontece em seus filmes que os personagens se dão conta do mundo à sua volta, é nos respiros da trama que notam o próprio caminho existencial sendo criado e percorrido. E são nesses mesmos momentos em que os espectadores experimentam a digestão de sua própria relação com a trama.

No documentário *Reino dos Sonhos de Loucura* (2013), com a direção da cineasta japonesa Mami Sunada, Hayao Miyazaki nos conta, para além do seu modelo de produção e sua metodologia de trabalho, como as experiências cotidianas fazem parte não só do seu processo criativo, mas da fundação de sua vida e da sua percepção de temporalidade:

Eu tenho o meu ritual diário. Todos os dias eu uso uma escova de massagem, me exercito, tomo um banho, vou jogar o lixo, tomo um café e então venho para casa e como. Isso toma três horas do meu dia, talvez mais. Mas é a fundação da minha vida. Nesse intervalo eu li o mundo. Como notando como a cidade começou a mudar, ou imaginando o que aconteceu com alguma pessoa. Ou notando a mudança nos preços. É apenas o que eu vejo (Miyazaki, 2013, minutagem 18:07).

O diálogo entre o método de trabalho de Miyazaki e sua perspectiva de vida me faz lembrar um fragmento do texto “O artesanato intelectual”, do sociólogo estadunidense Charles Wright

Mills (2009, p. 13), em que descreve a indissociabilidade entre sua prática de pesquisa e sua vida pessoal, eles se constroem a partir de uma afetação mútua: “no trabalho do cientista social não haveria fórmulas, leis, receitas e sim *métodos*, no sentido original grego da palavra: via, caminho, rota para se chegar a um fim”.

As dimensões temporais passado, presente e futuro existem em consonância quando concebemos nossa existência num campo relacional e semântico com o outro e com o mundo. Habitamos uma espacialidade historicizada que não descola as noções de tempo e espaço. A perspectiva de uma temporalidade contra-hegemônica se dá no reconhecimento da própria existência enquanto processo situado e implicado, tendo em seu horizonte um caminhar histórico-político-existencial no mundo material. Na proposta de diálogo entre a filosofia da existência, o Ma (間) e a experiência com o cinema de Hayao Miyazaki, faço a leitura em que a construção de uma resposta contra-hegemônica à concepção do tempo na contemporaneidade passa por sermos, enquanto sujeitos, temporalmente responsáveis pelas narrativas que morrem, que resistem e que vibram em nosso mundo. As questões com as quais devemos lidar são aquelas que persistem e existem em nosso próprio escopo temporal, histórico e existencial, construindo e resgatando, assim, antigas-novas trilhas que se recusam a ser devoradas e engolidas pelo vórtex hiperveloz e individualizante.

## Referências

- Alt, F. (2017). Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre. *Revista O que nos faz pensar*, 26(40), 305–329.
- Beauvoir, S. de. (2005). *Por uma moral da ambiguidade*. Nova Fronteira.
- Dhein, C. F. D., & Souza, R. R. (2022). Um Sartre para nosso tem-

- po: história e atualidade das proposições de um pensador múltiplo para a psicologia clínica. *Revista Aoristo (International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics)*, 5(2), 103–114.
- Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.
- Lipovetsky, G. (2004). *Os tempos hipermodernos*. Barcarolla.
- Mills, C. W. (2009). *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Zahar.
- Miyazaki, H. (2002). *Hayao Miyazaki interview* [Entrevista concedida a Roger Ebert]. <https://www.rogerebert.com/interviews/hayao-miyazaki-interview>
- Okano, M. (2014). Ma: a estética do “entre”. *Revista USP*, (100), 150–164.
- Okano, M. (2012). 間 [Ma]: *entre-espço da arte e comunicação no Japão*. Annablume; Fapesp; Fundação Japão.
- Okano, M. (2007). *Ma: entre-espço da comunicação no Japão: um estudo acerca dos diálogos entre Oriente e Ocidente* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo].
- Perdigão, P. (1995). *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. L&PM Pocket.
- Sunada, M. (Diretor). (2013). *Reino dos sonhos e da loucura* [Filme]. Dwango Co.
- Sartre, J.-P. (1999). *Apresentação de “Les Temps Modernes”*. Hucitec.
- Sartre, J.-P. (2023). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (24. ed.). Vozes.
- Sartre, J.-P. (1978). *O existencialismo é um humanismo* (4. ed.). Editorial Presença.
- Silva, F. L. (2003). *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. Editora UNESP.
- Soares, J. C., & Dantas, M. A. (2006). Considerações sobre a mor-



te e o morrer na hipermodernidade. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 6(2), 89–104.

Souza, R. T. (1998). *O tempo e a máquina do tempo: estudos de filosofia e pós-modernidade*. EDIPUCRS.

Souza, R. R. (2020). Um caminho com Sartre: apropriações de seus métodos para uma clínica fenomenológica-existencial. *Estudos em Psicologia*, 20(spe), 1293–1309.

Virilio, P. (2015). *A estética da desapareição*. Contraponto.

## Sartre e a tragédia

Marcelo S. Norberto

*Para Áurea Alencar*

Desconcertante. Esta é a palavra que nos sobrevém quando nos deparamos com a primeira obra teatral de Sartre: *As moscas*, de 1943 (Sartre, 2013), ano de publicação de *O ser e o nada*. Antes, para fins de um rigor acadêmico, há uma peça, *Bariona*, escrita e encenada durante o cárcere alemão na Segunda Guerra Mundial, em 1940. Contudo, a única qualidade de *Bariona*, que veremos que não é de pouca monta, reconheceria Sartre, teria sido, não a dramaturgia, não sua estética, que o filósofo francês a considerava tecnicamente ruim, mas ser a experiência que o despertara para a força do teatro, para aquilo que Sartre nomeou de “o grande fenômeno coletivo e religioso” (Sartre, 1992, p. 64), o teatro.

O que nos desconcerta em *As moscas* é o elemento fundante de seu drama: o mito de Orestes, a tragédia da casa de Atreu. Qual seria o sentido de Sartre (2013) recorrer a um mito, típico das tragédias gregas e seu embate clássico com o destino, para falar aos seus contemporâneos sobre a liberdade? Por que não recorrer a um drama moderno e seus conflitos intrínsecos? Um erro, uma forma artística indevida, como já sugerido, uma mera escolha sartriana dentre outras, ou seja, irrelevante quanto sua forma?

A questão me parece mais aguda e menos contornável como querem crer aqueles que ultrapassam, com rapidez, o problema da tragédia. Minimizar seu contexto (no sentido de que o que importa é a discussão proposta por Sartre, e não a forma escolhida) ou suplantá-la a pertinência do debate (na forma de um reconhecimento

quanto uma escolha equivocada, contudo nada além disso), apenas obscurece a questão. Sem querer confundir mito com tragédia, história com narrativa, pretendo recorrer a outro mito, Édipo, na peça *Édipo Rei* de Sófocles, não para explicar Sartre, afinal, o autor sequer trabalha Édipo (apenas o evoca timidamente), nem tampouco para aprofundar o existencialismo (como aquele que desloca o problema para melhor desmontá-lo e, assim, significá-lo de outro modo), mas, antes, para, fenomenologicamente, expor uma condição humana inelutável em um terreno adverso ao voluntarismo. Trata-se de uma demanda por um espaço auspicioso para o debate sobre o humano, que é, inesperadamente, inventado na tragédia. A tragédia, deste modo, se impõe como uma questão de método. Ao invés de valores orientadores, Sartre recorrerá à tragédia como uma forma dramática que conduzirá a descrição do humano. Há um *quem* do humano que melhor se apresenta nos enredos trágicos, há um esquecimento que emerge com vividez sob manifestações estéticas, e é essa força plástica que Sartre (2013) buscará na antiguidade e em seus conflitos.

Todavia, esse recurso não visa uma reelaboração do passado, mas sim do presente. É possível dizer que, a partir de uma disputa acirrada pelo espólio do mito grego de Tebas, forma-se uma certa contemporaneidade e que, a partir de Édipo, o nosso tempo se constitui, de um modo muito específico, naquilo que conhecemos e designamos de atualidade. Dizer isso, ou seja, que a forma como uma cultura se apropriou de uma história, no caso, de um mito que foi apresentado, com frequência, pela tragédia grega, molda, produz e participa de uma época, é reconhecer, em última análise, que o estudo sobre a condição humana é perpassado por uma dimensão não-objetiva, por um campo não-factual. É, igualmente, ter ciência de que se instaura no centro do debate humano a criação, a ficção, a fantasia e um mal-entendido (deslocamento inesperado) que torna possível a compreensão (atribuição de sentido).

Assim, falar sobre Édipo, de antemão, impõe uma indeterminação inscrita na execução artística da obra, um acompanhamento que alinha a tangibilidade do texto teatral e a ambiguidade da existência ficcional. Por um lado, há um componente material, de uma peça de teatro, com um personagem concebido por um dramaturgo, constituído dentro de uma trama referenciada por um enredo objetivo: um homem que, fugindo do destino, matará o pai e se casar com a mãe, se tornará rei de Tebas e encontrará, no apogeu de seu poder monárquico, um fim trágico pessoal. Mas não só isso. Admitir esse ponto de partida fixo, ou seja, a aparência formal do que seja o Édipo literário, por outro lado, também significará dizer que o mito não pode ser encerrado em um círculo fechado, que a objetividade nos é interditada quando tentamos restringi-la ao final já conhecido. Com isso, torna-se impossível reduzir a questão na forma de um “Édipo? Édipo é isso, Édipo é sua história e nada mais”. A criação funda uma bifurcação na existência do personagem, que o torna imune a um padrão, a uma unificação. Sua onipresença no pensamento e na reflexão ocidental, nas mais diversas capturas interpretativas, é prova do seu inconformismo quanto à finalização de sentido, inadequação típica tanto da obra de arte quanto da condição humana.

Uma interpretação sobre Édipo, sobre o Édipo de *Édipo Rei*, exigirá, necessariamente, uma extrapolação do dado histórico, do fato conhecido culturalmente, do determinado reflexivamente por uma fortuna crítica. Há que se reconhecer que, nesse desdobrar-se sobre o tema, Édipo não é um monolito que pode ser descrito nos limites estreitos de sua materialidade (matéria essa já estranha, pois é uma matéria literária). Por outro lado, da mesma maneira, é preciso admitir que Édipo não é uma abstração inerte sobre a qual possamos projetar, ao nosso bel-prazer, toda sorte de significações aleatórias, pois ele tem uma história, uma origem, um drama com o qual se haver, um caminho trilhado ou a ser, obrigatoriamente, tri-

lhado (Tebas, oráculo, decifração, enigma, responsabilidade, etc.). Enfim, não se pode dizer qualquer coisa, de qualquer jeito, a qualquer momento sobre Édipo. Deste modo, interpretar Édipo será se confrontar com essa diferença estrutural, com essa ambiguidade fundante, ou seja, com o dito e com o não dito que o constitui.

Será, em uma imagem, se equilibrar em uma beira abissal, suportando o desconforto de uma vertigem que não cessa, justamente por não saber dizer, em definitivo, quem é Édipo. Assim o é pois trata-se de um personagem: um destino que exige a participação de uma alteridade para se constituir, através de cada leitor, sob o olhar de cada espectador, na busca de cada investigador. Mais do que isso: a forma teatral firma, no seu exercício, uma força coletiva, uma alteridade, um espectro simbólico, que não pode ser capturado nem pela somatória dos existentes nem pelo simples agenciamento daquilo que não somos. Essa *outridade* tanto nos antecede quanto nos sucede, paradoxalmente, nos constituindo, nos permitindo nos constituir.

Ao mesmo tempo, uma tarefa se impõe a essa impossibilidade: ter que responder ao desafio que ele nos coloca constantemente, que é o de saber quem nós somos ou, setorialmente, quem é esse que lê e interpreta Édipo, seu par na constituição de um existir em comum. Enfim, ele é um personagem, Édipo, e, enquanto personagem, se faz metáfora que sustenta, em sua ficção, a tensão irresoluta do viver, a demanda por algo que ele próprio não pode resolver.

Será na incapacidade de desnudá-lo completamente (opondo-se à solução de Frinéa, que confundiu nudez com a verdade), na resistência de uma transparência plena, que Édipo se constituirá, no seu limite, aos nossos olhos. Neste sentido, por mais rigor que busquemos ser, por mais cuidado que tenhamos no processo, a verdade de um acontecimento, seja ele dramático, seja ele humano, será sempre, para utilizar uma alegoria, uma luz que, por sua própria existência, produzirá concomitantemente sombra. Pois,

sua sustentação é do âmbito de uma dinâmica: movimento, aposta, abismo; e não das certezas ou de evidências.

Nessa assembleia de matérias que redescobrimos em Édipo e que o recobrem, tanto matéria oriunda da *oikia* (casa, vida privada, parentesco, mãe, pai, família), quanto matéria fletida da *bios politikos* (de uma segunda vida entre governo, poder, comunidade, ação e discurso)<sup>1</sup>, é o que o forja e que o constitui dentro da tragédia. É igualmente aquilo que permitirá os historiadores, atendo-se às estruturas da peça, analisar o contexto histórico ao qual a tragédia está inscrita e, assim, fazer emergir a tensão da cultura grega exposta na peça, naquilo que Vernant definiu como “uma íntima ligação entre um contexto social onde os conflitos de valor aparecem insolúveis e uma prática humana tornada inteiramente problemática, por não poder exatamente situar-se na ordem religiosa do mundo” (Vernant, 2011, p. 56). Esse mesmo manancial de coabitações evasivas, não-factuais e, nem por isso, menos efetivas, possibilitará estudos sobre a dinâmica interna presente na peça, a partir da descrição do cenário oferecido pelo dramaturgo, no caso, Sófocles, como forma de uma assunção dos conflitos e indeterminações vivenciadas pela sociedade que a se destinou. Um exemplo dessa abordagem é a análise de Michel Foucault, em sua segunda conferência realizada na PUC-Rio em 1973, onde defenderá que a peça se mostra como “história de uma pesquisa da verdade” (Foucault, 2009, p. 31), da produção de um saber ligada às práticas judiciais gregas da época ou, melhor dizendo, do ocaso de uma produção de verdade e a ascensão de uma outra forma de estabelecimento da verdade, enfim, daquilo que, dois anos depois, em *Vigiar e Punir* (1975), estabilizará na noção do “saber-poder”.

Mais especificamente, há um ponto relevante, exposto por Foucault, que pode passar despercebido, que é o anacronismo basilar de *Édipo Rei*, que, sem o qual, torna-se nebulosa a atuação

---

1 Ver Arendt (2004), em especial “As esferas pública e privada”.

da tragédia. Para Foucault, a peça é um testemunho dramático de uma perda de modelo de verdade (do discurso verdadeiro, do discurso que se faz verdade simplesmente por se pronunciar) e o surgimento de outro modelo de verdade (verdade como adequação, da verdade que se julga ser certa ou errada). *Édipo Rei* seria a exposição desse dilema ainda sem solução ou, melhor dizendo, de uma simultaneidade conflituosa. Vernant aprofundará essa questão, atribuindo ao próprio fazer trágico grego, a incompatibilidade entre a explicação mítica e a dramatização trágica, ou seja, um anacronismo mais amplo e definidor:

[...] o universo trágico situa-se entre dois mundos e essa dupla referência ao mito, concebido a partir de então – como pertencente a um tempo já decorrido, mas ainda presente nas consciências, e aos novos valores desenvolvidos tão rapidamente pela cidade, [...] é que constitui uma de suas originalidades e a própria mola da ação (da tragédia) (Vernant, 2011, p. XXI).

Poderíamos recorrer também, no tocante ao tema da ambiguidade característica das tragédias, à leitura de Nietzsche da tragédia ática, em *O nascimento da tragédia*, e seu entrelaçamento existencial entre uma pulsão dionisíaca (desmesura, descontrole, excesso e volúpia) e uma forma apolínea (beleza, plasticidade, senso estético e forma), articulando-se em conjunto e em tensão, sem precedência na história humana. Aos leitores de Sartre e do existencialismo, tais disposições encontram-se ecos profundos em sua descrição da realidade humana, desde a indeterminação humana até a imprevisibilidade da existência.

Entretanto, se a manifestação dessa prodigiosa ambiguidade fundante do mito incita e possibilita o estudo de toda uma dinâmica comum aos gregos, seja social, seja política, seja ainda de compreensão da verdade vigente, parece não exaurir, com isso, sua força. Há algo no próprio texto que se furta a essa justa apreensão

interna, restrita ao método e ao acolhimento consciente dos acontecimentos descritos. Uma certa fantasmagoria que, inapreensível, ainda se dá, tal qual uma sombra que nos acompanha, mas ao ser mirada com olhos objetivos, evade-se, furtiva aos procedimentos históricos descritos.

Entre uma abordagem apoiada no contexto histórico grego e um estudo detido nos símbolos e jogos presentes nesta dramaturgia, Freud oferece um outro olhar sobre o destino imposto ao filho de Laio e Jocasta, que não nega, tampouco se limita a descrever os meandros da fatalidade e do destino impostos ao personagem. Neste caso, a despeito de todo o debate sobre uma universalização vigente no complexo, Édipo não é demandado nem a partir das vicissitudes atenienses que povoavam a cultura grega nem interpelado tendo como eixo as tramas descritas por Sófocles em sua peça. O que está em jogo, para Freud, não é a racionalidade ambientada pela arte grega, mas a exposição insidiosa das estruturas instauradoras da constituição humana, trazidas pela tragédia. A compreensão do deslocamento produzido por Freud passará pelo trabalho tanto sobre o que é dito na peça, quanto pelo que não é dito explicitamente no palco central do enredo, enfim, pelos vazios preenhe de enigmas no desenrolar do acontecimento humano.

São essas lacunas audíveis ou, se preferirem, são essas presenças ausentes, tão valiosas para Freud que, por vezes, passam despercebidos pelos seus críticos que, em contrapartida, o acusam de extrapolação do enredo ou de um recurso para-além do exposto<sup>2</sup>. Contudo, se ultrapassarmos a crítica inicial, veremos em Freud, mesmo sabidamente não sendo um mitólogo, um leitor atento e dedicado em seu comprometimento com o que lhe é exposto, seja em sua clínica, seja, neste caso, na leitura de uma peça teatral.

Um exemplo daquilo que é dito na peça e não é acolhido pelas análises históricas, ou seja, aquilo que participa do drama, mas

---

<sup>2</sup> Em destaque, o trabalho de Vernant contra a leitura psicanalítica em seu Édipo sem complexo (Vernant, 2011, p. 53-71).



é denegado e ofuscado pelos grandes movimentos das ações, é o ocorrido por Édipo ainda em Corinto, mas contado por ele apenas no adiantar da trama. Me refiro ao fato de Édipo ter sido insultado por um bêbado, em uma festa, xingando-o de filho adotivo. O choque dessa possibilidade o atormentou a tal ponto que nem a negativas de seus pais o acalmou. Decide então ir ao oráculo de Delfos, o oráculo mais prestigioso da antiguidade, indagar sobre sua ascendência e obtém, como resposta, de que um dia, “eu me uniria à minha própria mãe e mostraria aos homens descendência impura, depois de assassinar o pai que me deu vida” (Sófocles, 2009, p. 58/945).

Ao superarmos o impacto da previsão (incesto com a mãe e assassinato do pai), resta um desajuste neste acontecimento, uma estranheza sutil contudo real, pouco assinalada, que irá deflagrar uma contingência no processo em curso. É sabido que os oráculos respondem por enigmas, mas, o que ocorreu, não é a oferta de um enigma, mas uma irrupção, um excesso, um desencontro performativo, de um querer responder algo e, então, um dizer outro, alheio à indagação. Perguntou-se sobre a origem de sua ascendência e a resposta foi sobre o destino dela. Não se trata de uma decifração usual, de um jogo instituído comumente por um enigma ou por signos aparentemente incompreensíveis. É outra coisa atuando através do enredo trágico.

Algo muito distinto de outros casos conhecidos. Um exemplo, dentre outros igualmente pertinentes, é o caso de Temístocles e a ofensiva persa. Depois da derrota persa em Maratona, Xerxes I prepara uma imensa ofensiva contra Atenas. Ao ser consultado, o Oráculo de Delfos diz que Atenas será destruída, a não ser que a cidade se proteja com uma “muralha de madeira” (Heródoto, 2019, p. 191/CXLI). Temístocles interpreta a muralha de madeira, não diretamente, como se a cidade precisasse se entrincheirar com estacas, mas no necessário deslocamento da batalha para os mares,

onde as embarcações atenienses, feitas de madeira, poderiam enfrentar e derrotar a frota persa. Assim, a população foi direcionada para as ilhas próximas e no estreito de Salamina, os ágeis trirremes atenienses destruíram os pesados navios persas. Enigma que guardava em si o fio condutor para a obtenção da resposta desejada.

Já no caso de Édipo, fala-se dele, sem apontar para o requerido, diz dele sem um dizer responsivo; pensando em falar algo (ser ou não ser adotivo), diz outra coisa, essa, verdadeiramente interessante (sua atuação no mundo). Um silêncio atuante. Esse silêncio audível, essa atuação oculta, que interessará Freud e permitirá que busque no mito, não sua descrição objetiva, tampouco sua origem histórica, ou seja, aquilo que é evidente. Mas, diversamente, o que está presente, dado, mas disfarçado, camuflado, ainda que operante, ou seja, a própria estruturação da psique humana, como dirá posteriormente Lacan.

É deflagrado aquilo que Peter Szondi define como uma curiosa relação entre realização e destino. Diz Szondi: a “experiência fundamental do herói, que se confirma a cada um de seus passos, acaba por remeter a uma outra experiência: a de que é apenas no final do caminho para a ruína que estão a salvação e a redenção” (Szondi, 2004, p. 89). Dizer que somente no final se encontra a salvação e a redenção, em conjunto à ruína, é dizer negativamente aquilo que Sartre diz afirmativamente da atuação humana: “o homem não é uma natureza, é um drama; seus caracteres são atos: “projetos”, “suplício”, “agonia”, “riso”, palavras que igualmente designam processos temporais de realização, não qualidades dadas passivamente e passivamente recebidas” (Sartre, 2005, p. 158). A fatalidade retorna sob os ditames da abertura humana, posta “no meio do mundo” (Sartre, 2015, p. 203), situação a ser respondida e realizada em sua transcendência.

O que a tragédia deflagra em Sartre não é o seu limite, o suposto limite da liberdade frente ao destino, mas o seu solo, sua con-

dição de indeterminação, de imprevisibilidade e de insegurança. Pensar, falar e escutar o humano é pensar, falar e escutar *com* o humano, é se haver com essa impossibilidade que, ainda que inexequível, se realiza constantemente, sem cálculo possível ou eficácia garantida. Essa é a raiz definitiva, paradoxalmente contingente, que alcança tanto uma clínica terapêutica quanto um pensamento existencial: a ignorância criativa ou, se preferirem, o conhecimento desalumiado. Não deixa de ser um conhecimento, mas é um conhecimento que não pode ser replicado com valor de verdade, que não pode se impor fora do seu nascedouro como guia-mestre.

Em Sartre, o agir não se estrutura em torno da deliberação, mas da reinação. A partir de sua ontologia fenomenológica, não é possível arcar plenamente com o custo de uma resolução. O agir está para além da vontade ou, sendo mais preciso, a vontade participa fora da deliberação, dando forma ao agir, mas sem o condicionar nem o determinar: “quando delibero, *les jeux sont faits* [...] quando a vontade intervém, a decisão já está tomada e a vontade não tem outro valor senão o de anunciadora” (Sartre, 2015, p. 557). *Les jeux sont faits*, o jogo está feito ou os dados já estão lançados, como se convencionou traduzir esse dito típico dos cassinos. Expressão que comporta em si o mesmo sentido da famosa sentença de César, *alea jacta est*, a sorte está lançada. O que está em jogo não é uma finalidade a ser atingida pela vontade (posto que essa é do âmbito do acaso), mas a maneira como se disporá para a ação em vias de deliberação. No ambiente de cassino, onde se origina a expressão sartriana, essa sentença é seguida pela esclarecedora *rien ne va plus* (nada mais vale), tudo se encontrando em aberto e incontrolável.

Não sendo hábil para metamorfosear-se em pedra, em *ser* coisa, o humano se vê frente a um destino que, antes de fechar-se sobre nós como inevitável, anuncia a imprevisibilidade sobre a qual nenhuma deliberação pode elidir. Neste sentido que a inviabilida-

de de um resultado definido, calculado e garantido reclamará um projeto de invenções: invenção do mundo, invenção de valores, invenção de si. Sartre definirá esse momento como “o ato fundamental de liberdade” (Sartre, 2015, p. 569).

Assim, Sartre pode alinhar Édipo em sua tragédia do destino com Orestes em sua tragédia da liberdade. Isso porque a fatalidade, signo e fundamento da tragédia, diz sobre o estado de coisas em que o personagem está inscrito (o inexorável) e sobre o sofrimento oriundo da vida, do mortífero que ronda e emoldura todo o viver (o fatal). Orestes vislumbra sua liberdade “para o crime e para além do crime” (Sartre, 1992, p. 267) porque sua liberdade só pode existir situada e sob um risco (no caso, a execução de sua mãe e do usurpador do seu trono). Nesse sentido, a liberdade pesa Orestes, tal qual o destino oprime Édipo. O que está em jogo é um descompasso ontológico que interdita uma fruição desencarnada da vida, reivindicando um engajamento que é, ao mesmo tempo, injustificável (pois independe de nossos desejos) e agudo (sem possibilidade de adiamentos).

Essa dimensão fatalista da liberdade, explicitada na pergunta de Sartre que o orientou na elaboração da peça *As moscas* (“como se comporta um homem em face de um ato que ele tenha cometido, do qual ele assume todas as consequências e as responsabilidades, mesmo se, por um outro lado, este ato lhe causa horror” – Sartre, 1992, p. 268), não pode ser enfrentada diretamente, por ultrapassar uma interpretação causal. É preciso que, na trama, haja o ingresso de um duplo, que ocorra um entrelaçamento de um outro a Orestes, para que o enredo suporte tal descrição.

Essa é a função de Electra. Electra, em *As moscas*, é a representação do não dito pelo protagonista no enredo. Não o incontinente, não o reprimido, mas o descuidado, o vulgar que não encontrou lugar no panteão do heroísmo, o furo na inteireza esperada. Vacilação, impertinência, temeridade e recuo passam a coabitar, atra-

vés de Electra, com o arrojo, a bravura e a tenacidade de Orestes. Em *As moscas*, a condição humana descobre sua figura quando Orestes se defronta e reconhece em Electra a si mesmo, quando o ato realizado enfrenta o peso a ser carregado, mas quando o faz carregando “nos ombros à outra margem” (Sartre, 1992, p. 267), ou seja, quando responde e dá sentido a um ato praticado. Com isso, o papel de Electra interpõe um campo sobre o qual Orestes é incapaz de avançar solitariamente, nesse “jogo vital da existência” (Norberto, 2021, p. 31). Somente na incorporação do negativo trazido por Electra que a condição humana adquire um relevo a sua altura.

Retornando a Sófocles, Édipo pagou caro por tentar ser quem é, sob uma modalidade que é exclusiva dos inanimados, qual seja, através da identificação, da coincidência: Édipo tentou ser o destino mítico que acreditava lhe caber, empenhou-se em se fazer um só, o mito e a pessoa. Fracassou. Decifrou os enigmas da Esfinge e ascendeu ao poder; investigou o assassinato do Rei e se condenou. Paradoxo? Não, impossibilidade. Quis ser estátua, quis ser monumento, parafraseando Sartre, ao descrever o olhar do outro, neste caso aplicado a si: petrificação de si por si mesmo (Sartre, 2015, p. 531). Ato de brutalidade humana, de uma violência ontologicamente desumana. Exilou-se, não só de Tebas, mas antes, de si, justamente por querer evitar o nada que o separa de suas intenções ou desejos.

Condenação de Édipo? Condenação de si pela fuga? Evidentemente que não. A abolição da finalidade e do acabamento é, a um só tempo, impedimento da própria perdição. Quando Édipo, voluntariamente, se exila de Tebas para Colono, trata-se ainda de um modo de se fazer humano, afastando-se da tentação de uma objetificação histórica. Interditando-lhe uma justificativa meramente subjetiva, o humano retorna sob esse enlace entre promessas e perjúrios. Abdicando de seus próprios olhos, daqueles que

fazem ver e almejar o determinado, o orientado e a verdade, Édipo se abre para a contingência, para o indefinível, sob, inclusive, o custo da dor, para si e para os próximos<sup>3</sup>. E, assim, Sófocles termina a peça:

Este é Édipo, decifrador dos enigmas famosos; ele foi um senhor poderoso e por certo o invejastes em seus dias passados de prosperidade invulgar. Em que abismos de imensa desdita ele agora caiu! Sendo assim, até o dia fatal de cerrarmos os olhos não devemos dizer que um mortal foi feliz de verdade antes dele cruzar as fronteiras da vida inconstante sem jamais ter provado o sabor de qualquer sofrimento! (Sófocles, 2009, p. 97/1800-1810).

## Referências

- Arendt, H. (2004). *A condição humana* (R. Raposo, Trad.). Forense Universitária.
- Foucault, M. (2009). *A verdade e as formas jurídicas* (R. Machado & E. Jardim, Trans.). NAU Editora.
- Heródoto. (2019). *História* (Vol. 2; J. B. Broca, Trad.). Nova Fronteira.
- Lacan, J. (1988). *Seminário livro 7: A ética da psicanálise* (A. Quinet, Trad.). Zahar.
- Norberto, M. S. (2021). A coragem de Electra. Em M. S. Norberto, *Sartre e a estética*. Editora PUC-Rio; NUMA Editora.

---

3 A lembrança de Lacan é pertinente quanto a esse aspecto decisivo. Trazendo não mais *Édipo Rei*, mas *Édipo em Colono*, mas ainda assim Édipo, nos recorda do sofrimento inerente ao humano, de como Édipo retoma e aninha sofrimento na descendência, a dor no viver: “Édipo lança sua maldição derradeira sobre seus filhos, aquela que engendra a sequência catastrófica onde se inscreve Antígona. A peça acaba com a maldição terminal de Édipo – Oh, jamais ter nascido... – como falar de conciliação num tal registro?” (Lacan, 1988, p. 297).

Sartre, J.-P. (1992). *Un théâtre de situations* (M. Contat & M. Rybalka, Eds.; Nouvelle édition augmentée et mise à jour). Gallimard.

Sartre, J.-P. (2005). *Situações I: Críticas literárias* (C. Prado, Trad.). CosacNaify.

Sartre, J.-P. (2013). *As moscas* (C. Liudvik, Trad.). Nova Fronteira.

Sartre, J.-P. (2015). *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica* (P. Perdigão, Trad.). Vozes.

Sófocles. (2009). Édipo rei. Em *A trilogia tebana* (M. G. Kury, Trad.). Zahar.

Szondi, P. (2004). *Ensaio sobre o trágico* (P. Süsskind, Trad.). Jorge Zahar.

Vernant, J.-P. (2011). *Mito e tragédia na Grécia antiga* (T. Vieira, Trad.). Perspectiva.

## ***A literatura na formação do psicoterapeuta existencialista<sup>1</sup>***

Thaís Fernanda de Oliveira Martins, Sylvia Mara Pires de Freitas  
e Geniane Diamante Ferreira Ferreira

*O livro não serve à minha liberdade: ele a requisita. Com efeito, não seria possível dirigir-se a uma liberdade enquanto tal pela coerção, pela fascinação ou pelas súplicas. Para atingi-la, há apenas um método: primeiro reconhecê-la, depois confiar nela; por fim, exigir dela um ato, em nome dela própria, isto é, em nome dessa confiança que depositamos nela. Assim, o livro não é, como a ferramenta, um meio que vise a algum fim: ele se propõe como fim para a liberdade do leitor.*

Jean-Paul Sartre

### **Introdução**

Ao pensar na forma como a literatura esteve presente ao longo da minha graduação em psicologia, recordo-me dos inúmeros títulos que me fizeram companhia durante as pausas para um café com leitura, em algum banco aleatório do campus da universidade, à sombra de uma árvore, quando os raios de sol escapavam por entre os galhos e pousavam sobre as páginas a serem lidas.

---

1 O presente estudo constitui um recorte da tese de doutoramento da primeira autora, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (PPI-UEM), sob orientação da autora Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sylvia Mara Pires de Freitas e coorientação da autora Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Geniane Diamante Ferreira, com financiamento da Fundação Araucária. Por esse motivo, será adotado o uso da primeira pessoa para a exposição de experiências pessoais da primeira autora relatadas ao longo do texto.



Um instante de leitura duradouro, à medida que a história em andamento invadia meus pensamentos corriqueiramente, mas breve, pois o intervalo se finalizava e era preciso retornar à sala de aula. Na mochila, o livro da vez me acompanhava pelos corredores e salas de aula do saudoso bloco 27 da Universidade Estadual de Maringá, quase perdido entre as dezenas de textos impressos solicitados para as aulas daquela semana.

Ao refletir sobre a presença da literatura no decorrer da minha trajetória acadêmica, concluo, com facilidade, que os diferentes títulos que tive o privilégio de conhecer – de Harry Potter a Anna Kariênina – contribuíram significativamente para a minha formação profissional como psicóloga clínica e pesquisadora, não apenas durante a graduação e a pós-graduação, mas ao longo de toda a minha jornada de tornar-se psicoterapeuta existencialista. No entanto, as mesmas obras que contribuíram e ainda contribuem para a minha formação e para a minha atuação clínica, não figuravam entre as leituras exigidas pelo curso de psicologia, cuja grade curricular se sustentava, em grande parte, em textos técnicos, científicos e acadêmicos – que, embora fundamentais para a formação acadêmica do psicólogo, deixam em segundo plano outras vias de transmissão do saber, como a literatura e outras expressões artísticas.

Agora, seria a minha experiência um caso isolado? Ou a literatura pode, de fato, ser solicitada a contribuir com a formação do profissional de psicologia, mais especificamente, do psicoterapeuta existencialista? É sobre essa importância que defenderemos neste capítulo.

## A função social da literatura engajada

Partindo dessas questões, objetivamos refletir sobre *as possíveis contribuições do uso da literatura para o tornar-se psicoterapeuta existencialista*. Entendemos que a formação do psicoterapeuta

vai além da sala de aula da graduação e pode ser constantemente complementada por meio de diferentes especializações, pós-graduações, cursos, supervisões, grupos de estudos, além das experiências somadas pelo próprio fazer clínico. Por isso, utilizamos o termo “tornar-se psicoterapeuta” para contemplar a extensão desse percurso formativo. Vale mencionar que não pretendemos desmerecer uma via de transmissão de conhecimento em detrimento de outra, mas reconhecer que tanto os textos de caráter teórico, técnico e científico quanto a literatura são capazes de transmitir saberes, cada um à sua maneira. São, portanto, formas distintas de transmissão do conhecimento que, ao se encontrarem, revelam-se complementares.

Tornar-se um psicoterapeuta existencialista exige mais do que o domínio de técnicas: supõe uma abertura para o mundo e para a experiência humana concreta, bem como o acolhimento das diversas subjetividades e travessias que se apresentam no espaço clínico com suas complexidades, contradições e ambiguidades. Partindo do entendimento de que a literatura é uma ferramenta capaz de mediar a relação entre o leitor/escritor e sua realidade, favorecendo, assim, um movimento de transformação em sua existência (Martins & Freitas, 2024), afirmamos que a literatura pode contribuir para o tornar-se psicoterapeuta existencialista, ampliando e enriquecendo os saberes técnico-científicos que já compõem sua trajetória de formação e atuação.

Para tanto, devemos ressaltar que quando falamos de literatura, não nos referimos a um mero meio de entretenimento, mas de um instrumento cultural e artístico capaz de apresentar ao leitor – por meio de suas tramas e personagens – uma realidade concreta, uma vez que essa arte constitui-se na representação do real. Ao abordar temáticas diversas e situações análogas às de quem lê, a literatura comunica, desvela, questiona, aponta e possibilita uma transformação ao atuar como um instrumento de mediação entre o leitor e a sua realidade, desempenhando, assim, uma função social.

Trata-se, como apresentado por Sartre (2015b), de uma literatura engajada, situada em um meio específico, que encontra formas de atuar sobre ele por meio da escrita ou da leitura. Por meio das palavras, a literatura pode nomear, indicar e designar as coisas do mundo; transmitir ideais e informar a realidade àqueles que a leem; apresentar novas possibilidades de pensar, agir e construir o meio em que se encontra, de modo a transformá-lo. Como instrumento artístico, toda literatura traz, como mencionado, uma representação da realidade tal como ela é apreendida por quem escreve, além de um resgate da totalidade do ser (Martins & Freitas, 2024).

Ao discorrer sobre a literatura engajada, Sartre (2015b) ressalta a importância de como tal literatura atua como um instrumento de comunicação, sendo capaz de nomear e indicar as coisas do mundo às pessoas com as quais se relacionam; desvelando a realidade com suas mazelas, injustiças e furtividades. Uma vez desvelada a realidade, ela não será mais a mesma. O que antes passava despercebido, agora é visto. Diante dessa nova ordem de relação com o real, cada pessoa – leitora e escritora – deverá escolher como passará a agir; podendo preservar ou transformar seu modo de se relacionar com a realidade. Por meio das criações literárias, a pessoa escritora nos apresenta um resgate das diferentes realidades e da totalidade do ser. Ao escrever, a pessoa comunica, informa, denuncia e facilita possíveis transformações na realidade que escolhe retratar. Assim, em um movimento transcendente, quem lê encontra a possibilidade de alcançar uma consciência posicional daquilo que lhe é apresentado e, porventura, uma consciência reflexiva – favorecendo, assim, um rompimento com determinadas ideologias e alienações de seu tempo.

Pelo movimento da escrita – seja ela profissional ou pessoal –, a pessoa que escreve representa o mundo e as situações que vivencia tal qual as apreende, desvendando a realidade na qual

se encontra. Com isso, possibilita ao leitor – seja ele um outro ou o próprio autor – entrar em contato com esses aspectos, apreendê-los e desvendá-los segundo sua própria subjetividade. Desse modo, autor e leitor encontram-se em relação com o mundo real e, frente ao desvelamento do mundo com o qual se contatam, passam a agir sobre a realidade em um movimento de transformá-la ou mantê-la. Há uma superação da situação inicial – ou seja, uma negação do presente apreendido e um lançar-se em direção a um futuro projeto.

Nesse movimento de uma literatura que diz, desvela e possibilita transformações, vale questionar: ao escrevermos, quais aspectos do mundo escolhemos desvelar? Quando determinada condição da realidade nos é revelada por meio da leitura, como passamos a nos posicionar no mundo a partir disso e o que escolhemos transformar ou manter tal como nos foi apresentado? Como argumentado por Sartre (2015b), o papel do escritor não é ser um observador passivo das injustiças, mas sim o de despertar a indignação do leitor. Ao fazer isso, o autor transforma o mundo, revelando as injustiças como algo que precisa ser combatido e superado.

Por tratar-se de uma arte significativa ao utilizar o signo como um instrumento, a arte da palavra aponta para um significado relacionado à realidade. Por isso que Sartre (2015b) afirma que a literatura é situada. Desse modo, os momentos de escrita e leitura são realizados em uma situação específica. Entende-se, portanto, que a linguagem literária é elíptica e que toda escrita faz alusão à realidade. Logo, a apreensão e o entendimento das narrativas com as quais nos contatamos são diretamente influenciados pela totalidade de saberes que acumulamos ao longo de nossa constituição. Podemos, então, considerar que “indivíduos de uma mesma época e de uma mesma coletividade, que viveram os mesmos eventos, que se colocam ou eludem as mesmas questões” (Sartre, 2015b, p.

61), podem realizar leituras semelhantes da mesma obra. No entanto, é necessário assinalar que tal aproximação não é uma obrigatoriedade visto que, mesmo que a leitura de uma mesma obra seja realizada por pessoas que compartilhem de vivências análogas entre si, toda leitura é realizada por meio da subjetividade de quem lê, conforme preconiza a Crítica Literária da Estética da Recepção, uma vez que

[...] textos são lidos sempre de acordo com uma dada experiência de vida, de leituras anteriores e num certo momento histórico, transformando o leitor em instância fundamental na construção do processo de significação desencadeado pela leitura de textos [...] (Zappone, 2009, p. 189).

Cabe à literatura engajada apresentar a realidade do ser humano em sua totalidade, seu contexto histórico e social, sua época, sua cultura, as condições nas quais está inserido. Para isso, é necessário desprender-se das classes dominantes e das ideologias vigentes para lançar-se ao mundo e caminhar por entre a diversidade de existências que nele se constituem. Desse modo, quem escreve fala sobre si mesmo e sobre os outros concomitantemente, o que Sartre (2015b) chamou de literatura antropológica.

Compreendemos, então, que, ao mediar a forma como a pessoa compreende e se relaciona com o mundo, a literatura engajada contribui para a constituição do sujeito e, simultaneamente, para a constituição do meio. Encontramos, assim, subsídios para pensar nas contribuições dessa literatura para a construção do ser psicoterapeuta existencialista.

## **O psicoterapeuta existencialista**

Para construir uma psicologia de base existencialista, foi necessário se distanciar do modelo tradicional de psicologia ampla-

mente requisitado até o início do século XX e estagnado em pensar uma dicotomia entre subjetivismo e objetivismo. Diante desse cenário, a filosofia fenomenológico-existencialista, em um movimento de crítica às filosofias tradicionais da época, ocupou-se de tecer novas formas de pensar a constituição da pessoa como uma totalidade histórica e social, e sua abertura para um futuro a ser alcançado, oferecendo, assim, subsídios para a construção de um novo modo de atuação da psicologia (Schneider, 2011).

Quanto às possíveis formas de atuação para uma Psicologia existencialista, encontramos, na modalidade clínica, a psicoterapia. Conforme Schneider (2011), a inserção da psicologia ao campo da psiquiatria, até então responsável pelo cuidado das psicopatologias, possibilitou a construção de uma nova forma teórico-metodológica de atendimento. Com isso, os aspectos psicológicos conquistaram um lugar crucial nos cuidados da saúde mental, não sendo considerados apenas os biológicos. A trajetória que consolidou a psicoterapia até os dias atuais conta com a contribuição de diferentes linhas teóricas, tais como a psicanálise, o behaviorismo, a histórico-cultural, a fenomenológica, entre outras.

Desse movimento, surge o trabalho do filósofo e escritor francês Jean-Paul Sartre. Embora não tenha atuado diretamente no campo da psicologia, seus estudos e os de outros autores que refletiram sobre as experiências vividas e como compreendê-las, como Kierkegaard, Husserl, Heidegger, Simone de Beauvoir, entre outros, possibilitaram o desenvolvimento de uma Psicologia de base existencialista (Schneider, 2011).

Os estudos tecidos por Sartre (2015a) apontam para a necessidade de que as investigações sobre a existência humana considerem o sujeito como um ser singular e subjetivo, inserido em uma determinada realidade universal e objetiva. Por meio de suas contribuições, o filósofo correlacionou a filosofia existencialista às experiências cotidianas reais, à pessoa concreta no mundo. Partin-

do do pressuposto de que a existência precede a essência, Sartre (2014) defende o seguinte princípio: primeiro, a pessoa é lançada ao mundo como um nada à espera daquilo que poderá se tornar; posteriormente, consoante com o modo como escolhe existir, ela passa a construir sua própria essência.

O existencialismo descarta a possibilidade de a pessoa surgir no mundo com uma essência preestabelecida que determinaria quem ela se tornaria. Ou seja, a pessoa – um ser ontologicamente indeterminado – está constantemente aberta às possibilidades e se tornará aquilo que fizer de si mesma ao se lançar rumo aos modos de ser por ela projetado. O Ser é a construção incessante de si por meio das escolhas que são feitas. Da mesma forma, por não termos uma essência prévia, nossa existência é desprovida de qualquer sentido ou propósito dados a priori; nossa liberdade de escolha é responsável por construí-los por meio de nosso engajamento no mundo.

Logo, toda investigação acerca da existência humana, conforme proposto por Sartre (2002; 2015a), deve cuidar de considerar a pessoa como um ser em intrínseca relação com o meio ao qual pertence. Isso porque, por mais que a pessoa seja condenada a ser livre e responsável por escolher o que fará de si mesma, não podemos descartar o fato de que a liberdade está em constante relação com as condições de cada existência. Olhar para a pessoa em sua totalidade, portanto, implica considerar seu movimento no mundo; sua classe social; o meio de produção dominante de sua época, sua relação com o contexto histórico, social e cultural, assim como sua relação com as demais pessoas. A essa relação entre a pessoa – um ser em constante constituição – e o seu meio, Sartre (2015a) chamou de situação.

Diante das contribuições apresentadas por Jean-Paul Sartre em sua obra como *O ser e o nada* (1943), na qual o autor desenvolveu o que chamou de Psicanálise Existencial, e em *Crítica da razão dialética – precedido d'a questão do método* (1960), na

qual elucidou o método regressivo-progressivo de investigação a ser aplicado por essa Psicanálise Existencial, tornou-se possível a construção de uma Psicologia de base existencialista sartriana. Trata-se de uma Psicologia que busca considerar a pessoa como um ser histórico, dialético e social – uma individualidade influenciada pelas mediações e pelas relações que estabelece –, que se atenta à subjetividade de cada um e busca compreender sua existência como uma totalização em curso, situada em determinadas condições externas, nas quais poderá construir e reconstruir o curso de sua existência.

Apropriando-se das contribuições sartrianas, a Psicologia existencialista propõe certos pressupostos fundamentais a serem assumidos por profissionais que se orientam por essa perspectiva, como os psicoterapeutas. É importante ressaltar que, ainda que a filosofia existencialista e os estudos dedicados à construção de uma Psicologia existencialista ofereçam bases sólidas para refletir sobre a formação e o fazer clínico, o psicoterapeuta é, antes de tudo, um ser humano. Em outras palavras, trata-se de uma subjetividade situada, que se apropria do embasamento teórico e o coloca em prática a partir de sua própria singularidade, com seus limites e possibilidades específicos. Essa compreensão preserva a ideia de que não há clínica existencialista sem a presença viva do terapeuta, com sua história, seu projeto, sua liberdade e sua responsabilidade diante do outro. Dessa forma, a formação existencialista não visa a padronização do profissional, mas o cultivo de uma postura aberta, reflexiva e autêntica, que seja capaz de articular saberes técnicos e científicos ao encontro humano que sustenta a atuação clínica.

Para darmos sequência à nossa discussão, é necessário pensarmos no que consiste a psicoterapia:

A definição de psicologia clínica é controversa, assim como o é a da psicologia, sua disciplina-mãe. No en-



tanto, [...] 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.) (Schneider, 2011, p. 54; grifos nossos).

A prática da psicoterapia, segundo esses princípios – método de avaliação e diagnóstico; intervenção segura; a utilização de técnicas –, varia de acordo com a linha teórica escolhida para embasar a prática de cada profissional. Quando falamos de uma psicoterapia existencialista, nos referimos a profissionais que atuam segundo alguns pressupostos existenciais, como mencionado. Assim, cabe ao psicoterapeuta existencialista: considerar a pessoa como um ser histórico-dialético; prezar pela subjetividade de cada uma; buscar compreendê-las por meio de suas totalidades, ou seja, da unidade sintética realizada entre sua singularidade com a realidade na qual estão inseridas; atentar para a práxis cotidiana da pessoa concreta e seus contextos ao buscar compreendê-la; entender os fenômenos como acontecimentos entrelaçados em um mesmo conjunto; perceber que cada pessoa se constitui a partir de sua singularidade, mas, também, por meio das mediações que são feitas – por suas famílias, outros grupos sociais e pelas condições materiais que compõem o contexto em que está inserida (Sartre, 2002; 2015a). Para tanto, o psicoterapeuta existencialista deve atuar considerando as singularidades de cada pessoa, sendo capaz de acolher a diversidade.

Diante do exposto, na intenção de investigar e compreender a existência, o psicoterapeuta existencialista, ao mediar o processo

psicoterapêutico, deve resgatar a biografia da pessoa. Para viabilizar esse movimento investigativo, o psicoterapeuta existencialista conta com o que Sartre (2002) nos apresentou como método progressivo-regressivo de investigação, como mencionado. Trata-se de um método investigativo a ser realizado pelo psicoterapeuta em conjunto com a pessoa atendida, que possui um papel ativo em seu processo (Sartre, 2015a). Por meio de um movimento de ida e volta, a pessoa será contextualizada em sua realidade situada. Esse movimento investigativo consiste em: a) partir da situação presente em que se manifesta o fenômeno investigado (movimento progressivo); b) rumar ao passado que o antecedeu, com a intenção de identificar as condições originárias de tal fenômeno (movimento regressivo); c) compreender, então, a historicidade do fenômeno investigado. Com isso, é possível retornar à situação presente munido de um maior entendimento, o que nos possibilita realizar uma síntese progressiva desses momentos (movimento analítico-sintético). Ao pensarmos na aplicabilidade do método progressivo-regressivo, ratificamos a necessidade de o psicoterapeuta cuidar para que as investigações realizadas sobre determinada pessoa não se limitem aos seus aspectos subjetivos, mas considerem os atravessamentos de sua condição histórica e sociomaterial, entrelaçando objetividade e subjetividade, universalidade e singularidade. Alcançar uma compreensão do modo de ser da pessoa em sua totalidade possibilita que, com a mediação do profissional, novas possibilidades de ser sejam construídas e escolhidas.

Mesmo contando com a aplicabilidade do método progressivo-regressivo, buscar ter em vista a pessoa, o fenômeno, a história, as relações, as coisas e o meio ao qual pertence, pode ser um desafio para a atuação do psicoterapeuta existencialista. Como o processo investigativo da psicologia pode abranger tantas instâncias de uma só vez? Considerando as possíveis técnicas das quais o psicoterapeuta pode lançar mão para contribuir com o seu fazer

clínico, é que resgatamos a validade de uma literatura que possa contribuir com os saberes e fazeres que contornam o tornar-se psicoterapeuta existencialista.

### **As contribuições da literatura para o tornar-se psicoterapeuta existencialista**

Na empreitada por investigar as contribuições que a literatura pode oferecer à formação do psicoterapeuta existencialista, vale retomarmos que estamos falando de uma literatura que vai além dos momentos de lazer, desempenhando uma função social e engajada com o mundo em que está inserida. Como mencionado, a literatura, enquanto instrumento de comunicação, encontra formas de transmitir saberes aos seus leitores e possibilita que as pessoas que escrevem estabeleçam uma nova relação com a realidade concreta narrada por suas subjetividades. Em vista disso, Nunes (2011, p. 141) aponta:

Quantas inquietações intelectuais (e emocionais) não se fazem presentes à leitura de Dostoiévski, de Thomas Mann, de Camus, de Machado! O quanto sabemos sobre o mundo, sobre a vida e a condição humana que não se poderia creditar a Shakespeare, a Flaubert, a Saramago e a tantos outros! Questões estas estranhas a uma prática teórica que trate a literatura estritamente como um documento.

Ao consideramos a formação do psicoterapeuta existencialista de base sartriana, sabemos que os pressupostos da filosofia existencialista sobre a forma de pensar a existência, bem como os seus caminhos investigativos fundamentados na Fenomenologia, na Psicanálise Existencial e no método progressivo-regressivo, estarão presentes em seu percurso formativo e em sua prática profissional. Diante disso, busquemos refletir sobre como a literatura,

tal qual a apresentamos até aqui, pode contribuir com o movimento de tornar-se um psicoterapeuta existencialista.

A filosofia existencialista introduziu conceitos fundamentais ao campo da psicologia, como liberdade, angústia, temporalidade, situação, solidão, que servem de base para pensarmos a existência. Cabe ao psicoterapeuta existencialista compreender profundamente esses conceitos, pois eles fundamentam sua postura e prática clínica. Nesse sentido, a literatura pode desempenhar um papel formativo relevante, ao apresentar – ou melhor, ao “encenar” – a manifestação concreta desses conceitos nas trajetórias de seus personagens. Em *A náusea* (1938), de Sartre, por exemplo, o leitor é conduzido à experiência da angústia diante da contingência da existência. Em *A morte de Ivan Ilitch* (1886), de Tolstói, a finitude e a temporalidade aparecem de modo visceral, suscitando reflexões sobre a autenticidade da vida. Já em *Madame Bovary* (1856), de Flaubert, são ilustrados os dilemas da má-fé e das tentativas de fuga de uma situação concreta por meio de idealizações. Em *Anna Kariênina* (1878), de Tolstói, são postas em cena a liberdade e suas consequências, em meio aos condicionamentos sociais que limitam a escolha. Ao situar tais noções por meio das narrativas vividas por suas personagens, a literatura não apenas ilustra teorias, mas possibilita que o psicoterapeuta existencialista leitor as experimente de forma contextualizada, tal como o próprio existencialismo propõe que elas sejam compreendidas: na realidade concreta do existir.

Como mencionado anteriormente, cabe ao psicoterapeuta existencialista compreender a pessoa atendida como um sujeito em situação, que se manifesta por meio das experiências vividas. Nesse sentido, percebemos que a literatura contribui ao possibilitar que o profissional exercite a percepção da pessoa como ser situado, historicamente e socialmente, ao apresentar, em suas narrativas, personagens que vivenciam situações iguais ou análogas às

do espaço clínico. Em *A redoma de vidro* (1963), de Sylvia Plath, por exemplo, apreendemos o ser-em-situação da personagem Esther Greenwood, uma jovem atravessada por expectativas sociais relacionadas ao gênero, pelas pressões acadêmicas e profissionais e pelas exigências de adaptação a uma cultura marcada pelo produtivismo e pela padronização de papéis femininos. Apreendemos também sua experiência de angústia, depressão e sensação de aprisionamento ao alcançar uma reflexão sobre sua liberdade situada.

Os fenômenos que podem emergir no espaço clínico devem ser compreendidos pelo psicoterapeuta em sua totalidade subjetiva/objetiva e singular/universal, considerando seus contextos sócio-históricos e seus atravessamentos políticos, culturais, econômicos, entre outros, principalmente nos casos de pessoas que compõem grupos sociais marginalizados. Desse modo, as obras literárias, ao ilustrarem os aspectos multifatoriais dos diferentes fenômenos por meio das vivências de suas personagens, podem auxiliar o psicoterapeuta no cuidado de manter uma contextualização dialética diante desses fenômenos, o que é necessário para o fazer clínico existencialista. Com base nas contribuições da literatura, espera-se que o psicoterapeuta consiga: a) atentar para a relação entre os aspectos subjetivo/objetivo e singular/universal, que permeiam os fenômenos emergidos no espaço clínico, resgatando as subjetividades das personagens que os vivenciam e relacionando-as com o meio que as atravessa; b) compreender, por meio do retrato histórico dos fenômenos apresentados pela literatura, a historicidade do fenômeno em questão, com a intenção de perceber os aspectos que foram superados ou que ainda são sustentados até o momento presente.

Nessa perspectiva, apresentamos, como exemplo, a forma como Tolstói, por meio da narrativa da protagonista *Anna Karênina*, ilustra o suicídio como um fenômeno multifatorial, atravessado por condicionantes sociais, morais e históricos, e que não pode ser reduzido a um aspecto meramente individual ou psico-

lógico. A leitura dessa narrativa mediada pelo emprego do método, pode possibilitar que o psicoterapeuta exercite o olhar para o entrelaçamento entre subjetividade e contexto, reconhecendo que fenômenos clínicos, como o suicídio, emergem da relação indissociável entre o singular e o universal, entre a vida pessoal e a história coletiva.

Desse modo, consideramos que o emprego do método progressivo-regressivo na leitura de obras literárias, pode auxiliar nas investigações sobre os fenômenos e suas complexidades realizadas pelo psicoterapeuta. Isso permite que o profissional amplie sua compreensão, favorecendo uma escuta mais sensível às condições concretas da existência e aos determinantes que atravessam a vida das pessoas atendidas.

No que se refere ao acolhimento oferecido pelo psicoterapeuta existencialista, é fundamental que o profissional se empenhe em criar um espaço de aceitação e abertura, no qual a pessoa atendida seja contemplada em sua totalidade, sem reducionismos ou fragmentações. Esse acolhimento exige a suspensão de julgamentos prévios para que a experiência da pessoa atendida se mostre em sua singularidade (Erthal, 2013). Ao mesmo tempo, é necessário reconhecer que o psicoterapeuta interiorizará as narrativas de seu cliente, e lhes imprimirá valores, crenças e juízos. Desse modo, cabe ao psicoterapeuta manter uma atitude reflexiva e vigilante para que tais referenciais não se imponham sobre a vivência da pessoa atendida, desvalidando-a ou interferindo negativamente no processo terapêutico (Martins; Freitas, 2024). Não se trata de neutralidade, mas de cultivar uma postura de presença consciente e responsável, na qual o profissional reconhece seus próprios limites.

Nesse horizonte, a literatura pode ser convocada não apenas como um instrumento de transmissão de conhecimento, mas também como uma ferramenta de mediação entre a relação do psico-

terapeuta e a realidade apresentada a ele. Desse modo, diante da realidade retratada pela obra literária, o psicólogo leitor experientia um desvelamento do mundo ao seu redor e deve escolher como se posicionar diante dessa realidade desvelada; podendo engajar-se em um movimento de superação e transformação, ou aceitar essa realidade tal qual lhe foi apresentada. Logo, ao considerarmos que a clínica do psicólogo existencialista “se estende para além do ambiente de psicoterapia e que sua atuação deve se engajar às causas sociais, o desvelamento feito pelo psicólogo leitor o permite intervir em seu meio de forma a transformá-lo e melhorá-lo” (Martins, Freitas & Ferreira, 2024, p. 113).

Desse modo, cabe ao psicoterapeuta, em um movimento de leitura engajada, buscar contato com obras literárias que apresentem, por meio de seu enredo e de suas personagens, uma diversidade de modos de ser no mundo. Desse modo, destacamos a importância de literaturas que ecoem as vozes plurais dos(as) escritores(as) sub-representados(as), como mulheres, integrantes da comunidade LGBTQIA+, escritores(as) negros(as), afro-brasileiros(as), indígenas, asiáticos(as) e descendentes, imigrantes, os(as) ciganos(as), bem como pessoas em diferentes faixas etárias, situação econômica etc., visto que cada uma dessas vozes não apenas narra sua realidade subjetiva, mas também desvela as condições históricas e sociais de seus conterrâneos (Martins, Freitas & Ferreira, 2024).

A obra *Americanah* (2013), por exemplo, da celebrada autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, retrata a experiência de uma mulher negra e imigrante nos Estados Unidos. Aqui há algumas intersecções a serem consideradas, como gênero e raça (além da classe, uma vez que imigrantes estão, invariavelmente, à procura de melhores condições de vida). Tais fatores de discriminação afetam sobremaneira a construção da subjetividade da pessoa e devem ser levadas em consideração. Algo semelhante ocorre em

*Mar aberto* (2024), de Caleb Azumah Nelson, pois a obra apresenta questões de masculinidade combinada com a vulnerabilidade enfrentada por sujeitos negros. *Mr Loverman* (2013), de Bernardine Evaristo, nos apresenta os conflitos de um homem casado que ama romanticamente seu melhor amigo. *Becos da memória* (2021), da escritora brasileira Conceição Evaristo, descortina ao leitor a rotina da favela, as agruras impostas às pessoas que lá habitam. *A metade perdida* (2021), de Brit Bennett, nos apresenta com duas irmãs gêmeas idênticas, sendo que uma se considera branca e outra negra e as consequências dessa autoimagem. *O diário absolutamente verdadeiro de um índio de meio expediente* (2009), do autor indígena Sherman Alexie, expõe os conflitos de um menino que vive em sua comunidade, mas frequenta uma escola de “brancos”. Em *Sobre a terra somos belos por um instante* (2019), do autor vietnamita-americano Ocean Vuong, temos o ponto de vista de um imigrante asiático tentando sobreviver nos Estados Unidos. Enfim, há inúmeros exemplos de obras que podem desvelar diferentes realidades. Tais perspectivas são essenciais para que o psicoterapeuta tenha uma visão mais ampla das diversas e possíveis visões e inserções no mundo.

Essa pluralidade também está presente, por exemplo, nas vozes femininas de Clarice Lispector, em *A hora da estrela* (1977), que nos coloca diante da precariedade existencial de Macabéa, jovem nordestina invisibilizada socialmente. Outro exemplo é *Quarto de despejo* (1960), de Carolina Maria de Jesus, em que a escrita de uma mulher negra traduz a luta pela sobrevivência em meio à fome e à exclusão, e em *O velho e o mar* (1952), de Ernest Hemingway, que, por meio da figura de um idoso, metaforiza as condições de finitude, resistência e dignidade. Conhecer a diversidade cultural é um ato ético e político de transcendência, pois, no encontro com o Outro na psicoterapia, somos convidados a ir além de nossas perspectivas. Isso exige uma atitude empática para



reconhecê-lo como um projeto de ser que se realiza em consonância com sua cultura.

Ler é aprender a habitar mundos alheios, a reconhecer a alteridade, exercitar a empatia e o estranhamento diante do que o outro nos apresenta. Diante das possibilidades de contribuição do uso da literatura aqui apresentadas, consideramos possível um caminho de formação a ser oferecido na graduação em Psicologia, bem como na pós-graduação e em grupos de estudo voltados à formação do psicoterapeuta e ao próprio fazer clínico. Nesse sentido, é possível pensar o emprego da literatura enquanto recurso formativo. Para tanto, alguns exercícios mediados pelo emprego da literatura podem ser construídos, como: a) seminários e atividades de leitura situada, que incentivem o estudante/psicoterapeuta a exercitar o uso do método progressivo-regressivo por meio da análise de personagens e fenômenos desenvolvidos e apresentados pela narrativa ou escrita literária; b) exercícios de supervisão ficcional, que busquem compreender a narrativa de personagens e pensar na possibilidade de uma escuta e intervenção psicoterapêutica tal qual acontece na clínica existencialista; c) escrita de diários de leitura clínica que se aproximem da elaboração de prontuários psicológicos, nos quais o psicoterapeuta possa registrar informações relevantes sobre as personagens lidas para pensar a continuidade de um processo psicoterapêutico, como informações pessoais básicas; trajetória de vida; possíveis queixas e demandas; contexto familiar, escolar, social, entre outros; momentos de superação e transformação vivenciados pelas personagens; hipóteses de intervenções e recursos a serem utilizados, entre outras; d) oficinas de leitura que possibilitem os estudantes/psicoterapeutas a exercitarem a escuta clínica através da escuta do narrar-se das diferentes personagens e experiências que a literatura pode apresentar. Essas são algumas das possibilidades interventivas que nos auxiliam a pensar a literatura como recurso formativo no percurso do psi-

coterapeuta existencialista. No entanto, não pretendemos esgotar tais contribuições com este estudo, mas ressaltar a relevância de que novos trabalhos que aprofundem essa temática, ampliando horizontes e oferecendo caminhos que favoreçam e facilitem essa empreitada.

## Considerações finais

Lembro-me de ler *O alienista* (1882), de Machado de Assis, e de pensar no enriquecimento que tal obra poderia oferecer a uma disciplina de graduação em Psicologia que buscava debater as práticas psiquiátricas ao longo da história. Na obra, a loucura é definida, redefinida e expandida pelo poder do médico, ao ponto de quase toda a cidade ser considerada insana. Trata-se de uma sátira que convida o leitor a pensar criticamente sobre os critérios de normalidade e patologia – sobre os “doudos”, como escreve Machado –, questionando os limites da ciência e da autoridade médica. Recentemente, li com entusiasmo *Oração para desaparecer* (2023), da contemporânea Socorro Acioli, e, em um encontro de um clube de leitura, pude me demorar em uma discussão sobre como a protagonista Cida/Joana, inicialmente encara, com má-fé (autoengano), o seu passado como fator determinante para sua constituição, até o momento em que, finalmente, alcança uma consciência reflexiva sobre sua condição e percebe sua liberdade como situada, e não como determinada, alterando o curso de sua narrativa existencial e se concebendo como um ser em constante abertura para um futuro que está por vir. Foi a narrativa de Nnu Ego, em *As alegrias da maternidade* (1979), de Buchi Emecheta, que despertou ainda mais meu interesse em conhecer e compreender a maternidade como um “tornar-se”, e a pluralidade do ser mãe atravessada pelas diferentes realidades vivenciadas.

Esse breve relato, somado à discussão aqui esboçada, nos leva à conclusão de que as contribuições do uso da literatura para o movimento de tornar-se psicoterapeuta existencialista não apenas são possíveis, mas também necessárias. Tornar-se psicoterapeuta existencialista exige mais do que a transmissão de conteúdos técnicos e científicos: requer um caminho formativo que coloque o indivíduo em contato com a complexidade do existir humano em sua concretude e com todas as suas nuances. Nesse percurso, a literatura se apresenta como um recurso valioso ao abordar e representar, na experiência concreta de personagens e narrativas, conceitos existencialistas e fenômenos da contemporaneidade. Dessa forma, possibilita que o psicoterapeuta existencialista, munido das devidas contribuições teóricas e técnicas adequadas, amplie seus conhecimentos, construa novas possibilidades de ser-psicoterapeuta e se aproprie das diferentes contribuições que podem enriquecer seu fazer clínico e seu encontro com as diferentes subjetividades acolhidas por ele.

Trata-se, portanto, de compreender que a formação do psicoterapeuta existencialista se fortalece pela articulação entre teoria, o fazer da psicoterapia e o uso de recursos artísticos, tornando o profissional cada vez mais apto a lidar com a complexidade do encontro clínico. Fica, então, o convite para que novos estudos, práticas e experiências formativas continuem explorando essa interface entre psicologia e literatura, enriquecendo o campo e ampliando as possibilidades de formação e de atuação clínica. Sartre (2015b) nos deixa uma mensagem muito importante sobre a literatura: para ele, a escrita é uma intervenção e uma revelação do mundo que possibilita ao leitor intervir.

## Referências

- Adichie, C. N. (2013). *Americanah*. Alfred A. Knopf.
- Acioli, S. (2023). *Oração para desaparecer*. Companhia das Letras.
- Alexie, S. (2009). *O diário absolutamente verdadeiro de um índio de meio expediente*. Galera.
- Assis, M. de. (2019). *O alienista*. Antofágica.
- Bennett, B. (2021). *A metade perdida* (T. Britto, Trad.). Intrínseca.
- Emecheta, B. (2018). *As alegrias da maternidade* (2. ed., H. Jahn, Trad.). Dublinense.
- Erthal, T. C. S. (2013). *Trilogia da existência: teoria e prática da psicoterapia vivencial*. Appris.
- Evaristo, B. (2013). *Mr Loverman*. Penguin Books.
- Evaristo, C. (2021). *Becos da memória*. Pallas Editora.
- Flaubert, G. (2011). *Madame Bovary*. Penguin Classics Companhia das Letras.
- Hemingway, E. (2013). *O velho e o mar* (107. ed.). Bertrand Brasil.
- Jesus, C. M. de. (2021). *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. Ática.
- Lispector, C. (2020). *A hora da estrela*. Rocco.
- Martins, T. F. O., & Freitas, S. M. P. (2024). *A literatura para situações: um recurso para a psicologia existencialista*. Appris.
- Martins, T. F. O., Freitas, S. M. P., & Ferreira, G. D. F. (2024). A literatura como ferramenta para a psicoterapia existencialista. In F. F. Bortoletto, G. M. Rocha & N. S. Estevez (Orgs.), *As insurgências e resistências das maiorias minorizadas: e-book do I Colmna* (pp. 103–114). [https://drive.google.com/file/d/1KPDcDA2w6U-b-cQPe7\\_KSRwyJ4K2C8A4E/view](https://drive.google.com/file/d/1KPDcDA2w6U-b-cQPe7_KSRwyJ4K2C8A4E/view)

- Nelson, C. A. (2024). *Mar aberto*. Morro Branco Editora.
- Nunes, D. (2011). História, literatura e subjetividade. In A. P. Ewald (Org.), *Subjetividade e literatura: harmonias e contrastes na interpretação da vida* (pp. 127–134). Nau.
- Plath, S. (2019). *A redoma de vidro* (2. ed.). Biblioteca Azul.
- Sartre, J.-P. (2002). *Crítica da razão dialética*. DP&A.
- Sartre, J.-P. (2014). *O existencialismo é um humanismo* (4. ed.). Vozes.
- Sartre, J.-P. (2015a). *O ser e o nada* (24. ed.). Vozes.
- Sartre, J.-P. (2015b). *Que é a literatura?* Vozes.
- Sartre, J.-P. (2021). *A náusea*. Nova Fronteira.
- Schneider, D. R. (2011). *Sartre e a psicologia clínica*. Editora da UFSC.
- Todorov, T. (2021). *A literatura em perigo* (13. ed.). Difel.
- Tolstói, L. (2009). *A morte de Ivan Ilitch*. Editora 34.
- Tolstói, L. (2017). *Anna Karênina*. Companhia das Letras.
- Vuong, O. (2019). *Sobre a terra somos belos por um instante*. Rocco.
- Zappone, M. (2009). Estética da recepção. In T. Bonnici & L. O. Zolin (Orgs.), *Teoria literária: abordagens históricas e contemporâneas* (3. ed.). Eduem.



MOVIMENTO II

*Subjetividade, alienação e  
contemporaneidade*



## ***Entre o Ser e o algoritmo: consciências ansiosas na era digital – uma leitura existencialista sobre liberdade, angústia e alienação no mundo virtual***

Thaís de Sá Oliveira

### **Introdução**

Vivemos em uma época em que a tecnologia digital não apenas mediatiza, mas molda ativamente nossas formas de ser-no-mundo. A transformação digital que caracteriza o século XXI redefiniu não apenas os modos de comunicação e interação social, mas fundamentalmente a própria natureza da experiência humana, instaurando o que podemos denominar de ‘existências performativas’, fazendo com que cada indivíduo se veja compelido a curar meticulosamente sua presença online.

O impacto da era digital nas relações humanas e na construção da identidade traz à tona questões existenciais centrais, como a liberdade, a angústia e a má-fé – noções fundamentais na filosofia de Jean-Paul Sartre. As redes sociais, os algoritmos e os múltiplos ambientes virtuais transformaram profundamente a maneira como nos relacionamos conosco mesmos e com os outros, instaurando uma nova forma de sociabilidade marcada por um paradoxo: nunca estivemos tão conectados e, ao mesmo tempo, tão ansiosos, inseguros e alienados. Nesse cenário, a busca incessante por validação externa, *likes*, seguidores e aprovação simbólica se tornou uma característica quase universal da experiência contemporânea.

Este contexto digital configura-se como um laboratório privilegiado para examinar os paradoxos da condição humana que

Sartre tão lucidamente diagnosticou no século XX. Num mundo onde a fronteira entre o real e o virtual se torna cada vez mais tênue, emergem questões existenciais que ecoam profundamente as preocupações centrais da filosofia sartriana, revelando como os mecanismos de má-fé encontram na tecnologia novos e sofisticados instrumentos de operação.

O presente capítulo propõe uma leitura filosófica desse fenômeno à luz do existencialismo sartriano, investigando como os dispositivos digitais operam como mecanismos de fuga diante da liberdade angustiante de existir. Na conferência de 1946, *O existencialismo é um humanismo*, Sartre (2010, p. 33) sintetiza sua concepção de liberdade ao afirmar que “o homem está condenado a ser livre; condenado porque não se criou a si mesmo, e, no entanto, livre porque, uma vez lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz”. Ao destacar a ausência de uma essência prévia que determine o ser humano, Sartre evidencia que a existência é um processo contínuo de construção de si, no qual cada escolha implica responsabilidade integral pelo próprio ser. A liberdade, longe de ser reconfortante, é acompanhada pela angústia – o sentimento que emerge diante da consciência de que somos responsáveis, radical e intransferivelmente, por aquilo que somos.

A máxima sartriana de que “a existência precede a essência” (Sartre, 2010, p. 23) ganha contornos particulares no ambiente digital: se na filosofia existencialista clássica o ser humano está condenado a ser livre para definir-se, no contexto virtual essa liberdade apresenta-se simultaneamente amplificada e constrangida pelas estruturas tecnológicas que medeiam nossa experiência. A hiperconectividade contemporânea paradoxalmente intensifica o isolamento existencial que Sartre identificava como condição fundamental da experiência humana.

No contexto digital, essa angústia parece ser exacerbada por dinâmicas que intensificam a exposição e a performatividade. Ao



mesmo tempo em que as redes sociais oferecem um espaço para a autoexpressão, elas impõem padrões normativos de comportamento, beleza, sucesso e felicidade. O sujeito, então, se vê compelido a curar e editar suas aparições, projetando versões idealizadas de si mesmo, muitas vezes em desacordo com sua facticidade concreta. A cada *post*, *story* ou interação virtual, somos confrontados com a vertiginosa liberdade de escolher quem ser, mas também com a opressiva sensação de que essa escolha será julgada, mensurada e quantificada por métricas de engajamento.

Se “o inferno são os outros” (Sartre, 2006, p. 125), como proclama a emblemática peça *Entre quatro paredes*, as redes sociais transformaram essa dinâmica numa vigilância perpétua e autoimposta, onde o olhar do outro se multiplica exponencialmente através de *likes*, comentários, visualizações e algoritmos que nos observam incessantemente. Neste processo, a má-fé torna-se uma atitude recorrente. Como fuga da angústia pela negação da liberdade, a má-fé é um “mentir a si mesmo” (Sartre, 2007, p. 93), uma tentativa de escapar da responsabilidade por meio da negação da própria liberdade. No espaço virtual, ela assume formas específicas: a criação de avatares ou perfis cuidadosamente editados, o engajamento superficial com os outros, a recusa em enfrentar conflitos reais por meio de práticas como o *ghosting* ou o *unfollowing* silencioso, entre outras manifestações da dissociação entre ser e aparência. A má-fé digital manifesta-se também na ilusão de autenticidade através de filtros que nos ‘melhoram’, na falsa espontaneidade de conteúdos algoritmicamente otimizados, e na simulação de conexões genuínas através de interações mediadas por interfaces que monetizam nossa atenção.

O fenômeno do *ghosting* exemplifica particularmente bem como a tecnologia oferece novos instrumentos para a fuga da responsabilidade relacional. Ao desaparecer digitalmente, o indivíduo evita o confronto direto com o outro e com as consequências de

suas escolhas, materializando aquilo que Sartre identificava como a tendência humana de “tornar-se coisa” para escapar da angústia da liberdade. O *ghosting* representa uma forma contemporânea de má-fé onde a facilidade tecnológica de “bloquear” ou “silenciar” o outro oferece uma ilusão de controle sobre a complexidade das relações humanas.

Nossa proposta aqui é analisar como os conceitos sartrianos de liberdade, angústia e má-fé podem iluminar criticamente os comportamentos digitais contemporâneos. Investigaremos, por exemplo, como a ilusão de autonomia promovida pelas plataformas online pode mascarar uma alienação profunda, onde a liberdade é trocada por conformismo e padronização. Examinaremos também como a ansiedade digital – alimentada por notificações constantes, comparações intermináveis e pressões de visibilidade – se configura como sintoma de uma subjetividade descentrada, que se recusa a assumir a responsabilidade pela própria existência.

Através dessas lentes filosóficas, procuraremos entender as dinâmicas da ansiedade digital, a alienação nas relações virtuais e o vazio existencial gerado pela falsa liberdade proporcionada pelas plataformas online. Nossa hipótese central é que a era digital, longe de resolver os dilemas existenciais humanos, os complexifica e amplifica, criando novas formas de má-fé que, paradoxalmente, se apresentam como soluções para a angústia contemporânea.

Partindo da premissa sartriana de que “somos uma liberdade que escolhe, mas não escolhemos ser livres” (Sartre, 2007, p. 596), investigaremos como as tecnologias digitais reconfiguram os termos dessa equação existencial fundamental, criando um contexto em que a autenticidade se torna simultaneamente mais urgente e mais difícil de alcançar. Ao final, pretendemos mostrar que, embora o ambiente digital pareça oferecer novos modos de ser, ele também intensifica velhas estratégias de evasão da liberdade – e que a filosofia existencialista de Sartre, longe de anacrônica, pode nos

ajudar a compreender e, quem sabe, resistir a essa nova forma de má-fé que atravessa a era digital. Em última análise, buscaremos demonstrar que a compreensão crítica da filosofia existencialista permanece não apenas relevante, mas essencial para navegar os desafios ontológicos da era digital, oferecendo ferramentas conceituais para lidar com as seduções da má-fé tecnológica e recuperar dimensões autênticas da experiência humana.

### **Liberdade e angústia na era digital: a criação de si e o conflito existencial nas redes sociais**

Para Sartre, a liberdade não é um privilégio nem uma possibilidade entre outras, mas uma condição ontológica inescapável. Essa ‘condenação a ser livre’ decorre da ausência de uma essência pré-definida: somos um projeto em constante realização, lançados no mundo sem manual de instruções e inteiramente responsáveis por nossas escolhas, ações e pela forma como nos apresentamos aos outros. Essa liberdade radical, contudo, traz consigo a angústia, sentimento que surge ao reconhecermos que nada – nem Deus, nem a natureza, nem a sociedade – pode nos dizer o que devemos ser. Como afirma Sartre (2007, p. 72), “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade”.

No contexto contemporâneo, esse drama ontológico adquire novas camadas com a expansão do universo digital. As redes sociais, embora ampliem os horizontes da expressão de si, impõem exigentes práticas de curadoria identitária. A liberdade de se apresentar de múltiplas formas converte-se, paradoxalmente, em angústia diante da necessidade constante de autoconstrução deliberada e vigilante, levando o indivíduo a gerir um ‘eu performático’ moldado por expectativas externas de validação e aceitação.

Essa pressão se intensifica na lógica da aceleração social descrita por Hartmut Rosa. Em *Aceleração: a transformação das es-*

*truturas temporais na modernidade* (2019), ele mostra como as possibilidades de ação e conexão se multiplicam, enquanto o tempo permanece o mesmo, gerando sensação crônica de escassez e um estado permanente de urgência. Nesse cenário, a ansiedade não é um fenômeno isolado, mas uma resposta generalizada à exigência de estar sempre atualizado, disponível e projetado para o futuro – exigência especialmente aguda no universo digital, onde tudo é instantâneo e quantificável.

A angústia sartriana, fruto da liberdade de criar-se, entrelaça-se, assim, com a ansiedade moderna – nascida da pressão para performar continuamente essa criação em tempo real. Isso se evidencia no cotidiano dos usuários de redes sociais, especialmente influenciadores, arquétipos da era do ‘eu editado’, que investem tempo, energia e afeto na construção de personas idealizadas. Cada postagem é uma decisão; cada *selfie*, um ato de escolha; cada legenda, um discurso calculado. No entanto, como observa Sartre (2010, p. 27), “não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser”. O esforço de escapar dessa criação pode levar à má-fé – a negação da própria liberdade por meio da identificação com um papel social, um rótulo ou uma imagem estática.

A curadoria da identidade digital frequentemente atua como estratégia de má-fé: busca-se fixar uma imagem desejável, mascarando o conflito existencial de ser, ao mesmo tempo, quem se é e quem se gostaria de parecer ser. Nesse movimento, tenta-se transformar-se em objeto – definido, estável e previsível – para evitar a angústia de ser sujeito, ou seja, de estar sempre em construção. Como lembra Sartre (2007, p. 105), a realidade humana é “ser que é o que não é e não é o que é”, jamais reduzida a uma identidade fixa, sempre em vias de ultrapassar-se. No ambiente digital, essa dinâmica é intensificada: quanto maior a liberdade para se apre-

sentar de múltiplas formas, maior a pressão para adotar a forma “certa”, recompensada por algoritmos, seguidores e pela cultura do engajamento.

Nesse processo, a ansiedade digital emerge como extensão da angústia existencial. Curtidas, visualizações e comentários funcionam como equivalentes simbólicos de aprovação e pertencimento, convertendo o “ser visto” em critério de valor existencial. A cada publicação, busca-se reafirmar a própria presença no mundo, mas por meio de filtros, edições e *performances* que, em vez de liberar, alienam. Como observa Sherry Turkle (2011, p. 153; tradução nossa) em *Alone together*, “em sites de redes sociais como o Facebook, achamos que estaremos nos apresentando, mas nosso perfil acaba sendo outra pessoa – geralmente a fantasia de quem queremos ser”<sup>1</sup>. É um aprisionamento voluntário: na tentativa de evitar a angústia da liberdade, adere-se a um ideal de si que se converte em nova forma de opressão.

Em síntese, a liberdade – núcleo irreduzível da condição humana – permanece operando no ciberespaço, mas assume novas formas de evasão e disfarce. O mundo digital não elimina a angústia; apenas a reconfigura. Em vez do confronto direto com o *néant* da existência, o sujeito digital enfrenta a multiplicidade de versões possíveis de si, lutando para escolher aquela que lhe assegure reconhecimento. A responsabilidade pela própria existência, intransferível para Sartre, torna-se ainda mais pesada em um ambiente que exige visibilidade constante e reinvenção permanente, produzindo um mal-estar silencioso no qual a liberdade é vivida mais como fardo do que como possibilidade.

---

1 No original em inglês: “[...] on social-networking sites such as Facebook, we think we will be presenting ourselves, but our profile ends up as somebody else – often the fantasy of who we want to be” (Turkle, 2011, p. 153).

## Má-fé na era digital: a ilusão de liberdade e a busca incessante por validação nas redes sociais

A era digital inaugurou um paradigma no qual cada indivíduo é convocado a atuar como autor e editor de si mesmo. Nesse ambiente de hiperconectividade e exposição permanente, ganha destaque o fenômeno que Sartre chamou de má-fé: o autoengano deliberado pelo qual o sujeito tenta escapar à angústia inerente à liberdade radical que o define. Para Sartre, somos “condenados a ser livres” porque não possuímos uma essência pré-determinada; cabe-nos construir-nos a cada escolha. Tal liberdade, contudo, traz inevitavelmente a angústia, pois nos confronta com a ausência de certezas e com a exigência de responder integralmente por nossas decisões.

No contexto das redes sociais, essa angústia assume a forma da *performance* contínua de um eu idealizado, curado segundo as expectativas do olhar alheio. O sujeito digital mantém presença constante, atualiza sua imagem e produz conteúdos voltados ao engajamento, validando simbolicamente sua existência no espaço virtual. Como afirma Sartre (2007, p. 127), “o para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo”; no entanto, na era digital, esse ‘fazer-se’ frequentemente se desvia do projeto próprio para alinhar-se a padrões idealizados moldados por algoritmos.

Essa dinâmica é reforçada pela lógica do ‘capitalismo emocional’ descrita por Eva Illouz (2007), em que as emoções deixam de ser expressões genuínas para se tornarem recursos estrategicamente administrados. Afetividade e identidade passam a ser quantificadas, avaliadas e otimizadas, submetidas a métricas – curtidas, comentários, seguidores, visualizações – que convertem valor subjetivo em capital simbólico. Quanto mais se exige autenticidade e transparência emocional, mais os afetos se moldam a normas

externas e objetivos de visibilidade, instaurando um paradoxo: a expressão “genuína” é mediada por cálculos performativos que subordinam a interioridade às lógicas de mercado e imagem.

Nesse cenário, a liberdade torna-se ilusão reconfortante: um jogo de aparências no qual o sujeito se convence de que é aquilo que projeta. Como observa Sartre (2007, p. 94), “a má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo”. Plataformas como Instagram, TikTok e LinkedIn transformam essa construção em norma, incentivando a criação de uma ‘marca pessoal’ composta por conquistas, estilos de vida e imagens ajustadas. Como alerta Byung-Chul Han (2016; 2020), vivemos em um regime de visibilidade compulsória, em que a liberdade aparente de se exhibir se converte em mecanismo de controle e autovigilância.

A análise de Jean Baudrillard (1991) sobre a hiper-realidade ajuda a compreender essa alienação: nas redes, o signo não apenas representa o real, mas o substitui, criando simulações que parecem mais autênticas que a própria experiência vivida. Assim, o sujeito não finge apenas para os outros, mas passa a acreditar na sua própria representação idealizada, aprofundando a cisão entre existência concreta e identidade projetada.

O resultado é uma servidão voluntária marcada pela hiperprodutividade subjetiva: a necessidade de estar sempre ativo, relevante e visível, sob pena de cair no esquecimento digital. A ansiedade por aceitação e medo da irrelevância alimentam a má-fé como mecanismo de sobrevivência psíquica, mas, ao sacrificar a autenticidade em nome da *performance*, o sujeito afasta-se de si mesmo. Trata-se, portanto, de um problema ontológico: a liberdade existencial é reduzida a um simulacro de escolha moldado por forças externas.

Enfrentar a má-fé, para Sartre, não significa eliminá-la – tarefa impossível –, mas reconhecê-la e manter consciência de sua presen-

ça, buscando modos de agir que afirmem a autenticidade mesmo em meio à tentativa do autoengano. Isso implica aceitar a ambiguidade do ser – imperfeito, incoerente e inacabado – e resistir à pressão por uma identidade polida e permanentemente validada. Em uma cultura que valoriza imagens otimizadas, essa aceitação torna-se, paradoxalmente, um ato radical de liberdade.

### **Ansiedade e má-fé na era digital: a diluição da liberdade existencial nas redes sociais**

No universo digital, marcado pelo fluxo incessante de dados, notificações e imagens idealizadas, a ansiedade tornou-se estado quase permanente. Mais que efeito do excesso de estímulos ou da aceleração do tempo, ela reflete uma fuga existencial mais profunda. Para Sartre, a angústia surge quando o sujeito reconhece sua liberdade radical e, com ela, a responsabilidade irreversível por sua existência: “a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (Sartre, 2007, p. 72). Nas redes, porém, essa angústia tende a ser substituída por ansiedade difusa, desviando o indivíduo do enfrentamento de si e da assunção da própria liberdade. A má-fé atua como estratégia para projetar essa responsabilidade nas estruturas digitais que moldam escolhas.

Diferente da angústia, que aponta para a liberdade como fonte criadora de sentido, a ansiedade digital orienta-se para fora, alimentada pela necessidade de validação constante. O sujeito engana-se ao acreditar que suas decisões são determinadas por algoritmos, tendências ou pelo “mercado de visibilidade” on-line – atitude típica da má-fé, que busca fixar o eu e negar sua condição de projeto em constante superação. Um exemplo é o “efeito algoritmo”: ao personalizar conteúdos, plataformas como Instagram, TikTok e YouTube criam bolhas que reforçam preferências e estilos de vida,



levando o usuário a agir como se suas escolhas fossem espontâneas, quando são moldadas por sistemas de curadoria invisíveis.

Essa alienação intensifica-se com o *fear of missing out* (FOMO), o medo de perder experiências supostamente mais interessantes, que impede escolhas autênticas e a aceitação da finitude. Como lembra Sartre (2010, p. 27), “fazer a escolha por isto ou aquilo equivale a afirmar ao mesmo tempo o valor daquilo que escolhemos”. O FOMO tenta manter abertas todas as possibilidades, evitando a renúncia inerente a qualquer decisão. Outro sintoma é o *doomscrolling*, a compulsão por consumir notícias negativas, que encena uma falsa responsabilidade – a de manter-se “informado” – para evitar a verdadeira: agir diante do que se sabe. Em ambos os casos, a má-fé oferece refúgio confortável ao custo da liberdade.

A leitura de Baudrillard (1991) sobre a hiper-realidade ajuda a compreender esse processo: já não se trata de representar falsamente o real, mas de substituir o real por simulacros. No contexto das redes, o sujeito não só encena um eu idealizado como confunde essa encenação com sua identidade. O simulacro digital passa a funcionar como substituto da liberdade: uma construção estratégica que ignora a complexidade da existência concreta. A má-fé atinge aqui seu ápice – o indivíduo não apenas mente para os outros, mas acredita na ficção que cria, fugindo da responsabilidade pela contínua definição de si.

Assim, a ansiedade digital não é apenas sintoma clínico, mas fenômeno existencial que revela como o sujeito contemporâneo tenta escapar do peso de sua liberdade. Ao atribuir suas escolhas a algoritmos, tendências ou métricas, abdica da tarefa fundamental de ser autor de si mesmo. Reconhecer essa liberdade significa aceitar que não há essência anterior à existência: “condenados a ser livres”, toda fuga dessa condição tem um preço – pago em ansiedade e alienação.

## ***Ghosting* e alienação nas relações sociais: a fuga da alteridade e a recusa da responsabilidade afetiva**

O *ghosting* – interrupção abrupta de uma interação sem explicação ou despedida – tornou-se prática recorrente nas dinâmicas digitais. Mais que comportamento grosseiro, é sintoma de uma crise de alteridade e de responsabilidade afetiva: o outro é reduzido a presença descartável, compatível com uma lógica utilitarista em que vínculos são consumidos e eliminados conforme conveniência. Tal dinâmica mina a confiança, intensifica a ansiedade social e compromete qualquer possibilidade de encontro autêntico.

Sob a perspectiva sartriana, tratar-se-ia de forma de má-fé. Ao desaparecer sem justificativa, o sujeito evita o confronto com o outro enquanto consciência livre e irreduzível, recusando-se a reconhecer que “o Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo” (Sartre, 2007, p. 290). Negar essa alteridade é negar o próprio projeto de liberdade e o compromisso com a construção de sentido compartilhado. Ao reduzir o outro a objeto, o *ghoster* recusa a contingência e a complexidade inerentes às relações humanas, fugindo da tensão constitutiva do ser-para-outro, onde “o conflito é o sentido originário” (Sartre, 2007, p. 454). Essa intersubjetividade, longe de estática, é metaestável, exigindo esforço ético constante para reconhecer a liberdade alheia mesmo no conflito inevitável.

O ambiente digital potencializa essa fuga. Redes sociais e aplicativos oferecem meios de desconexão rápida, normalizando a descartabilidade dos vínculos e favorecendo a “higienização emocional” – evitar o desconforto para preservar uma imagem idealizada. Como alerta Turkle (2011, p. 19; tradução nossa), “estamos cada vez mais conectados uns aos outros, mas estranhamente mais sozinhos: na intimidade, novas solidões”<sup>2</sup>. A tela, em vez de mediar encontros, permite esquivar-se sistematicamente do outro real.

2 No original em inglês: “We are increasingly connected to each other but oddly more alone: in intimacy, new solitudes”.

Essa recusa gera alienação afetiva: o sujeito isola-se em uma bolha de controle, cultivando uma persona sem fricções, enquanto o olhar do outro – que, como lembra Sartre (2007, p. 345), “me fixa no meio do mundo, em perigo, como irremediável” – é evitado. A identidade, porém, não se constrói no isolamento, mas no espaço tenso entre ser-para-si e ser-para-outro, onde o outro é presença constitutiva, não obstáculo.

O *ghosting* insere-se ainda na lógica da curadoria identitária: controlar quem aparece ou desaparece da “narrativa digital” reforça a ilusão de domínio sobre vínculos e imagem pública, tratando pessoas como elementos descartáveis de um *feed*. A alteridade, vista como ameaça ao ideal narcísico, é apagada em favor de uma estética relacional previsível e controlada. Mas essa busca por controle gera duplicidade: o sujeito aprisiona-se em persona fabricada, incapaz de se relacionar de forma genuína, perpetuando superficialidade e solidão.

Para Sartre, liberdade não é “poder ser o que se quer”, mas responder, a cada instante, pela totalidade do ser em relação ao mundo e aos outros. Ao furtar-se a essa responsabilidade, o *ghoster* recusa-se como projeto de liberdade, adotando a má-fé como modo de ser. No fundo, o *ghosting* não é apenas evasão interpessoal: é sintoma da dificuldade contemporânea de lidar com liberdade e alteridade em um mundo hiperconectado e estetizado. Toda relação implica corresponsabilidade na construção de sentido; ao negá-la, apagamos não só o outro, mas parte essencial de nossa própria humanidade.

### **Liberdade e alienação na era digital: uma leitura da virtualidade e da fragmentação existencial**

A virtualidade, cada vez mais presente na vida cotidiana, media relações, identidades e experiências, colocando novos desafios à liberdade e à autenticidade. Para Sartre, essa tensão se expressa

no embate constante entre a liberdade radical do sujeito e as formas sutis de má-fé que o tentam a abdicar dessa liberdade.

O documentário *A vida extraordinária de Ibelin* (2024), de Benjamin Ree, narra a história de Mats Steen, jovem norueguês com doença degenerativa que encontrou, no universo virtual de *World of Warcraft*, um espaço de amizade, significado e criação de si. Impedido de viver plenamente no mundo físico, Mats recusou-se a aceitar definições impostas por sua condição, projetando-se para além de sua facticidade. Como afirma Sartre (2007, p. 180), “o para-si se faz ser a si mesmo captando-se perpetuamente para si como inacabado com relação a ele”. Ao usar a virtualidade não como fuga alienante, mas como meio de expressão autêntica e responsabilidade pelos vínculos criados, Mats exemplifica a transcendência existencial.

Essa experiência contrasta com a série *Ruptura* (*Severance*, 2022), de Dan Erickson, que retrata funcionários da empresa Lumon submetidos a procedimento que separa radicalmente as memórias profissionais e pessoais. Ao evitar o sofrimento por meio da fragmentação da consciência, os personagens renunciam à totalidade da existência e à responsabilidade que a acompanha. Em *O ser e o nada*, Sartre (2007, p. 243) observa que “o para-si é revelação do ser como totalidade [...] destotalizada”. A cisão imposta pela Lumon impede essa totalização, transformando o sujeito em instrumento funcional – uma má-fé institucionalizada que lembra a reificação marxista. Ainda assim, a narrativa mostra que o desejo de autenticidade resiste, levando alguns personagens à insurgência contra o controle.

O contraste entre as duas obras revela a dupla face da virtualidade: em *Ibelin*, ela amplia a liberdade, permitindo que o sujeito se projete autenticamente, mesmo em circunstâncias adversas; em *Ruptura*, ela atua como dispositivo de fragmentação e dominação, negando a liberdade em nome de uma ordem funcional. Em am-

bos os casos, confirma-se a lição sartriana de que liberdade não é apenas poder escolher, mas reconhecer-se como sujeito de escolha e assumir responsabilidade por ela.

Em última análise, o espaço virtual é campo aberto, capaz tanto de favorecer a má-fé quanto de potencializar a autenticidade. Na perspectiva de Sartre, a condenação a ser livre é também convocação: mesmo nos ambientes mais artificiais – de mundos on-line a sistemas corporativos totalizantes – permanece a possibilidade de escolher e, portanto, de existir.

### **Considerações finais: o desafio da existência no mundo virtual**

O cenário digital contemporâneo, marcado pela aceleração das interações sociais, pela hiperconectividade e pela crescente estetização da vida cotidiana, constitui um terreno fértil para repensar, à luz da ontologia fenomenológica de Sartre, os dilemas fundamentais da existência: liberdade, angústia, má-fé e responsabilidade. Em um mundo no qual o tempo subjetivo é comprimido por algoritmos que priorizam a resposta imediata e a identidade se torna objeto de constante curadoria pública, o sujeito contemporâneo se vê confrontado com a tensão permanente entre autenticidade e performatividade.

Ao tentar conciliar a pressão por aceitação com o desejo de se afirmar como um ser livre, muitos se aprisionam em um ciclo de construção de si compulsiva que, paradoxalmente, os afasta de sua liberdade mais radical e os mergulha numa angústia difusa e permanente. A lógica da exposição constante nas redes sociais impõe ao indivíduo a tarefa de “ser-para-outros” em um grau sem precedentes, acentuando o risco da má-fé.

No universo digital, a má-fé assume formas singulares: ao fabricar personas idealizadas e filtradas, o sujeito tenta fixar sua identidade de modo confortável, evitando o confronto com sua facticidade e com a responsabilidade de escolher-se a cada instan-

te. Tal negação de si manifesta-se em práticas como *ghosting*, que evita o enfrentamento direto com o outro; FOMO (*fear of missing out*), que reduz a liberdade à comparação constante; *doomscrolling*, que anestesia a angústia com excesso de estímulo; e a busca incessante por validação externa, que transfere o eixo da liberdade para o olhar alheio.

Nesse contexto, o ambiente digital torna-se, frequentemente, um espaço no qual a liberdade é substituída pela reatividade, e a angústia existencial, que poderia ser o ponto de partida para a autenticidade, é recoberta por mecanismos de evitação e distração. Condenados à liberdade, não podemos deixar de ser livres, ainda que, muitas vezes, tentemos negar essa condição. O risco contemporâneo reside precisamente na tentativa de diluir essa condenação por meio de *performances* identitárias que prometem pertencimento, mas impõem conformidade e alienação.

Contudo, o mundo virtual não é, em si, um espaço de alienação. Ao contrário, pode constituir uma arena de invenção e liberdade, desde que o sujeito nele se engaje como projeto existencial e não como fuga. A história de Mats Steen, documentada em *A vida extraordinária de Ibelin*, evidencia essa possibilidade: diagnosticado com uma doença degenerativa que comprometeu suas capacidades físicas, Mats encontrou no espaço digital não uma ilusão, mas uma via legítima de expressão, convivência e construção de sentido. Longe de negar sua facticidade, ele a transcende – movimento existencial caro à filosofia sartriana – ao projetar-se no universo virtual como sujeito ativo, criador de laços, histórias e identidades que não contradizem sua condição, mas a enriquecem.

A virtualidade, nesse caso, torna-se um campo para a liberdade genuína, pois permite que o sujeito exerça sua capacidade de escolha mesmo diante de limites impostos pela materialidade do corpo. A existência precede a essência: Mats não é definido pela doença, mas pelas escolhas que faz diante dela. Sua recusa em se reduzir a um corpo limitado e sua disposição em criar laços

reais no mundo digital fazem de sua experiência um testemunho da possibilidade de autenticidade mesmo em territórios tecnicamente mediados.

Por outro lado, a série *Ruptura* evidencia os perigos de uma fragmentação existencial levada ao extremo. Ao separar artificialmente a vida pessoal da profissional, a empresa fictícia Lumon impede que o sujeito integre sua existência como um todo. Tal cisão promove uma forma extrema de alienação, pois o trabalhador já não pode mais se reconhecer como projeto unificado, sendo privado da totalidade de sua liberdade. Trata-se de um exemplo de falsa superação da angústia existencial que, em vez de libertar, desumaniza. A liberdade que se recusa a encarar o peso da responsabilidade degenera em passividade e perda de si – ou, nos termos sartrianos, numa má-fé institucionalizada.

Esses dois exemplos revelam os polos da virtualidade: ou ela é vivida como campo de transcendência existencial, ou se torna dispositivo de negação da liberdade e de reforço da alienação. A diferença reside no modo como o sujeito se posiciona: se age como projeto livre e consciente, ou se se dissolve em imagens, rotinas e automatismos que tentam escamotear a angústia fundamental da existência.

Assim, refletir sobre a contemporaneidade exige compreender a virtualidade não como simples ferramenta técnica, mas como expressão cultural das possibilidades e limites da liberdade humana. O desafio é reaprender a viver no mundo digital como sujeitos responsáveis por nossas escolhas, conscientes de que a liberdade não é um dado, mas uma tarefa. Conforme Sartre (2002, p. 61), “o importante não é o que fazem de nós, mas o que nós fazemos com o que fizeram de nós”. Mesmo em um mundo saturado de imagens e imperativos algorítmicos, cabe ao sujeito a tarefa de se inventar, comprometer-se com uma existência autêntica e rejeitar as tentações da má-fé.

A aceleração da vida digital não precisa ser sinônimo de alienação. O sujeito pode afirmar sua liberdade nesse novo campo, desde que o faça conscientemente, enfrentando a angústia que acompanha a responsabilidade de ser. O verdadeiro desafio do mundo virtual não é escapar da liberdade – o que sempre será fadado ao fracasso –, mas utilizá-la como alicerce para uma existência mais comprometida, tanto nas interações físicas quanto nas digitais. Nesse sentido, o mundo virtual pode ser não o túbulo do ser, mas seu novo campo de florescimento.

## Referências

- Baudrillard, J. (1991). *Simulacros e simulação*. Relógio D'Água.
- Han, B.-C. (2016). *A sociedade da transparência*. Vozes.
- Han, B.-C. (2020). *Psicopolítica*. Âyné.
- Illouz, E. (2007). *Cold intimacies: the making of emotional capitalism*. Polity Press.
- Ree, B. (Diretor). (2024). *A extraordinária vida de Ibelin* [Filme]. Netflix.
- Rosa, H. (2019). *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade*. Editora UNESP.
- Sartre, J.-P. (2002). *Saint Genet: ator e mártir*. Vozes.
- Sartre, J.-P. (2006). *Entre quatro paredes*. Civilização Brasileira.
- Sartre, J.-P. (2007). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes.
- Sartre, J.-P. (2010). *O existencialismo é um humanismo*. Vozes.
- Erickson, D. (Criador). (2022–). *Ruptura* [Série de televisão]. Apple TV+.
- Turkle, S. (2011). *Alone together: why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.



## ***“Entre quatro paredes” virtual: a alteridade em Sartre no contexto do Twitter e suas implicações clínicas***

Giulia Radicetti Riedlinger Abbate

### **Introdução**

Este capítulo surge da pesquisa realizada no meu trabalho de conclusão do curso de especialização em Psicologia Clínica Fenomenológico-existencial, defendida em 2023. Nele, tivemos como ponto de partida a seguinte indagação, deixada pelos sociólogos Santos & Cypriano (2014, p. 693): “o que move uma subjetividade a se objetivar?”. Resultado de uma investigação sobre o Twitter, tal pergunta nos leva a pensar sobre as relações interpessoais na referida rede social, constituindo nosso objeto de estudo.

Sua relevância reside no fato de que a internet vem mediando cada vez mais a vida cotidiana das pessoas e sendo frequentemente pesquisada pelas áreas da Sociologia, Filosofia, Psicologia e Comunicação Social, especialmente com a emergência das Inteligências Artificiais (IAs), estando o Brasil entre os vinte países com mais publicações – cerca de 6,3 mil – sobre o tema entre 2019 e 2023 [Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), 2024]. No ano de 2023, 83,5% dos usuários acessaram a internet para o uso de redes sociais [Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), 2024].

Encontrando aqui, portanto, a possibilidade de compartilhar as reflexões desenvolvidas ao longo do percurso da pesquisa, dividiremos o presente texto em quatro seções, nas quais abordaremos: (1) as origens, características e evolução do Twitter como um dos principais expoentes das redes sociais e o lugar do Outro nisso

(Campos, 2015); (2) as similaridades entre o Twitter e a peça *Entre quatro paredes* (Sartre, 1944/2022), fundamental para a compreensão da alteridade no pensamento sartriano; (3) o papel da escrita na constituição da relação com o outro, uma vez que ela se configura como principal meio de interação no Twitter (Foucault, 1992; Sartre, 1947/2015b); e (4) as implicações da virtualização no âmbito da clínica psicológica, sendo ela própria um espaço interrelacional.

## O Twitter em cena

### — *Timeline: breve cronologia da rede*

O Twitter – atual X – é uma rede social criada por Jack Dorsey no ano de 2006, em um contexto em que a internet ainda se consolidava como espaço de experimentação comunicacional e social. Seu objetivo inicial era o de “servir ao debate público” (Twitter, Inc., 2020, p. 4), permitindo o compartilhamento de “perspectivas, ideias e informações” (Twitter, Inc., 2020, p. 4) em tempo real sobre os acontecimentos ao redor do mundo. Com inspiração na agilidade dos serviços de SMS (Leite, 2010), ao criar uma conta, as pessoas eram convidadas a responder à pergunta “o que está acontecendo agora?” com um limite inicial de 140 caracteres por publicação. Com isso, a plataforma introduziu uma dinâmica inédita na disseminação de notícias, ao mesmo tempo em que favoreceu a exposição de aspectos da vida cotidiana dos usuários, funcionando, em muitos casos, como uma espécie de diário virtual público.

Ao longo do tempo, porém, os debates promovidos na plataforma passaram a assumir contornos cada vez mais delicados e, por vezes, perturbadores, especialmente no que diz respeito à intensificação de discursos agressivos e desrespeitosos por parte dos usuários (Gagliioni, 2022). Uma busca preliminar no Google Acadêmico

evidência como o Twitter, em comparação com outras redes como Facebook e Instagram, aparece frequentemente associado a termos como “linchamento virtual”, “violência digital”, “discursos ofensivos” e “autocensura”, por exemplo. Na mídia, também é possível encontrar reportagens alertando sobre as subcomunidades na plataforma que incentivam comportamentos de risco (Menon, 2023; Declercq & Adorno, 2023; Lo Re & Paixão, 2023).

Tal recorrência não é acidental. Ela reforça o caráter singular da plataforma no que se refere à dinâmica dos afetos e à violência no espaço digital, a ponto de o próprio Twitter se posicionar em seu *2020 Global Impact Report* (Twitter, Inc., 2020, p. 4): “liberdade de expressão é um direito humano fundamental – mas a liberdade de ter esse discurso amplificado pelo Twitter não é. Nossas regras existem para promover conversas saudáveis”. Mais do que um pronunciamento, a empresa queria “reduzir o *fardo* das pessoas usando o Twitter” (Ibid., p. 7; grifo nosso). Entende-se que estar ali tornara-se um peso.

Esse cenário resultou em um novo movimento que logo se tornou costumeiro: muitos usuários desativavam suas contas temporariamente, retornando pouco depois, ou manifestavam o desejo de abandonar o espaço virtual sem, de fato, concretizar a decisão. A aquisição da plataforma por Elon Musk em 2022, acompanhada da mudança de nome para X e de controvérsias jurídicas no contexto brasileiro, contribuiu para a continuidade dessa tensão (Miller, 2023). No entanto, ainda assim, os usuários seguiram oscilando entre a permanência e a migração para redes alternativas, como o *Threads* (2023) e o *Bluesky* (2024), mantendo vivo o impasse entre se afastar ou permanecer conectado.

Diante disso, ressoa a pergunta deixada por Santos & Cypriano (2014, p. 693) antes mesmo dessas controvérsias: “o que move uma subjetividade a se objetivar?”. Ou melhor, o que faz com que uma subjetividade siga buscando se objetivar ao mesmo tempo

em que é justamente isso que se quer evitar? O que a faz sustentar esse fardo?

— *O Outro que me lê*

Dentre os estudos que têm o Twitter como foco, é possível encontrar um ponto em comum: o decisivo papel do Outro e daquilo que é externo a mim. De acordo com Santos & Cypriano (2014, p. 686), a plataforma “consiste numa abertura à exterioridade, [...] à alteridade capaz de fornecer abrigo face aos riscos da solidão subjetiva”, formando assim uma “comunidade intersubjetiva” (Ibid., p. 686). Ainda segundo eles, “o que está em jogo são a criação e a divulgação de uma imagem de si que seja recebida pelos outros, que seja observada e apreciada pelos outros” (Ibid., p. 687). Nessa mesma direção, Dias & Couto (2011, p. 637) argumentam que

O que mobiliza o ingresso do sujeito nas redes sociais é a alteridade (o outro como constitutivo). Não há subjetividade sem alteridade, e a identidade resulta de uma identificação do sujeito. Assim, é dessa identificação do sujeito com o outro [...] que ele se subjetiva e se posiciona no mundo.

O espaço digital, então, permite que o usuário se expresse, mas também o faz se dar conta de que a sua percepção de si é atravessada pela do outro, demonstrando como sua relação com o outro é mais complexa do que poderia parecer a princípio.

— *Extimidade virtual*

Essa constatação demonstra como a complexidade das relações interpessoais no ambiente virtual se manifesta não apenas na forma como nos vemos, mas sobretudo na forma como nos deixamos ver. O que é íntimo perde o seu véu, exposto, ao mesmo

tempo em que não deixa de ser pessoal. Ao antagonismo imposto pelas redes sociais, Campos (2015, p. 80) dá o nome de “extimidade virtual”, entendida como

[...] esse marcante desejo de compartilhar informações, de expor a si mesmo através de fotos, frases, testemunhos, relatos confessionais, bem como essa nova possibilidade de estabelecer contatos fortes no espaço íntimo da rede. Quando falamos de extimidade virtual estamos, igualmente, apontando para a atual condição de estarmos sós e acompanhados, ao mesmo tempo. Compartilhar a extimidade na internet não é simplesmente estar diante de uma máquina, uma vez que buscamos através dela o olhar do outro virtual.

O olhar, no contexto das interações online, não exige necessariamente uma proximidade física para que o outro se faça presente. A distância acaba por criar a ilusão de uma relação menos exposta. No entanto, essa suposta proteção não elimina os efeitos que o outro produz. Nesse sentido, “a extimidade virtual pode ser entendida como uma tentativa de vivenciar tudo aquilo que se almeja nas relações íntimas, sem que os riscos e tensões estejam em cena” (Campos, 2015, p. 91), destacando o paradoxo entre o desejo de conexão e o recuo diante da vulnerabilidade intrínseca às relações.

— *Escrita de si: entre remetente e destinatário*

Ao refletirmos sobre as formas de compartilhamento de si nas redes sociais, o Twitter se destaca por adotar uma via distinta em relação às demais plataformas. Enquanto o Instagram privilegia imagens e o TikTok, os vídeos, o Twitter sustenta sua dinâmica comunicacional na escrita – uma das maneiras de se expressar mais antigas da humanidade. A palavra escrita, nesse contexto,

não apenas comunica, mas também carrega o desejo de ser lida, reconhecida. Esse entrelaçamento entre escrita e o desejo de ser visto não é novo. No texto *A escrita de si*, de 1983, Michel Foucault aborda tal relação e mostra como ela já se fazia presente em registros históricos, como se pode notar na correspondência entre imperador Marco Aurélio e seu mentor, através da qual a escrita também operava como meio de construção de si diante do outro. Vejamos:

Vamos bem. Eu dormi pouco, por causa de uma ligeira indisposição [...]. Passei o tempo desde as primeiras horas da noite até a hora terceira do dia, em parte a ler [...], em parte a escrever despreocupadamente, [...]. Em seguida, após ter apresentado saudações a meu pai, degluti água talhada a mel até a goela [...], adoçando a garganta [...]. Em seguida, fomos comer. O que pensas que jantei? Um pouco de pão, enquanto observava os outros a devorar ostras, cebolas e sardinhas bem gordas. Depois, [...] Estudei um pouco, mas sem proveito; em seguida conversei longamente com a minha mãezinha, que se tinha sentado na beira da cama... (Marco Aurélio, Cartas, IV, 6 *apud* Foucault, 1992, p. 158-159).

No trecho em questão, Marco Aurélio relata ações simples como tomar banho e se preparar para dormir – descrições tão cotidianas que, com o vocabulário e estilo atualizados, poderiam facilmente compor pelo menos três postagens no Twitter. Para Foucault (1992, p. 155), o ato de relatar seu dia se dá

[...] não por causa da importância dos acontecimentos que teriam podido marcá-lo, mas justamente na medida em que ele nada tem para deixar de ser igual a todos os outros, atestando assim, não a relevância de uma actividade, mas a qualidade de um modo de ser [...].

Escrever sobre si, segundo o autor, é um ato de exposição: é apresentar-se a si mesmo e, ao escrever para outro, colocar-se diante do seu olhar, numa prática que, sendo uma “subjetivação do discurso verdadeiro, da sua assimilação e da sua elaboração como ‘bem próprio’, constitui também e ao mesmo tempo uma objetivação da alma” (Ibid.). A ideia é “menos [...] uma decifração de si por si mesmo” e mais “uma abertura de si mesmo que se dá ao outro” (Ibid., p. 152).

É justamente nesse ponto de inflexão entre o mostrar-se e o ser visto que se insere o pensamento de Jean-Paul Sartre. Em *Que é a literatura?* (Sartre, 1947/2015b), o filósofo adota uma postura ainda mais enfática ao afirmar que a escrita tem como fim último a comunicação – ou seja, um texto só é escrito porque será lido:

[...] o autor escreve para se dirigir à liberdade dos leitores, e a solicita para fazer existir sua obra. Mas não se limita a isso e exige também que eles retribuam essa confiança neles depositada, que reconheçam a liberdade criadora do autor e a solicitem, por sua vez, através de um apelo simétrico e inverso (Sartre, 2015b, p. 48).

Em outras palavras, escrever é um exercício de liberdade: ao revelar minha própria liberdade por meio da minha escrita, convoco simultaneamente a liberdade do outro, que me lê, interpreta e responde, e vice-versa, estabelecendo um “vaivém dialético” onde “minha liberdade, ao se manifestar, desvenda a liberdade do outro” (Ibid., p. 51). Este texto é um exemplo disso. Ao escrever, lanço-me em minha liberdade em direção à liberdade de quem me lerá. Quero ser lida. No entanto, diferentemente de mim – que já escrevi e reescrevi e sei exatamente o que escreverei a seguir –, o texto será sempre uma novidade para o leitor, palavra após palavra; ainda que conhecedor das ideias aqui apresentadas, a maneira como elas são colocadas também serão novas. Por essa razão, ao exercer sua liberdade lendo, o leitor pode achar o que bem enten-

der do que escrevo, que, por sua vez, pode ser bem diferente do que quero passar e assim, exigimo-nos uns aos outros, convocando nossas liberdades. Do mesmo modo faz-se o Twitter.

Essa reciprocidade entre escritor e leitor, entre mim e o outro, é, para Sartre, uma dinâmica essencial em sua obra, auxiliando nosso caminho em direção à compreensão do intrincamento desse vínculo.

### **“Entre quatro paredes” virtual: a alteridade sartriana em articulação com o Twitter**

Antes de adentrarmos qualquer relação direta entre o Twitter e a filosofia de Sartre, é de suma importância nos determos em alguns aspectos fundamentais desta. Assim posto, a seguir recorreremos ao ensaio de ontologia fenomenológica do filósofo francês, *O ser e o nada* (Sartre, 1943/2015a), a fim de compreender melhor tais aspectos. Depois, partiremos para a descrição da peça *Entre quatro paredes* (Sartre, 1944/2022), entendendo-a como uma maneira de trazer maior tangibilidade às suas ideias, para aí sim iniciarmos o nosso paralelo.

— *A ontologia de “O ser e o nada” (Sartre, 1943/2015a)*

Na perspectiva sartriana, a consciência humana – o ser-Para-si – não possui uma essência pré-estabelecida, sendo, portanto, livre para constituir-se continuamente por meio de suas escolhas, bem como pela angústia provocada ao realizá-las em detrimento de outras, responsabilizando-se por elas. Nas palavras do filósofo, o ser-Para-si é “um ser que não é seu próprio fundamento, um ser que, enquanto ser, poderia ser outro que não é o que é, na medida em que não explica seu ser” (Sartre, 2015a, p. 129).



Por desejar escapar da contingência nauseante que acompanha sua existência, o ser-Para-si tende a buscar uma estabilidade ontológica semelhante à do ser-Em-si – pleno, acabado, definido em si mesmo. “O Em-si não tem segredo: é *maciço*. [...] É o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; [...] É plena positividade” (Sartre, 2015a, p. 39; grifo no original). A forma mais próxima de alcançar essa fixidez ocorre na condição de ser-Para-outro, pois é através do olhar alheio que o ser-Para-si ganha contornos, tornando-se visível e reconhecível. Nesse processo, manifesta-se um “magnetismo paradoxal”, como colocado por Campos (2015, p. 97) e assim descrito:

[...] por um lado, o olhar do outro nos fornece uma face-ta, plena e acabada, que gostaríamos de possuir, mas, por outro, na medida em que ele nos objetiva e nos define, nos tornamos escravos limitados em nossa liberdade por essa outra liberdade que nos vê de fora.

O ser-Para-si, ao querer ser-Em-si, busca, sem sucesso, “des-conhece[r], pois, a *alteridade*; não se coloca[r] jamais como *ou-tro* a não ser si mesmo; não pode[r] manter relação alguma com o outro” (Sartre, 2015a, p. 39; grifos no original). A alteridade, portanto, constitui tanto um espelho desejado quanto uma prisão ameaçadora.

A essa altura, sob a luz da extimidade virtual de Carolina Mendes Campos (2015), da escrita de si de Foucault (1992) e das noções anteriores do próprio Sartre (2015a), é provável que o leitor já desconfie do que faz uma subjetividade se objetivar, conforme questionaram Santos & Cypriano (2014). Há, entretanto, um ponto primordial para a continuidade de nossa reflexão que merece destaque. Na ótica sartriana, a dicotomia moderna entre subjetividade e objetividade não encontra respaldo, por ser e mundo serem concebidos como inseparáveis. Pela noção de intersubje-

tividade – segundo a qual o ser só se constitui em relação –, o “eu” e o “outro” são indissociáveis.

Em *O ser e o nada*, Sartre (1943/2015a) expõe o caráter conflituoso e inevitável dessa ligação e a retrata de forma contundente na peça *Entre quatro paredes* (Sartre, 1944/2022), cuja máxima “o inferno são os outros” sintetiza essa tensão ontológica. Tal obra mostra-se particularmente fecunda para refletirmos sobre os modos de convivência e de exposição nas redes sociais, em especial o Twitter, por encontrarmos nele referências diretas ao descontentamento diante desse conflito. Com isso, propõe-se aqui um paralelo entre o cenário da peça e o ambiente digital da plataforma, em que os personagens podem ser interpretados como representações dos próprios usuários.

— *A peça “Entre quatro paredes” (Sartre, 1944/2022) na realidade do Twitter*

A trama da peça, publicada e pela primeira vez encenada no ano de 1944, gira em torno de três personagens mortos – Garcin, Inês e Estelle – que se veem condenados a um tipo de inferno bastante distinto do imaginário tradicional. No lugar de tridentes, chamas ou figuras demoníacas, o que há é o confinamento em uma sala fechada, desprovida de janelas ou espelhos, marcada por uma decoração desconcertante. Sem sequer poderem piscar, a punição que lhes é imposta reside justamente na obrigatoriedade de coexistência contínua entre eles, em um espaço do qual, inicialmente, não há possibilidade de fuga.

Por se configurar como uma plataforma virtual, o Twitter se limita à mediação de uma tela que funciona como um horizonte de múltiplas perspectivas em torno de um mesmo acontecimento. Essa multiplicidade, ao invés de favorecer o diálogo, frequentemente intensifica tensões entre os usuários, cuja convivência é muitas vezes descrita pelos próprios como exaustiva – ou até mesmo

infernais. Soma-se a isso as alterações do design, funcionalidades e propagandas crescentes – principalmente a partir da mudança para X – que, apesar de incluir algumas inovações, contribui para uma sensação contínua de desconforto (Delbianco & Rodas, 2023). Paradoxalmente, embora a possibilidade de desligar-se da rede esteja sempre ao alcance em poucos cliques, a decisão de sair raramente se concretiza.

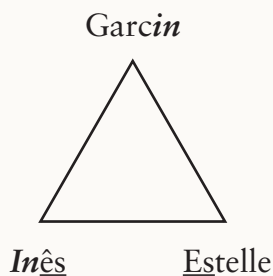
Na peça, encenada em um único ato, o tempo parece dilatar-se, movendo-se de forma mais lenta do que no mundo exterior. Em contraste, no Twitter, a percepção temporal se inverte: os acontecimentos se desenrolam com tal velocidade que outras redes sociais são frequentemente percebidas como defasadas. A rápida circulação de informações compromete, por vezes, a profundidade e a precisão dos conteúdos, gerando uma experiência vertiginosa para aqueles que tentam acompanhar. Curiosamente, tanto na encenação quanto na plataforma, personagens e usuários se veem diante da mesma indagação: o que os levou a estarem ali, reunidos sob aquelas circunstâncias?

Na peça, quando a possibilidade de sair finalmente se apresenta, nenhum dos personagens escolhe partir – estão demasiadamente implicados em desfazer a imagem que os outros construíram deles. No Twitter, essa dinâmica encontra ressonância: ainda que a saída esteja logo ali desde sempre, os usuários permanecem oscilando entre a vontade de partir e o impulso de permanecer. Assim, continuam compartilhando pensamentos e afetos não apenas sobre suas experiências individuais ou acontecimentos globais, mas também sobre o outro, cuja presença é tão constante quanto a sua própria.

### *— Análises e Perspectivas*

Em sua genialidade, Sartre coloca sua mensagem até no nome dos personagens (Imaginatrice, 2023). Ao incluir as letras do

nome de um no nome dos demais, reforça seu argumento quanto a indissociabilidade entre eu e o outro, entre a subjetividade e a objetividade (Figura 1).



(Figura 1)

Na peça, a impossibilidade de piscar demonstra como o olhar é o grande mediador entre os três. Eles só podem se ver a partir dos olhares uns dos outros, criando uma interdependência. Eu sou quem sou de acordo com a minha própria percepção, mas também sou quem o outro vê, ainda que vá de encontro ao que eu desejo. O mesmo ocorre no modo inverso. Nesse sentido, a ausência de espelhos é angustiante pois

O olhar do outro é aquele que me possui de um modo que me escapa, de um modo que desconheço, mas que ainda assim, sou eu. Olhar a própria imagem refletida no espelho pode amenizar a sensação desconfortável de nudez e fragilidade frente ao outro, pois permite ver-se como um *ser-existindo*; o reflexo no espelho se assemelha à percepção que o outro tem de mim, por isso, vê-lo é quase como um “ver o que os outros veem sendo eu mesma”. Esse *ver a si próprio como os outros* diminui a sensação de que meu eu me escapa, pois eu sei *mais ou menos* a visão que o outro tem de mim, a imagem que ele faz de mim, posso ter uma ideia quando me vejo no espelho (Hilgert, 2015, p. 320; grifos no original).

Em outras palavras, a existência do outro é constitutiva da minha própria – somos inseparáveis. *Uma subjetividade busca sua objetivação pois não há alternativa.* O Twitter é apenas um dos muitos espaços onde isso se concretiza. Mesmo que eu decida abandonar a rede, a presença do outro continuará a atravessar minha experiência. A peça nada mais é do que uma representação de nossa existência, de modo que seu cenário se apresenta a todo momento. À primeira vista, essa constatação pode parecer realmente infernal, mas Sartre oferece uma importante reflexão sobre isso em uma entrevista concedida em 1973:

“O inferno são os outros” sempre foi mal compreendido. Entenderam que eu dizia com isso que nossas relações com os outros estavam sempre envenenadas, que eram sempre relações infernais. No entanto, é completamente outra coisa o que quero dizer. Quero dizer que, se as relações com o outro são tortuosas, viciadas, então o outro não pode ser nada mais que meu inferno. Quando pensamos sobre nós, no fundo usamos os conhecimentos que os outros já tem sobre nós. Se minhas relações são ruins, coloco-me em total dependência dos outros. E existe uma quantidade de pessoas no mundo que estão no inferno porque elas dependem demais do julgamento dos outros. Mas isso não quer dizer de modo algum que não possamos ter outras relações com os outros. Isso marca, simplesmente, a importância capital de todos os outros para cada um de nós (Sartre, 1973, p. 238; tradução livre).

Com isso, Sartre esclarece que as relações humanas não são indiscutivelmente negativas. O que pode se tornar aprisionador é a dependência excessiva do olhar do outro para compreendermos a nós mesmos. O olhar do outro, por vezes inesperado e desprevenido, nos aprisiona em sua liberdade, mas também nós somos livres para dotar esse olhar de sentido. Embora o conflito com o outro

seja inevitável, o aspecto decisivo está em como escolhemos lidar com ele. Cabe, portanto, a cada um de nós refletir sobre a qualidade dos vínculos que cultivamos – sejam eles reais ou virtuais, atualmente tão entrelaçados quanto eu e o outro.

### A clínica como proposta e uma proposta clínica

Uma forma potencialmente positiva de pensar o olhar do outro está na relação entre a pessoa que busca psicoterapia e seu psicoterapeuta, uma vez que este se faz de espelho para aquele. Nesse trabalho conjunto, o olhar do profissional colabora para uma percepção do analisando sobre si e sobre os fenômenos que lhe acompanham, nunca permanecendo no mesmo lugar perante a abertura que somos. Conforme colocam Barata, Campos & Alt (2012, p. 720; grifos no original),

[...] o objetivo da clínica será permitir que este espaço seja aberto à aparição do ato de criação dos sentidos, ao invés de uma busca por verdades independentes da relação que ali está em jogo. A possibilidade de criação dos sentidos, nesse caso, é uma possibilidade aberta pela relação intersubjetiva que se estabelece entre dois *para-sis* sob o modo de ser *para-outrem*. Ambos, analista e analisando desfrutam nesse caso do olhar do outro como objetivação necessária para a compreensão do fenômeno por um “lado de fora”, e não simplesmente na “luz que ilumina sem relevos” da subjetividade (Sartre, 2001). Desta maneira, ambos possibilitam a aparição de uma construção de sentidos conjunta, através de uma relação de confiança que se sustenta no ponto de vista de outrem, de um outro perfil, do mesmo fenômeno.

No cenário atual, as redes sociais não apenas expandem os modos de relação, mas também introduzem recursos que reconfi-

guram a forma como as pessoas gerenciam suas redes e se percebem dentro delas. Ferramentas como arquivamento de conversas e fotos, bloqueio ou silenciamento de perfis operam como estratégias rápidas e livres de riscos concretos. Arquivar pode ser uma maneira de se distanciar de uma memória; silenciar, um jeito de evitar o excesso de estímulo informacional; bloquear, a encenação de um limite que por vezes não foi possível nomear no plano real. Essas ferramentas simulam, mas não anulam a presença do outro. O desafio maior está em compreender como esses movimentos aparentemente tão simples reverberam existencialmente.<sup>1</sup>

Diante disso, é papel do psicólogo sustentar uma escuta sensível, evitando a postura tentadora do saber de antemão – especialmente quando o discurso escutado parecer familiar, considerando que muitos de nós temos nossas próprias redes e possivelmente vivemos os mesmos conflitos. Ao mesmo tempo, devemos nos atentar aos riscos de relativizar o impacto da virtualidade na vida de quem busca atendimento, pois ela, sem dúvida, compõe os modos atuais de estar no mundo. Estejamos no consultório ou na chamada de vídeo, o que se propõe é uma abertura genuína para que se possa encontrar o há de cada pessoa nesse campo em indiscutível ampliação.

---

1 Nesse sentido, recomenda-se o quarto episódio da segunda temporada da série *Black Mirror* (2011), da Netflix. A produção leva ao limite as implicações tecnológicas nas relações humanas. No terceiro ato, a narrativa se concentra na história de Joe, que, ao descobrir acidentalmente uma gravidez não desejada de sua parceira Beth – e manifestar discordância quanto à decisão de interrompê-la –, é submetido a um bloqueio literal por parte dela. A partir desse momento, Joe passa a ver Beth como uma silhueta indistinta, semelhante a uma tela de televisão fora do ar, enquanto sua voz se torna um ruído indecifrável. A recíproca também se estabelece: Beth enxerga Joe da mesma forma, ainda que essa não tenha sido sua escolha. A partir desse ponto, o episódio conduz o espectador por uma sequência de desdobramentos inquietantes, que aprofundam as consequências psíquicas e éticas dessa interferência tecnológica na intimidade.

## Considerações finais

Este estudo teve como objetivo mostrar que o Twitter, mais do que uma simples rede social, constitui-se como um espaço de complexa expressão intersubjetiva. Ao explorar seu campo êxtimo com a filosofia de Sartre, com a escrita de si em Foucault e com os desdobramentos clínicos na abordagem fenomenológico-existencialista, este texto propôs uma leitura do digital não como um fenômeno periférico, mas como um território legítimo da experiência humana em plena expansão.

A exposição nas redes não ocorre sem implicações: ela mexe com o modo como nos percebemos, como nos relacionamos e como somos afetados pelo olhar alheio – inclusive quando esse olhar vem de um avatar. A partir da peça *Entre quatro paredes*, pôde-se observar como a presença do outro, simultaneamente fonte de reconhecimento e de alienação, se impõe como condição inescapável da existência humana. No cenário digital contemporâneo – sendo o Twitter nosso palco –, esse fenômeno assume feições singulares: o ambiente virtual, ao mesmo tempo em que amplia possibilidades de expressão, acentua a visibilidade e o julgamento recíproco.

Ao integrar essa leitura com espaço clínico, ampliam-se as possibilidades de escuta e compreensão de quem procura a psicoterapia. Reconhecer o impacto da virtualidade, longe de reduzir a experiência à superficialidade digital, permite acolher com mais sensibilidade o modo como cada um se constrói e se reconstrói. A clínica, então, torna-se um lugar onde o inferno dos outros pode, quem sabe, ser reformulado.

Ademais, este trabalho espera contribuir para estudos futuros que possam abordar como se dão as relações interpessoais em outras plataformas – desde as semelhanças até as diferenças –, bem como seus atravessamentos interseccionais junto às implicações éticas do entrelaçamento cada vez mais sutil entre o real e o virtual também no que se refere às interações com ferramentas de inteli-



gência artificial baseadas em modelos de linguagem de grande porte – *Large Language Models (LLMs)* – como o ChatGPT, Gemini, Copilot, DeepSeek e outros.

Em síntese, este capítulo buscou demonstrar como as práticas digitais, longe de representarem fenômenos superficiais ou desvinculados da subjetividade, integram de forma decisiva os modos atuais de ser-no-mundo. A filosofia existencialista, com sua ênfase na liberdade, na responsabilidade e na alteridade, nos proporciona importantes reflexões para compreender os desafios contemporâneos da convivência mediada pelas telas. À clínica, por sua vez, cabe o compromisso ético de sustentar uma escuta que acolha essas transformações, permitindo a quem a procura construir e reconstruir o que há de seu na densa teia dessas relações.

## Referências

Barata Nascimento, A., Mendes Campos, C. & Alt, F. (2012). Psicologia fenomenológica, psicanálise existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 12(3), 706–723.

Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. (2024, junho 24). *Brasil produz 6,3 mil estudos sobre inteligência artificial*. <https://www.gov.br/capes/pt-br/assuntos/noticias/brasil-produz-6-3-mil-estudos-sobre-inteligencia-artificial>

Declercq, M. & Adorno, L. (2023, março 27). Autor de ataque publicou em comunidade de admiradores do massacre de Suzano. *TAB UOL*. <https://tab.uol.com.br/noticias/redacao/2023/03/27/autor-de-ataque-publicou-em-comunidade-de-admiradores-do-massacre-de-suzano.htm>

Delbianco, N. R. & Rodas, C. M. (2024). O impacto das mudanças do X (Twitter) e a experiência do usuário. *Informação &*

*Informação*, 28(4), 216–240. <https://doi.org/10.5433/1981-8920.2023v28n4p216>

Dias, C. & Couto, O. F. do. (2011). As redes sociais na divulgação e formação do sujeito do conhecimento: compartilhamento e produção através da circulação de ideias. *Linguagem em (Dis)curso*, 11(3), 631–648. <https://doi.org/10.1590/S1518-76322011000300009>

Foucault, M. (1992). A escrita de si. In *O que é um autor?* (pp. 129–160). Passagens.

Gaglioni, C. (2022, março 28). Por que o Twitter deixa os usuários da rede tão à flor da pele. *Nexo Jornal*. <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2022/03/28/por-que-o-twitter-deixa-os-usuarios-da-rede-tao-a-flor-da-pele>

Hilgert, L. H. (2015). Olhares e espelhos: O ser e o nada e Entre Quatro Paredes. *Sofia*, 4(2). <https://doi.org/10.47456/sofia.v4i2.11498>

Imaginatrice. (2023). *Processo de criação: Conversa com Luiza Hilgert sobre Entre Quatro Paredes* [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Vks7kpMaoaM>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2024, abril 18). *Em 2023, 87,2% das pessoas com 10 anos ou mais utilizaram internet*. Agência de Notícias IBGE. <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/41026-em-2023-87-2-das-pessoas-com-10-anos-ou-mais-utilizaram-internet>

Leite, M. E. (2010, setembro 22). Por que só cabem 140 caracteres no Twitter? *Superinteressante*. <https://super.abril.com.br/tecnologia/por-que-so-cabem-140-caracteres-no-twitter/>

Lo Re, Í. & Paixão, R. (2023, abril 3). Grupos de ódio atraem adolescentes ao migrar de fóruns ocultos para as redes sociais. *A Gazeta*. <https://www.agazeta.com.br/brasil/grupos-de-odio-atraem-adolescentes-ao-migrar-de-foruns-ocultos-para-as-redes-sociais-0423>

Campos, C. M. (2015). *Extimidade virtual na conjugalidade: um estudo sartriano sobre a nova perspectiva da intimidade* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro]. Maxwell PUC-Rio. <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/26515/26515.PDF>

Menon, I. (2023, outubro 14). Twitter tem comunidades que incentivam de distúrbios alimentares a automutilação. *Folha de S.Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/10/twitter-tem-comunidades-que-incentivam-disturbios-alimentares-a-automutilacao.shtml>

Miller, C. (2023, março 24). O antissemitismo no Twitter após a chegada de Elon Musk. *Nexo Jornal*. <https://www.nexojornal.com.br/externo/2023/03/24/o-antissemitismo-no-twitter-apos-a-chegada-de-elon-musk>

Santos, F. C. dos, & Cypriano, C. P. (2014). Produção de subjetividade em blogs e microblogs. *Psicologia & Sociedade*, 26(3), 685–695. <https://doi.org/10.1590/S0102-71822014000300017>

Sartre, J.-P. (1973). *Un théâtre de situations*. Gallimard.

Sartre, J.-P. (2015a). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (P. Perdigão, Trad.; 24. ed.). Vozes. (Obra original publicada em 1943)

Sartre, J.-P. (2015b). *Que é a literatura?* (C. F. Moisés, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1947)

Sartre, J.-P. (2022). *Entre quatro paredes* (A. Araújo & P. Hussak, Trads.; 8. ed.). José Olympio. (Obra original publicada em 1944)

Twitter, Inc. (2020). *Twitter 2020 global impact report*. <https://about.twitter.com/en/who-we-are/our-company>

## ***Monocultura de sujeitos: um ensaio acerca da tensão entre liberdade e alienação em nosso tempo***

Letícia Bianchessi

É esperado que este capítulo nos sirva como terreno de partilha, onde farei um vaivém que transita entre os contextos dentro e fora da clínica psicológica à luz da teoria existencialista, por esta nos possibilitar andar por um caminho que se encontra sempre aí: na existência humana, no mundo. O texto se apoia em conceitos propostos, sobretudo, por Sartre, Beauvoir, Dhein e Castro, a fim de promover firmeza e contornar esse buquê de afluentes que parecem desaguar em um mesmo oceano de subjetividades alienadas a exigências de nossa época. Tal cenário, a ser melhor esclarecido adiante, instiga o esquecimento (ou, para já gerar atribuições à má-fé: instiga a ignorância) de nossos aspectos mais humanos, incluindo a liberdade. O texto pretende servir como colaboração para ampliar as maneiras de pensarmos a forma como nos elegemos dentro das condições sociais atuais, permitindo uma recordação mais frequente da possibilidade de transcendência rumo a algo outro, nem melhor nem pior, mas certamente mais humano.

O termo monocultura é utilizado já no título por duas grandes razões. A primeira, para se referir e manter em vista uma homogeneização das possibilidades subjetivas que se abrem frente a um horizonte alienado: sério (com valores cristalizados na lógica do capital) e serial (por isso, a monocultura: uma produção em série da vida que cresce em um dado território). A segunda grande razão se deve ao termo coincidir com um paralelo ilustrativo feito, ao final do capítulo, com o agronegócio. A escolha dessa com-

paração põe em vista os modos de produção de vida aos moldes contemporâneos do dinheiro, aproximando a alienação capitalista da monocultura praticada pelo sistema agro, que, pelo nome já indica, foi reduzido a negócios. O capítulo segue sendo conduzido pelo tensionamento entre liberdade e alienação na era do capital, explicitado logo no início através do cenário clínico e, posteriormente, pela comparação anunciada acima.

A exposição se inicia com um diálogo remontado por um amalgama de sessões de análise (psicoterapia), oportunizando grifos que permitem-nos estender as reflexões ao longo do texto. Transcendemos uma leitura de meras queixas individuais rumo ao mundo fora do consultório, tomando essa escuta como denúncias das condições de subjetivação oferecidas pela nossa época. Nesse diálogo, contamos com a participação de analisante<sup>1</sup> que sustenta uma postura questionadora da vida, da morte, do universo, da sociedade... além de costumeiramente pôr a conduta psiquiátrica em cheque (sendo alguém com prescrições médicas). A figura dessa analisante é representada por uma mulher cisgênero, interessada pela filosofia existencialista e tendo já solicitado referências de leitura em Sartre, permitindo-me indicar-lhe a peça *Entre quatro paredes* dado sua relação com o olhar dos outros como sendo infernal. Por conta própria iniciou a leitura da obra *O mito de Sísifo* de Albert Camus, usada para enriquecer as reflexões em sessão. O tempo e tipo de vínculo, o tema protagonista das sessões e o interesse filosófico amparam diálogos como do exemplo abaixo.

A (Analisante): É um grande esforço visar o rumo da vida. Não é tão natural quanto é para os outros. Eu tenho que parar e fazer força mesmo!

T (Terapeuta): Natural?

---

1 A escolha do termo se inspira em um costume de origem lacaniana e que nos serve para reafirmar a posição ativa da pessoa em análise, frente ao seu processo.

A: (fica *encucada*) é, me parece que eles não fazem um esforço pra seguir um padrão, já sabem o que tem que fazer e fazem. Tipo, me dizem que a solução dos meus problemas vai ser arranjar um trabalho. Eu não vejo o menor sentido em levar minha vida assim. Compreendo a necessidade do dinheiro e tal, o que me leva a pensar se deveria dar ouvidos à essa gente, consumir suas palestras coach ridículas, acreditar nelas e ficar de boa. Não tem outra saída mesmo, é errado dizer que sou livre.

T: Escolheria se alienar, é isso que me diz?

A: Me alienar? Eu não tenho escolha...

T: Trataria de convencer a si mesma de que este é o único caminho, conforme diz: “não tenho outra escolha”. Esse convencimento por si só já é uma escolha livre.

Inquieta-se, se ajeita na cadeira tentando ajeitar sua ideia para mim:

A: Vejo algo como numa cadeia alimentar. A baleia não tem predadores, logo pode viver livre e plenamente. Já as focas, coitadas, tão sempre fugindo de algo. Não são tão livres quanto as baleias podem ser.

T: Mas... é possível estar pleno? Sem nunca faltar nada?

A: Sei que a felicidade não é essa coisa constante, mas pelo menos poder viver bem... por exemplo: um homem branco rico, está no topo da cadeia, este não precisa se alienar a nada pois já tem tudo o que quer. Mas já o preto pobre...

T: O homem branco rico certamente vive maiores confortos, mas nada nos garante que ele é um ser pleno e que, portanto, não precisa de “muletas alienantes”, não lhe falta nada. Vejo a ideia de alienação acompanhada da ideia de referenciais. Faz sentido pensar que o homem branco rico que falamos pode se colocar enquanto re-

ferencial absoluto para muitos: “Seja como eu, faça o que eu fiz! A vida foi feita pra ser assim! Chegue onde cheguei”. Nisso, ele propõe ao mundo um movimento alienante. Mas se nos situarmos bem, o que sugere interessa somente a manutenção do privilégio que vive. Não é porque a vida que ele leva é de fato a melhor forma de se viver, absolutamente. Plena.

Mas se por um lado podemos “*absolutizar*” seletos referenciais, ainda pela liberdade podemos também inventar novos modos de existir, pondo no mundo referências inéditas.

A: É... eu entendo... o problema é que eu quero pertencer. Como que vou pertencer fora da massa onde todo mundo faz a mesma coisa?

T: Todo mundo é muita gente! Assumir essa massa abstrata como algo homogêneo me soa meio estranho, não é? Ou você realmente acha que esse tanto de gente vive a mesma vida?

A: é...

T: Existem muitas formas de fazer a mesma coisa. Eis a liberdade.

A: Mas é muito difícil! Porque se eu escolher viver diferente, sinto que viverei isolada, excluída.

T: Olha, posso concordar com você que a alienação parece sedutora. Pode ter certeza de que muitos, senão todos, somos acometidos por ela em algum nível. Afinal, vivemos num mundo das coisas, que nos dá referências, nos orienta de alguma forma. Mas essas referências não são regras absolutas (como compreende a alienação de que falamos, por exemplo).

A: A alienação então meio que nos diz o que fazer? Como se fossem regras. Mas isso não seria mais fácil? Não sei... acho que seria uma fuga da liberdade, é o que parece.

T: Totalmente! (digo com um ânimo incontinente)

A: As pessoas tentam então escapar da liberdade pela alienação?

T: Sim! (emoção na ponta dos olhos)

A: Mas tem gente que cumpre esse padrão! Aquelas mulheres que também são machistas, por exemplo... Penso se sofrem menos de fato... (pausa, pensa, sente...). Coitada da mulher alienada patriarcal.

T: A alienação ocorre ainda por meio da liberdade. As mulheres seguem sendo livres pra fazer o que puderem nesse cenário patriarcal. Mas, justamente por habitarem este cenário que mesmo livres (e com posicionamentos machistas) seguem sob opressão. Então não sei dizer se de fato sofrem menos. Por isso que eu acredito na importância de inaugurar no mundo outros papéis para nosso gênero, outras possibilidades de ser mulher.

A: Mas então essa história de liberdade é um paradoxo? Não tem como escapar, nem pela alienação?!

T: meio que é isso aí

Passam-se alguns minutos em silêncio

E sabe por que você sente que é um esforço se decidir? Porque é mesmo! Não somos seres como a baleia ou foca, que sem precisar refletir sabem o que comer, para que direção seguir nas migrações... Diferente deles, nós temos consciência de existirmos. E, diante disso, nos vemos obrigados a fazer algo dessa existência. E olha como é uma tarefa gigante, né?! Quer dizer, quem serei eu? Você me mostra aqui que essa escolha tem um peso social importante, não é uma decisão simples.

A: Pois é! Somos obrigados a escolher!

T: Sim, somos.

A: Mas às vezes essas escolhas são forçadas...



T: Forçadas por quem?

A: Pelo universo, pelo mundo, sei lá!! (fica confusa, ri discretamente). Tipo, nós temos sempre algumas poucas opções de escolha... temos que escolher alguma delas. Podemos pensar em novas opções também, mas é difícil, sei lá!

T: Fico tentada a organizar isso que me diz, para vermos com clareza o seu ponto: O mundo, assim como na natureza, nos coloca numa determinada condição material, Me interrompe com entusiasmo:

A: As condições são super relevantes!!

T: São muito!

A: É como aquele ditado que diz: “se a vida te der limões, faça uma limonada”, mas como farei uma boa limonada se não tenho açúcar? Só limões azedos

T: Podemos criar novos referenciais, lembra? Dar outras possibilidades para o limão

A: Você me diz então pra fazer uma limonada azeda mesmo? E achar bom

T: Tô mais pra te dizer que pode usar esses limões para espremer no feijão

A: Eca!

T: Espremer no peixe frito...

A: hmmm, aí é bom!

Essa interação me provoca a pensar nossa situação contemporânea. Escolho inaugurar nossos grifos com uma frase que não coube a este diálogo, mas que nasceu desses encontros: *“Existir nas situações as torna menos exaustivas”*. Escolho iniciar assim pois minha relação com essa frase pode nos situar bem na dinâmica que ponho em questão, vejamos: Ironicamente, demorei a legitimar esse pensamento, pois havia eu mesma criado essa nova junção de palavras, não tirei de livro algum. Duvidando de seu

valor pela ausência de uma determinação prévia que me garantisse sua validade, a frase insistia em retornar, como um refluxo que teima em existir e se prova na prática a cada vez que ressurge. Decidi então fazer dessa oportunidade de escrita uma possibilidade para seu sentido e assim realizá-la coletivamente, registrando sua existência no mundo e abrindo espaço para outras ocorrências, em suas importâncias clínica e mundanas.

Dentre diversas colocações feitas em ambiente terapêutico, algumas que me convidam à essa frase podem ser: “deprimo porque a vida que levo não tem a ver comigo”; “não sei colocar limites” (que, aqui, equivale a dizer: não consigo me impor); “finjo ser invisível para conseguir estar em meio aos outros” etc. As formulações citadas são fictícias, inspiradas em momentos clínicos, e se põem a nosso serviço para pensarmos num senso de submissão frente ao mundo, como se esse não fosse de nossa competência ou responsabilidade. Soa quase como se pudéssemos nos safar do preço de existir, através do processo de alienação. Paralelo a isso, se pronuncia com frequência em consultório a queixa do cansaço. Fala-se muito da exaustão, e, com isso, podemos retornar à frase para entendê-la melhor. Quando digo “existir nas situações” me ponho vulnerável a ser mal lida, pois não é como se pudéssemos não existir simplesmente. Pelo menos não enquanto nos encontramos vivos e “em situação”. Ao propor “existir nas situações” digo de uma atitude que, em termos sartrianos, chamaríamos de “autêntico”, com postura ativa, engajada<sup>2</sup> diante do que se apresenta. O que falo aqui é justamente de poder manifestar-se, fazendo-se assim existir finalmente<sup>3</sup>. Salva-se também do engano de não

---

2 Para Sartre, a palavra “engajamento” sinaliza um comprometimento com o mundo, comunica um senso de responsabilidade do sujeito diante daquilo que o envolve. É possível acessar o termo na obra *O existencialismo é um humanismo*.

3 Segundo Sartre, é pelo olhar do Outro que minha existência é inaugurada no mundo.

nos atentarmos ao que traz Dhein em seu livro<sup>4</sup>, quando cuida em lembrar-nos que nem toda alienação é inautêntica, e que a má-fé não precisa ser sanada de modo prescritivo, conforme indica que ela “é um fenômeno próprio à existência humana” e que falar da autenticidade “nos coloca diante do desafio que é não tomar tal imperativo como um novo termo para uma velha prescrição balizadora dos referenciais clínicos, a exemplo da noção de normal e patológico” (Dhein, 2020). Há, sim, a proposta de pensarmos em consequências de cansaço e desgaste observadas em pessoas que creem-se viver uma objetivação absoluta pelo, e não no, mundo. Essa colocação nos entrega a um minucioso detalhe: sabe-se que objetivar a liberdade é exercê-la no mundo através da ação (realizar-se, determinar-se), agora, falar de se objetivar pelo mundo, faz-me a impressão de que nos poríamos a viver um mundo determinante, que nos diz o que e como fazer. Existir, portanto, não como existências vivas, mas como existências coisificadas, estáticas, estéreis: sem outra opção de ser. E, para darmos a bocada final na frase “existir nas situações as torna menos exaustivas”, a exaustão referida parece partir justamente do que sugere a passagem anterior: vivenciar uma relação rígida e prescritiva com o mundo. Agir nele pelo mero princípio da reprodução, insinuando de fato que “nada tenho a ver com isso” ou que “nada posso fazer a respeito”. Acreditar nessa falácia oferece facilidades ilusórias, antes de tudo por que como poderia você nada ter a ver com sua própria vida? Não há como estar fora dessa. Se ver estrangeiro da própria existência cansa, pois nenhum pouso serve de lar, não tem descanso, não tem segurança. Continuemos nos apoiando em outras frases pensadas em contexto clínico, para irmos adiante nessa discussão. As pessoas que acompanho em seus processos de análise, de modo geral, demonstram ver muito sentido no termo “me fazer existir”,

---

4 A clínica psicológica em diálogo com Sartre: Para além da má-fé, autenticidade e normatividade, por Carolina Dhein.

enquanto apostam numa participação engajada no mundo e orientada por valores criativos e coerentes com o próprio sentido de seu projeto, se dando a liberdade literal de manifestação. Se pondo no mundo como participante deste, fazendo-se existir. Ao ter a honra de testemunhar isso, pude surgir com uma fala em que disse: *“é se expondo que poderá se preservar”*. Metaforizando com um ser selvagem que objetiva repercutir, reproduzir sua espécie. Levar adiante seu legado, seus costumes, valores, sua forma de (sobre) viver. Nascer é criar, lançar no mundo alguém novo. Afinal, como brevemente citei acima, Sartre compreende que “Tudo o que é, é aquilo que é visto” (Sartre, 2023).

Tomemos como exemplo um sujeito cuja personalidade foi construída até o momento de maneira bastante devota às demandas externas (trabalho, família, amigos) e me chega queixando-se principalmente de sobrecarga e exaustão. Estamos num momento reflexivo onde a palavra “limites” é recém inserida, e a analisante pode elaborar que “me colocar no mundo é como um gesto de carinho comigo” se referindo a possibilidade de responder de forma menos devota, se fazer menos refém daquilo que os outros demandam ou oferecem. Dentro dessas reflexões, foi possível realizar que o ato de impor limites, de se colocar, é também poder se dar espaço no mundo. É delinear seus contornos, criar a possibilidade de ser levado em consideração, reconhecendo até onde vai você e onde começa o que é do outro e que, em termos menos comuns e mais teóricos, seria como dizer sobre reconhecer sua liberdade (de assumir essas demandas – ou não), além de reconhecer também a liberdade do outro (que, apesar de todo seu empenho, pode ainda se satisfazer – ou não). Transferir a um outro tamanha responsabilidade por quem se é, nos entrega mais um exemplo onde o sujeito se furta da própria liberdade e, junto com isso, some com a liberdade deste outro. Um outro que, por sua vez, não tem condições de fornecer grandes garantias a respeito da vida alheia, uma

vez que pode somente se ocupar com a própria liberdade. Sendo assim, evito propagar frases prontas como “não espere validação alheia”, “seja autossuficiente”, “pare de precisar do reconhecimento alheio”, afinal, já entendemos que o olhar do outro revela algo sobre nossa presença no mundo, inaugura nossa existência de uma determinada forma. Insisto na dialética e opto por recolocar em forma de pergunta: Como você se vê sendo reconhecido? Em que lugar isso te coloca? Quais facilidades e dificuldades isso te entrega? Assim, sinto implicar o sujeito nessa dependência que ele se põe, assumindo como sua responsabilidade ter destinado ao outro o sentido de sua devoção, afinal “dedicamo-nos porque queremos; queremos porque é desta maneira que esperamos recuperar nosso ser” (Beauvoir, 1944/2025). Soma-se agora mais uma palavra à nossa teia: se existir é liberdade e liberdade é *responsabilidade*, assumir a responsabilidade das próprias escolhas é possibilitar-se assumir a própria vida. Podemos mais uma vez encontrar contribuições de Beauvoir e afirmar com ela que “o homem só é ao escolher-se; se se recusa a escolher, aniquila-se” (Beauvoir, 1944/2025).

Certa vez disse em sessão: “*se você dá tudo de si pros outros, quanto restará pra você?*” e me vejo com a chance de me retificar. Hoje, optaria por fazer diferente, diria talvez que aposta todas as suas fichas em olhos que nunca poderão ser seus, ou, simplesmente questionar: “cadê você?”. Insisto em reafirmar que não insinuo, de modo algum, que um sujeito possa renunciar ao que é seu para doar-se ao mundo, ou, que o que é dado ao mundo não é próprio seu. Mas que, o sujeito projetado nessa situação atribui ao externo uma característica de incontestabilidade, perdendo de vista um aspecto necessário da existência: a liberdade<sup>5</sup>. Confesso compreender a conveniência desse movimento, afinal, em Sartre, onde há

---

5 Na ontologia sartriana, entende-se que o Ser é consciência, e consciência (enquanto um ato intencional) só pode ser lida como liberdade, uma vez que se lança sempre adiante, sem contar com determinações prévias. Ou seja, somos também além de liberdade, simultaneamente, negatividade.

liberdade há angústia. Situando a leitora, na ontologia sartriana, chama-se conduta de má-fé diversas ações que indicam a negação da liberdade, sendo uma de suas formas de expressão a alienação. Essa angústia de que falamos representa a falta, o vazio, ou, em palavras mais existencialistas: a angústia representa a indeterminação, o desconhecido, a negatividade e a consequente necessidade e responsabilidade de criação. Voltaremos à essa discussão mais adiante. A questão, por hora, é que não existe “nos libertarmos” pois livres já somos. A questão, sim, é pôr no mundo um ato (livre) que se sabe livre<sup>6</sup>. Ato que, se alienado, considerar-se-ia fato antes mesmo de realizar-se.

Para termos um bom exemplo a respeito desse cuidado de não confundirmos a alienação com ausência de liberdade, chamo para a discussão o primeiro grifo do diálogo, conforme digo: “*se nos situarmos bem*”. Estou sugerindo que nos atentemos a que o sujeito se esforça para alienar-se, pois é aí que resiste sua liberdade. O sujeito alienado escolhe a que se aliena. A partir de quais referências fala? De qual lugar pretende fazer parte? Deseja camuflar-se em que estampa? A qual ideal se refere? Não é possível assumir que há espaços onde a liberdade não atua. Se seguirmos nos situando, se faz necessário conceber a situação. Sartre compreende a existência humana a partir de uma ótica que chama de singular-universal. O singular é este sujeito livre, alienado, criativo. Quando Sartre fala do universal, fala dessa dimensão da materialidade/ historicidade. Em momento algum o caracteriza como um absoluto, imutável. Muito pelo contrário, o atribui enquanto produção social e, por se assemelhar ao curso histórico, deve ser compreendido em seu caráter de constante transcendência e de franca responsabilidade humana.

Tenho implicado, ao longo desta construção, a criação livre de um sujeito na contemporaneidade que vivemos. Considera-se aqui que essa criação, chamada por Sartre de processo de perso-

---

<sup>6</sup> Em Sartre, chama-se de “reflexão pura”.

nalização, “é um processo dialético de constante interiorização e exteriorização do contexto universal” (Bocca, 2021) onde o sujeito singular trata de eleger o que supera e o que conserva desta universalidade que se apresenta. Situamo-nos brevemente, portanto, no cenário sociopolítico que nos encontramos atualmente: uma tentativa capitalista, em um país periférico, encontrado sob os escombros de um processo secular de exploração. Nossa época tem sido fortemente marcada pela política liberal, pela cultura patriarcal e racista, contornados por uma moral que hegemoniza seus respectivos interesses.

Acredito termos chegado em um ponto que nos permite aproximar de como a nossa época se organiza para que as interações com o mundo, com o trabalho, com os outros, com a moda, com a comida, com o consumo e descarte sejam interações que contam com a colaboração de um sujeito alienado, e que, muitas vezes, tem em suas preferências viver alienado. Expressões disso não raramente ouço na clínica, podendo encontrar exemplo no próprio diálogo apresentado: “se eu conseguisse me alienar, seria tudo mais fácil” onde a alienação faz sinônimo ao que é “ser normal”. Convido as palavras de Castro, conforme o autor reconhece que essa normatividade se cultiva numa consciência “portadora do modelo ideal do centro do sistema do capital, e consequentemente, moralista ao preconizar o que é estático e imutável”. Afinal, de muito convém cultivar sujeitos alienados, supondo uma segurança através da determinação – por ele determinada. Darei maior protagonismo a esse debate adiante, contando fielmente com o suporte da obra *Capitalismo, periferia e subjetividade em ruínas* do professor Dr. Fernando Gastal de Castro, representando importantes contribuições para a reflexão aqui posta e para a práxis dos sujeitos de modo geral.

Por hora, sigo pelos contornos da alienação sem me furtar de pontuar um importante coadjuvante: o olhar do outro, sobretudo,

por ser em si um fator alienante. Com base no que Sartre diz, a relação eu-outro / eu-mundo implica um conflito devido ao fato de que hora sou visto (objeto de outra liberdade) e hora sou olhador (sou a liberdade que objetifica alguém). É por isso que o olhar é alienante: pois objetifica uma liberdade. Exemplo: quem me olha conclui algo sobre mim, que, para mim, segue em aberto. Esse jogo dual é entendido como um conflito pois se instaura entre duas liberdades: “quem será o olhador?!”. Quem decidirá o julgamento de valor do objeto em questão. Se pensarmos nas condutas exemplificadas ao longo do texto, é possível lê-las como tentativas de apaziguação desse conflito, onde um caminho se abre na redenção: me disponho enquanto objeto ao outro, ao mundo. Topo renunciar ao meu posto de olhador livre, que confere seu próprio valor. Em outras palavras: te entrego o que quer de mim. Ao invés de sobrepor a isso contestações em tom de pregação, o que me ocorre são mais perguntas: A quem serve essa eleição? Essa renúncia é em nome de que?

A alienação é um fenômeno bastante recorrente entre as possibilidades de se defender dos olhares que se debruçam sobre nós, ao sugerir um campo “protegido” à medida que oferece refúgio no conhecido, conforme me ligo a imagens pré-fabricadas, salvo do indeterminado, do estranho, do novo que ninguém sabe ainda que valor tem. Torna nossa conduta equivocadamente previsível: prevejo que sendo assim serei bem recebida pelos olhos dos outros. Além de, claro, não ser responsável por isso que sou, uma vez que apenas cumpro uma regra. Fica a pergunta: Isso de fato é gerador de segurança? Ou pode ser fator de insegurança também? Fernando Gastal de Castro (2024), já em um momento conclusivo da citada obra, diz que na dialética singular-universal alienada o sujeito “se faz fantoche da objetividade fetichista ao tornar-se escravo que se presume senhor”. Sublinho a conduta singular ao reforçar que nos dispomos enquanto objeto serial e, simultaneamente, presumi-



mos estar no comando, sob um falso cognato de controle daquilo que poderão julgar a nosso respeito, uma vez que adequei meus próprios valores a estes cuja repercussão me é familiar (se tenho dinheiro, um trabalho que me ocupa tempo, somente, poderei ser tomado como um sujeito de bem, de valor). Mais uma vez despistamos, com muito custo, a liberdade própria e alheia. Novamente, encontramos uma ilustração em nosso diálogo inicial, conforme a analisante faz afirmações como: “Como que vou pertencer fora da massa onde todo mundo faz a mesma coisa?” e “é muito difícil! Porque se eu escolher viver diferente, sinto que viverei isolada, excluída”. E ela, em certa medida, está certa. Não porque não tem escolha, mas porque nossa tentativa capitalista visa, por sua natureza, a reprodução infinita de capital e condena qualquer atitude que não conserve esse projeto. Em suma, passa uma mensagem nada subliminar, mas escancarada: Só participa do mundo quem participa da reprodução do capital e de suas práticas derivadas. Voltemos a nos situar: quem envia essas exigências é um sistema abstrato, que está em condições de colapso e assume um jeito predatório de se realizar ao utilizar como meio a mão de obra humana e ter como fim algo de natureza completamente distinta. Em outras palavras, seus fins não servem a seus meios. Nota-se uma incoerência.

Há muitas maneiras de se sentir ameaçado pelo mundo, facilitando que busquemos proteção, ou alguma previsão diante do indeterminado. Fica evidente um problema com nossa única condição essencial: a negatividade, liberdade. Nos dias de hoje não é raro ouvir desde muito cedo que “tem que saber o que quer da vida!” ou, ditames mais perversos em positividade que sugerem: “encontre seu verdadeiro eu!”, “jamais perca sua essência”. Há, me parece, uma convocação do mundo a sermos objeto, sobretudo em uma era onde o medo de não ser aceito denuncia uma sociedade bastante intolerante a projetos de vida diversos da normose

mercantil. Essa recusa me parece ter tomado uma dimensão cultural. Tamanha é essa pressão para sermos “bem resolvidos” que soa quase como que vantajoso abdicar da nossa condição livre, humana e faltante. Consideramos de fato sair de campo. Se tirar do jogo, virar coisa. Como se isso pudesse de fato nos preservar de alguma forma, ou, como se isso pudesse sequer acontecer em vida. Há alguns problemas nessas ilusórias soluções, a ver: não deixamos de ser liberdade, apenas passamos a exercê-la de outra maneira, em má-fé, recusando essa condição livre. Mas, se somos liberdade, em termos ontológicos, o que seremos então se não acreditarmos nela? Em outras palavras: *negar a liberdade seria como negar a si próprio?*

Isso dito, me transporto a um outro momento vivido em ato clínico, onde a seguinte frase se lançou através de minha boca: “*Quando você se priva do mundo, priva também o mundo de você*”. Vejamos, se nos fecharmos para a alteridade, supomos como absolutos ideais afunilados<sup>7</sup>, retidos no que conhecemos. Que, ao se impor com uma sedução perversa, fazemos retirada para que tome espaço. Se privar do mundo seria como se reter em pressupostos hegemônicos, assumindo-os enquanto os únicos possíveis. Fechando-se a isso, ficamos já por inteiro contaminados de valores que ativamente nos distanciam da possibilidade de contar com diferentes referenciais, com a realidade das múltiplas formas de se viver para além do capital. Ao praticar esse afunilamento, esse embaçamento da amplitude do horizonte, o sujeito se isola e priva não somente a si mesmo de conhecer outros grupos/possibilidades marginais ou não vigentes, mas também priva os outros de te conhecerem, de serem apresentados à sua criação, de se inspirarem num outro modo de fazer a vida. É como se criar em *O quarto de Jack*: filme lançado em 2015 no qual uma mãe e seu filho, Jack, são

---

<sup>7</sup> Conceito nomeado pela professora Daniela Schneider em seus estudos sobre abuso de substâncias, se referindo a um processo existencial de contração ou redução das possibilidades de existência.

mantidos em cativeiro em um porão. Jack nasceu e cresceu restrito a essa situação até seus cinco anos de idade, tomando o mundo todo como sendo naquele quarto. Em contrapartida, para o mundo lá fora, enquanto fechado no quarto Jack também jamais existiu.

Acredito que essa seja nossa deixa para a segunda frase destacada do diálogo, onde digo sobre *“inventar novos modos de existir, pondo no mundo referências inéditas”*, inaugurando novos sentidos. Sinto falar simultaneamente da autenticidade, da ousadia, talvez com outras palavras, de um outro ângulo. Falo de inserir a novidade no cotidiano, ampliar as possibilidades existenciais e, quem sabe, fazer isso em encontro com uma humanidade mais possível, conforme sugiro ao longo desse texto. Quando aproximo a palavra “ousadia” à “autenticidade” estou propondo irmos além do que nos é familiar, ultrapassar esse projeto colocado e recordado ao longo de nossa vida inteira, tantas vezes. Esse projeto de ter (ter casa, ter carro, ter pertences e bens, ter dinheiro). Isso me evoca uma frase que muito escutei durante minha formação no Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial (NUCAFE): “Estranhar o familiar e se familiarizar com o estranho”. Dar boas-vindas ao diferente, ou, que seja, reproduzir o conhecido à sua própria maneira e sentido, pois, afinal, é como é: por mais que juremos fazer o mesmo, o fazemos de jeitos completamente distintos. Estamos entregues a um projeto familiar e falacioso que se oferece como fórmula do sucesso, se põe como um denominador comum e mente fazendo isso. Não há como seu curso existencial coincidir com um projeto que não é seu, que é de um outro ou que está em função de uma entidade que sequer conhece a realidade humana. É, portanto, impossível “ser como todo mundo”, pois, conforme afirma o terceiro grifo: *“Todo mundo é muita gente”*. Tomemos de exemplo a palavra “rotina”. Parece um universal absoluto, tão familiar que sequer deixa dúvidas sobre o que se diz. Mas, se posta em termos concretos, entregará toda sua peculiaridade. A intimidade devasta essa ilusão de homogeneidade.

O que quero dizer, já nos dirigindo ao quarto grifo do diálogo, é que “*Existem muitas formas de fazer a mesma coisa*”. Tenho colocado a palavra “referências” e sigo pensando junto dela. Concordamos que o mundo nos apresenta referências, nos orienta de alguma forma. Assim, podemos pensar que tudo no mundo pode servir-nos (ou não) de referência, a depender de onde e como nos encontramos, o que escolhemos preservar ou superar. Tomemos como um breve exemplo o tal projeto capital que nos empurram desde que que nascemos. Há inúmeras maneiras de olhar para ele, há inúmeras possibilidades do que fazer com isso, uma vez que o temos em vista. Para não nos perdemos em tantos números, vou atuar nos extremos: há quem olhe para esse projeto e passe reto, e há quem o leia como um cristão lê uma bíblia. Vejo aqui um último grifo necessário, onde digo que *essas referências não são regras absolutas*<sup>8</sup>. Acho importante resistir à tentação de padronizar o mundo em troca de segurança, ou resistir à tentação da familiaridade a fim do mesmo, pois assim podemos assumir a vida não enquanto algo regrado, fechado como coisa. A vida não é algo, é sempre alguém. E, como se faz quando a única regra da gente, que vive, é a liberdade, a indeterminação? E que apesar de todos os esforços em insistir no contrário, o ultrapassamento resiste, achando até na alienação a necessidade da criação.

Entendo que adotar um referencial absoluto/ideal nos põe numa situação de comparação injusta e afunilada em certezas, criando um campo de possibilidades estreito. Seria injusto porque é assumido um ideal único e abstrato (pleno), posto em uma relação de exigência com o que é múltiplo e real (faltante). A existência da negatividade se faz necessária para podermos questionar qualquer absoluto que se ponha diante de nós. A ausência desta se revela como um culto ao absolutismo, simplificando a complexi-

---

8 Espírito de seriedade e ídolos explicativos são termos que referem a adoção pelo sujeito de conceitos externos, pré-definidos, para explicar ou justificar uma conduta ou escolha própria.

dade real de sermos livres, diversos e responsáveis pela realidade que cocriamos. Sobre isso, Simone nos atesta que “ao pôr diante de mim um fim absoluto, abdiquei da minha liberdade; nenhuma outra questão se coloca; não quero ser mais nada além de uma resposta a este apelo que me exige” (Beauvoir, 1944/2025).

Esse assombro ideal nos entrega a algumas possibilidades de reflexão. Em um primeiro momento, me ocorre a fixação simplista em binarismos para a compreensão dos fenômenos atualmente. Conforme bem executou a igreja católica ao apoderar-se do bem e do mal, essa forma (mercantil) de construir o mundo se apodera de determinações, das mais convenientes que se há, dividindo a conduta humana em certo e errado, sucesso e fracasso, colaborando com um sistema que se sustenta na própria insustentabilidade, que viabiliza o lucro pela escassez, que trava lutas individuais dentro de uma dinâmica social, etc. Ditas tamanhas complexidades, estranho leituras pautadas em binarismos, “encerrando as formas de existência singulares e coletivas nas dicotomias” (Castro, 2024). Podemos dizer que escolher entre duas opções é bem mais simples do que escolher entre inúmeras. E que receber um projeto “pronto” também vende uma facilidade. É importante reiterar, ainda sob a luz de um ideal dissipado pela nossa sociedade, que somos responsáveis pela maneira como olhamos para este, afinal, “o espírito universal é sem voz, e todo homem que pretende falar em seu nome não faz outra coisa senão emprestar-lhe sua própria voz. Como poderia ele assumir o ponto de vista do universal, uma vez que ele não é o universal?” (Beauvoir, 1944/2025). Assim como fazem os pastores que falam em nome de Deus, fazem os moralistas em nome “do sucesso”. O que vale alcançar, a partir daqui, é a incompatibilidade desse projeto de “fazer a vida” com a realidade humana, pois ele serve a uma finalidade inumana, artificial, abstrata: o capital. Falar em “fazer a vida” equivale a falar de fazer dinheiro. Assim, mais uma vez, nos visamos a partir de lentes in-

compatíveis com a nossa realidade que experimentamos. Vejamos: nos é empurrado um projeto, de natureza artificial, mercantil e que desconsidera diversos aspectos essenciais da condição humana ao longo de toda sua cadeia produtiva, até seus resultados. Um desses aspectos essenciais que é desconsiderado é a gratuidade da existência, por exemplo. O conceito de “gratuidade” é posto por Sartre e comentado por Beauvoir ao dizer de “um homem que chegou lá”: “chegou ao que? Jamais se chega a lugar algum. Não há um projeto pronto que nos antecede, esperando para ser preenchido. O humano é o próprio projeto que existe a partir do momento que nasce e se faz conforme se projeta, rumo a alguma direção, ao lado de toda a humanidade” (Beauvoir, 1944/2025).

O cenário descrito acima desenha um senso de impessoalidade com a realidade humana, que atribui a seu projeto uma justificativa universal/abstrata. Essa influência capitalista “consoma-se com a transformação dos seres humanos em indivíduos, átomos sociais fechados em si mesmos sem abertura para o mundo, essencialmente orientados à competição e ao autointeresse” (Castro, 2024) e que encontra forte expressão através do movimento neoliberal, força política que tem exigido de indivíduos uma alta performance financeira, traduzida em “vencer na vida” ou ainda “ganhar a vida”, como se existir, do modo que for, não bastasse para considerar uma vida em sua legitimidade gratuita. É passada adiante uma mensagem implícita de que antes do dinheiro sequer há vida, ganhamos ela conforme ganhamos dinheiro. As aspas utilizadas acima bem ilustram queixas que surgem num consultório de psicologia em dias comuns, enquanto desejo, meta, angústia persistente dos sujeitos que procuram se adaptar ao cenário atual. Nos é cantado, em forma de desafio, “vencermos”, sozinhos, por “mérito” e excelência, num campo tomado como de combate, onde nossos semelhantes se transformam em concorrência, denunciando um processo intenso de desumanização e onde o projeto existencial

se estreita a ponto de não conceber “o próprio desejo enquanto experiência de possíveis desejáveis para *coisificá-lo* na forma monetária” (Castro, 2024). É possível localizar uma evidência dessa crença popular no diálogo apresentado, quando logo no início a analisante afirma: “me dizem que a solução dos meus problemas vai ser arranjar um trabalho. Eu não vejo o menor sentido em levar minha vida assim. Compreendo a necessidade do dinheiro e tal, o que me leva a pensar se deveria dar ouvidos à essa gente [...] é errado dizer que sou livre”. Fica a sensação de que estamos, exaustivamente, insistindo em fazer um “mau negócio”: trocamos a ciência de nossa liberdade, nossa humanidade, pela chance de fazer dinheiro (seja quanto for).

Essa batalha é atentamente assistida (no modo do olhar, não da assistência). Esses vigilantes medem o sucesso ou fracasso de seus semelhantes sempre por uma métrica numérica bem estipulada. Convenhamos, ainda com o auxílio de Castro (2024), que essas pessoas são “lançadas numa individualização violenta, que cada vez mais se enxergam como desempregados potenciais, sentem-se supérfluas, desprotegidas e impotentes como sujeitos monetários sem dinheiro”. Diante desta passagem, é possível pensar em mais um fenômeno frequentemente encontrado dentro do consultório: vivências tomadas pelo medo, viabilizado pela possibilidade real e constante de fracasso, sempre acompanhada do fantasma ideal do “vencer na vida”. Mais uma vez nos pegamos num campo estreito, apertado, claustrofóbico de possíveis reduzidos a um mando capital, onde a ousadia de viver outras experiências de vida, vencer outras corridas, se tornam possibilidades hostis, impossíveis, indignas, sem valor. Como bem aponta Castro (2024): “a recusa ou negação a ser ou fazer-se indivíduo em nome de outras formas de liberdade e de existência ganharão, como vimos nos casos da práxis quilombista e de Belo Monte (Canudos), o estigma da vadiagem, o caráter de primitivo, o diagnóstico de anormalidade”.

A alienação se mostra um modo eficiente de desencorajar a ousadia da experimentação, para fazer como diz Thais de Sá ao falar de experiência: “Brincar de ser outras coisas”. Habitamos de uma época em que formas de interação e expressão estão cercadas, por todos os lados, de artifícios que facilitam criações alienadas, reproduções do mesmo, que conservam as prescrições do capital e ocupa seus sujeitos com um serviço de manutenção constante de um sistema arruinado.

Já em tempo de conclusão, retomo o título: monocultura de sujeitos. Uma das mais impactantes formas de expressão do sistema capital por, e sobre, um meio humano é o agronegócio em suas formas de produção e consumo, a partir de como se dispõe ante a população. Isso acontece em paralelo a um contexto neoliberal que influencia a política de um país cuja história conta com longos períodos de colonização e escravidão. Agro, do latim, se traduz “campo” ou “terra cultivada”. Mas, no nosso caso, o nome já indica: fizeram disso um negócio. Cultivo, o que te vem? cuidado, tempo, nutrição. Isso para plantas, alimento, mas também para humanos. Afinal, muito se diz sobre cultivar relações. Relações entre seus semelhantes, relações com o trabalho, lar, passatempo, corpo, família, gênero... embora esses sentidos já não mais aparecem na leitura da palavra. Não falamos em latim, falamos em negócios (e lembrando daquela velha sensação de estar fazendo um mau negócio).

Não ironicamente, ou talvez sim, este sistema cumpre um papel importante e, a meu ver, nos fornece uma boa concretude explicativa. Começamos olhando para a forma como o agronegócio se organiza diante desse “cultivo”, através do controle. O que existe para ser plantado, cuidado e colhido a longo prazo, nos métodos do agro, recebe doses cavalares de fertilizantes apressando tudo e todos a seguirem o ritmo do mercado. Hoje, os tempos passam a impressão de que só se pode comer o que ofertam as prateleiras,



com a mediação do óleo diesel, coroando-o fornecedor daquilo que nutre, da vida. Na prática de monocultura latifundiária é “cultivado” uma única espécie em larga escala, pois padronizando a espécie “cultivada” facilita-se o manejo: mesmos predadores / mesmos pesticidas, mesmos nutrientes / mesmos fertilizantes. E quem os aplica são eles, nada se mantém sem esse controle, porque nessas condições o ecossistema fica extremamente vulnerável, exposto, justamente por seus componentes estarem em enorme quantidade representando uma mesma cultura, o que ocasiona a atração de um mesmo predador. E também, claro, por estarem todos plantados em distâncias mínimas, recorrendo aos mesmos nutrientes no solo, gerando competição. É possível, é claro, pensar em uma outra relação para isso. Existem, por exemplo, sistemas agroecológicos cuja diferença soberana é o fato deste considerar as necessidades, demandas e deleites de cada planta ali cultivada. É um sistema que respeita o sentido de seus componentes. Como? há um conceito na agroecologia chamado “plantas amigas” ou “consórcio de plantas” pois é possível organizar o cultivo de maneira que uma planta colabora com o bem-estar da outra, seja por seu tamanho que sombreia as de sombra, seja por dispersar os predadores e atrair / abrigar predadores dos predadores, seja pelo nutriente que fixa no solo e pode ser o prato preferido da colega de outra espécie. Seja por não competirem por escassez. O que nos resta para considerações finais são os resultados de cada cultivo. Uma produção em monocultura do agronegócio, necessariamente, resulta em um solo empobrecido de vida, compactado pela ausência de microrganismos devido ao uso recorrente de *controle de pragas*, e assim, impedindo que esses agentes possam decompor matéria, nutrir e afogar o solo. Desse modo, se aniquila não somente espécies indesejadas como também aquelas que podem colaborar com o equilíbrio da plantação. Além disso, essa forma de produção resulta em fome de uns, e lucro de outros, uma vez

que esse negócio é comandado pelo setor privado e os frutos ao invés de alimentarem hectares compatíveis da população, se convertem em dinheiro pela exportação, podendo usufruir desse lucro uma fração bastante modesta se comparada à extensão de terra que ocupam. Se faz necessário pontuar que esse esquema indica, ao longo de sua história, diversas ocorrências criminosas, como: trabalho análogo à escravidão, apropriação ilegal de terras públicas, fraudes fiscais, esgotamento de recursos naturais, contaminação ambiental, etc. Agora, uma produção agroecológica mostra resultados diferentes, deixando disponível como consequência de seu modo de produção um solo enriquecido de vida, longevidade e produtividade. Famosa “terra boa”, aquela que sequer solicita irrigação diversas vezes ao dia pois preserva sua umidade através da cobertura orgânica que se debruça por toda sua extensão. Em suma, *pode se sustentar*, não depende de um controle rígido, prescritivo e nocivo. Aqui, o cuidado é outro e os interesses também. Essa prática é o que de fato gera alimento para a maior parte da população de nosso país, pois as produções são destinadas à alimentação nacional, sem veneno, segura, saudável, viva. É uma outra relação, que se estabelece com o ecossistema, com o dinheiro, com o trabalho, com nossos semelhantes que atuam em cada campo, com a história do nosso país. A essa altura, já não estamos mais falando de negócios.

Eu espero ter sido lida até aqui com olhos que não abandonam a semelhança da tratativa do capital para com a vida que ele explora. Consideremos a subjetividade nessa trama, onde nos pegamos retidos em mecanismos de controle através de exigências e valores ditados, levando seus componentes a competirem pelo mesmo projeto, projeto este que serve a uma abstração, a soja esquece que é grão para dizer: “me chame de ração”, contradizendo a própria noção do que se entende por projeto: projetar-se no mundo, fazer-se nele. Existir é pura concretude, é ação. Dinheiro

não é ação, é razão. Chegar aqui me leva a recordar uma frase dita em sessão, onde afirmei que “viver com dinheiro é diferente de viver para o dinheiro”.

Com o exemplo acima, fica possível entender que se nos cultivamos em um solo empobrecido, infértil e condenado ao adoecimento, o que nasce disso não parece muito promissor. A vida germina em um ambiente que oferece uma potência baixíssima, e que só funciona se estiver sob controle do setor privado. Além disso, pela forma como está disposta essa multidão, na forma de monocultura, nota-se uma exposição constante a predadores comuns, como: falta de sentido na existência, exaustão, o medo do fracasso, vulnerabilidade financeira (e as demais vulnerabilidades que dela derivam, inclui a alimentar).

Foi possível visualizar os interesses do mercado capital e sua influência na formação de seus agentes que fazem tudo acontecer: A GENTE, não as coisas. A coisa não tem vida, e ainda assim parece ocupar mais espaço na vida do que nós. Está nítido um distanciamento da humanidade, do sujeito enquanto sujeito, do alimento enquanto vida que sustenta a vida, da natureza em sua forma selvagem, diversa e potente. Ao invés disso, optamos pela conservação do controle, aniquilação de seres indesejados, transformação da terra em moeda e posse, optamos por dançar conforme o ritmo do mercado (sem música, sem rima).

Soa como se nascêssemos com uma compra feita de um projeto-de-ser mercantilizado, propagandeado como ideal. Os desfechos disso devem seguir sob observação, mas o caminho que andamos até aqui já nos adianta algumas hipóteses, como um adoecimento diante do distanciamento da dinâmica humana concreta em direção à técnica automatizada em função de uma abstração mercantil; o empobrecimento da vida subjetiva diante de exigências seriais; o peso exaustivo dessa (im) pressão prescritiva do capital, que insiste ao longo de toda nossa construção pessoal;

a passividade e impotência conjuntas que habitamos nessas condições todas.

Dentro desse cenário parece nos restar pouco espaço para participação social, humana, coletiva nas decisões a respeito do mundo e, consequentemente, de nós mesmos. E, onde não há participação não há também possibilidade para consideração, lembremos o texto: se não me coloco, se não falo, se não me imponho, não há como ser visto, notado, considerado. É necessário existir, recolocar a humanidade para jogo. Faz sentido, para um sistema que não possui em seus fins uma preocupação com a vida humana, esforçar-se em mantê-la somente como meio. Por isso entra com sua sedução dizendo que é o trabalho que dignifica o homem (e nada mais?). Assim, se cultiva uma cultura cercada pelo encanto do valor pré-fabricado, da dignidade, do prestígio social, do poder e de uma noção deturpada do que chamam de liberdade. Na verdade, o que acaba por se gerar é “uma liberdade, enfim, autodestrutiva que projeta seu próprio fim ao reproduzir-se como particularidade servil à totalidade concreta do capital” (Castro, 2024). Finalizo enfim minha exposição com um apelo à ousadia, à implicação do sujeito em sua condição livre de negatividade, criatividade e responsabilidade. Evoco pela escrita a urgente necessidade da rebeldia, de apresentar ao mundo novas formas de se viver e a grandeza do que se abre se tivermos condições de quebrar esse encanto devedor, onde nos encontramos sempre em dívida de performance, de ser, de sucesso, com dívidas de dinheiro também. Foi no dia que eu me possibilitei não ser nada da vida que pude me encontrar naquilo que mais faz sentido me investir. Em outras palavras: quando parei de dever pra vida, passei a desejar viver.

## Referências

- Beauvoir, S. (2025). Pirro e Cineias (2<sup>a</sup> ed.). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1944)
- Castro, F. G. (2024). *Capitalismo, periferia e subjetividade em ruínas*. Lutas Anticapital.
- Dhein, C. F. A. (2020). *A clínica psicológica em diálogo com Sartre: Para além da má-fé, autenticidade e normatividade*. IFEN.
- Bocca, M. C. (2021). *Psicanálise existencial e o método progressivo-regressivo: Experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre*. Editora Appris.
- Sartre, J.-P. (2023). O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica (10<sup>a</sup> ed., P. Perdigão, Trad.). Vozes. (Obra original publicada em 1943)

## *Patologia e normatividade: desafios dos diagnósticos psíquicos na clínica contemporânea à luz da filosofia de Sartre*

Carolina Freire de A. Dhein

O presente capítulo convida a refletir sobre os desafios inerentes ao campo dos diagnósticos psíquicos na Psicologia Clínica contemporânea. Essa questão se mostra particularmente significativa quando se consideram, no contexto atual, as tensões no campo clínico entre a normatividade científica e a singularidade existencial. De um lado, encontram-se as práticas ancoradas em referenciais normativos, sustentadas por manuais classificatórios como o DSM e a CID, que organizam o sofrimento em sintomas e categorias diagnósticas padronizadas, pautadas em marcadores neurológicos. De outro, emergem abordagens clínicas que se distanciam dos moldes estritos da cientificidade positivista e buscam articular-se com perspectivas outras, como aquelas inspiradas pela fenomenologia e filosofias da existência. Nessas práticas, coloca-se em evidência o dilema fundamental entre, por um lado, responder às exigências profissionais que demandam diagnósticos formais – exigências que se manifestam nos dispositivos de saúde, nas práticas escolares e nos consultórios – e, por outro, preservar uma compreensão dos sofrimentos humanos enquanto expressões *singulares-universais* (Sartre, 2002) da existência. Nessa direção, torna-se pertinente reconhecer que tais demandas diagnósticas não se reduzem a instrumentos técnicos neutros, mas configuram-se como expressões históricas determinadas, vinculadas ao modo como o tempo presente se caracteriza como universal.

Quando se considera a clínica que se abre ao diálogo com o pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre, essa problemática assume maior nitidez. Sartre (2001) nos lembra que a existência não pode ser reduzida a essências fixas, mas deve ser pensada em sua historicidade, na articulação constante entre liberdade e situação. Assim, o desafio que se impõe à clínica não é apenas responder às exigências que solicitam diagnósticos formais, mas também preservar um olhar que reconheça no sofrimento humano uma totalização singular de sua condição historicamente situada. Nessa compreensão, os diagnósticos, ao invés de funcionarem como verdades absolutas, podem ser compreendidos como cristalizações sociais que se naturalizam e passam a operar como se fossem incontornáveis, embora carreguem em si as marcas do contexto histórico que os produziu.

É inegável que cada época histórica se constitui a partir de suas próprias configurações de sentido, sustentadas por redes de referências que orientam a maneira como o existir humano é compreendido e vivido. Nesse horizonte, o que Sartre (2002) denomina de *prático-inerte* manifesta-se como totalidade histórica, estruturando parâmetros normativos que delimitam aquilo que é reconhecido como legítimo, normal ou aceitável, em oposição ao que passa a ser classificado como desvio ou anormalidade. Em outras palavras, cada tempo histórico engendra seus próprios critérios de normatividade, que não emergem de um fundamento universal e atemporal, mas são sempre expressões de valores sociais, culturais e políticos situados.

Diante disso, torna-se relevante questionar de que forma, em nossa época, esses critérios se organizam e determinam comportamentos que passam a ser não apenas aceitos, mas também estimulados, em detrimento de outros que são deslegitimados e convertidos em sinais de inadequação. Nota-se, em primeiro lugar, uma redução significativa na forma como tais distinções são

articuladas: a polaridade normal/anormal tende a ser traduzida quase exclusivamente em termos de saúde e doença. Essa operação não é neutra, como bem mostrou Canguilhem (2017); ela implica a centralidade do modelo médico, que, ao expandir seu alcance, converte a experiência existencial em questão clínica. Assim, a normatividade contemporânea se apresenta sob a forma da saúde, compreendida em sentido amplo. Como tudo aquilo que escapa ou resiste a esse enquadramento é progressivamente *patologizado*, assumindo o estatuto de desvio ou problema a ser corrigido.

Nesse contexto, a problemática dos diagnósticos psíquicos pode ser compreendida como um dos principais dispositivos pelos quais a normatividade contemporânea se materializa. Quando a experiência humana é traduzida prioritariamente de forma binária em termos de saúde e doença, as categorias diagnósticas passam a funcionar como dispositivos reguladores, responsáveis por organizar o sofrimento, não somente em nomenclaturas específicas oferecendo uma inteligibilidade universal, mas também e principalmente desempenham um papel ativo na construção do que é considerado normal e do que deve ser tratado como patológico, delimitando modos de ser. As ferramentas classificatórias, como o DSM e a CID, ao se apresentarem como instrumentos científicos universais, cristalizam comportamentos e expectativas próprias do tempo histórico que os produz. A Clínica Psicológica ocidental e contemporânea, ao operar nesse enquadramento, vê-se frequentemente diante da exigência de validar sua prática por meio dessas classificações, sob pena de perder legitimidade no campo da ciência. Entretanto, quando questionamos tais instrumentos a partir da perspectiva fenomenológico-existencial, torna-se possível compreender contornos de normatividades específicas. Que normatividades seriam essas?



## A *in*-visibilidade das condições históricas e a captura do sofrimento como sintoma

Procuramos demarcar aqui que a questão não é apenas de ordem clínica ou instrumental, mas envolve o modo como nossa época organiza suas referências e estabelece critérios de aceitabilidade. Em outras palavras, importa indagar em nome de que valores, dispositivos e recortes de mundo certas formas de existir passam a ser consideradas saudáveis e desejáveis, enquanto outras são designadas como patológicas ou desviantes. Não é novidade que a Psicologia e a Psiquiatria sempre alicerçaram suas práticas sob determinados pressupostos como nos mostrou Foucault (1977). O que parece ocorrer em nosso tempo é uma redução à biologização, não somente dos transtornos mentais, mas da existência mesma, reduzindo os sofrimentos humanos aos parâmetros naturais do funcionamento químico cerebral. Essa redução da existência aos pressupostos naturais também não é nova, uma vez que a Psicopatologia se origina a partir do modelo das Ciências Naturais, como a Biologia e a Fisiologia, como bem evidenciou Foucault (1977). Mas o que vemos hoje é que a busca por eficácia presente em nossa época, guarnecida por tecnologias cada vez mais avançadas, insiste em objetivar os comportamentos humanos em achados biológicos, que parecem tornar inequívoca a visão de sofrimento como patologias ou doenças, e unicamente entregues às intervenções psiquiátricas, hoje sinônimas basicamente dos manejos farmacológicos, gerando um ciclo que se retroalimenta incessantemente.

Não à toa, um amplo vocabulário diagnóstico nutre narrativas das mais diversas em nosso cotidiano, mostrando que a nosologia diagnóstica ultrapassa a fronteira dos manuais de Psicopatologia, outrora circunscrita aos saberes *Psi*, e adentram de forma hegemônica nas diversas versões que escolhemos para nos espelhar. Já nem precisamos mais recorrer aos manuais para enumerar *check-*

*lists* de sinais que validam nossa condição. Essa visão *patologizada* da vida parece deixar de fora as dimensões sociais e históricas constitutivas de nossa época.

No entanto, ao delimitarmos essa reflexão ao seu caráter epocal, não estamos circunscrevendo apenas uma temporalidade histórica específica do século XX e XXI, mas também os lugares, os territórios nos quais essas organizações se instrumentalizam. Ou seja, para compreender esse processo em sua radicalidade, é preciso situá-lo no interior não somente de um único mundo, mas dos inúmeros mundos que se desvelam no horizonte contemporâneo, no qual se sedimentam normatividades existenciais específicas. Trata-se de reconhecer que vivemos em um tempo marcado pela centralidade do desempenho, da produtividade, da meritocracia e de determinadas supremacias que, em territórios específicos como aqueles colonizados, como o nosso, são marcados por desigualdades econômicas, sociais, de raça e gênero, que modulam comportamentos e lhes conferem particularidades outras que não somente aquelas marcadas pela racionalidade hegemônica do Ocidente Europeu.

É neste ensejo que, no cenário contemporâneo, encontramos um conjunto crescente de pesquisas e reflexões críticas à importação de modelos epistemológicos oriundos do eixo norte-europeu. Em territórios historicamente marcados pela colonização, essa hegemonia teórica e metodológica frequentemente implicou a invisibilização ou a deslegitimação dos saberes locais dos povos originários e de suas formas próprias de produção de conhecimento. Tal dinâmica, ancorada em uma racionalidade moderna ocidental considerada universal e superior, sustenta o que Boaventura de Sousa Santos (2009) denomina de *epistemicídio*: a sistemática negação das epistemologias não ocidentais em nome de uma monocultura do saber.

Aníbal Quijano (2009) nos mostra como a colonialidade do poder opera de forma a naturalizar hierarquias culturais, raciais e

epistemológicas, estabelecendo o eurocentrismo como padrão universal de racionalidade. Nesse processo, os conhecimentos produzidos no Sul Global são sistematicamente relegados à condição de subalternos, periféricos ou mesmo folclóricos, sendo destituídos de legitimidade científica. Ao denunciar essa lógica, Quijano mostra que a colonialidade não se restringe a uma herança histórica, mas permanece como estrutura ativa que organiza tanto as relações de poder quanto os regimes de produção de saber, sustentando a invisibilização das epistemologias locais em nome de uma racionalidade ocidental considerada superior.

A crítica decolonial e as chamadas epistemologias do Sul emergem como movimentos fundamentais contra a pretensão universalizante da racionalidade ocidental e propõe uma ecologia de saberes (Santos, 2009), na qual diferentes formas de conhecimento possam dialogar em condições menos hierárquicas. Ao recuperar as vozes silenciadas e os modos de vida historicamente marginalizados, tais perspectivas nos convocam a reconhecer que a suposta neutralidade da Ciência Moderna é, na realidade, marcada por vieses políticos, culturais e históricos que refletem a hegemonia de uma determinada racionalidade.

É inegável que essa demarcação ressoa diretamente no campo Clínico, onde modelos diagnósticos e classificatórios, forjados a partir de parâmetros eurocêtricos, tendem a universalizar categorias e critérios que não dão conta das experiências singulares inscritas em contextos históricos e sociais distintos. Assim, práticas de escuta e compreensão do sofrimento acabam, muitas vezes, por reproduzir as mesmas dinâmicas de silenciamento que Quijano identifica, convertendo modos de sobrevivência e resistência em meras expressões de desvio ou patologia.

A co-originalidade que nos constitui como seres situados e em relação com os outros se converte, assim, em campo de exigências com signos próprios em meio aos quais esses mundos se consti-

tuem. O Neoliberalismo, enquanto racionalidade social dominante no Ocidente, reorganiza os modos de viver e de compreender a si mesmo, instaurando um horizonte em que a vida é constantemente medida por critérios de desempenho, eficiência e produtividade. Expectativas de adaptabilidade, funcionalidade e pertencimento passam a se inscrever na corporeidade como imperativos silenciosos, orientando o que é tido como normal e relegando à condição de desvio aquilo que não se ajusta a tais padrões. No cerne do Neoliberalismo está a ideia de que cada indivíduo é responsável pelo seu próprio sucesso ou fracasso. A dimensão individual, sobrecarregada de responsabilidades e expectativas, adquire centralidade em detrimento das esferas políticas e coletivas, o que conduz à privatização dos sofrimentos e à sua consequente psicologização. Em um contexto assim, as fronteiras entre o econômico, o social e o psíquico se tornam indissociáveis, e os modos de adoecimento passam a expressar tanto dramas pessoais quanto condições históricas. Nessa direção, pode-se compreender com Sartre (2002) que todo sofrimento é simultaneamente singular-universal: ele traduz, em um corpo e em uma história singular, as tensões de um tempo e de um espaço.

No entanto, na era neoliberal, essa dimensão histórica e política do sofrimento é frequentemente apagada. Como observa Ehrenberg (1998), o sujeito contemporâneo é convocado a ser o empresário de si mesmo, responsável integral por seu êxito e por sua queda. Assim, constitui-se uma *patogênese da existência*: tudo aquilo que não se ajusta ao ritmo e às exigências de produtividade – a tristeza, a lentidão, o cansaço, o medo, a velhice ou o luto – é recodificado como desvio, fraqueza ou transtorno. Em contrapartida, a saúde é associada à capacidade de manter-se ativo, otimista e performático, sob a promessa de um bem-estar continuamente adiado.

Como analisa Byung-Chul Han (2017), esse ideal de positividade permanente transforma a liberdade em autoexploração e o

sofrimento em culpa. A crença de que basta querer, acreditar ou se esforçar para alcançar o sucesso reforça uma lógica moral de autossuficiência que esvazia a dimensão relacional, econômica e política da vida. Dessa forma, o sofrimento humano, que poderia ser escutado como expressão legítima da condição situada do existir, é reduzido à falha em corresponder a uma norma histórica que se reveste de natural.

Como dito, a clínica, de forma hegemônica, se vê atravessada por uma lógica que tende a converter os sofrimentos existenciais em falhas de adaptação ou em déficits individuais, apagando sua dimensão histórica e relacional. Do contrário, em sociedades que carregam marcas de desigualdade, racialidade e exploração têm esses marcadores obscurecidos frente aos imperativos meritocráticos desta Era. É nesse ponto que os diagnósticos psíquicos se tornam ainda mais centrais. Eles funcionam não apenas como instrumentos clínicos, mas como engrenagens de um dispositivo social que identifica, nomeia e exclui comportamentos de acordo com exigências hegemônicas. O sofrimento que poderia ser compreendido como uma expressão legítima de uma condição humana situada é frequentemente recodificado como disfunção, passível de medicalização ou de correção técnica. Dessa forma, os manuais diagnósticos não apenas refletem a normatividade vigente, mas tornam-se operadores que a reforçam, cumprindo mais um dispositivo de exclusão e opressão frente aquilo que não corresponde ao ideal em questão.

Assim, quando a experiência vivida é reduzida à mera descrição de sintomas, perdem-se de vista os sentidos históricos dessas experiências que dão origem a tais manifestações. Os sintomas, tomados de forma isolada, convertem-se em meros indicadores clínicos que precisam ser manipulados, obscurecendo, contudo, aquilo que eles expressam como signos de uma condição existencial situada. Em outras palavras, o sofrimento humano deixa de ser in-

terpretado como portador de significados vinculados à história de vida, às relações sociais e ao contexto histórico-cultural, para ser tratado como alterações objetivas que exigem intervenção técnica.

Essa operação tem desdobramentos significativos no que tange a uma clínica que procura se deslocar dessa lógica hegemônica: ao fragmentar a experiência em unidades sintomatológicas, inviabiliza-se o horizonte social no qual o sofrimento se produz. Um quadro de ansiedade, por exemplo, não é apenas uma alteração fisiológica ou um transtorno interno do indivíduo, mas pode ser compreendido como expressão de um mundo saturado de exigências de desempenho, competição e constante exposição. No entanto, quando a ênfase recai apenas sobre construção sintomatológica, perde-se a possibilidade de reconhecer esse sofrimento como resposta legítima às condições de vida historicamente determinadas, como nos mostrou Han (2017). Dessa forma, um modelo de psicopatologia sintomatológica à serviço da elaboração diagnóstica acaba por operar uma dupla redução: de um lado, desconsidera os signos que remetem à singularidade da experiência vivida; de outro, elimina os significados sociais e históricos que atravessam esse sofrimento. A consequência é que a clínica tende a se alinhar à normatividade vigente, funcionando mais como um dispositivo de ajustamento do indivíduo ao mundo do que como um espaço de escuta e problematização crítica da existência.

### **Acenos para um reposicionamento existencialista acerca dos sofrimentos vividos**

Quando observamos o aumento expressivo de quadros de ansiedade e depressão na contemporaneidade (Fiocruz, 2005; ONU, 2025), não podemos nos satisfazer com explicações centradas em disfunções neuroquímicas ou em predisposições individuais. Parece inegável que esses fenômenos remetem à conjuntura social mar-

cada pela aceleração, pela competição e pelo imperativo de desempenho, em que o existente é constantemente instigado a provar sua utilidade e valor. O sofrimento, nesse contexto, expressa o peso de exigências que extrapolam a esfera individual, revelando a forma como os apelos do mundo se inscrevem numa corporeidade vivida.

Além disso, os marcadores sociais como gênero, raça e classe, por exemplo, constituem dimensões fundamentais para compreender os sentidos inerentes aos sofrimentos em determinadas sociedades como a nossa. Uma mesma categoria diagnóstica pode assumir expressões e sentidos distintos quando situada em trajetórias atravessadas por desigualdades estruturais. Novamente um “transtorno de ansiedade” em uma mulher pode estar vinculado às pressões de um mundo que exige conciliação permanente entre trabalho e cuidados familiares, enquanto, em outro contexto, pode refletir experiências de discriminação racial, precarização laboral ou marginalização social. Em ambos os casos, o sintoma não expressa um desequilíbrio interno, mas sim inscrição concreta de uma experiência histórica em meio aos limites sociais. Aquilo que os manuais descrevem como excesso, desregulação ou medo irracional pode expressar a sensibilidade a um ambiente instável, competitivo e imprevisível. O estado de alerta constante, doloroso e desgastante, também indica a tentativa do existente de se antecipar às ameaças. Nesse sentido, o que se chama transtorno é igualmente um registro encarnado das condições de vida contemporâneas, um corpo que responde ao ritmo acelerado de sua situação.

Dessa maneira, deixar que o fenômeno se mostre por si próprio, a partir do que mostrou Husserl em sua fenomenologia, implica reconhecer os contornos espaço-temporais de aparição dos sofrimentos onde eles se constituem. Isso nos leva a questionar de que tempo e espaço estamos falando? Compreender os sofrimentos como dotados de significados sociais e históricos implica deslocar a escuta clínica de uma perspectiva neutra e universal

para uma escuta que considera a manifestação dos fenômenos em seu horizonte temporal e espacial, ou seja, nas condições de sua materialidade concreta. Os sofrimentos existenciais deixam de ser algo a ser corrigido e passa a ser compreendido como expressões que atravessam o existente em sua situação. Nesse movimento, a clínica se abre como espaço crítico, no qual o sofrimento pode ser interpretado como denúncia silenciosa das condições de opressão, exclusão ou exigência exacerbada que configuram nosso tempo histórico.

A chamada Depressão, por exemplo, não raramente é vista e tratada a partir unicamente de marcadores neuronais, com suas falhas e déficits. Esse olhar organicista obscurece uma leitura fenomenológica e existencial a partir da qual *existências deprimidas* podem exprimir a exaustão diante de um tempo marcado pela instabilidade, pela cobrança incessante de resultados e pela perda de horizontes coletivos, por exemplo. O retraimento ou paralisação, visto pela clínica como incapacidade de agir, pode também ser entendido como uma recusa silenciosa frente à lógica da produtividade, como se o corpo encontrasse, no silêncio e na imobilidade, um modo de sustentar a existência contra a violência de um mundo que não permite pausa, como nos mostrou Brum (2016).

O esgotamento relacionado ao trabalho, frequentemente nomeado como *Síndrome de Burnout*, constitui um dos fenômenos mais expressivos das formas atuais de sofrimento psíquico. Mais do que uma falha individual diante das exigências laborais, ele revela o limite de corporeidade tensionada por ideais de desempenho contínuo e de autossuperação permanente. Nessa perspectiva, o colapso não é apenas sinal de vulnerabilidade, mas também de resistência; um gesto de autopreservação diante de um sistema que não admite pausas, como bem acenou Brum (2016). Assim, o que a clínica nomeia como “síndrome” pode ser compreendido como um modo paradoxal de defesa, uma tentativa da existência de in-



terromper o ciclo de exploração e de reificação que caracteriza o contexto neoliberal contemporâneo (Ehrenberg, 1998). O esgotamento, nesse sentido, desvela não apenas o sofrimento individual, mas a saturação de um modelo social que transforma o ideal de autonomia em exigência de autoperformatividade.

Essas experiências carregam significados que remetem à história e às condições sociais de quem sofre. Reduzir a psicopatologia a sintomas é negar o que há de expressão legítima nessas vivências: testemunhos da tensão entre a liberdade e os limites impostos por cada época. Uma clínica atenta a essa dimensão não se limita a medicar ou corrigir, mas reconhece nos sintomas sinais de resistência, ainda que dolorosa, diante das exigências do mundo. A psicologia clínica que se propõe a pensar em outras bases, se depara então, com uma tensão essencial: ao se constituir como escuta e acolhimento dos sofrimentos existenciais que se conjugam nas configurações de nossa época, precisa se equilibrar entre os apelos de adaptação aos imperativos da época, e por outro, ao ouvir esses apelos, caminha na direção de uma melhor compreensão do que está em jogo naquilo que hoje se configura como sofrimento existencial.

Para uma clínica inspirada no pensamento existencialista, o desafio consiste em reconhecer esse duplo movimento: de um lado, a inevitabilidade de lidar com tais categorias em função das demandas históricas e institucionais que contornam nossa época; de outro, a tarefa ética de não reduzir o sofrimento humano a classificações cristalizadas. Nessa chave, a crítica não significa negar a utilidade dos diagnósticos, mas problematizar sua função normativa, situando-os como expressões do *prático-inerte* que, embora necessárias em determinados contextos, não podem esgotar a compreensão da existência. Nesse horizonte, a clínica inspirada no pensamento de Sartre pode oferecer uma resistência crítica. Ao invés de aceitar de maneira acrítica as exigências normativas de

adaptação, ela se propõe a compreender os sofrimentos como modos singulares de existir em articulação a uma situação histórica determinada. Em outras palavras, a tarefa clínica não se restringe a restaurar a funcionalidade de um indivíduo considerado inadequado, mas busca revelar as condições de possibilidades históricas, relacionais e situadas que contornem a experiência e tornam certos projetos existenciais possíveis em detrimento de outros.

Podemos dizer que é nessa direção que Sartre pode iluminar uma práxis clínica atenta ao modo como nosso tempo se desvela. Existindo na co-pertença singular-universal, Sartre atesta que a liberdade humana só existe em condição, pois é ela mesma articulação singular das condições históricas que situa e condiciona as possibilidades mesmas do existir. Nesse ensejo, é amplamente conhecida a crítica sartriana à redução da existência ao conceito de Natureza Humana. Toda visão de natureza traz em si a ideia de que algo possui essências próprias e subjacentes capazes de existir por si. Retira-se daí toda dinâmica de historização de um Ser que tem seu ser, não naturalmente dado, mas sempre em questão para si. O ser das lonjuras, como nos diz Sartre (2001), com seus desejos, seus temores, suas dores, suas satisfações, suas angústias e suas costuras sociais e antropológicas não pode resultar unicamente dos arranjos e desarranjos neuroquímicos que compõem apenas uma dimensão de nossa existência, a dimensão orgânica.

É nessa direção que defendemos que o pensamento de Sartre nos desafia a repensar a redução aos diagnósticos psíquicos, não podendo deixar de fora as consequências éticas no que tange a normatividade que se faz implícita nessa redução. Quando se cria etiquetas clínicas que desconsideram a materialidade histórica e a singularidade da experiência humana, o diagnóstico pode transformar-se em mais uma ferramenta de opressão, alienação e exclusão em vez de ser um meio para promover a compreensão e o cuidado. Em poucos espaços institucionais encontramos uma

prática de cuidado que preserve a dimensão ética e existencial do sofrimento humano frente à hegemonia da lógica diagnóstica. Embora os avanços advindos da Reforma Psiquiátrica Brasileira e dos movimentos da Antipsiquiatria tenham promovido importantes rupturas com o paradigma manicomial e com a medicalização da vida (Amarante, 1995), observa-se que, no contexto contemporâneo, a tendência dominante parece deslocar-se para uma patologização generalizada das experiências humanas. Tal como os habitantes de Itaguaí conduzidos à Casa Verde em *O Alienista* de Machado de Assis (1994), também nós parecemos capturados por uma lógica diagnóstica que tudo classifica e normatiza. A expansão contemporânea das categorias psiquiátricas e a naturalização dos discursos sobre saúde mental revelam um modo de funcionamento social que reduz a diferença e o sofrimento a anomalias a serem corrigidas. O mais inquietante, contudo, é que essa lógica deixou de ser percebida como opressiva. Ao contrário, tornamo-nos, em grande medida, cúmplices e confortáveis dentro dela, reproduzindo seus critérios de normalidade e adesão sem grande resistência crítica.

Por outro lado, como posicionei no início dessa reflexão, estamos falando de um desafio que retomo nesse momento: a prática clínica de base fenomenológico-existencial enfrenta um dilema central: como articular o apelo de classificar e diagnosticar sofrimentos psíquicos, presentes nos mais variados dispositivos de saúde mental, como instituições, consultórios, escolas, centros de saúde etc., ao mesmo tempo acolher a experiência existencial daquele que nos procura? O uso de sistemas classificatórios como o DSM e a CID que possuem como finalidade primeira padronizar diagnósticos, universalizando narrativas, levanta questões sobre os limites na sustentação de uma práxis clínica que resiste ao modelo orientado pelo critério de cientificidade. Penso, a meu ver, que o desafio não está propriamente na sustentação dos fundamentos teórico/filosófi-

cos capazes de oferecer reflexões e ferramentas para uma clínica em outras bases. Com muito estudo, debates, reflexões e trocas, conseguimos nos aproximar de um outro pensar. O que parece mais desafiador é sustentar-se perante os apelos de velocidade, resultados e superação almejados pelos próprios analisandos e analisandas, e que muitas vezes fazemos deles os nossos apelos também, afinal somos psicólogas atravessadas pelos mesmos ditames.

Sustenta-se, como já indicado, que não se trata de negar, rejeitar ou desconsiderar os diagnósticos psiquiátricos, tampouco aquilo que convencionou-se denominar transtornos psíquicos. Ainda que assim se desejasse, tal operação não seria possível, uma vez que nos constituímos no interior do mesmo horizonte histórico que produz esses dispositivos de inteligibilidade do sofrimento. É a partir de suas concreções que nos articulamos, com maiores ou menores margens de mobilidade, tanto no plano da existência quanto no exercício da prática clínica. O que está em jogo aqui é que a redução dos sofrimentos existenciais unicamente às disfunções de corpos simples parece ser insuficiente para dar conta desses sofrimentos mesmos. A questão se dirige, então, é a própria compreensão do que é sofrer, amar, inquietar-se, temer, lembrar, angustiar-se, desejar... e mais originariamente aquilo que podemos compreender como sendo o modo de ser do existente humano. Quando reduzimos essas experiências a uma explicação neuroquímica, atuamos apenas na correção desta disfunção, ou seja, no manejo de eliminação do sintoma. Nesse movimento, permanecem à margem aquilo que se exclui, que se ignora ou se torna irrelevante na rápida pretensão de manejo dos sintomas, que são as complexidades mesmas do existir, com os sentidos articulados em cada relação, em cada situação existencial e que torna possível algo como um *transtornar-se*.

Por isso, quando nos referimos às práticas clínicas em diálogo com Sartre, dissemos se tratar de uma clínica de situações. Por

situação compreendemos os sentidos de uma articulação singular em meio aos contornos relacionais, materiais, políticos, laborais, econômicos, que condiciona nossas possibilidades de ser. Consideramos que fazem parte desse contorno as epistemologias baseadas em um modelo de cientificidade, cabendo a nós com ele dialogar, colocando-o em questão.

O que podemos alcançar dessa reflexão caminha na direção de situar as narrativas diagnósticas próximas ao que nos mostrou Sartre: uma compreensão que vá além de uma categoria, uma coleção de sintomas: o diagnóstico deixa de ser classificação fixa e um fim em si mesmo, e passa a ser compreendido como uma tentativa de captar uma situação existencial em seu acontecer. Como exemplo, alguém diagnosticado com depressão pode ser visto não como “doente”, mas como alguém cuja experiência reflete um confronto profundo com sua situação existencial, valores e projetos. Sartre convida a Psicologia Clínica a acolher o existente humano em sua totalidade, reconhecendo suas contradições, projetos, e a responsabilidade que assume sobre sua própria existência e co-pertença a sua condição histórica e situacional. Ao acolher a existência como relação, em vez de métodos instrumentais ou soluções farmacológicas rápidas, a clínica sartriana valoriza a relação de cuidado. Trata-se de uma práxis que confronta a lógica mercadológica dominante ao recusar a homogeneização das experiências humanas, afirmando a singularidade de cada existente e compreendendo o sofrimento como fenômeno situado, inseparável das condições existenciais e políticas que o engendram. Afirma-se, assim, uma prática de resistência às lógicas contemporâneas que, ao patologizar afetos e experiências próprias da existência humana, tendem a convertê-las em categorias diagnósticas e em soluções prioritariamente medicalizadas. Ao invés de atenuar o sofrimento, a clínica sartriana busca compreender como este emerge das escolhas, valores e condições existenciais do existente. Nesse sentido, os sofri-

mentos existenciais não são reduzidos a uma patologia ou doença, pois essa sempre se remete a bases naturais, mas sim como um modo de ser em meio a complexas redes de significados dentro de um contexto existencial específico. Essa resistência começa com a recusa em reduzir as experiências humanas em fracassos individuais, destacando, em vez disso, como essas experiências frequentemente refletem os dilemas impostos por condições sociais opressoras. Por isso dissemos que uma clínica de base sartriana é uma clínica engajada, pois procura se afastar de uma dimensão individualista para se ater à situação existencial na qual os sofrimentos se constituem.

Nesse sentido, o diálogo entre a psicologia clínica e a filosofia de Sartre não é apenas teórico, mas também ético. Ele nos desafia a construir uma prática que nos permite escapar da lógica identitária e atua como escuta e acolhimento da abertura às possibilidades do existir. Ao integrar a dimensão coletiva e histórica do sofrimento, a psicologia em diálogo com Sartre recupera a possibilidade de ressignificar o mal-estar como uma expressão legítima da articulação da liberdade e situação. Mais que aliviar a dor, é preciso fundamentalmente ouvi-la, uma vez que para o existente que não tem seu ser naturalmente dado, a dor e o sofrimento são possibilidades constitutivas do existir e não doenças, desvios ou falhas a serem rapidamente sanadas.

Para concluir, a reflexão aqui proposta não pretende instaurar um afastamento abstrato ou normativo em relação aos imperativos do nosso tempo, mas favorecer uma compreensão dialógica entre as concreções históricas da contemporaneidade e as formas de clínica que nelas se constituem. Tal perspectiva sustenta uma postura reflexiva em um contexto no qual o manejo dos sofrimentos existenciais tende, com frequência, a ser capturado por lógicas mercadológicas. Defendemos, assim, que uma clínica em diálogo com o pensamento de Jean-Paul Sartre reafirma a dimensão ética

e relacional do cuidado, mantendo-se comprometida com a complexidade da experiência humana e tensionando as racionalidades comerciais e instrumentais que orientam os processos de medicalização.

## Referências

- Amarante, P. (1995). *Loucos pela vida: A trajetória da reforma psiquiátrica no Brasil*. Fiocruz.
- Brum, E. (2016). Exaustos e correndo e dopados. [https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/04/politica/1467642464\\_246482.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/07/04/politica/1467642464_246482.html)
- Canguilhem, G. (2017). *O normal e o patológico*. Forense Universitária.
- Ehrenberg, A. (1998). *La fatigue d'être soi: Dépression et société*. Odile Jacob.
- Fiocruz. (2025). Janeiro Branco. <https://agencia.fiocruz.br/janeiro-branco-plataforma-ideiasus-fiocruz-destaca-praticas-de-saude-mental-e-atencao-psicossocial>
- Foucault, M. (1977). *O nascimento da clínica*. Forense Universitária.
- Han, B.-C. (2017). *Sociedade do cansaço*. Vozes.
- Machado de Assis, J. M. (1994). O alienista. In *Obra completa*. Nova Aguilar.
- ONU. (2025). ONU News. <https://news.un.org/pt/story/2025/09/1850854>
- Quijano, A. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In E. Lander (Org.), *A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas* (pp. 227–278). CLACSO.
- Santos, B. S. (2009). Para além do pensamento abissal: Das linhas

globais a uma ecologia dos saberes. In B. S. Santos & A. P. Menezes (Orgs.), *Epistemologias do Sul*. CES.

Sartre, J. P. (2001). *O ser e o nada*. Vozes.

Sartre, J. P. (2002). *Crítica da razão dialética*. DP&A.



## ***A clínica em tempos de serialização: subjetividade, ética e vida democrática<sup>1</sup>***

Bernardo Rocha de Farias

A psicologia clínica ocupa, no Brasil contemporâneo, uma posição particularmente sensível no interior da vida democrática. Incidindo diretamente sobre modos de subjetivação, interpretação do sofrimento e produção de sentido, ela não se limita a uma prática técnica ou terapêutica, mas participa ativamente dos debates em torno do que pode ser reconhecido como experiência legítima. Em um país marcado por desigualdades históricas, violência estrutural e persistentes tentativas de normalização da diferença, pensar a clínica é também pensar o destino social do comum e as condições de possibilidade da convivência democrática.

Nos últimos anos, entretanto, a clínica tem sido atravessada por transformações profundas. A expansão dos discursos técnicos, a mercantilização do cuidado e a difusão de modelos normativos de saúde mental produziram novas formas de captura da experiência subjetiva. O sofrimento, cada vez mais, tende a ser traduzido em categorias funcionais, métricas de desempenho e narrativas de autogestão, esvaziando sua dimensão histórica, relacional e política. Nesse cenário, a subjetividade é reconhecida como singular apenas na medida em que se mantém ajustada a parâmetros previamente instituídos, operando sob uma lógica que combina liberdade formal e normatividade difusa.

---

<sup>1</sup> Este capítulo deriva de uma palestra apresentada pelo autor na II Jornada Internacional Núcleo Descubra: existencialismo, clínica e antipsiquiatria, tendo sido posteriormente retrabalhado para publicação escrita. Preservou-se deliberadamente o registro ensaístico da exposição original, compreendendo-o como parte constitutiva do próprio argumento e do modo de problematização aqui desenvolvido.

É a partir desse horizonte que este capítulo propõe uma leitura crítica da clínica em tempos de serialização da subjetividade. Mobilizando o conceito de serialidade, tal como elaborado por Jean-Paul Sartre, e articulando-o às transformações contemporâneas dos modos de subjetivação, o texto investiga como determinadas racionalidades produzem sofrimento, culpa e despolitização da experiência. Ao mesmo tempo, interroga as possibilidades – sempre precárias e ambivalentes – de que a prática clínica possa operar como espaço de interrupção da série e de reaparição do comum, reinscrevendo o sofrimento no campo da palavra, da relação e da vida democrática.

### **A Constituição de 1988 e a reconfiguração ético-política da subjetividade**

A Constituição de 1988 inaugura, no Brasil, um horizonte normativo e ético inédito. Após um longo período de regime autoritário, ela não apenas institui garantias jurídicas e direitos fundamentais, mas exige um novo modo de pensar a realidade humana. Pela primeira vez na história constitucional do país, a noção de subjetividade passa a ser compreendida como múltipla, histórica, situada e em permanente transformação. Essa exigência, contudo, não se inscreve sobre um terreno neutro. Ela colide diretamente com a espinha dorsal da formação social brasileira, marcada pela homogeneização, pela repressão da diferença e pela hierarquização das formas de existir.

O novo texto constitucional desloca o foco da noção tradicional de sujeito – marcada por uma identidade abstrata e universal – para a dignidade das diferenças, instaurando um horizonte interpretativo no qual o humano passa a ser pensado como sujeito de direitos existenciais, e não apenas patrimoniais. Essa inflexão se inscreve no movimento neoconstitucional, que marca a passa-

gem de um direito estritamente formal e positivo para uma ordem jurídica orientada por princípios e valores éticos materiais. Como observa Finger (2000, p. 94), “os princípios constitucionais, entre eles o da dignidade da pessoa humana, orientam a ordem jurídica para a realização de valores da pessoa humana como titular de interesses existenciais, para além dos meramente patrimoniais”.

Tal deslocamento se articula à tradição pós-positivista, que, conforme aponta Barroso (2006), busca ir além da legalidade estrita sem desprezar o direito posto, empreendendo uma leitura moral do Direito<sup>2</sup>. Trata-se, portanto, de uma leitura que abandona a busca por essências universais, próprias do jusnaturalismo clássico, em favor de uma compreensão histórica e situada da vida humana. Nesse sentido, a Constituição de 1988 não se limita a assegurar garantias formais: ela exige uma nova hermenêutica, capaz de interpretar o humano em sua singularidade concreta e nas condições históricas que tornam possível a experiência democrática.

Entretanto, a ruptura anunciada pelo texto constitucional não se realiza de maneira imediata nem automática. O Brasil foi historicamente organizado por uma matriz de entendimento que naturalizou desigualdades e produziu subjetividades a partir da negação da pluralidade. A ideia de um sujeito universal, desvinculado de sua condição histórica e social, sustentou dispositivos de dominação e regimes de saber-poder voltados à contenção da diferença. Essa matriz atravessou a colonização, a escravidão, o patriarcado, a patologização das sexualidades dissidentes e a medicalização dos comportamentos desviantes. Em todos esses campos, a diferença foi reiteradamente assumida como desvio, erro ou ameaça, e não como possibilidade legítima de existência.

É nesse contexto que a noção de dignidade da pessoa humana adquire centralidade. Ela figura entre os pilares do pacto

---

<sup>2</sup> “O pós-positivismo busca ir além da legalidade estrita, mas não despreza o direito posto; procura empreender uma leitura moral do Direito, mas sem recorrer a categorias metafísicas” (Barroso, 2006).

democrático e só ganha força efetiva quando a vida é reconhecida em sua singularidade concreta. Trata-se de uma dignidade que não se esgota na abstração jurídica do cidadão de direitos, pois exige o reconhecimento de sujeitos situados em histórias, territórios e vínculos específicos, com modos próprios de existir e sofrer. O artigo 1º, inciso III, da Constituição de 1988 explicita esse compromisso, mas sua efetividade depende de práticas sociais e institucionais que operem segundo uma compreensão ampliada do humano. A dignidade, nesse sentido, reclama uma hermenêutica da diferença, e não apenas um repertório formal de garantias.

Ao assumir esse horizonte, o texto constitucional de 1988 inaugura uma disputa ontológica em torno do próprio significado do humano no espaço público. Democracia, aqui, não se reduz a um arranjo institucional ou procedimental, mas se afirma como forma de vida coletiva. O social deixa de repousar sobre fundamentos transcendentais e passa a ser permanentemente elaborado no espaço público, no conflito e no reconhecimento recíproco. Pensar a democracia implica, portanto, pensar quais formas de vida podem aparecer, coexistir e ser reconhecidas como legítimas.

Esse horizonte, contudo, não pode ser compreendido apenas como uma inflexão normativa abstrata. A exigência de reconhecimento da pluralidade implica uma transformação mais profunda, que incide sobre o próprio modo como a subjetividade é concebida. Falar em subjetividade, nesse contexto, não significa referir-se a uma interioridade isolada ou a um núcleo psicológico autossuficiente, mas a um modo de existência sempre situado, constituído na relação com o mundo, com os outros e com a história. A subjetividade, assim entendida, não precede a vida social; ela se produz nela e por ela, como processo aberto, atravessado por conflitos, mediações e disputas de sentido.

Essa concepção rompe com leituras essencialistas do humano que, ao longo da história brasileira, sustentaram práticas de ex-

clusão e normalização. Ao afirmar a dignidade da pessoa humana como princípio estruturante, a Constituição de 1988 não consagra uma imagem idealizada do sujeito, mas reconhece a legitimidade de existências concretas e contraditórias, marcadas por condições materiais, pertencimentos sociais e trajetórias singulares. Trata-se de uma dignidade que não pode ser deduzida de um modelo universal de humanidade, pois emerge justamente da recusa em reduzir a vida a parâmetros normativos prévios.

Nesse sentido, a ruptura inaugurada pelo texto constitucional não se dirige apenas às instituições jurídicas, mas às formas correntes de interpretar a diferença, o desvio e o sofrimento. Ela exige que se abandone a tendência a explicar a experiência humana a partir de categorias fixas, naturais ou hierarquizantes. O humano passa a ser pensado como projeto em situação, como realidade histórica em permanente constituição, cuja inteligibilidade não se esgota em esquemas classificatórios ou em identidades estáveis.

Essa inflexão ontológica possui consequências decisivas para os saberes que operam diretamente sobre a subjetividade. Ao deslocar o estatuto do humano, o pacto democrático interroga as práticas que, sob o pretexto de neutralidade técnica, contribuíram para a produção e a legitimação de distintas formas de violência. Reconhecer a subjetividade como plural e histórica implica, portanto, reconhecer que não há prática psicológica, pedagógica ou institucional isenta de pressupostos ontológicos. Toda intervenção supõe uma certa ideia de humano – e é justamente essa ideia que passa a ser politicamente disputada no interior da democracia.

É a partir dessa chave que os “saberes psi” se inscrevem no novo horizonte inaugurado pela redemocratização. Mais do que se adequarem a normas externas, eles são convocados a revisar criticamente os fundamentos a partir dos quais compreendem e intervêm sobre o sofrimento. A exigência democrática não lhes impõe apenas limites deontológicos, mas solicita uma reinscrição

mais profunda: a de sustentar práticas que reconheçam o sujeito como existência singular, histórica e irreduzível a qualquer norma. É nesse ponto que deixam de ser meros instrumentos técnicos e passam a participar, de modo decisivo, da disputa contemporânea pelo sentido do humano.

Nesse contexto, a psicologia revela-se intrinsecamente ligada ao próprio processo democrático. Como saber que incide diretamente sobre modos de subjetivação e interpretação do sofrimento, e como profissão regulamentada pelo Estado, ela ocupa uma posição estratégica e tensa. Historicamente implicada em práticas de normalização, classificação e exclusão, a psicologia é convocada, a partir do novo pacto constitucional, a abandonar dispositivos discriminatórios e a operar em consonância com o projeto democrático. Não se trata de um simples ajuste técnico, mas de uma exigência ético-política que atravessa o próprio modo de compreender o humano.

Essa inflexão torna-se particularmente visível no campo normativo-profissional. A Resolução CFP nº 001/1999, ao proibir qualquer tentativa de conversão da orientação sexual, materializa no exercício da psicologia o horizonte hermenêutico inaugurado pela Constituição. Ao afastar a patologização da diferença, a resolução desloca o exercício profissional da normalização da subjetividade para a abertura à multiplicidade, afirmando que os psicólogos não devem exercer práticas que favoreçam a patologização da diferença nem adotar ações coercitivas voltadas à conversão da orientação sexual<sup>3</sup>.

A tentativa judicial de suspender essa resolução, em 2017, evidenciou o quanto essa disputa permanece aberta. Mais do que um conflito corporativo ou jurídico, o episódio revelou o embate entre

---

3 “Os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas, nem adotarão ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados” (Conselho Federal de Psicologia, 1999)

duas políticas ontológicas: uma que afirma a dignidade dos sujeitos em sua singularidade radical e outra que insiste em capturar a experiência humana em categorias universais e segregadoras. O que está em jogo, em última instância, é o próprio sentido da subjetividade no interior da vida democrática.

Essa tensão não se resolve por decreto. Ela se atualiza cotidianamente nas práticas clínicas, nas instituições, na formação profissional e nos discursos sobre sofrimento e normalidade. A psicologia, ao participar desse processo, não apenas reflete a democracia, mas contribui ativamente para seu destino. Pensar os modos de compreensão e articulação da subjetividade é, assim, pensar as condições de possibilidade da vida coletiva. Se a democracia exige que as diferenças possam aparecer, dialogar e coexistir, então sustentar uma leitura não redutora do humano torna-se tarefa ética e política incontornável.

### **Serialização contemporânea da subjetividade**

O horizonte ético-político inaugurado pela Constituição de 1988 não se edifica de modo homogêneo nem sem resistências. No interior da sociedade brasileira contemporânea, antigas formas de alienação reaparecem sob novas configurações, mais sutis e menos ostensivas. O que antes se impunha pela repressão direta ou pela exclusão institucional passa, progressivamente, a operar por meio da multiplicação controlada das possibilidades de ser. A subjetividade é convocada a sustentar sua singularidade — desde que permaneça inscrita em limites previamente definidos por discursos técnicos, diagnósticos funcionais, modelos performativos e categorias de mercado.

Nesse contexto, a noção de serialidade, tal como formulada por Jean-Paul Sartre em *Crítica da razão dialética* (2002), oferece uma chave conceitual decisiva para compreender as formas con-

temporâneas de alienação. Sartre distingue a série da coletividade orgânica: enquanto esta se constitui pela co-presença ativa de sujeitos engajados em um projeto comum, aquela define-se pela exterioridade, pela passividade e pela justaposição. A série é uma “multiplicidade prático-inerte”, na qual os indivíduos permanecem reunidos não por vínculos vivos, mas pela estrutura material do mundo e pela repetição de práticas inertes. Cada sujeito aparece como elemento intercambiável, isolado em meio aos outros, ainda que aparentemente integrado a um conjunto.

Embora elaborada no contexto da análise das sociedades industriais, essa categoria revela grande potencial para pensar a subjetividade no presente. A alienação serial já não se restringe ao campo do trabalho ou do consumo, mas atravessa os modos de narrar a experiência, de nomear o sofrimento e de imaginar a própria existência. A subjetividade contemporânea tende a se organizar a partir de repertórios prévios, fórmulas prontas e narrativas padronizadas que antecedem a experiência e a enquadram antes mesmo que ela possa ser elaborada.

A clínica constitui um observatório privilegiado desse processo. Cada vez mais, os sujeitos chegam aos consultórios munidos de vocabulários previamente assimilados sobre si mesmos, com diagnósticos internalizados, roteiros emocionais aprendidos e imagens normativas de sucesso, fracasso, saúde e adoecimento. A experiência vivida já se apresenta mediada por categorias que prometem explicá-la por inteiro. O sofrimento, assim, não é narrado em sua opacidade, mas traduzido em termos reconhecíveis, socialmente legitimados e imediatamente inteligíveis. Quando a escuta clínica não reconhece essa mediação, corre o risco de apenas reiterar a serialidade que deveria também pôr em questão.

Esse processo se manifesta de modo articulado em, ao menos, três camadas. A primeira é a da linguagem cotidiana. Termos oriundos da psicologia e amplamente difundidos no espaço social



– como ansiedade, depressão, compulsão ou transtornos de atenção – passam a funcionar como esquemas prévios de interpretação da experiência. O sujeito já não descreve o que vive, mas encaixa o vivido em categorias prontas. A linguagem, em vez de iluminar o enigma da dor, tende a obscurecê-lo, reduzindo sua vocação ao desvelamento.

A segunda camada é a da mercantilização do sofrimento. A expansão do mercado terapêutico ampliou o acesso a práticas de cuidado, mas também consolidou uma lógica centrada na adaptação do sujeito aos imperativos de desempenho. O discurso do autoconhecimento converte-se em exigência de eficiência emocional; a autenticidade torna-se produto; a singularidade, diferencial competitivo. Nesse cenário, a clínica arrisca-se a funcionar como dispositivo de ajustamento funcional, orientado mais pela normalização do que pela compreensão da singularidade e da diferença.

A terceira camada diz respeito à formação profissional. Multiplicam-se currículos, cursos e dispositivos formativos orientados pela tecnicização da prática clínica e pela padronização dos métodos. A centralidade da relação clínica e a ambiguidade da experiência tendem a ser substituídas por protocolos, metas e indicadores de eficiência. Com isso, o campo clínico vai progressivamente se reorganizando segundo a lógica da prestação de serviços: o terapeuta é convocado a ocupar o lugar de aplicador de técnicas, enquanto quem sofre é alocado na posição de cliente. A clínica, assim, reproduz – talvez mais do que interroga – a racionalidade adaptativa que atravessa o tecido social.

Em todos esses níveis, o que se produz é uma subjetividade serializada. O sujeito é reconhecido como indivíduo singular, mas vive como elemento da série. Interioriza a exterioridade, deseja o que aprendeu a desejar, sofre segundo modelos previamente instituídos. A alienação já não precisa se impor como repressão visível, pois se apresenta sob a forma de livre escolha. É precisamente por

operar de modo silencioso e aparentemente espontâneo que essa forma de alienação se mostra tão eficaz.

Esse modo de organização da experiência não produz apenas sujeitos isolados, mas uma forma específica de relação com o mundo e com os outros. A serialização, tal como aqui assumida, não dissolve a singularidade em um todo homogêneo, mas a mantém como aparência. Cada indivíduo é reconhecido como único, desde que essa unicidade não rompa a lógica geral que regula os modos de existir. A pluralidade, nesse sentido, não desaparece; ela é administrada. O que se perde não é a diferença em si, mas sua potência de desestabilização.

Essa administração da diferença se realiza por meio de uma racionalidade que fragmenta a experiência e a reconduz a circuitos previsíveis de sentido. A vida psíquica passa a ser compreendida como conjunto de funções a serem reguladas, otimizadas e monitoradas. Emoções, desejos e conflitos são traduzidos em indicadores, competências e déficits, compondo uma gramática que promete inteligibilidade total da experiência. O sujeito aprende, assim, a relacionar-se consigo mesmo como objeto de gestão, avaliando-se continuamente à luz de parâmetros externos que se apresentam como naturais ou técnicos.

Nesse processo, a exterioridade é vivida como interioridade sem ser percebida como tal. O sujeito não apenas se adapta às normas; ele as incorpora como critérios próprios de julgamento. A série, portanto, deixa de ser apenas uma forma de agregação social e expande-se, passando a estruturar o modo como cada um se percebe, se avalia e se narra. A alienação serial contemporânea não é uma negação da liberdade, mas sua captura, orientando-a para fins que não são propriamente assumidos como projeto.

Essa lógica incide diretamente sobre o campo do sofrimento psíquico. Ao ser apreendido por categorias funcionais e normativas, o sofrimento perde sua dimensão reveladora e passa a ser tra-

tado como disfunção a ser corrigida. O que poderia abrir questões sobre o mundo, sobre as relações e sobre as formas de vida vigentes é reconduzido ao plano da inadequação individual. A serialização, assim, não apenas organiza os modos de existir, mas delimita antecipadamente os sentidos possíveis da experiência e da dor.

A normalidade, nesse contexto, deixa de ser uma descrição e converte-se em prescrição. Ela define o que deve ser sentido, o que pode ser dito e o que deve ser silenciado, operando como critério difuso de inteligibilidade da experiência. Diagnósticos contemporâneos têm descrito esse deslocamento a partir de chaves distintas, porém convergentes. Byung-Chul Han (2015) analisa a passagem da sociedade disciplinar para a sociedade do desempenho, mostrando como a coerção externa cede lugar à autoexploração e à exigência permanente de produtividade. Nesse regime, o sujeito é convocado a tornar-se gestor de si mesmo, responsável por seu sucesso e culpado por seu fracasso, vivenciando o limite, a falha e a negatividade não como experiências compartilháveis, mas como insuficiências pessoais.

Em convergência, ainda que por outro caminho, Dardot e Laval (2016) descrevem a racionalidade neoliberal como uma forma de governo que não se restringe à esfera econômica, mas se infiltra nas práticas cotidianas, nos vínculos e nos modos de subjetivação, produzindo sujeitos empreendedores orientados pela concorrência e pela performance. O sujeito neoliberal, nessa perspectiva, não é simplesmente dominado: ele participa ativamente de sua própria sujeição ao internalizar critérios de avaliação, eficiência e sucesso como parâmetros de valor existencial. É nesse ponto que a serialização contemporânea encontra uma de suas expressões mais eficazes: a liberdade deixa de ser vivida como abertura ao possível e passa a operar como exigência normativa de autogestão. O sofrimento é capturado como falha de desempenho, e o cuidado tende a converter-se em mecanismo de correção e readequação funcio-

nal, fazendo com que a clínica, quando absorvida por esse horizonte, corra o risco de perder seu sentido originário e de se tornar instrumento técnico de conformação.

É diante desse cenário que se coloca um dos desafios centrais da psicologia clínica no Brasil contemporâneo: reconhecer a série para poder interrogá-la. O exercício clínico não pode se limitar à confirmação de categorias nem à reprodução de diagnósticos prontos. Sua potência reside, antes, na capacidade de sustentar a possibilidade, o não sabido, certo caráter de enigma. Ao deslocar o sujeito das naturalizações narrativas, a clínica pode abrir fissuras na serialidade e restituir à experiência sua dimensão de indeterminação e criação. Essa possibilidade, contudo, não será aqui ainda afirmada como solução, mas mantida como questão – a ser aprofundada adiante.

### **Culpa, sofrimento e despolitização da experiência**

Se a serialização contemporânea da subjetividade organiza os modos de narrar, desejar e existir, seus efeitos tornam-se particularmente visíveis quando observados a partir da experiência concreta do sofrimento. Não se trata apenas de uma forma abstrata de alienação, mas de um modo específico de vivenciar a dor, o mal-estar e a inadequação. Nesse nível, a serialização opera de maneira ainda mais eficaz, pois incide diretamente sobre a forma como o sujeito se relaciona consigo mesmo e atribui sentido ao que vive.

Diferentemente das formas clássicas de dominação, marcadas pela coerção externa e pela repressão visível, a alienação serial contemporânea caracteriza-se por sua sutileza. Ela já não se impõe prioritariamente de fora para dentro, mas se realiza pela adesão íntima aos imperativos de adaptação e desempenho. O sujeito deixa de ser constrangido por uma autoridade identificável e passa a sustentar, a partir de si, a exigência de ajustar-se. A norma já não

aparece como imposição externa, mas como critério interno de avaliação permanente.

Essa transformação tem consequências decisivas para a experiência do sofrimento psíquico. Cada vez mais, os sujeitos relatam um mal-estar difuso, atravessado por sentimentos persistentes de insuficiência, inadequação e fracasso. Vivem sob a tensão constante entre aquilo que são e aquilo que acreditam que deveriam ser. O sofrimento não é experimentado como expressão de conflitos históricos, relacionais ou sociais, mas como falha pessoal na gestão de si. Nesse contexto, a culpa emerge como um dos dispositivos mais eficazes da serialização contemporânea.

A culpa não se apresenta apenas como afeto isolado, mas como operador estruturante da experiência. Ao internalizar os critérios normativos que regulam os modos de existir, o sujeito passa a julgar-se continuamente à luz de expectativas que já não reconhece como externas. Torna-se, simultaneamente, juiz e réu de si mesmo. Cobra-se, vigia-se, compara-se e responsabiliza-se pelo próprio sofrimento. Essa dinâmica produz uma forma de sujeição particularmente profunda, pois dispensa a presença de um poder visível: o comando é exercido de dentro, sob a forma de autoavaliação incessante.

No espaço clínico, essa articulação culposa da experiência aparece de modo recorrente. A autodepreciação, a dificuldade de sustentar o próprio desejo, a busca incessante por validação e a adesão a modelos de felicidade e sucesso previamente legitimados apontam para o mesmo núcleo. O sofrimento passa a ser interpretado não como efeito de tensões intersubjetivas e históricas, mas como déficit individual. O sujeito sofre, sobretudo, por não corresponder às imagens normativas que internalizou como ideais de realização pessoal.

Ao ser reduzido ao plano estritamente individual, o sofrimento perde sua dimensão social e política. Ele deixa de funcionar como índice de contradições mais amplas e converte-se em sinal

de inadequação privada. A serialização, nesse sentido, produz uma inversão decisiva: aquilo que poderia suscitar crítica e questionamento do mundo é reconduzido à esfera da autocrítica paralisante. O sujeito volta-se contra si mesmo, enquanto as condições sociais que engendram o mal-estar permanecem opacas e naturalizadas.

Essa dinâmica não apenas isola os sujeitos, mas enfraquece as possibilidades de elaboração coletiva da experiência. Ao responsabilizar cada indivíduo por seu sofrimento, a serialização contribui para a fragmentação dos vínculos e para o esvaziamento do espaço comum. A dor, despojada de sua dimensão compartilhável, torna-se incapaz de gerar reconhecimento, solidariedade ou ação conjunta. O que se multiplica são experiências de sofrimento semelhantes, vividas como dramas estritamente privados, sem uma linguagem comum que permita transformá-las em questão coletiva.

Tal privatização do sofrimento não é um efeito colateral acidental da vida contemporânea, mas um operador central de sua racionalidade. Ao ser interpretada como falha individual de adaptação, a dor deixa de interpelar também o mundo e passa a interpelar exclusivamente o sujeito que sofre. O conflito, deslocado da esfera das relações e das estruturas sociais, é reinscrito no foro íntimo como incapacidade pessoal. O sofrimento, assim, perde sua força crítica e transforma-se em obstáculo a ser superado individualmente.

No campo da psicologia clínica, essa dinâmica produz efeitos ambíguos. Quando não interrogada, a própria prática clínica pode tornar-se lugar de reforço dessa lógica. Estratégias voltadas exclusivamente para o enfrentamento individual, a regulação emocional e a adaptação funcional tendem a reconduzir o sujeito ao mesmo circuito normativo que sustenta o mal-estar. A clínica corre, então, o risco de funcionar como extensão da ordem social, oferecendo respostas técnicas a problemas que são, antes de tudo, históricos e políticos.

Nessa configuração, a escuta perde parte de sua potência elucidativa. O sofrimento é tratado como desvio a ser corrigido, e não como experiência que revela algo sobre o modo como a vida coletiva está organizada. O clínico é convocado a produzir resultados mensuráveis, respostas rápidas e narrativas de superação que reafirmam o ideal normativo de funcionamento. A técnica, descolada da compreensão do sentido vivido, passa a operar como instrumento de normalização.

Os efeitos dessa captura não se limitam ao destino individual dos sujeitos em sofrimento. Ao reforçar a lógica da culpabilização e da autorregulação, a serialização contribui para a despolitização da experiência. O que poderia ser elaborado como sofrimento compartilhado é vivido como fracasso privado; o que poderia suscitar reconhecimento mútuo converte-se em isolamento. A dor, desprovida de linguagem comum, torna-se incapaz de gerar vínculo e ação coletiva.

Em uma sociedade historicamente marcada pela desigualdade e pela violência, esse processo tem consequências profundas. Ao fragmentar as possibilidades de identificação e solidariedade, a serialização subjetiva fragiliza o tecido social comum e mina as bases de qualquer projeto democrático. O sofrimento se multiplica, mas permanece disperso; as experiências se repetem, mas não se encontram. É nesse ponto que a serialização revela seu alcance político mais amplo: ao governar a experiência pelo isolamento e pela culpa, ela impede que a dor se converta em discurso, crítica e práxis comum.

### **Clínica, interrupção da série e reaparição do comum**

Diante do cenário descrito, torna-se necessário avançar para uma articulação que permita compreender o lugar singular que a clínica pode ocupar frente à serialização da subjetividade. Se, por

um lado, a prática clínica não está imune às forças que atravessam o campo social, por outro, ela não se reduz automaticamente a instrumento de reprodução da normatividade vigente. A clínica constitui um espaço ambivalente, atravessado por tensões, no qual tanto a captura quanto a interrupção da serialidade permanecem possíveis.

Pensar a clínica nesse horizonte exige deslocá-la de uma compreensão estritamente técnica ou instrumental. Quando reduzida à aplicação de métodos, protocolos e procedimentos padronizados, a prática clínica tende a reforçar a lógica adaptativa que organiza a vida social contemporânea. A escuta transforma-se em ferramenta de mensuração; o sofrimento, em variável a ser regulada; o encontro, em meio para alcançar resultados previamente definidos. Nessa configuração, a clínica se aproxima perigosamente dos dispositivos que governam a subjetividade serializada.

Entretanto, essa não é a única forma possível de conceber o exercício clínico. A clínica pode também se afirmar como espaço de suspensão dos automatismos que estruturam a experiência. Isso não significa negar o valor do conhecimento técnico, mas reposicionar a técnica como instrumento subordinado à singularidade da experiência do sujeito e do encontro clínico. A escuta, nesse sentido, não se orienta pela confirmação de categorias, mas pela abertura ao que ainda não se sabe sobre o sujeito e sua história.

Essa postura implica uma transformação da própria atitude clínica. Escutar deixa de ser apenas acolher narrativas já estabilizadas e passa a significar sustentar o desconhecido, o ambíguo, o que resiste à nomeação imediata. Em vez de reconduzir o sujeito a roteiros identitários conhecidos, a clínica pode devolver-lhe a palavra em sua indeterminação, permitindo que algo de novo se diga e se pense. Trata-se de um gesto delicado, que não promete soluções rápidas nem garantias de adaptação, mas cria condições para que a experiência se desloque de seus circuitos repetitivos.



Nessa perspectiva, a clínica reintroduz uma dimensão ontológica frequentemente eclipsada pela racionalidade adaptativa. O encontro clínico pode ser compreendido como espaço em que dois seres, compartilhando um mundo, se afetam mutuamente e produzem sentidos que não estavam dados de antemão. Ao sustentar essa abertura, a clínica interrompe, ainda que provisoriamente, a lógica serial que reduz a experiência a funções e desempenhos.

Contudo, essa possibilidade não deve ser idealizada. A clínica não ocupa um lugar exterior às forças de normalização que atravessam a sociedade. Psicólogos e psicólogas são formados no interior das mesmas estruturas que produzem a serialização da subjetividade e estão igualmente expostos às exigências de desempenho, eficiência e controle. A potência crítica da clínica não decorre de uma pureza de posição, mas da consciência dessas tensões e da disposição para interrogá-las continuamente no exercício da prática.

É a partir dessa compreensão que a clínica pode ser pensada como lugar de reaparição do comum. Não o comum entendido como homogeneização, consenso ou identidade compartilhada, mas como espaço de partilha possível entre singularidades que não se equivalem. Ao interromper os automatismos da serialização, a clínica pode restituir à experiência sua dimensão relacional, permitindo que o sofrimento volte a ser dito como algo que atravessa também o mundo, e não apenas o indivíduo isolado.

Essa possibilidade encontra ressonância na reflexão de Sartre sobre a passagem da série ao grupo. Na série, os sujeitos coexistem de modo disperso, reunidos apenas pela exterioridade de uma situação comum que não se transforma em projeto partilhado. No grupo, ao contrário, emerge uma forma de relação em que as singularidades se reconhecem mutuamente como liberdades em movimento. Não se trata de eliminar as diferenças, mas de criar condições para que elas possam aparecer e se articular em uma práxis comum. A clínica, guardadas as devidas proporções, pode funcio-

nar como microespaço dessa passagem: um lugar em que a solidão serial é suspensão e a palavra reencontra sua dimensão de endereço ao outro, sua força vinculante de comunicação em diálogo.

Nesse sentido, escutar clinicamente não é apenas acolher a dor individual, mas reinscrevê-la em um horizonte de sentido mais amplo. Quando o sofrimento é reconhecido como expressão de tensões históricas, sociais e relacionais, ele deixa de ser vivido exclusivamente como falha privada e recupera sua possibilidade de questionamento do mundo. Esse deslocamento não resolve o sofrimento, mas o transforma em experiência pensável e compartilhável, abrindo espaço para formas de reconhecimento que escapam à lógica da culpabilização.

A clínica, assim compreendida, não se orienta pela restauração de um equilíbrio perdido nem pela adaptação do sujeito a um padrão normativo de funcionamento. Seu gesto é outro: tensionar o que está dado, desautomatizar o vivido, sustentar a abertura ao ainda não conhecido. Ao fazê-lo, ela afirma a liberdade não como atributo abstrato, mas como movimento concreto de ultrapassamento das determinações que aprisionam a experiência. Ultrapassar, aqui, não significa negar as condições materiais e históricas da existência, mas reapropriá-las de modo singular, abrindo nelas fissuras por onde algo novo possa emergir.

Essa prática não é neutra. Ao decidir escutar o sofrimento sem reduzi-lo compulsoriamente à norma, a clínica assume uma posição ética e política. Ela se inscreve contra os dispositivos que silenciam, classificam e isolam, e a favor de uma compreensão do humano como projeto aberto, histórico e plural. Esse gesto não se dá fora do mundo, mas no interior das tensões que o atravessam. A clínica não se opõe à vida social; ela a interroga a partir da experiência concreta daqueles que sofrem.

Sustentar essa clínica exige, por isso, mais do que domínio técnico. Exige uma aposta formativa e uma disposição permanente à

autointerrogação. Psicólogos e psicólogas não estão fora da série que descrevem; participam das mesmas lógicas de normalização e desempenho. A potência crítica da prática clínica não advém de uma posição exterior ou purificada, mas do reconhecimento dessa implicação e do trabalho contínuo de refletir sobre os próprios pressupostos que orientam a escuta e a intervenção.

Ao final, pensar a clínica como interrupção da serialização é pensar também seu lugar no horizonte democrático inaugurado pela Constituição de 1988. A democracia, entendida como forma de vida coletiva, exige espaços em que as diferenças possam aparecer, dialogar e coexistir sem serem imediatamente hierarquizadas ou neutralizadas. A clínica, ao sustentar a singularidade e recusar a redução do sofrimento à falha individual, contribui para a construção desse espaço comum. Ela não resolve os impasses da vida social, mas preserva um lugar onde o humano ainda pode ser dito, pensado e vivido em sua liberdade.

Encerrar este percurso é, portanto, reafirmar o compromisso ético-político da psicologia com a pluralidade e com o comum. Um comum que não está dado, mas que se tece nas brechas da serialização, quando a palavra encontra endereço e o sofrimento deixa de ser vivido em isolamento. Sustentar a clínica como espaço da diferença é participar, no cotidiano, da luta por uma sociedade em que as alteridades possam aparecer sem serem capturadas. Talvez seja essa, hoje, uma das tarefas mais decisivas da psicologia: preservar os lugares onde a experiência ainda possa escapar à repetição e abrir-se ao possível.

## Referências

- Barroso, L. R. (2006). Neoconstitucionalismo e constitucionalização do direito (O triunfo tardio do direito constitucional no Brasil). *Revista da EMERJ*, 9(33), 43–92.
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Presidência da República. [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)
- Conselho Federal de Psicologia. (1999). *Resolução CFP n.º 001/99, de 22 de março de 1999: Estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à orientação sexual*. CFP.
- Dardot, P., & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Boitempo.
- Finger, J. C. (2000). Constituição e direito privado: Algumas notas sobre a chamada constitucionalização do direito civil. In I. W. Sarlet (Org.), *A Constituição concretizada: Construindo pontes com o público e o privado*. Livraria do Advogado.
- Han, B.-C. (2015). *A sociedade do cansaço*. Vozes.
- Sartre, J.-P. (2002). *Crítica da razão dialética: Precedida por questões de método*. Tomo I: *Teoria dos conjuntos práticos* (G. J. de F. Teixeira, Trad.). DP&A.



MOVIMENTO III

*Fazer clínico:  
escuta, relação e situação*



## ***Escuta, fala e relação: uma reflexão sobre o fazer clínico de inspiração sartriana***

Carolina Mendes Campos

Este texto é um convite à reflexão a partir da minha experiência clínica como psicóloga existencial de inspiração sartriana. Dedico-me a exercer e a pensar a respeito dessa prática clínica há alguns anos, e gostaria de compartilhar, aqui, mais do que posicionamentos teóricos e filosóficos, aprendizados adquiridos da minha experiência vivida. Creio que toda a teoria fenomenológica e existencial que me formou dá suporte para arriscar este convite à reflexão do que vivo. A clínica existencial é um lugar potente, lugar que me conecta ao outro, ao sofrimento do outro, e que me provoca a ser sempre uma nova pessoa, com uma nova disponibilidade para acessar aquela experiência. Repito: aquela experiência, e não qualquer outra, pois cada experiência que se apresenta na clínica é única, e deve ser compreendida em sua autenticidade.

Aprendi com Sartre que mais importante que um olhar teórico para o outro, esvaziado rapidamente e hipostasiado em explicações generalistas, o que devo ter como foco é uma escuta ativa que visa a se aproximar do âmago da experiência singular que se apresenta à minha frente. O outro e “seu” mundo é o lugar mais extraordinariamente rico de aprendizado que um terapeuta existencial pode acessar. O terapeuta de inspiração sartriana vive, assim, sua missão de se esgueirar para ser sempre para além de suas possibilidades, uma possibilidade também única que se coloca naquele encontro único. O terapeuta se esforça para acessar, através da escuta, aquela aventura humana e, assim, guiar seu analisando no estudo aprofundado das possibilidades existenciais de ser quem

se é. É realizando o inventário das suas escolhas possíveis, que a pessoa em terapia consegue “se ver se vendo” e, assim, pode se escolher em uma dentre as suas várias versões possíveis naquele momento.

Diante da imensa responsabilidade que é estar disponível para escutar o outro na clínica, tenho pensado muito a respeito do terapeuta existencial, pois num movimento natural, nossa atenção é, na maioria das vezes, voltada para o caso, para a pessoa que busca a terapia e que está em sofrimento. O que fazer diante do sofrimento do outro? Como conduzir o caso? Assim, olhamos para fora, para a compreensão do projeto existencial do outro, porém, esquecemos muitas vezes de olhar para nós mesmos. Recebo muitos psicólogos em supervisão com a queixa de que se sentem cansados, “sugados” em seus atendimentos ou, por vezes, sem “paciência” para determinado “tipo” de problema posto em terapia. Cabe, neste momento, a pergunta: como estou para que possa ser possível me dispor a essa tarefa tão delicada que é clinicar?

É preciso, primeiramente, a meu ver, fazer essa pergunta e entender que clinicar exige de nós algumas posturas humanas que devem ser observadas e muito bem cuidadas. Irei tratar de algumas delas logo a seguir. Porém, penso que antes de voltarmos nossa atenção para o outro e exercermos este tão delicado papel que é ser psicólogo de alguém, devemos também ser uma espécie de psicólogo de nós mesmos e indagar: Como me sinto? Tenho me escutado? Estou sendo capaz de acolher e aceitar o que escuto de mim? Perguntas simples, mas que estão, por vezes, atropeladas pela velocidade de nosso tempo, guiado pela hiper produtividade e pela hiper performance. Vivemos, atualmente, tão agitados que nos esquecemos de que essas perguntas sutis têm o poder de nos reconectar com nós mesmos. Mesmo sendo profissionais do cuidado, somos igualmente afetados pelos excessos do nosso tempo histórico e devemos estar atentos para não nos distanciarmos de

valores basilares que guiam nosso trabalho. A compreensão e a escuta que são atitudes tão respeitosas com a história do outro em terapia, devem ser, a meu ver, diariamente visitadas por nós terapeutas em relação às nossas próprias existências. Mais do que cuidarmos de nossas imagens instagramáveis, nossos conteúdos virtuais, nossos posts, ou seja, tudo aquilo que compõe o nosso “lado de fora”, devemos olhar para o nosso “lado de dentro” e checar como estamos em relação às nossas próprias escolhas existenciais. Desta forma, saberemos se estamos prontos para ouvir as escolhas dos outros.

Dito isso, e, entendendo que este movimento que parece óbvio anda sufocado pelas experiências cotidianas de nosso mundo hiper espetacularizado, podemos passar as análises e mergulhar no repertório existencial que inspira nossa prática. Irei retomar, neste momento, importantes alicerces contidos na obra de Jean-Paul Sartre, que possibilitam um lugar comum para os psicólogos pensarem o seu “fazer” e, a partir deles, conduzirei minha reflexão. Este lugar comum é a Psicanálise Existencial de Sartre e é através dela que recolho elementos para pensarmos em três pilares, a meu ver, fundamentais em nossa prática clínica: a escuta, a fala e a relação terapêutica.

Como sabemos, a Psicanálise Existencial surge dentro dessa necessidade de discutir um método capaz de dar conta de conhecer a realidade humana. Desde o início de sua vida intelectual, com a publicação de suas primeiras obras, Sartre já deixa clara a sua ambição de discutir um método que pudesse dar conta de uma pergunta fundamental no seu pensamento: como é possível conhecer o homem?

Na década de 40, com a publicação de *O ser e o nada*, o filósofo já perseguia essa urgente necessidade de elaborar um método satisfatório para compreender o homem, em resposta à Psicologia de sua época, que, segundo ele, recaia inevitavelmente em expli-



cações genéricas e abstratas, que esvaziavam a perspectiva singular, do homem concreto, em situação. Naquele momento, Sartre (2001) esboça pela primeira vez uma metodologia e dá a ela o nome de Psicanálise Existencial.

Contudo, é necessário, antes, esclarecer de um modo mais próprio, a origem desta tão urgente necessidade sartriana de pensar o método. Na raiz dessa urgência está, a meu ver, o diálogo com a fenomenologia de Husserl, a partir do qual se alicerçam muitas das questões principais de sua filosofia existencialista.

Sabemos também que a questão do conhecimento ocupa um lugar central no pensamento de Husserl. Sua obra representa uma tentativa de resolver os problemas identificados no legado da tradição filosófica, partindo, fundamentalmente, de uma crítica ao subjetivismo da tradição metafísica e ao objetivismo realista. Em resposta a essas correntes de pensamento, Husserl propôs o método fenomenológico, acreditando que com isso, conseguiria, enfim, fazer da filosofia uma ciência rigorosa.

As indagações de Husserl partem principalmente de uma crítica ao método das ciências humanas e em especial, à Psicologia, visto que ela, em sua época, não havia ainda desenvolvido um escopo próprio, pautando-se nos mesmos pressupostos das ciências naturais, apesar de possuir um objeto de estudo radicalmente distinto. No caso da Psicologia, essa apressada apropriação de método produz graves consequências, visto que soa bastante incoerente estudar o homem com as mesmas prerrogativas da física, por exemplo. É precisamente contra essa tendência à naturalização positivista das ciências humanas, chamada de psicologismo, que Husserl se opõe (Dartigues, 1973; Sokolowski, 2004).

A crítica husserliana ao psicologismo inquieta Sartre e o move a estabelecer um diálogo direto com essa ciência, a fim de buscar suas próprias saídas para o impasse percebido entre a Psicologia e o seu método. A partir disso, Sartre desenvolve, na década de 30,

importantes trabalhos dedicados a temas psicológicos. O existencialista questiona o caminho utilizado pelo psicólogo, que não se indaga pela experiência mais originária dos fenômenos humanos que estuda. Ao contrário, ele toma o homem como “já dado”, como “já sabido”, enreda os fatos empíricos e obtém, através disso, conceitos universais, abstratos e genéricos. Para o filósofo, esses conceitos não passam de vãs hipostasias, posto que não ensinam nada além do já sabido aprioristicamente (Sartre, 2007).

Desta forma, o desafio de Sartre é constituir a possibilidade de conhecimento embasado em uma visão fenomenológica, “rumo às coisas mesmas”, ou seja, retornando à experiência significativa, descrevendo-a incansavelmente, destruindo os sentidos engessados da atitude natural e visando à construção da compreensão dos sentidos mais originários. Essa é a base que estrutura todo o esforço posterior de sua obra, mantendo-se sempre fiel aos princípios fenomenológicos, ou, melhor, ao modo bem sartriano com o qual se apropriou dos princípios husserlianos.

A Psicanálise Existencial surge dentro dessa necessidade de discutir um método capaz de dar conta de conhecer o homem. Diz em *O ser e o nada*: “tal investigação só pode ser levada a cabo segundo as regras de um método específico. É este método que denominamos de psicanálise existencial” (Sartre, 2001, p. 695).

Este método se alicerça no entendimento do homem como projeto, ou seja, uma vez que o homem sartriano é concebido ontologicamente como falta de ser, ele será um projeto em constante construção, já que nada o define a priori. Dessa forma, compreender essa existência que se faz projeto é perseguir o rastro das escolhas que revelam o que o homem é. Partindo da ideia de que a pessoa é uma totalidade, cada uma de suas escolhas, das maiores até as menores, devem ser consideradas como expressão integral do sujeito, revelando um sentido transcendente.

A Psicanálise Existencial pretende revelar o projeto fundamental realizando uma comparação entre as diversas escolhas que a

pessoa faz de si, a fim de apreender o fio condutor que as unifica, uma vez que, nas palavras do próprio Sartre “em cada uma delas acha-se a pessoa em sua inteireza” (Ibid., p. 690). Ainda em *O ser e o nada*, Sartre declara: “se o projeto fundamental é plenamente vivido pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo conhecido por ele” (Ibid. p. 698).

Destrinchando essa passagem, Sartre estabelece ao longo da obra a condição da liberdade humana: ela é sempre consciência, é consciência de ponta a ponta, o que significa dizer que o homem-liberdade é sempre intenção para fora de si, relação com seus arredores, movimento em direção a, ou seja, ser consciência é ser relação com seu mundo, experiência desse mundo, vivido de ponta a ponta pela liberdade situada.

Mas ser consciência de ponta a ponta não é o mesmo que ser conhecimento de si. O conhecimento, para o filósofo, diz respeito a um segundo movimento da consciência sobre si mesma, que ao invés de intencionar mundo, intenciona a si própria, tomando a si própria como tema na reflexão. É como ter um espelho voltado para si mesmo.

Sartre coloca a importância do olhar do analista para que a pessoa em análise possa “se ver se vendo”, diz ele:

Este mistério em plena luz (que é a condição humana) provém sobretudo do fato de que este desfrutar de si carece dos meios que ordinariamente permitem a análise. Um desfrutar que tudo apreende, tudo ao mesmo tempo, sem sombra, sem relevo, sem relação de grandeza; não porque essas sombras, valores e relevos existam em alguma parte e lhe estejam ocultos, mas sobretudo porque concerne a uma outra atitude humana estabelecê-los (Sartre, 2001, p. 698).

Ou seja, em terapia, quem faz este movimento reflexivo em conjunto com a pessoa em análise é o analista. É o analista que devolve ao analisando sua imagem no espelho, e dá sombra e relevo ao mistério em plena luz que é a liberdade humana.

Diz Sartre na conferência *O existencialismo é um humanismo*:

O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente (Sartre, 1987, p. 16).

Isto indica que o outro possui, além de uma faceta conflituosa (como sabemos), outra, igualmente, necessária à nossa existência, uma vez que a própria possibilidade de estabelecermos uma compreensão sobre nós mesmos deriva dele. Ser-visto pelo outro se desvela, assim, como uma relação difícil, porém indispensável, pois somente estamos em condição de estabelecer uma apreensão objetiva sobre nós, na medida em que esse tipo de autoconhecimento advém do outro.

O outro-terapeuta representa o esforço de um olhar que não quer ser Medusa, isto é, que não quer petrificar, que não quer determinar. O outro-terapeuta quer se colocar ao lado, dando suporte, ou seja, ajudando a pessoa a suportar o confronto com sua angústia de liberdade. Sendo assim, Sartre, apesar de ter deixado sua psicanálise sem seu Freud, fornece importantes pistas a respeito do lugar do analista. O analista de inspiração sartriana deve ter, a meu ver, uma postura engajada, isto é, comprometida e dedicada a compreender àquele que escuta. Buscando algumas definições básicas sobre engajamento encontramos: participação ativa, comprometimento, empenho, envolvimento. Mas, antes de conclusões rápidas, precisamos entender mais a fundo o que é engajamento no contexto da prática do analista existencial.

Podemos confundir essa ideia, achando que o terapeuta engajado é aquele que fala muito, que se coloca, que explica o problema e que dá uma direção para a pessoa. Definitivamente, este não é o terapeuta de inspiração sartriana. Nós somos engajados não com a fala (esta é igualmente importante, porém, secundária, como veremos) e, sim, com a ESCUTA. Uma escuta engajada! Engajada com a experiência da pessoa em análise, engajada com o seu ponto de vista, com a sua dor, com o ângulo e a tonalidade da sua dor. Repito: DA SUA DOR e não OUTRA QUALQUER, pois a dor não pode ser uma experiência generalista e nem abstrata. Em outras palavras, a pessoa em análise deve ser vista sem que a teoria nos cegue, sem que o abstrato venha antes do concreto. A pessoa deve ser vista em SUA condição, do SEU ponto de vista.

Como acabei de dizer, a dor do outro não faz sentido de fora para dentro, ou seja, não é o olhar do analista que dita se essa dor é legítima ou não; se é patológica ou não; se deve ser curada ou não. A dor do outro, quando nomeada em terapia, deve ser respeitada e tomada como a verdade da experiência da pessoa. Assim sendo, falar de uma escuta engajada na clínica de inspiração sartriana só é possível partindo da premissa fenomenológica de que não é a visão teórica do analista que guiará a reflexão, e sim a delicadeza deste de se colocar ao lado do analisando para que possa espelhar da forma mais próxima possível a experiência da pessoa em questão. Como diz Sartre (2001), cabe à Psicanálise Existencial reivindicar como decisiva a intuição final do sujeito, ou seja, é a pessoa em análise, que dá o tom de sua experiência. O analista apenas acompanha e reflete essa experiência para dar relevo ao mistério em plena luz que é a realidade humana.

Estamos falando, então, de um engajamento da escuta que é, ao mesmo tempo, um interesse do analista pela história do analisando, uma curiosidade em aprender com ele sobre sua própria experiência. Escuta ativa e comprometida em iluminar o que está

sendo narrado, para que a pessoa compreenda o que, muitas vezes, tem apenas consciência, por desfrutar do mundo em sua experiência cotidiana. Em suma, falar de uma escuta engajada é falar de uma escuta responsável!

Assim, o próximo passo será uma FALA igualmente engajada, mas não com o “falar por falar”, nem com o falar teórico, mas sim uma fala engajada com o passo anterior, ou seja, uma fala engajada com a escuta, para que possa se manter responsabilmente comprometida com a condição da liberdade posta à sua frente. Este esforço fenomenológico faz com que a fala do terapeuta seja um constante ato criativo, que não tem *a priori* teórico. O ponto de partida é a experiência do outro, e também é o ponto de chegada. A fala do terapeuta pode ser um silêncio, por exemplo, e, ainda assim, ser engajada, pois dá espaço para a pessoa se escutar. Outras vezes, o analista se coloca e reflete a síntese percebida na fala da pessoa, como se devolvesse a vivência no espelho.

A fala engajada só é possível a partir de uma boa escuta, será sempre uma colaboração, um passo para uma reflexão em conjunto com o analisando, que por sua vez dará o próximo passo. Parafraseando uma famosa frase de Sartre, que aponta que cada gesto é um compromisso, ousar dizer que, para o terapeuta existencial, cada gesto diante de seu analisando é um compromisso. Ou ainda: o terapeuta sabe que cada fala sua diante de seu analisando é um compromisso. Assim, criamos uma fala sempre engajada com a escuta, que, por sua vez, é engajada com a vivência apresentada pelo analisando.

Todo este encadeamento indissociável entre vivência, escuta e fala somente é possível uma vez que a terapia se alicerça na ideia de RELAÇÃO. Relação significa conexão, vínculo, ligação. É preciso pensar mais demoradamente neste vínculo analista-analisando. Como se estabelece este vínculo, em suma, como se estabelece a nossa relação na clínica?

Para nós, psicólogos de inspiração sartriana, existir é estar-com. Sou em meio a um mundo onde o outro me vê, copertencemos neste mundo, coexistimos. Se minha existência é projeto, e se existir é me movimentar projetivamente rumo aos fins que persigo, de modo a fazer diminuir minha distância de mim comigo mesmo, é o outro quem percebe, pelo lado de fora, a objetividade do meu projeto. O outro é, então, capaz de “acreditar” mais no meu projeto do que eu mesmo, pois ele o vê pelo lado de fora.

Este olhar que me capta na objetividade, ensina-me algo sobre mim mesmo. Mais ainda, é porque o outro me olha, que sinto, que vivo, que me experimento como projeto, como tendo, ou como tentando ter uma finalidade existencial. Além disso, é justamente pelo fato de que coexisto, que a absurdidade existencial encontra uma trégua. Se você me vê, se seu olhar me envolve, *sinto que existo*.

Transpondo essa dinâmica das relações em geral para a relação terapêutica, falar de mim diante de uma testemunha, de um espelho que me devolve a mim, é tecer mais consistência a minha existência. Além disso, uma vez que o olhar do terapeuta se esforça por me ver pelo “lado de dentro”, ou seja, pelo meu próprio ângulo, o reflexo no espelho produzido por ele é ainda mais fortemente vivido como experiência de sentido.

Qual é o sentido da minha existência? Talvez eu nunca saiba de fato, mesmo que ensaie mil vezes uma resposta para essa grande pergunta. Porém, se o outro me vê, se o outro-terapeuta é capaz de refletir minhas intenções, de fato, isso me fará “sentir” meu sentido.

Rogers (2001) falava de uma atitude de aceitação incondicional por parte do psicólogo que seria a base da construção da relação terapêutica. É a partir de uma aceitação genuína, livre de julgamentos e pré-conceitos, que a pessoa em análise pode se abrir para uma relação igualmente genuína, uma espécie de “experimentação de si” em um ambiente seguro. Nesta relação de pessoa a pessoa, am-

bos se emprestam e se dedicam a uma mesma intenção: mergulhar numa compreensão mais alargada da extraordinária aventura que é existir como liberdade. O analista, nesse lugar, não atua como quem “sabe sobre você”, mas como quem “está com você”, tendo, então, uma atitude de um aprendiz curioso e interessado.

Dentro desta atmosfera de uma relação profunda, na qual ambos se conectam neste estudo de autoconsciência que revelará a forma como a pessoa se escolhe em seu mundo, a noção de relação ganha uma densidade ontológica diferenciada. Dito de outro modo, a relação na clínica, não se trata simplesmente de duas pessoas conversando num consultório. A relação terapêutica indica, sim, lugar especial, um campo vivo que costumo designar de “entre”. O “entre” é aquilo que nasce do encontro e que não pertence nem só a mim, nem só ao outro, mas que nos atravessa e pertence a ambos como uma cocriação. Essa deve ser a atmosfera que precisamos visar em uma sessão.

Esse “entre” é um lugar “nosso”, a partir do qual nos empenhamos para ampliar a consciência de si, ou seja, a compreensão da movimentação existencial do analisando. Olhamos juntos deste “nosso” lugar. Buscamos um olhar que não dá nome, que não objetifica, que não rotula. Olhar junto deste lugar nosso é, ao contrário, buscar uma implicação mútua. É importante dizer que a ideia de um terapeuta neutro, asséptico, higienicamente distante, é incompatível com uma clínica da relação. Por isso, faz sentido a ideia de Rogers (2001) de perceber e valorizar a pessoa do terapeuta, pois sua pessoa serve de acesso a pessoa do outro. A pessoa do terapeuta (com seu corpo, sua história, seu olhar, seu afeto) se oferece como testemunha comprometida, e, inspira o analisando a se mostrar, igualmente, como pessoa. Este gesto de disponibilidade fortalece e nutre a relação.

Se eu te recebo como “caso clínico interessante”, produz dis-tância, teorias e abstrações. Se eu te recebo como pessoa inteira



diante de mim, eu produzo campo de encontro, a partir do qual a relação terapêutica irá se alicerçar. O analista precisa se perguntar: “Estou realmente disponível ou só estou desempenhando papel de disponível?”. Porque o analisando sente, o corpo do analisando capta, o processo não acontece. Por isso, o terapeuta existencial deve alcançar a possibilidade de se disponibilizar como pessoa comprometida, com escuta e fala engajadas com a realidade posta à sua frente. Disponibilidade é suportar o silêncio sem precisar preenchê-lo com conselho motivacional genérico. É suportar a urgência do outro sem acelerar o processo só para aliviar o próprio desconforto. É estar inteiro na sessão sabendo que, para aquela pessoa, talvez aquele seja o único lugar do mundo em que ela não precisa performar. Isso exige do terapeuta um tipo de disponibilidade afetiva que é, ao mesmo tempo, delicada e firme. Delicada porque acolhe. Firme porque suporta.

Essa disponibilidade afetiva é também política porque, num mundo que normatiza e corrige, sustentar singularidades é um ato de resistência. Quando digo que a clínica é um espaço de resistência, não é metáfora poética. É literalmente afirmar a clínica como um pequeno território onde praticamos uma forma diferenciada de laço social: um laço que não se funda no controle, nem no valor, mas, sim, no reconhecimento e na profunda aceitação.

Para expressar numa imagem este mergulho reflexivo na minha vivência clínica, proponho pensar na tríade escuta-fala-relação como uma espécie de dança, onde um se apoia no outro para que cada parte esteja fluindo. Como na famosa imagem de Matisse *La danse*, onde o movimento de um corpo parece ser a extensão do outro, penso que assim, também, deve acontecer com a escuta, a fala e a relação. Clinicar é como dançar, é pôr em movimento, de mãos dadas, nesta tríade que se interpenetra e produz um fluir entre analista e analisando.

Claro que essa dança envolve um risco, pois nunca há certeza *a priori* de que tudo correrá como planejado. Dançar de verdade

nunca é 100% seguro. Sempre posso pisar no seu pé, sempre posso errar o tempo da música, as piruetas planejadas podem não acontecer como esperado. A questão é: o terapeuta-pessoa engajado e fluindo em escuta-fala-relação saberá fazer do “tropeço” um novo passo de dança, como sugere Fernando Sabino (1995). E, dessa forma, seguimos bailando no “nosso” lugar, no nosso “entre” que se apresenta como espaço de criação de novas possibilidades mesmo diante das adversidades (assim como na vida).

Ninguém para enquanto a melodia não terminar. A melodia dura o tempo de uma sessão, então, seguimos. A clínica de inspiração sartriana nunca parte de uma coreografia pronta. Não há passo ensaiado, não há manual a indicar o caminho. Porém, se houver uma boa relação estabelecida e um terapeuta engajado com a escuta e a fala, tenho certeza de que uma sutil e bela dança da vida será criada.

## Referências

- Dartigues, A. (1973). *O que é fenomenologia?* Eldorado.
- Rogers, C. (2001). *Tornar-se pessoa*. Martins Fontes.
- Sabino, F. (1995). *Encontro marcado*. Record.
- Sartre, J.-P. (2007). *Esboço para uma teoria das emoções*. L&PM.
- Sartre, J.-P. (2001). *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes.
- Sartre, J.-P. (1987). O existencialismo é um humanismo. In *Os pensadores*. Nova Cultura.
- Sokolowski, R. (2004). *Introdução à fenomenologia*. Edições Loyola.

## ***Entre a clínica de situações e o sentido do político: pistas para a construção de uma Dialética Negativa***

Fernando Gastal de Castro e Luísa Daher Moura Campello Cordeiro

### **Breves considerações introdutórias**

Temos como objetivo deste capítulo articular o conceito de clínica de situações (Alvim & Castro, 2015) com o sentido do político (Barros, 2022), buscando, dessa forma, abordar as conexões entre existência e política como uma dimensão chave do fazer clínico. O fundamento de uma clínica de situações remete à condição mesma de possibilidade de se compreender a experiência psíquica como síntese de múltiplas determinações. O psíquico, como experiência de ser transcendente à consciência (Sartre, 1992) e como síntese de nossas experiências pré-reflexivas no mundo social e histórico concreto, somente pode ser apreendido, por um lado, como um momento subjetivo no seio de um processo objetivo mais amplo que o totaliza e, por outro, como experiência totalizante de um projeto existencial que se singulariza e objetiva-se alienadamente no seio do mundo.

A experiência de ser totalizante do sujeito, desta forma, realiza-se alienadamente em razão das determinações de uma forma social fetichista (Marx, 1995), própria à sociedade capitalista. A estrutura dessa nossa forma social, realizada ao longo dos tempos modernos, mostra-se como objetividade automatizada que se reproduz incansavelmente transformando a existência desejante em força de trabalho a serviço de uma dinâmica impessoal a fazer do dinheiro mercadoria e da mercadoria, dinheiro. O que revela, por sua vez, uma conexão íntima entre a lógica de valorização perma-

nente do capital e a lógica tecnológica como fundamentos dessa objetividade automatizada na qual as subjetividades se fazem mediações servis.

Marx (1995) e, mais recentemente, Robert Kurz (2014) definem, nesse sentido, a categoria do fetichismo como a forma mesma de objetividade produzida e reproduzida pelo sistema social do capital, na medida em que se caracteriza estruturalmente por uma *metafísica real*, no sentido de ser uma objetividade que se constitui como meta-sujeito a totalizar-se como um *ser em si* altamente mecanizado a sugar o para-si, o envelopando (Sartre, 1985) como parte de suas forças impessoais que se impõe como *segunda natureza*. Nesse processo, transforma a liberdade criadora em destino e a negatividade de nossos possíveis em pura consciência de uma positividade sem fim.

Tal dimensão estrutural da sociedade capitalista faz do trabalho não uma mediação libertadora, mas um sacrifício (Menegat, 2019) de corpos cotidianamente consumidos pela escassez material que se revela pela fome como ameaça de morte, pela escassez de lugar expressa pela crise estrutural do trabalho com disseminação da informalidade, pela escassez de outriedade como mediação essencial entre projetos existenciais singulares e, por fim, pela escassez de tempo de vida em prol do tempo produtivo. Ou seja, o trabalho, como mediador fundamental no âmbito da moderna sociedade produtora de mercadorias (Scholz, 2019) e, portanto, fundamento de nossa sociabilidade na forma de trocas mercantis, ao invés de ser um mediador humanizante, faz-se esforço sacrificial a consumir o corpo, o espaço, a reciprocidade e o tempo, presentificando aos sujeitos a ameaça de morte, de exclusão, de solidão e de carência de horizontes futuros.

Tal dimensão macroestrutural mostra-se, a nosso ver, fundamental para alcançar as situações particulares constituídas por formas de existência no seu esforço cotidiano de ser e fazer-se no

interior de uma complexidade de determinações produzidas por esta objetividade fetichizada. O consumo do corpo como força de trabalho no âmbito do atual momento histórico de crise profunda do trabalho (Castro, 2020) evidencia-se pela fadiga crônica em função de longas jornadas, por dores e adoecimentos em função do desgaste e falta de assistência, em especial para uma classe trabalhadora pulverizada pela informalidade, por violências de gênero resultantes da crise do patriarcado moderno (Scholz, 2019) e pela medicalização excessiva para dar conta das exigências produtivas e reprodutivas. O sacrifício do corpo no seio da objetividade automatizada mostra-se, assim, como processo de alienação da corporeidade viva e desejante, transformada em força de trabalho ameaçada e consumida pela escassez material por todos os lados.

O trabalho como ente sacrificial da modernidade capitalista, ao disseminar na atualidade a informalidade como forma de ocupação e reprodução da vida, tem gerado, como dito acima, não somente a alienação da corporeidade, mas a escassez de lugares, na medida em que cria o desaparecimento dos empregos e o colapso das formas de assistência social pelo Estado, fazendo do *meu lugar* (Sartre, 1943) um *não-lugar*. As possibilidades de existência, portanto, são destituídas ou ameaçadas de uma condição essencial, qual seja, da apropriação do espaço e do território como *meu* ponto de inserção no mundo, revelando o mundo como *anti-mundo*, ou seja, como objetividade inapropriável (Castro, 2020) e, portanto, ameaçadora das possibilidades de espacialização da existência, com os sujeitos vivendo cada vez mais a tensão entre inclusão [cada vez mais difícil] e exclusão [cada vez mais temida]. A incerteza, dessa maneira, não é uma condição epistemológica de nossa vida contemporânea como outrora sustentava de forma eloqu岸a certa crença pós-estruturalista (Rose, 1990) mas uma condição real da existência ameaçada pela escassez brutal, lançada no não-lugar da rua, do encarceramento em massa, do endividamento crescente, do risco de despejo.

Este não-lugar, como ausência do *meu lugar no mundo*, conecta-se, por sua vez, com a *escassez do outro*, na medida em que as relações interpessoais ao serem atravessadas pela ameaça do não-lugar produzem o acirramento do sujeito concorrencial e monetário em sua disputa com o outro pelos poucos lugares restantes. O arrivismo, a competição, o caráter instrumental das relações interpessoais, as formas de assédio que fazem do outro puro objeto de manipulação, interesse e prazer imediato, além das diversas formas de objetivação impessoal, são manifestações de uma crise profunda da sociabilidade em um tempo histórico mediado essencialmente pelo trabalho. Neste sentido, quanto mais desenvolve-se o anti-mundo como mundo inapropriável e ameaçador às possibilidades de *meu lugar* e quanto mais o corpo consumido aliena-se do desejo, mais se observa a perda da reciprocidade e a dessocialização das relações humanas, caracterizada por um individualismo violento orientado a garantir, seja como for, seu lugar e sua pseudo-integridade corpórea, mesmo que de forma provisória, efêmera e a base de medicamentos.

A este mundo do trabalho em crise que possui no sacrifício sua dimensão fundamental, acrescenta-se a dimensão da escassez do tempo de vida consumido pelo tempo produtivo. A objetividade automatizada da sociedade capitalista, ao desvitalizar o corpo desejante obrigado a sobreviver em condições de escassez brutal, ao tornar o mundo um anti-mundo como força de um real inapropriável a ceifar as existências de seu lugar, ao tornar escassa relações humanas de reciprocidade potencializando, dessa maneira, a solidão da serialidade (Sartre, 1960), temporaliza-se conforme determinações abstratas de um tempo quantitativo, homogêneo e acelerado.

Desse modo, a temporalidade existencial e sua dialética específica, caracterizada pelo projetar-se, no presente, para um possível ainda não realizado, totalizando o passado como *seu passado*

(Sartre, 1943), sofre transformações profundas, fazendo-se objeto de uma inversão alienante. O tempo vivido, ou conforme Walter Benjamin (1992), o *tempo da experiência*, capaz de apropriar-se do passado e historicizar-se no presente, é diluído no tempo abstrato, automatizado pela materialidade tecnológica do capital em um processo de valorização permanente. O tempo realiza-se, assim, como média, métrica, kronos, de forma contínua e homogênea, como dinâmica de uma unidade constante e invariável de horas, minutos, segundos a transformar o tempo qualitativo da existência em tempo quantitativo da produção e das trocas mercantis.

Tal caráter abstrato da temporalidade social que destitui a temporalidade existencial da produção de sentidos pessoais, os subordinando aos imperativos de um tempo idêntico, tende historicamente a *acelerar-se* em função das mutações tecnológicas da sociedade da mercadoria, que cada vez mais *comprimem o tempo* (Harvey, 1992), colocando a todos em um estado de urgência permanente. É justamente esta urgência constante que conduz o para si a aderir ao em si na forma de um *presentismo* encurtado de seus horizontes de futuro e passado.

A partir dessas observações introdutórias, nos aproximamos da noção de *situação* como síntese de uma condição humana contemporânea produzida pela sociabilidade capitalista em crise profunda. O para si, nesse contexto, revela-se enquanto um corpo consumido, no interior de um anti-mundo que lhe desapropria o lugar e rompe relações humanas recíprocas, dentro de uma ordem temporal abstrata, altamente tecnicizada, orientada à urgência do alto desempenho. Corpo, espaço, outro e tempo, como categorias fundamentais à noção de situação, ganham concretude nos dias atuais na medida em que são totalizados pelas forças desumanizantes da objetividade fetichista do capital em processo. O corpo dissociado do desejo, ameaçado de ser sem lugar, escasso de mediações com a outriedade e ordenado pelos ditames da urgência do

tempo abstrato, nos permite apreender a situação como *situação limite*, constituída por tensões extremas e cotidianas entre corporeidades vivas-mortas, incluídas-excluídas, recíprocas-solitárias num tempo humano-maquinal.

Tal apreensão da *situação* comporta mais um elemento essencial, qual seja, a liberdade destituída do *sentido do político*. Barros (2022), a partir de uma leitura original da fenomenologia de Hegel, sustenta que: “a *negação da negação* hegeliana não repousa, como se convencionou, na afirmação de uma suposta realidade superior e afirmativa, mas numa condição que guia à possibilidade aquilo que era até então impossível”, em outras palavras, “possibilita a abertura daquilo que aparecia como uma sucessão infinda e fechada” (Barros, 2022, p.58). O sentido do político dá-se, assim, pela possibilidade de projetar-se negativamente *contra* os limites da situação-limite determinada pela crise da sociedade do trabalho, como conquista de uma consciência da liberdade capaz de uma *negação determinada* que faz da impossibilidade uma possibilidade, capaz de apreender sua contingência e incompletude face às determinações de completude e, capaz ainda, de encontrar a “fraternidade”, como “solo da construção do político que demove as determinações, remove a unidade estanque do em si e impõe sua troca mútua” (Barros, 2022, p. 377) ou, conforme Sartre (1960), capaz de encontrar a grupalidade no seio serialidade impotente.

Logo, as situações-limite as quais estão imersas as existências em tempos de crise da sociabilidade mediada pelo trabalho, implicam a liberdade vivendo a si mesma como não-liberdade, destituída de formas de individualidades concretas e coletivas capazes de produzir e criar possibilidades no seio mesmo de um mundo de impossibilidades. Nesse sentido, a sociedade moderna produtora de mercadorias realiza-se historicamente a partir do seguinte paradoxo: estabelece por um lado, a política como forma funda-



mental de regulação da sociedade civil (dos produtores privados e da concorrência) pela sociedade política (o Estado moderno) e, ao mesmo tempo, destrói o *sentido do político* ao transformar a forma política em uma forma mercantil dentro da lógica do espetáculo (Debord, 1997).

Como sustenta Jappe (1999), “a decadência da política enquanto instância reguladora da vida social expressa-se de diferentes modos: como rejeição à política e das ideologias por parte dos cidadãos, como perda de soberania por parte dos estados nacionais, como redução neoliberalista das potências do Estado”, de sorte que “a política não goza mais de nenhuma autonomia e liberdade de decisão, mas está reduzida à política econômica” (p.263). A destruição da política, manifesta-se, por fim, na própria *consciência* singular como estreitamento da ação, obstruída por todos os lados pelas determinações do anti-mundo que transforma o princípio de realidade (Marcuse, 1968) em princípio de sobrevivência determinado pela escassez brutal.

Como último aspecto a ser destacado a fim de proporcionar um quadro geral das questões a serem abordadas nos limites deste texto, cabem algumas considerações a respeito da noção de clínica como *clínica de situações* (Alvim & Castro, 2015). O desafio, dentro deste quadro, é articular o universo social estabelecido a partir da noção de *situação limite* com as singularidades dos projetos existenciais e suas experiências psíquicas específicas, de forma a apreender a dialética *específica* que se realiza em existências *específicas* fazendo-se e sendo feitas no interior da objetividade fetichista de uma sociedade em crise. Corpo, espaço, outro e tempo, desta maneira, ao totalizarem-se como pelas forças desumanizantes do capital em processo, são categorias, ao mesmo tempo, sociais e existenciais, universais e singulares, objetivas e subjetivas.

A clínica de situações mostra-se, portanto, como *esforço dialético* permanente de apreender o vir-a-ser singular dos projetos

existenciais no interior de situações limites, vir-a-ser este constituído por formas de contradição específicas entre a corporeidade desejante tornada força de trabalho, entre projetos de inclusão específicos tensionados pela exclusão no não-lugar, entre possibilidades de relações recíprocas e laços de afeto destituídos por uma outridade ausente e, por fim, entre o esforço de temporalização de um sentido singular dentro de determinações de uma ordem do tempo maquinal em estado de urgência permanente. Uma clínica de situações, nesse sentido, necessita politizar o sofrimento psíquico e não patologizá-lo. Sustentamos assim, uma articulação entre clínica de situações e o sentido do político a partir de dois aspectos complementares. O primeiro diz respeito à compreensão do sofrimento psíquico em nosso tempo histórico como destituição do sentido do político, portanto, como produção em larga escala da impotência no interior de uma objetividade onipotente e destrutiva, e não como manifestações de categorias nosológicas que expressariam disfunções cognitivas e comportamentais. O segundo aspecto, complementar ao primeiro, relaciona-se ao sentido mesmo do fazer clínico como tendo a finalidade de recuperar, restabelecer ou redescobrir em cada caso particular, em cada projeto específico, o sentido do político.

Logo, o fim de uma clínica de situações não é a *cura*, mas a *descoberta da práxis*. Descoberta esta que implica na retotalização do projeto existencial, com a criação de uma novo patamar de contrações entre o *feito e o fazer* (Castoriadis, 1997), capaz de insurgir-se contra a mortificação do corpo, a ausência do outro, as determinações do não-lugar e à urgência de um presentismo sem sentido. Uma clínica, portanto, capaz de proporcionar aos sujeitos a compreensão da situação limite em que se encontram, capaz de realizar localizações concretas face ao entrelaçamento do sofrimento psíquico com o universo social totalizante, capaz, por fim, da criação de formas originais de conexão entre a subjetividade e a liberdade.

Na sequência, buscaremos abordar estas questões a partir de um *estudo de caso*. Nos baseamos, neste sentido, em um caso clínico atendido pelo projeto de extensão *Transformando Presentes, Germinando Futuro*, no âmbito de uma parceria entre o Instituto de Psicologia da UFRJ e um movimento social de trabalhadores de rua do Rio de Janeiro, iniciada em 2023, com frentes de atuação que comportam atendimentos individuais, intervenções grupais e participações em eventos específicos, tais como manifestações políticas, cursos, assembleias e reuniões. Tanto as atividades de atendimentos individuais como as grupais ocorrem em uma ocupação no centro do Rio de Janeiro, espaço de moradia dos trabalhadores e trabalhadoras de rua que também apresenta caráter social e educativo, onde acontecem uma série de atividades. Nesse contexto, trataremos do caso de *Camila*, que está organizado em três partes: (1) a dialética entre proto-história e história; (2) a experiência da contradição alienante no interior da situação limite; (3) a metamorfose em curso.

### Dialética entre proto-história e história

Camila é uma mulher cis, negra, heterossexual, de meia-idade, trabalhadora de rua e nascida em uma comunidade periférica do Rio de Janeiro. Durante a sua infância, experienciou condições de escassez brutal, com oportunidades muito limitadas de estudo e intensos conflitos familiares, frequentemente permeados pelo alcoolismo do pai, que, inclusive, não a registrou como filha. Quando ainda criança, viveu uma ruptura violenta de seu núcleo familiar com seu pai expulsando ela, a mãe e os três irmãos de casa, lançando-os ao desamparo da situação de rua.

Lançadas à escassez brutal e ao desamparo inerente, passam a viver sob um viaduto com outras famílias, com sua mãe encontrando o trabalho de faxineira. A mãe de Camila enfrenta esta

situação limite esforçando-se ao máximo para que seus filhos frequentem a escola, afirmando o valor dos estudos como possibilidade de algum futuro. Sua mãe, nesse sentido, estabelece com as demais mães que moravam sob o viaduto, certo laço de solidariedade que permite o revezamento no cuidado das crianças e no ir e vir relativo à escola. São vínculos, no entanto, frágeis, proporcionais à fragilidade social-material de sua situação de escassez e sujeitos às forças do anti-mundo a que estão expostas e incapazes, dessa forma, de evitar os riscos à vida que lhe são imanentes. Dentro destas condições, seu irmão de cinco anos, ao correr certo dia em direção à rua, foi atropelado e morto. Na sequência, Camila e sua família são objeto de remoção compulsória feita pela prefeitura e forçados a viver em um galpão improvisado, bastante distantes de onde se encontravam até então. Camila perde assim, além de seu irmão, os frágeis laços sociais que haviam construído sob o viaduto, passando a habitar outro não-lugar sob o domínio de uma facção criminosa. Neste momento, dada as graves adversidades que encontram, Camila e seus irmãos necessitam ir e vir sozinhos da escola e assumir as tarefas domésticas e os cuidados mútuos, visto que sua mãe se viu obrigada a seguir trabalhando como doméstica a maior parte do tempo em um emprego que a obrigava a ficar ausente da vida dos filhos, a fim de garantir sua subsistência. Camila, neste sentido, sente o aprofundamento da escassez brutal e da ruptura dos vínculos, que se manifestam pela sua não adaptação à nova escola, com os momentos frequentes de evasão culminando em abandono escolar.

Camila vive este conjunto de carências e rupturas de sua situação limite como experiência pré-reflexiva (Sartre, 1943) de *não-ter*: sem outriedade, sem possibilidades de seguir os estudos, sem lugar, sem horizonte de futuro. Tal experiência de não-ter, no seio de um anti-mundo, limita o existir à sobrevivência presente e a ameaça de morte permanentemente, seja pela fome, violência ou

banditismo. Nesse contexto, é que a *falta-de-ter* de Camila produz a experiência do *ser-sem* como essência de si mesma e como forma profunda de despossessão de si.

Os primeiros esboços de uma consciência de si (Sartre, 1943) que Camila realiza apreendem seu ser, portanto, com *ser-sem* possíveis para si, vividos por um sentimento de intensa inferioridade. Sem possibilidades de ser com o outro, de ser na escola, de habitar um lugar, sem tempo para pensar em sua condição dada a urgência dos cuidados e tarefas cotidianas para manter-se viva, Camila totaliza suas experiências de *ser-sem* como síntese de sua proto-história, ou seja, como a estrutura afetiva de uma não-existência em meio ao anti-mundo, desprovida de alternativas e povoada de ameaças.

As tensões entre sua proto-história e sua história encontram uma importante totalização aos quinze anos, quando Camila conhece e casa com Nestor, seu primeiro marido, com quem tem dois filhos. O ato de casar-se possui o sentido para si de uma *fuga para frente*. Não é, portanto, pelo desejo, pela reciprocidade ou por qualquer projeto comum compartilhado que Camila realiza seu casamento, pois, na situação limite em que se encontra, tais possíveis não se fazem presentes. Ao contrário, é como fuga da fome, do desamparo e da morte e pela necessidade de alguma proteção e sobrevivência que se une à Nestor.

Nesse sentido, uma existência expropriada de possibilidades de ser e experienciando a si mesma como *ser-sem*, constituída por fortes sentimentos de inferioridade, faz de sua história uma continuidade de sua proto-história. A experiência psíquica essencializa-se assim, como *ser-sem* num projetar-se permanente como fuga-para-frente, próprio de um movimento de *sobre-vivência*. Ou seja, para viver Camila precisa *sobre-passar* suas próprias vivências desumanas de *ser-sem* em direção à busca de proteção no marido. A consciência na forma de intencionalidade pré-reflexiva

(Sartre, 1943), dessa forma, lança-se desesperadamente à fuga de seu *ser-sem*, buscando algum esboço de lugar no mundo face a um *princípio de realidade* (Marcuse, 1968) que não simplesmente resiste a qualquer ação, mas sacrifica o desejo e suas formas de temporalidade em prol de um presente permanente de *sobre-vivência*.

Contudo, há algo da ordem do desejo que persiste a toda destruição vivida por Camila. No seio da escassez brutal e da situação limite em que se encontra, submetida às forças de determinação da objetividade mecanizada do dinheiro e da mercadoria da qual encontra-se excluída, no seio de uma sociedade do trabalho em crise profunda dentro da qual o sacrifício mostra-se a forma de reprodução possível, a mediação materna aparece como exemplo de força e coragem, objeto de identificação profunda que subsiste. Analfabeta, a mãe de Camila migrou do norte do país para o Rio de Janeiro em busca de melhores condições de vida e, mesmo imersa em um contexto de extrema miséria, sendo expulsa de casa pelo marido, sendo objeto de remoção pelo Estado e tendo a vida em risco pelo banditismo local, priorizou o estudo dos filhos e os sustentou com seu trabalho de faxineira.

Do interior, portanto, da situação limite vivida por Camila, que faz de sua história um prolongamento de sua proto-história e que torna suas experiências de *ser-sem* a essência mesma de sua vida psíquica marcada pela inferioridade, habita um *desejo de ser* (Sartre, 1943) que tende a contradizer a destruição em curso. A totalização do seu projeto de *fuga para frente* que unifica seu passado e a faz viver o presente com fortes experiências de inferioridade, é habitada, nesse sentido, por um desejo que se faz antítese ao sacrifício destrutivo. Logo, o desejo como experiência faltante de um cuidar, de um estudar e de um lugar seu, cumpre a função de negação interna ao *ser-sem* e produz um sentido contraditório no interior da situação limite em que se encontra. É a fagulha de vida que persiste à escassez brutal, é o corpo desejante existindo

como outra face do corpo reprimido e desgastado, é o não-lugar que insiste em ter seu-lugar, é a outridade a lhe dizer que uma vida pode ser possível, é, enfim, o sentido humano que insiste em continuar existindo em meio a uma ordem do trabalho e do tempo alienantes.

A existência dessa contradição interna ao projeto de fuga para frente mostra-se fundamental para compreender a *história* de Camila e os acontecimentos que se seguem. Por um lado, o suicídio nunca apareceu para si como possível e isto se deve, fundamentalmente, a existência do desejo como antítese ao ser-sem que se reproduz no vir-a-ser de sua existência. Quando o pretenso amparo de Nestor se evidencia como outro momento de violência social através de atos cotidianos de maus tratos e agressões que rebaixam mais uma vez Camila a inferioridade de *ser sem*, e quando a violência de sua situação limite se reconfigura em razão de seu assassinato pelo banditismo local, ela mantém-se firme em seu propósito de sobreviver, cuidar dos filhos e fazer com que eles estudem. Imersa mais uma vez na escassez brutal, agora em função da perda do marido, Camila encontra no trabalho informal, realizado na rua, uma alternativa de sobrevivência sua e de seus dois filhos. É através dessa atividade, portanto, que conhece outros trabalhadores de rua ligados a um movimento social ao qual passa a integrar-se como militante.

Camila, nesse sentido, ao encontrar-se dentro desse novo quadro social, totaliza (Sartre, 1960) as contradições de sua proto-história, reexperimentando os conflitos entre seu *ser-sem* e seu *desejo* como novo momento de seu *projetar-se como fuga para frente*. Por um lado, fazer-se militante de um movimento social de trabalhadores de rua, faz Camila re-sentir o desejo por estudar. As novas condições sociomateriais em que se encontra, permeadas por defesa de direitos dos trabalhadores de rua e discussões políticas com demais militantes, a fazem experimentar a *falta de ter estudo* como

objeto desejável. Contudo, a contradição viva de seu projeto existencial se atualiza: ao mesmo tempo em que vislumbra o objeto de desejo, este é recalcado por experiências intensas de inferioridade diante de pessoas que ocupam lugares de protagonismo no movimento social. Face a militantes mais experientes, bem como a advogados, psicólogos, médicos ou políticos, em geral pessoas de cor branca, classe social mais elevada e instruídas, Camila se cala, sentindo forte sofrimento psíquico, força da *exis psíquica constituída* (Castro, 2025) de seu *ser-sem*, a lhe dar a certeza de si de que nada é, nada foi e nada continuará a ser. Seu cotidiano, dessa maneira, marcado pelo trabalho de rua precário e sobrecarregado, dividido com as atividades do movimento social e necessidades domésticas, mostra-se um novo momento de reprodução de sua situação limite, marcada pela urgência de sobrevivência e pelas determinações do anti-mundo na periferia do capitalismo.

Observa-se, neste sentido, que a *contradição em processo* que unifica a existência singular de Camila pela inferioridade do *ser-sem versus* desejo, realiza-se na medida em que faz da subjetividade um momento subalterno às determinações da objetividade. A dialética psíquica, nesse sentido, não é simples contradição entre polos antagônicos, mas uma permanente atualização da alienação do desejo pelo *ser-sem*, bem como da submissão do eu ao outro. Camila totaliza-se, dessa maneira, vivendo a força da alienação que a *des-possui* do sentido do político, mesmo estando no interior de um movimento político. Seu sofrimento psíquico, nessa perspectiva, precisa ser compreendido enquanto reprodução dialética das forças da proto-história na sua história, com seu psiquismo totalizando-se na medida em que sua *situação limite se reproduz*, fazendo as determinações sociais-objetivas e a experiência de si reenviarem uma à outra (Alvim & Castro, 2015). Um dos desafios maiores de uma clínica de situações, nesse aspecto, está em acessar a concretude do conflito vivido no interior da situação limite a fim



de apreender a experiência subjetiva alienada de si pelo *anti-mundo*, síntese de uma dialética destrutiva entre objetividade fetichista e singularidade despossuída de si mesma. Ao mesmo tempo, uma clínica de situações possui como desafio reverter o sentido destrutivo dessa *contradição em processo*, buscando, através de intervenções específicas, potencializar a contingência do desejo face à *exis psíquica* (Castro, 2025) constituída pela inferioridade do ser-sem.

### A experiência da contradição alienante

Dada esta dialética entre proto-história e história, constituída pela *contradição em processo* entre a inferioridade do ser-sem e o desejo alienado que, por sua vez, totalizam-se por um projeto de fuga-para-frente no interior de uma situação limite que se reproduz como marca de sua historicidade, passemos, nesta sessão, a adentrar nas formas concretas nas quais a contradição em processo é vivida por Camila. A partir de descrições fenomenológicas (Castro, 2019) realizadas em sessão psicoterapêutica, buscou-se responder às seguintes questões: como o corpo de Camila manifesta seu sofrimento? Em quais momentos vive suas experiências de mal-estar? Quais lugares, pessoas e objetos fazem-se presentes? Que relação significativa Camila produz-reproduz com esses elementos de sua situação e qual a experiência de ser efetivamente vivida? Em outras palavras, como se compõe o drama real e vivido (Politzer, 1965)?

Uma primeira descrição fenomenológica tem lugar em uma reunião do movimento social, composta por militantes e alguns parceiros, dentre eles, uma advogada branca, onde foi possível presentificar com Camila os seguintes elementos:

Face a um ponto polêmico, a advogada mostra-se enfática, utiliza vocabulário jurídico e acadêmico e, em dado momento, levanta da cadeira com gestos autoritários, gesticulando intensamente na direção de Camila e de ou-

tros militantes. Neste momento, Camila sente um forte formigamento nos braços e um retraimento do corpo que a deixa paralisada na cadeira: *Não entendia muita coisa do que ela dizia. [...] muitas vezes, me sinto assim nesses espaços. Não sei como falar. Não me sinto preparada para estar neles, nunca pensei em estar neles e falar de coisas que eu não sei na frente de tantas pessoas* [sic].

Tal experiência realiza-se no plano da pré-reflexividade, na qual a corporeidade paralisada, fincada à cadeira em que está sentada, é significativa de um ser sem preparo, sem saber, sem lugar. Diante do olhar de um outro imponente – branco, advogado, letrado, articulado e expansivo –, Camila sente-se objeto, entregue à passividade, um não-si-mesmo diante de um outro puro-sujeito. Camila vê-se exposta não apenas ao olhar da advogada, mas também aos olhares dos demais presentes – colegas do coletivo e parceiros externos – que, diante da cena mantêm-se em silêncio, como se afirmassem seu não-pertencimento àquele lugar e seu absoluto não-saber, lhe dando a certeza de sua *inferioridade* como destino. Observa-se, neste sentido, uma experiência totalizante de seu passado no presente, capaz de fazer do futuro puro futuro do passado. Uma experiência, portanto, de uma temporalidade encerrada na repetição, na qual o presente se desloca de um momento ao outro atualizando a mesma *axis psíquica* (Castro, 2025) em um processo contínuo de esmagamento do corpo desejante.

Uma segunda descrição fenomenológica é realizada a partir de um evento político que Camila comparece a fim de representar o movimento social em que milita. Estavam presentes pessoas de outros movimentos, bem como vereadores, denominados por ela *pessoas de mandato*. Nesta situação específica, os seguintes elementos se presentificaram:

Diante da possibilidade de fazer uma fala, Camila ficou nervosa e sentiu seus braços formigarem. Tenta encon-

trar, na situação, palavras para conversar com os seus colegas, mas não encontra, sentindo grande dificuldade de interagir, vivendo um forte medo de *falar besteira* e de mostrar-se despreparada diante de todos. Em suas palavras: *com pessoas de mandato e de curso superior, eu me sinto diferente, me sinto insegura. Se eu tivesse mesmo que falar, não saberia o que dizer. Só de pensar, sentia uma trava na fala. Nenhuma palavra saía. Não estou acostumada a conviver com essas pessoas* [sic].

Camila, durante a descrição fenomenológica realizada em sessão terapêutica, *re-vive* os mesmos sintomas da situação original, experimentando em presença da cena descrita, o sentimento de incapacidade-inferioridade do *ser-sem* instrução. Estamos diante, portanto, de outra experiência pré-reflexiva que presentifica para si mesma, agora diante das *pessoas de mandato e de curso superior*, a exis psíquica como forma *reificada* de si, na qual sua corporeidade paralisa – não conseguindo falar – por força da profunda inferioridade vivida como certeza totalizante de seu ser.

O que se manifesta, portanto, com a descrição realizada, não é apenas um nervosismo circunstancial de uma militante sem experiência, mas algo mais profundo a revelar outro momento de totalização da contradição em processo de seu projeto existencial, no qual o desejo de ser sucumbe à inércia do *ser-sem*, unificando e atualizando as forças de sua proto-história a obstruir possibilidades novas de fazer sua história. O corpo de Camila, mais uma vez, se faz corpo-objeto, explicitando a forte fratura existente entre as forças esmagadoras e excludentes do anti-mundo que confirma seu não-lugar – representadas, nesta situação, pelo espaço político institucional com caráter elitista, classista e excludente – e o mundo político como dimensão inapropriável, fora de seu alcance.

Em uma terceira descrição fenomenológica realizada, encontramos mais um momento totalizante de seu projeto, no qual se presentificaram os seguinte elementos:

Durante outra reunião do movimento social, estavam presentes, mais uma vez, parceiros externos. Dentre eles, uma médica, que durante a rodada de apresentações, descreveu sua formação e títulos. Em seguida, a médica passa a mencionar autores, livros e temas que Camila desconhecia, utilizando uma linguagem acadêmica com termos técnicos. Após a sua fala, a palavra foi passada para que as demais pessoas presentes se apresentassem, momento no qual Camila começou a sentir formigamento nos braços. Na medida em que as apresentações avançam e sua vez se aproxima, o formigamento aumentava, surgindo também uma sensação de sufocamento na garganta. Quando chega sua vez, sua fala trava, conseguindo dizer apenas o seu nome, com muito esforço. Sente um intenso medo de falar e dizer coisas erradas, gaguejar, falar besteira, acompanhados de uma forte sensação de inferioridade.

A presença da médica ao colocar-se como portadora de diplomas, títulos, referências acadêmicas, saberes e linguagem técnica faz-se objeto emocionador (Sartre, 1995) face ao qual Camila fica irrefletidamente *cativa*. As forças do mundo político se revelam assustadoras, um lugar ocupado pelos outros, jamais um lugar para si. O medo de errar e de gaguejar mostra-se, mais uma vez, constituído pela experiência totalizante de profunda inferioridade. Camila não se reconhece como alguém, mas como *ninguém*, sem possibilidade de ocupar o espaço político, certa de ser uma existência sem saber e capacidade de contribuir com a construção coletiva.

A médica, neste sentido, com seu saber e seu lugar, presentifica as determinações do anti-mundo que, desde sua proto-história, não cansam de objetivar Camila como ser-sem palavra, sem lugar, sem possíveis, reenviando-a si mesma, ou seja, à sua experiência subjetiva reificada. Trata-se de um silenciamento e passividade que não nascem do interior do sujeito, mas da reprodução da situação

limite a atualizar a profunda fratura do mundo social, cindindo existências e não-existências, incluídos e não-excluídos, lugar e não-lugar. A *axis psíquica* como *psiquismo* reificado é, nesse sentido, a subjetividade despossuída da contingência de sua liberdade, alienada de seu corpo desejante e de sua contingência, impotente face às forças do anti-mundo e petrificada em uma temporalidade de repetição.

A *contradição em processo* entre a inferioridade do ser-sem e o desejo alienado ao unificarem-se por um projeto de fuga-para-frente no interior de uma situação limite a reproduzir-se, revela-se assim, constituída por uma *dialética destrutiva*. Os polos vivos e atuantes desta contradição imanente, portanto, não possuem um sentido libertário e não conduzem a uma consciência do sentido do político capaz de transformar a natureza do conflito em curso. Assistimos, ao contrário de qualquer dialética progressiva de caráter Iluminista (Gusdorf, 1971) ou de qualquer caráter libertador que se queira dar à *Aufhebung* hegeliana, um sentido inverso, no qual o conflito entre os polos em processo, ao atualizarem-se por cada nova experiência, torna a consciência mais cativa da *axis psíquica* constituída, aprofundando a alienação do corpo desejante e a passividade face às forças de determinação da situação limite em que se encontra.

Encontramos aqui, a razão de ser de uma clínica de situações, na medida em que busca, através de um esforço teórico e prático, ir à contrapelo da contradição em processo. A intervenção psicoterapêutica encontra sentido, portanto, ao fazer-se uma clínica capaz de transformar a dialética destrutiva em curso em uma dialética negativa (Adorno, 1975), capaz de instaurar outra qualidade de contradições entre proto-história e história e, nesse caso, modificar mais ou menos profundamente o projeto existencial em curso. Passemos a analisar na sequência, a partir da seleção de algumas descrições fenomenológicas realizadas em sessões psicoterapêuticas, como é possível compreender esta metamorfose.

## A experiência da metamorfose em curso

Uma primeira descrição fenomenológica, na qual foi possível observar uma transformação no ser de Camila, realizou-se a partir de uma situação envolvendo o grupo de whatsapp do movimento social. No acontecimento descrito, estava em discussão o planejamento de algumas frentes de atuação do coletivo, repetindo-se a mesma linguagem técnica e acadêmica com falas que enfatizavam apenas a sobrecarga de advogados e publicitários parceiros. O acontecimento descrito presentificou os seguintes elementos:

Camila começa a desabafar [no grupo de whatsapp] sobre a necessidade de se utilizar uma linguagem acessível e popular, para que todos os integrantes pudessem compreender e participar. Reivindica também o reconhecimento dos saberes da base popular como legítimos e fundamentais para a tomada de decisões. Completa, ainda, dizendo que todos estavam sobrecarregados em suas funções, não apenas aqueles que atuavam nas frentes jurídica e de comunicação. Após sua fala, outras pessoas se manifestam no grupo apoiando sua intervenção. Ao ser reconhecida pelos demais, Camila sente um grande alívio, como se seu peito desinchasse e a sua respiração fluísse com mais facilidade. Ao ser explorado o que buscou fazer com tal desabafo, reconhece que: *Quero estar nas ruas, conversar com as pessoas, identificar as suas necessidades e os caminhos que o movimento deve tomar. Não quero ser técnica. A fala é nossa, da base [sic]*. Apesar do medo de falar estar presente, consegue expor-se, reconhecendo em sua fala, o futuro que vislumbrava para o movimento social, de que é preciso ocupar os espaços com pessoas da base capazes de realizar ações a partir de suas próprias experiências. Camila, ao mesmo tempo, recupera como o medo que sempre viveu a bloqueava totalmente, pois

não se sentia com valor suficiente e não acreditava que sua experiência fosse válida. Localiza, em seguida que nesse ato específico, viu-se capaz para falar sobre a sua história e, assim, contribuir com a construção coletiva, expressando o desejo de que, a única forma de mobilizar é *colocar todos para contar suas histórias e suas experiências, para que, assim, não fiquemos fantasiando coisas, mas atuemos a partir da realidade [sic]*. Por fim, reconhece que estava conseguindo *respirar [sic]*.

Neste ato Camila *compreende* (Sartre, 1960) que realizou um novo possível, até então inexistente. A experiência pré-reflexiva de completa paralisia, impotência e passividade é, assim, negada por uma intencionalidade inédita, que não somente opõe-se à posição intelectualizada da classe de assessores do movimento, como também se projeta em direção à outra organização coletiva na qual a experiência vivida de sua classe precisa ganhar protagonismo na definição dos rumos do coletivo. Observa-se, nesse sentido, uma *negação da negação* na medida em que seu fazer nega o fazer em curso e, ao mesmo tempo, instaura, pelo mesmo ato, um novo possível que se objetiva no campo social como nova forma política a contradizer a forma em curso. Importante destacar, além disso, que a negação da negação, enquanto *descoberta e criação de uma possibilidade antes impossibilitada*, implica a criação de uma *anti-tese* ao projeto existencial até então totalizado: o projeto de fuga-para-frente encontra neste momento uma nova contradição, constituída por um possível-desejado e não mais pelo desejo alienado pela *exis* psíquica

Além disso, no ato realizado Camila deixa de ser objeto para o outro, entregue à passividade, para afirmar-se sujeito, capaz de falar de igual para igual e posicionar-se quanto aos modos de funcionamento e condução do coletivo. Encontra assim uma reciprocidade até então inexistente com demais trabalhadores, vivendo

pré-reflexivamente outra experiência corpórea e temporal. A sensação de alívio, o desinchar do peito, a respiração mais fluida revelam um corpo desejante em movimento de falar e de ser escutado, de ser e de ser-reconhecido, de fazer, em suma, outra coisa do que até então estava feito, além de uma outra ordem temporal, na qual o futuro não se mostra como fuga do passado, mas como criação de outro estado de coisas. A *exis* psíquica, como forma reificada a reproduzir-se nos limites de uma temporalidade da repetição, sofre assim uma fissura, uma abertura à não-identidade capaz de reorganizar seu presente.

Um breve parêntese se faz necessário, a fim de esclarecer, neste momento, o quão essencial se mostra uma *razão dialética* (Sartre, 1960), a fim de conseguirmos apreender a metamorfose em curso. Por um lado, um projeto existencial totalizado por uma ordem de repetição não se modifica por uma única experiência e, portanto, não basta um ato para que a totalidade se transforme. Porém, o que é a totalidade senão, uma síntese de experiências particulares a reproduzir a *mesmidade* de uma essência? Logo, a totalidade, ao ser totalização em curso de experiências a se unificarem no tempo, somente pode modificar-se na medida em que ocorrem novas experiências qualitativamente distintas, reveladoras de um sentido distinto da mesmidade dada, de um futuro distinto da repetição, reveladora, enfim, de uma não-identidade a opor-se à identidade estabelecida.

Além desta dialética entre experiência [singular] e totalidade [sintética], há também a dialética entre proto-história e história. Como já afirmado, a contradição em processo que se atualiza pelo projeto de fuga-para-frente, revela-se pela forma de uma dialética destrutiva, na medida em que, a cada experiência totalizante da *exis* psíquica corresponde uma maior alienação do desejo. Uma dialética destrutiva, portanto, do sujeito e da contingência de sua liberdade, ao pôr em marcha uma ordem de contradições entre



proto-história e história, na qual a segunda realiza-se nos estreitos limites da primeira, caracterizando-se, por isso, uma ordem do tempo baseada na repetição.

De forma distinta, a experiência qualitativamente nova vivida por Camila, inaugura outra ordem de contradições entre proto-história e história, que podemos definir como dialética negativa. Conceito originalmente formulado por Adorno (1975), busca designar não mais uma ordem de contradições no interior de uma identidade que se *repõe* a cada novo estágio de sua autoprodução, mas uma nova ordem de contradições na qual a identidade estabelecida é negada por uma não-identidade que se possibilita. Nesse sentido, o ato realizado por Camila compreende-se justamente como abertura a uma dialética negativa a impor um *não-ser-ainda* (Bloch, 2005), [uma não-identidade, portanto] como nova força originária da contingência, não mais totalmente submetida a necessidade de repor a essência constituída. A dialética, portanto, é movimento vivo do estar no mundo, totalização de contradições que se dão *in concreto*, seja no que diz respeito à reprodução da mesmidade na qual a história realiza-se dentro dos limites da proto-história, seja quando uma des-totalização se faz presente e uma re-totalização se anuncia.

Retomando o fio da meada, em outra descrição fenomenológica realizada, Camila encontra-se em um evento político organizado por partidos progressistas, com o objetivo de realizar uma fala em nome do movimento a que pertence e na qual se presentificaram os seguintes elementos:

Pouco antes de subir ao palco, uma das advogadas parceiras do coletivo lhe entregou um roteiro que ela deveria seguir. Camila, no entanto, se recusa a segui-lo, sustentando que falaria a partir da sua experiência. Com o apoio de outra militante da base popular, constrói uma fala improvisada. No momento em que sobe no palanque

e pega o microfone, sente um nervosismo inicial. Ainda assim, consegue com suas palavras, se expressar bem e sentir-se satisfeita com sua fala. Ao descer do palanque, sente uma adrenalina percorrendo seu corpo, vivida como *arrepios de felicidade [sic]*. A advogada, por sua vez, não prestigia a sua fala: sai para fumar e permanece ausente durante todo o tempo em que Camila está no palco. Apesar de ter de sentir-se incomodada e desvalorizada por essa postura, Camila consegue deslocar a advogada do lugar de hierarquia e importância que sempre a amedrontou e intimidou e perceber que, muitas vezes, ela [a advogada] não estava certa e, inclusive, *frequentemente viaja em suas colocações [sic]*.

Neste outro ato realizado por Camila, encontramos mais um momento re-totalizador de seus possíveis e de seu passado, enriquecendo a dialética negativa que se faz agora processo-presente e não simples ação isolada, bem como, consolidando outra qualidade de contradições. Ao negar ser feita objeto pela advogada que lhe entrega o roteiro pronto como dever a executar, Camila unifica a sua situação de forma a possibilitar-se o que antes era uma impossibilidade, como também a re-apropriar-se de seu passado fazendo do seu *ser-sem* não mais um objeto de inferioridade, mas razão suficiente para uma práxis transformadora do anti-mundo. Uma modificação qualitativa de sua experiência de ser que confronta sua situação limite, sentida pré-reflexivamente como “*uma sensação de adrenalina percorrendo o seu corpo, vivida como arrepios de felicidade*”.

A corporeidade, portanto, apresenta-se nesse momento re-totalizante não mais retraída e paralisada, não mais enrijecida e objetificada em presença do outro como puro-sujeito, mas como corpo expressivo descobrindo a desalienação no *sentido do político*. O *nervosismo inicial*, sem dúvida, evidencia a presença da *exis psíquica* constituída, porém não mais como contradição em

processo de uma dialética destrutiva, mas como parte de um momento de abertura de horizontes a constituir-se como antítese à tese em curso. Mais uma fissura, portanto, a alcançar o coração do ser reificado, impondo a força da não-identidade a identidade estabelecida.

Ademais, embora perturbe-se com relação à postura da advogada que opta por não prestigiar sua fala, Camila não experimenta a passividade que certamente a paralisaria e a faria reverter o movimento de re-totalização. Pelo contrário, opõe, à passividade, a atividade da práxis que, por sua vez, encontra a reciprocidade de seus colegas de classe, sendo capaz de perceber [a advogada] como alguém que comete erros e “*frequentemente viaja em suas colocações*”.

A dialética negativa que se instaura como novo processo de contradições em curso faz, dessa maneira, com que Camila transite entre momentos de presentificação da experiência de inferioridade do ser-sem [ordem da repetição] e momentos de possibilidade de um futuro desejado para si e para o movimento social que atua [ordem da criação]. As experiências de repetição passam, dessa forma, a serem vividas não mais no interior de uma dialética destrutiva na qual a *exis* psíquica aliena o desejo, mas a compor o movimento de uma dialética negativa a tensionar sua proto-história com novos rumos dados à sua história.

A terceira e última descrição fenomenológica, que convém expor dentro dos limites deste texto, ocorre em relação à prova de vestibular de uma universidade pública. Camila vinha manifestando, neste momento, o *desejo* por estudar e entrar em uma universidade, e a descrição presentificou os seguintes elementos:

*Não sei te dizer se eu fui bem, mas eu me senti muito bem. Não fiquei pensando no resultado, sabe? Não estava ali que nem aqueles jovens, adolescentes, comendo um bando de coisas e saindo toda hora para ir ao ba-*

*nheiro. Eu tava curtindo fazer a prova, curtindo estar ali. O resultado, pra mim, foi ter ido lá no domingo, ter separado tempo para investir em mim, ter estudado, lido o livro que precisava [sic]. Experimenta-se, no ato de fazer a prova, a Camila de muitos anos atrás, com muita vontade de estudar, que sempre quis viver isso, mas algo sempre me impedia. Me anulei muito [sic].* Sente, além disso, desejo de se tornar uma Assistente Social fiel ao que acredita. Ao final da sessão, enfatiza que tem se sentido mais segura consigo mesma, com seus conhecimentos e com o próprio valor.

Nesta terceira descrição, temos o desejo de estudar e ser Assistente Social como elemento essencial de sua metamorfose. A temporalidade do desejo revela-se aqui fundamental à compreensão da dialética negativa em curso. Por um lado, o desejo é falta (Sartre, 1995) que faz presente o objeto da falta (o estudo, o curso de Assistência Social), a existência faltante (Camila) e um terceiro elemento, desconsiderado pelo freudismo, o *ser* a realizar-se pela síntese (sempre provisória) entre existência faltante e objeto da falta.

A presença de Camila na prova, nesse sentido, é uma presença realizante de um *desejo de ser* alguém que se re-apropria da vontade de estudar de muitos anos atrás e que se lança em direção ao futuro para ser fiel ao que acredita. Nos deparamos aqui com a noção de *sonhos diurnos* de Ernst Bloch (2005) e sua capacidade de produzir uma *consciência antecipadora* do *não-ser-ainda*. Ou seja, sonhos diurnos são desejos de futuro vividos no passado e não realizados, distintos, portanto, dos sonhos noturnos, que são produções oníricas resultantes do passado recalcado. Atos, nesse sentido, de reapropriação de tais desejos diurnos carregam a potencialidade de gerar, no presente, uma consciência até então inexistente, capaz de projetar um *não-ser-ainda* e demover o presente da passividade e alienação.

A experiência de Camila ao fazer a prova do vestibular mostra-se, assim, compreensível dentro dessa chave teórica, pois realiza-se para além de uma mera tarefa pontual ou, conforme afirma, *não estava ali que nem aqueles jovens, adolescentes, comendo um bando de coisas e saindo toda hora para ir ao banheiro*. Encontramos portanto, neste ato de Camila de fazer a prova, uma nova ordem temporal do desejo, que se caracteriza pela reapropriação de um possível-desejado no passado, mas alienado pelas determinações da situação limite vivida e que possibilita ao presente, a projeção de um ser para além da reificação constituída. Tal nova ordem temporal, como já assinalamos, somente realiza-se em contradição à ordem temporal de repetição até então existente. Voltamos a encontrar, nesta altura, o sentido profundo da dialética negativa: é a não-identidade produzida em negação à identidade hipostasiada, uma nova qualidade da existência como contradição em processo, capaz de lutar por sua humanização a partir da desumanização constituída.

### Retornando à clínica de situações e ao sentido do político

Camila não encontrou a cura, mas descobriu o sentido do político. Não solucionou ou resolveu o problema da objetividade fetichista da sociedade capitalista, mas vem se tornando capaz de enfrentá-la. Tampouco encontrou sua verdadeira e autêntica essência obscurecida pela sociedade como postula o humanismo de Carl Rogers, mas vem descobrindo sua contingência e, portanto, sua capacidade de futurar futuros e não simplesmente re-sentir o passado. Camila, da mesma forma, não superou a *situação-limite*, mas vem encontrando e criando formas de enfrentá-la, transformando sua passividade em atividade e, portanto, em práxis.

Sua corporeidade dissociada do desejo mostra-se, neste nível da dialética negativa em que se encontra, um esforço permanente

de reapropriação do corpo desejante, enquanto o seu lugar, que vem conquistando seja pelo estudo seja como militante, é acossado pelo não-lugar próprio a uma sociedade do trabalho em crise profunda. A carência de outridade tampouco deixa de existir e, como foi possível mostrar pelas descrições fenomenológicas realizadas, continua a se impor com sentido desumanizante das relações sociais. Porém, Camila vem encontrando um modo de enfrentar a atomização geral da sociedade do trabalho construindo laços de fraternidade, como “solo da construção do político que demove as determinações, remove a unidade estanque do em si e impõe sua troca mútua” (Barros, 2022, p. 377).

A ordem do tempo abstrato do capital, como impessoal, homogêneo e quantitativo, dominado pela urgência da sobrevivência, permanece da mesma forma, como totalidade social a envolver e esmagar os projetos singulares. No entanto, Camila descobre a negação da negação no interior da ordem do tempo abstrata, capaz de re-totalizar seu projeto de fuga-para-frente, transformando a inferioridade de seu *ser-sem* em práxis transformadora da *exis* psíquica constituída. A dialética negativa, nesse sentido, tal como a buscamos caracterizar como essência da metamorfose de um projeto existencial, é, portanto, a descoberta do sentido do político, ou seja, da contingência em meio às determinações, da liberdade em meio à alienação, do desejo em meio à reificação psíquica.

A partir do esforço contínuo de localização realizada nas intervenções psicoterapêuticas, abre-se caminho para a compreensão de uma essência que não é natural e intrínseca à existência, mas construída em meio às determinações do anti-mundo ameaçador da vida e alienante do desejo. Camila, nesse sentido, não nasceu inferior, mas foi inferiorizada e objetificada ininterruptamente pelo outro como puro-sujeito e pôde, como vimos, fazer outra coisa de si mesma e do que fizeram dela, movimentar-se de outro modo na sua relação com o mundo, projetar-se para um outro estado de coisas, em suma, fazer, da impossibilidade, uma

possibilidade, não só para si, mas para o campo social no qual está inserida. É justamente neste processo de localizar-se e fazer-se outra, de transformar-se em luta contra o anti-mundo, que a clínica de situações pode atuar, mediar e construir *com*. Conclui-se, dessa maneira, que uma clínica de situações é um pensar e um fazer, teoria crítica e prática social, capaz de compreender as fraturas sociais e psíquicas do mundo do trabalho em colapso, fraturas que, por sua vez, adquirem o sentido de uma dialética destrutiva que precisa ser objeto de uma atividade transformadora no encontro com os sujeitos e com as coletividades.

## Referências

- Adorno, T. (1975). *Dialéctica negativa*. Taurus Humanidades.
- Alvim, M. B., & Castro, F. G. (Orgs.). (2015). *Clínica de situações contemporâneas: Fenomenologia e interdisciplinaridade*. Juruá.
- Barros, D. (2022). *Hegel e o sentido do político*. LavraPalavra.
- Benjamin, W. (1992). *Sobre a arte, técnica, linguagem e política*. Relógio d'Água Editora.
- Bloch, E. (2005). *O princípio esperança*. Contraponto.
- Castoriadis, C. (1997). *Fait et à faire: Les carrefours du labyrinthe* V. Seuil.
- Castro, F. G. (2019). Existencialismo, fenomenologia e clínica de situações. In A. L. C. Feijoo & M. B. M. F. Lessa (Orgs.), *O gesto fenomenológico: Corpo, afeto e discurso na clínica*. Edições IFEN.
- Castro, F. G. (2020). *A subjetividade sem valor: Trabalho e formas subjetivas no tempo histórico capitalista*. Appris.
- Castro, F. G. (2025). Dialectical tensions between consciousness and the psyche: Contributions from phenomenology and existential psychoanalysis. *London Journal of Research in Humanities & Social Science*, 25(6), 13–24.

- Debord, G. (1997). *A sociedade do espetáculo*. Vozes.
- Gusdorf, G. (1971). *Les principes de la pensée au siècle des lumières*. Payot.
- Harvey, D. (1992). *A condição pós-moderna*. Loyola.
- Jappe, A. (1999). *Guy Debord*. Vozes.
- Kurz, R. (2014). *O dinheiro sem valor: Linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política*. Antígona.
- Marcuse, H. (1968). *Eros e civilização: Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Zahar.
- Marx, K. (1995). *El capital: Crítica a economia política* (Tomo I). Fondo de Cultura Económica.
- Menegat, M. (2019). *A crítica do capitalismo em tempo de catástrofe: O giro dos ponteiros do relógio do pulso de um morto*. Consequência.
- Politzer, G. (1965). *Psicologia concreta*. Jorge Alvarez Editor.
- Rose, G. (1990). *Dialéctica del nihilismo: la idea de la ley en el pensamiento postestructuralista*. Fondo de cultura económica.
- Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique: Précédée de questions de méthode* (Tome I). Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1985). *Critique de la raison dialectique: Tome II, L'intelligibilité de l'histoire (inachevé)*. Gallimard.
- Sartre, J.-P. (1992). *La transcendance de l'Ego*. Vrin.
- Sartre, J.-P. (1995). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Hermann.
- Scholz, R. (2019). *Le sexe du capitalisme: "Masculinité" et "féminité" comme piliers du patriarcat producteur de marchandises*. Crise & Critique.



## ***Por um diálogo entre Beauvoir e a clínica inspirada em Sartre***

Luana de Matos Guimarães

### **Introdução**

Há, atualmente, discussões no campo da fenomenologia sobre o caráter político da existência e como a clínica abarca (ou não) essa questão. Conforme Souza (2023b), na procura por psicoterapia hoje, há o questionamento se as/os psicoterapeutas escutam criticamente as experiências e se há na clínica um espaço seguro onde não serão revividos os mesmos silenciamentos, violências e culpabilizações do sofrimento ético-político, experiências que muitas/os já vivenciaram na própria psicoterapia.

Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir reconhecem o atravessamento histórico e político na existência, e o engajamento perpassa toda a sua filosofia. Contudo, as contribuições de Beauvoir no existencialismo e nos estudos feministas só recentemente têm sido reconhecidas na filosofia, com um movimento inicial de inserção de suas reflexões na formação em fenomenologia-existencial, um contraste com as já consolidadas contribuições de Sartre. Diante dessa lacuna, este capítulo tem como intuito reforçar a importância do diálogo entre Sartre e Beauvoir e seu caráter frutífero para a clínica psicológica.

O caminho escolhido foi contextualizar o reconhecimento da originalidade de Beauvoir como filósofa, apresentando o debate sobre as diferenças de perspectiva entre Sartre e Beauvoir quanto às concepções de liberdade e situação, ressaltar os argumentos que priorizam a influência mútua e a intertextualidade no

desenvolvimento de suas primeiras obras e, então, propor um diálogo entre a clínica inspirada em Sartre e as obras beauvoirianas citadas ao longo do texto.

## A originalidade de Beauvoir e os estudos sobre a liberdade

Na década de 1980, conforme Kirkpatrick (2023, p. 5), à luz de Moi (2004, p. 37), a filosofia de Beauvoir foi revisitada por pensadoras feministas com o intuito de desfazer a compreensão reducionista sobre sua contribuição filosófica se pautar exclusivamente pela aplicação do existencialismo sartriano em *O segundo sexo*. Isso prejudicou o reconhecimento de sua originalidade nesta e em outras obras e, também, a compreensão filosófica adequada da contribuição de sua análise sobre a opressão das mulheres. Desde então, ressalta a autora, debates, como o proposto por Sonia Kruks (1995) e por Lundgren-Gothlin (1999)<sup>1</sup>, acerca das concepções de liberdade para Sartre e Beauvoir configuram um terreno ainda em disputa, dada a sua revisitação à temática, e se pautam, recorrentemente, em um trecho escrito por Beauvoir em suas memórias, chamado por Kirkpatrick (2023, p. 4) de “nem-toda-situação” [“*not-every-situation*”]:

Eu sustentava que, do ponto de vista da liberdade tal qual Sartre a definia – não como resignação estoica, e sim superação ativa do dado –, as situações não são equivalentes: qual a superação possível para uma mulher encerrada no harém? Mesmo essa clausuração, há

---

1 Conforme Kirkpatrick (2023, p. 5), segundo Kruks e Lundgren-Gothlin, no que se refere à noção de liberdade, Beauvoir se aproxima de Merleau-Ponty e se afasta de Sartre. Em seguida, argumenta que: 1) Beauvoir contesta alguns aspectos dessa questão em seu artigo Merleau-Ponty and Pseudo-Sartreanism (Ibid., p. 6); 2) duas sessões em *O ser e o nada* não podem ser ignoradas: “Sartre’s phenomenology of the body in Part III section 2 [...] and Sartre’s 70-page discussion of the concept of ‘situation’ in Part IV, section 1” (Ibid.).

diferentes maneiras de vivê-la, dizia-me Sartre. Obstinei-me durante muito tempo e só cedi superficialmente. No fundo, eu tinha razão. Mas, para defender minha posição, fora preciso abandonar o terreno da moral individualista, logo idealista, em que nos colocávamos (Beauvoir, 1960/2022, p. 415).<sup>2</sup>

Quanto à influência entre os filósofos, Kirkpatrick (2023) reconhece que o debate referente ao tema e às possíveis contradições entre eles pavimentou o caminho de reconhecimento de Beauvoir como filósofa, o que foi fundamental para a discussão atual. No entanto, segundo ela, alguns argumentos podem exagerar a diferença entre eles prejudicando a interdependência e o diálogo entre suas obras. Em sua análise, ela contesta, principalmente, o argumento de Sonia Kruks (1995, p. 84)<sup>3</sup>, sobre a concepção de liberdade de Sartre em *O ser e o nada* se pautar na tese da liberdade estoica, isto é, radical e absoluta. Essa análise é feita à luz de “Kristana Arp (2001), Matt Eshleman (2009) e Harvey Langley (2023)” (Kirkpatrick, 2023, p. 5)<sup>4</sup>, e de sua leitura das primeiras obras dos filósofos, demonstrando que os textos apoiam de maneira ambígua esses argumentos, que “podem ser lidos de mais de uma maneira e os conceitos podem ter mais de uma história” (Ibid., p.

---

2 Devido à importância deste trecho, optei por trazer a versão traduzida para o português por Sérgio Milliet, da Nova Fronteira. No entanto, penso ser importante ressaltar que, no artigo de Kirkpatrick, conforme sua nota de rodapé, o trecho é traduzido por ela. Nele, ela usa a palavra “transcendence”, onde Milliet traduz como “superação”.

3 Apesar das críticas, Kirkpatrick (2023, p. 6) reconhece a importância de Sonia Kruks: “In Kruks’ 1990 book *Situation and Human Existence* she avoids the perils of a dyadic approach to Sartre and Beauvoir, contextualizing her reading in an excellent discussion of Gabriel Marcel’s notion of situation and acknowledging the mutual indebtedness of Sartre and Beauvoir to it”.

4 Conforme Kirkpatrick (2023, p. 5): “Kristana Arp (2001), Matt Eshleman (2009), and Harvey Langley (2023) argue that these critiques misconstrue or misunderstand Sartre’s position – or at any rate, Sartre’s possible positions – in *Being and Nothingness*”.

8)<sup>5</sup>. Como contribuição à discussão, ela fornece quatro concepções de liberdade percebidas em sua leitura: liberdade estoica, liberdade como transcendência, liberdade situada e liberdade moral.

Por ora, é importante salientar que tanto Kirkpatrick quanto Simons (2012) reconhecem a mútua influência entre Beauvoir e Sartre, de modo que não é possível falar do existencialismo desconsiderando essa troca e a originalidade de ambos. Para Simons, que também analisou as primeiras obras dos filósofos e o desdobramento de suas perspectivas, é de suma importância considerá-las conjuntamente, pois a obra de um ajuda a compreender adequadamente a obra do outro, pois “cada nova obra é num certo sentido uma resposta à obra do outro, pois assim se deu sua escrita” (Simons, 2012, p. 355). Sendo assim, este capítulo se pauta numa perspectiva fenomenológica inspirada em Sartre e Beauvoir, ressaltando sobretudo os aspectos da influência recíproca entre os filósofos e os aspectos do pensamento beauvoiriano que dialogam com a clínica psicológica inspirada em Sartre.

### **A influência recíproca**

Simons (2012) analisou com rigor a mútua influência entre os filósofos, destacando dois aspectos importantes da influência de Beauvoir: o problema do Outro e as limitações da liberdade, ambos interligados ao contexto sócio-histórico. Quanto ao “problema da relação com o Outro”, que é multifacetado, Beauvoir descreveu “as estruturas próprias dessa relação com base em sua própria experiência” (Simons, 2012, p. 344). Segundo a autora, para Beauvoir, a justificação de si numa relação autêntica sustenta a tensão entre a “busca de união com o outro” e a preservação da autonomia e responsabilidades individuais,

---

5 Tradução livre de “[...] that texts can be read more than one way and concepts can have more than one history” (Kirkpatrick, 2023, p. 8).

rompendo com o “individualismo para uma percepção social da realidade humana” (Ibid., p. 345). Esse caráter autêntico está presente em suas obras desde o primeiro romance, *A convidada*<sup>6</sup>, e a mudança de percepção está presente em *Por uma moral da ambiguidade* (1947/2005a). Simons ressalta que “o romance de Beauvoir, escrito de 1937 a 1941, antecipa os trabalhos de Sartre sobre as confrontações com o Outro, inclusive a seção sobre o ‘Olhar’ em *O ser e o nada*” (Ibid., p. 345).

Quanto ao fenômeno da opressão, Simons salienta que, apesar de Beauvoir tê-lo pensado em sua fase moral<sup>7</sup>, Sartre foi quem primeiro se debruçou de modo concreto em *Reflexões sobre a questão judaica* (1946), no entanto, o conceito de Outro, para esse uso, foi usado pela primeira vez por Beauvoir em *O segundo sexo* (1949), como efeito da socialização sexista na situação da mulher, antes de Sartre em *Saint Genet* (1952), como efeito da opressão social. Nesta importante obra de Sartre, ressalta Simons, aparece a noção de fraternidade e a relação entre reciprocidade e liberdade, influenciada pelas reflexões de Beauvoir “em *Por uma moral da ambiguidade* e em *O Segundo Sexo*” (Simons, 2012, p. 346).

Quanto às limitações da liberdade, Simons refere-se ao reconhecimento de Beauvoir do “efeito do contexto sócio-histórico na liberdade de um indivíduo, incluindo a história pessoal de sua infância” (Ibid., p. 347). A autora ressalta que nascer e crescer sendo mulher em um mundo opressivo possibilitou a Beauvoir a consciência de uma experiência vivida muito diferente da experiência de Sartre, contribuindo para que retratasse em suas primeiras obras, com demasiado interesse, os efeitos da infância na história de vida de suas personagens e sua relação com o

---

6 Os anos especificados entre parênteses, após a primeira menção dessas obras no texto, referem-se ao ano de publicação. Entretanto, a análise sobre a influência de Simons (2012) se baseia no período de escrita dessas obras, assim como a de Kirkpatrick (2020; 2023).

7 Composta pelos ensaios *Pirro* e *Cinéias* e *Por uma moral da ambiguidade*.

outro. Enquanto para Sartre, nesse período, não havia essa mesma preocupação, nem nos seus romances, nem em *O ser e o nada* (1943), onde o “para-si surge amadurecido [...], sendo ignorados o nascimento e o desenvolvimento, além de possíveis obstáculos a este último” (Simons, 2012, p. 349).

Efetivamente, Sartre não escreveu sobre a infância até depois de Beauvoir completar seu estudo monumental sobre a opressão das mulheres, *O Segundo Sexo*, que traça os efeitos inibidores da socialização infantil no desenvolvimento do senso de autonomia pessoal e autoafirmação das jovens garotas. Foi somente em 1950 que ele iniciou seu ensaio sobre Jean Genet, quando confrontou pela primeira vez a realidade das experiências da infância (Ibid., p. 350).

Embora ressalte a diferença de abordagem entre ambos sobre a infância, em referência ao problema da escolha, conforme Simons (Ibid.), a experiência concreta da infância sempre foi significativa para Beauvoir influenciando a Sartre, fato que a filósofa concordou em uma entrevista concedida a ela em 1979.

Para Simons, à luz de Beauvoir, a guerra, na década de 1940, mudou radicalmente a perspectiva de ambos e a ética passou a se pautar na noção de autenticidade por influência do filósofo, desde então, conforme a filósofa, assumir sua situação se tornou primordial, o que só seria possível através do engajamento numa ação (Beauvoir, 1960/2022, p. 409). Foi nesse contexto que a discussão entre Sartre e Beauvoir sobre liberdade e situação iniciara, sobre o qual a filósofa se refere no trecho “nem-toda-situação”, citado por Kirkpatrick (2023).

Para Kirkpatrick, nessa passagem, Beauvoir deixa claro que sua preocupação não era tensionar a definição de Sartre de liberdade baseada na tese da liberdade estoica, absoluta e radical, mas na tese da liberdade como “superação [transcendência] ativa

do dado” (Beauvoir, 1960/2022, p. 415)<sup>8</sup>, rompendo com a ideia de equivalência entre as situações e assumindo a tese da liberdade situada mais tensionada, isto é, a de que “nem todas as situações conferem o mesmo *poder* de exercer essa liberdade em ação e *obter* a realização desejada de sua liberdade” (Kirkpatrick, 2023, p. 4; grifos da autora).<sup>9</sup>

Segundo Simons, Beauvoir procurou evidenciar essa tensão entre liberdade e situação em Por uma moral da ambiguidade:

A tensão evidente nesse estudo provocativo origina-se das tentativas de Beauvoir em conciliar não somente seu individualismo com seu ideal social, mas também sua crença na liberdade humana com a realidade da opressão humana. Relutante em simplesmente consigná-las a esferas da existência mutuamente excludentes, como por exemplo, o ontológico e o concreto, Beauvoir buscou descrever a liberdade humana tanto como um traço definidor da realidade humana quanto como uma experiência concreta de transcendência dos dados da realidade, uma experiência que, assim, pode ser negada sob opressão (Simons, 2012, p. 351).

Em concordância com Simons, Kirkpatrick (2020; 2023, p. 8), argumenta que Beauvoir empreendeu a virada ética do existencialismo, e acrescenta ter sido a partir da pergunta aberta por Sartre ao final de *O Ser e o Nada*. Para a autora, este é um argumento fundamentado e fortemente concordado sobre o distanciamento entre Beauvoir e Sartre, não significando, no entanto, incompatibilidade. Ela ressalta que a compreensão sobre a liberdade como transcendência, partilhada por ambos, nesse

---

8 Acréscimo, entre colchetes, meu. Kirkpatrick (2023, p. 4) chama de “freedom-as-transcendence thesis”, diferenciando de “stoic freedom thesis” e “situated freedom thesis”.

9 Tradução livre de “not all situations confer the same power to exercise that freedom in action and to obtain the desired realization of your freedom”.

momento passou a ser articulada por Beauvoir junto às implicações éticas que lhe faltavam através da noção de liberdade moral.

Para Kirkpatrick essa virada iniciou em *Pirro e Cinéias*, onde Beauvoir pensou a transcendência e a ação sobre o mundo, entendendo “dois sentidos em que a liberdade é nossa essência: que é tanto uma tarefa moral dada quanto criativa” (Kirkpatrick, 2023, p. 8).<sup>10</sup>

Beauvoir afirma que a liberdade moral requer interdependência intersubjetiva – não pode ser realizada sozinha – e o atendimento das necessidades materiais. Bem antes de *O Segundo Sexo*, ela rejeita a dialética hegeliana do reconhecimento como muito abstrata, uma vez que não é apenas como “eu” ou “sujeito” que eu quero ser reconhecido, mas como a comunicação singular da *minha liberdade* (Ibid.; grifo da autora).<sup>11</sup>

Em *Por uma moral da ambiguidade*, prossegue Kirkpatrick (Ibid., p. 9), a liberdade moral aparece em distinção da liberdade ontológica, como uma atitude em relação a esta.

Tese da liberdade moral: a liberdade moral é uma relação voluntária com a liberdade como transcendência e com o ideal de liberdade moral, que envolve reconhecer nossa indeterminação e interdependência e adotar a liberdade como um fim para si mesmo e para os outros. (Ibid., p. 10; grifo da autora).<sup>12</sup>

---

10 Tradução livre de: “two senses in which freedom is our essence: that it is both a given and a creative moral task” (Kirkpatrick, 2023, p. 8).

11 Tradução livre de: “Beauvoir claims that moral freedom requires inter-subjective interdependence – it cannot be realized alone – and the meeting of material needs. Well before *The Second Sex*, she rejects the Hegelian dialectic of recognition as too abstract, since it is not merely as ‘self’ or ‘subject’ that I want to be recognized, but as the singular communication of my freedom” (Kirkpatrick, 2023, p. 8).

12 Tradução livre de “The moral freedom thesis: that moral freedom is a willed relation to one’s freedom-as-transcendence and to the ideal of moral freedom, which involves recognizing our indeterminacy and interdependence and adopting freedom as an end for oneself and others”.



Essa tese, segundo Kirkpatrick, influenciou Sartre (1946) em *O existencialismo é um humanismo*, escrito após *Pirro e Cinéias*. Mantendo a intertextualidade entre os filósofos.

Sendo assim, segundo Simons e Kirkpatrick, a tensão entre liberdade e situação já aparece nos primeiros ensaios de Beauvoir, por sua compreensão de que a realidade da opressão pode negar a liberdade como transcendência. Conforme Simons, em *O segundo sexo*, Beauvoir foi adiante, em sua análise da situação concreta das mulheres, descrevendo

[...] o desenvolvimento histórico da opressão das mulheres como algo radicado na realidade biológica da função reprodutiva da mulher, em sua fraqueza física e na realidade ontológica do anseio do homem em escapar da liberdade em favor da garantia de uma dada superioridade formalizada nas instituições econômicas e políticas impostas através de técnicas opressivas de socialização dos papéis do sexo e historicamente justificada numa ideologia sexista que permeia cada aspecto da cultura. Beauvoir questiona se seria possível dizer que alguma vez foi dada a uma garota criada numa sociedade sexista a possibilidade de escolha da liberdade (Beauvoir, 1949, p. 566) (Simons, 2012, p. 351-352).

Para Simons (2012), neste ensaio, Beauvoir demonstra sua eficácia em “compreender a complexa dimensão histórica e cultural da opressão e sua experiência concreta para a pessoa oprimida” (Ibid., p. 352), habilidade que faltou a Sartre em o *Reflexões sobre a questão judaica* (1946) e em *Materialismo e Revolução* (1946), obras anteriores, embora contenham alguns aspectos que antecipam o ensaio de Beauvoir evidenciando a influência mútua, que prossegue com a publicação de Sartre de *Saint Genet* (1952) “usando uma estrutura teórica impressionantemente similar à desenvolvida em *O segundo sexo*” (Simons, 2012, p. 352).

O propósito manifesto de Sartre em Saint Genet é quase idêntico ao de Beauvoir em *O segundo sexo*. De fato, pode-se ler sua declaração de intenção como um esboço de *O segundo sexo*: ele irá “mostrar os limites da interpretação psicanalítica e da explicação marxista e [...] mostrar que apenas a liberdade pode responder por uma pessoa em sua totalidade” (Sartre, 1952, p. 536). *O segundo sexo* começa com críticas à teoria psicanalítica e à explicação marxista da opressão das mulheres e argumenta que a situação da mulher somente pode ser entendida no contexto de uma ética existencialista, que restitui a ela um grau de liberdade impossível no contexto de outras perspectivas teóricas. A diferença primária entre os dois livros é que Beauvoir descreve a história de um grupo social, sua opressão e luta por libertação, enquanto Sartre está preocupado em traçar a história de um único indivíduo. Nesse foco num indivíduo, a obra de Sartre sobre Genet é na verdade um exemplo muito mais apropriado que *O segundo sexo* da aplicação, da extensão da perspectiva de *O ser e o nada*, e, assim, torna mais destacada a perspectiva não-sartreana de *O segundo sexo*. (Simons, 2012, p. 354).

A análise da intertextualidade entre as primeiras obras sartrianas e beauvoirianas, empreendida por Simons em consonância com a análise de Kirkpatrick sobre a concepção de liberdade nessas mesmas obras, deixa nítida a interconexão entre as perspectivas, a importância do diálogo entre elas e o quanto a leitura em conjunto contribui para os estudos existencialistas. Isso não significa que não haja aspectos originais em cada perspectiva, como já vimos alguns. Falta, então, revisitar a contribuição original de Sartre para o campo da psicologia para, em seguida, refletirmos sobre as possibilidades de diálogo e atualização que se abrem com Beauvoir.

## **A clínica psicológica inspirada em Sartre em diálogo com Beauvoir**

Nascimento, Campos & Alt (2012, p. 719) argumentam que apesar de Sartre ter desenvolvido uma filosofia e uma psicologia originais, as quais podem ser chamadas de sartrianas, não é possível afirmar o mesmo sobre a clínica, pois embora tenha o filósofo demonstrado essa pretensão não empreendeu tal projeto. No entanto, argumentam, sua psicologia fenomenológica e sua psicanálise existencial são referências importantes para “uma prática clínica inspirada em Sartre” (Nascimento, Campos & Alt, 2012, p. 719) como a “criação de algo novo que não foi desenvolvido pelo autor, e que nos joga no terreno vivo da experiência, mas precisamente a partir do quadro de referências constituídos no seio da sua psicologia fenomenológica e da sua psicanálise existencial” (Ibid.).

Tendo esse rigor em vista, falar de uma prática clínica inspirada em Beauvoir precisa considerar que a filósofa não empreendeu um projeto de psicologia ou de psicanálise existencial, como Sartre fez, embora tenha explicitado em entrevista concedida a Alice Schwarzer, aos 1970 anos, que, se tivesse algumas décadas a menos, se dedicaria ao projeto de uma psicanálise

[...] não partindo de Freud, mas retomando o caminho de um ponto de vista feminista: segundo a visão de uma mulher e não a de um homem. Não o farei. Não me resta tempo o suficiente. Será um trabalho para outras mulheres (Beauvoir & Schwarzer, 1985, p. 87).

Essa fala aponta para uma necessidade que visualizava: que é preciso considerar, mesmo na clínica, a diferença entre perspectivas, pois há diferença entre as situações. Infelizmente não houve tempo para que se engajassem nesse projeto, mas felizmente seu legado filosófico feminista e crítico, isto é, suas descrições e reflexões sobre a situação em diferentes obras, sobretudo a experiência

vivida da mulher, em diferentes fases da vida, são inspirações para pensar a existência situada, que não se restringe apenas ao gênero como único marcador (Souza, 2018; Candiani, 2018). Tal legado em diálogo com a psicologia sartriana e a clínica inspirada em Sartre abre muitas possibilidades.

Quanto a esse diálogo, como vimos, a intertextualidade entre as obras é inegável. O que parece sustentar a diferença entre as perspectivas, e de certo modo também valorizar o existencialismo, é o ponto de partida de ambos e seus interesses de estudo. Conforme Simons (2012), a experiência vivida de Beauvoir como mulher em um mundo opressivo possibilitou um olhar diferente do de Sartre, vivenciando uma experiência de mundo distinta. Apesar de Sartre também ter se debruçado sobre a temática da opressão, conforme o estudo de Simons, quando se trata da experiência de gênero, o olhar de Beauvoir parte de outro lugar.

De nenhum modo, entretanto, esta experiência vivida distinta desabona Sartre de sua perspectiva crítica no campo da filosofia e da psicologia. Conforme Dhein & Souza (2022), à luz de Cohen-Solal (2008), desde sua experiência de guerra, episódio também citado por Simons (2012) e Kirkpatrick (2023), Sartre se transformou drasticamente ao perceber a necessidade do engajamento. Sua escrita, desde então, refletiu sua existência em ato, o que demonstra para os autores “o cerne da noção de engajamento: sem escapatória, tudo o que fazemos se dá em relação com o mundo circundante” (Dhein & Souza, 2022, p. 108). Sendo assim, uma clínica inspirada em Sartre é necessariamente engajada ao seu tempo, uma vez que cada ação “participa da construção de mundo, restando determinar qual a direção intencionada por cada ato” (Ibid., p. 109). À luz de Kirkpatrick (2020), ressaltam que, para Sartre, liberdade, ação e resistência tornaram-se indissociáveis.

Como vimos, pouco tempo depois, influenciada pela mudança de perspectiva de Sartre e por sua discordância sobre a

equivalência das situações, Beauvoir publica seu primeiro ensaio filosófico, *Pirro e Cinéias*, cuja temática central foi a ação. A ação, pensada por Beauvoir, é indissociável da afirmação de uma determinada humanidade (Beauvoir, 1944/2005b)<sup>13</sup>. Bergoffen (2004, p. 82), em sua introdução de *Pirro e Cinéias*, ressalta que Beauvoir dividiu o ensaio em duas partes, primeiro pensando a ação em si, analisando as estruturas do agir humano, dirigindo-se “ao indivíduo particular, finito e existente”, para em seguida, se debruçar sobre a questão ética da ação, isto é, da ação junto aos outros num mundo compartilhado.

Além da análise de Beauvoir sobre a ação representar uma possibilidade de diálogo com a clínica, Souza (2023a) utiliza esse ensaio, junto do conto beauvoiriano *A idade da descrição* para pensar as relações, mais especificamente “quais tensões são experimentadas na experiência do amor” (Souza, 2023a, p. 242). A noção de dedicação, importante no ensaio de Beauvoir, é central para pensar a assimetria nas relações em que a dedicação ao outro aparece como projeto (Beauvoir, 1944/2005b; Souza, 2023a). Segundo Souza (2023a, p. 266),

É preciso ainda outros olhares para a obra de Beauvoir no sentido de compreender como essas categorias do amor e do afeto aparecem em outros momentos de sua trajetória. Certamente, como vimos, é uma questão central em seu pensamento e que é profundamente atravessada por sua trajetória.

A perspectiva própria de Beauvoir, desenvolvida a partir dessas obras, nos oferece outras possibilidades como as reflexões sobre opressão e revolta (Beauvoir, 1944/2005b; 1947/2005a), sobre as atitudes da má-fé para além da seriedade (Beauvoir,

---

13 Nas citações das obras de Beauvoir, que não são apenas menção ao nome da obra, optei por especificar, entre parênteses: o ano de publicação da obra, seguido por “/”, seguido pelo ano da edição em português consultada.

1947/2005a), além das possibilidades mencionadas na sessão anterior sobre a intertextualidade, como a experiência vivida da infância em sua relação com o mundo opressor. Além disso, em resumo, as obras da fase moral, conforme Souza (2023a, p. 242) representam “questionamentos éticos” que abrem “a possibilidade de sustentação da dúvida sobre os valores do existir, mais do que definir valores-guias, comuns à moral”, e, conforme Andrade (2020, p. 106), representam sua “própria concepção de condição humana”. Concepção essa, que como vimos, sustenta a tensão entre liberdade e situação, abarcando o contexto histórico.

Dhein & Souza (2022, p. 110) argumentam que a clínica inspirada no pensamento sartriano permanece atual por não se fazer apartada “da compreensão histórica e social”, logo, tanto o fazer clínico relaciona-se com o seu próprio tempo e com as questões históricas, políticas e sociais que lhe atravessam, quanto a escuta considera a experiência singular que se faz nesta mesma relação. Sendo assim, esse fazer clínico não se faz de modo privativo, nem compactua com os critérios normativos, corretivos e individualizantes do nosso tempo.

É pelo caráter de indeterminação que a compreensão dos sentidos existenciais se faz pertinente em uma práxis clínica. E quando falamos de um ser que tem seu ser como questão, um ter-de-ser como tarefa de constituição de si, o seu *si* é também na mesma medida, para-outro, lançado no mundo histórico material, no qual o faz e é feito. Por isso falamos de um ser que se articula na co-pertença entre singular e o universal. Essa co-pertinência se constitui como eterna historização, abarcando em sua singularização as questões de seu próprio tempo (Dhein & Souza, 2022, p. 110-111).

Essa clínica, ressaltam, preocupa-se tanto com a dimensão singular, quanto com a “dimensão social e política da existência”

(Ibid., p. 111), isto é, uma clínica também comprometida “com a singularização histórica” (Ibid.), articulação dialética que rompe, ao mesmo tempo, com o caráter privativo e individual da clínica e com uma suposta universalidade do ser humano.

Essa universalidade conceitual se afasta da própria experiência existencial, pois sendo a realidade humana indeterminação em seu próprio ser, ela não se reduz a uma representação geral e homogeneizada. O acirramento dessa homogeneização obscurece um campo diverso múltiplo e ao mesmo tempo singular da existência (Ibid.).

A clínica inspirada em Sartre, conforme descrita por Dhein & Souza, tem muito a ganhar ao dialogar com Beauvoir. Como vimos, a preocupação com a dimensão histórica, política e social da existência está presente em todo o legado filosófico e literário de Beauvoir, abarcando a experiência vivida do mundo na opressão, acenando para a diversidade do existir humano na relação singular-universal.

Além disso, ao descrever, a partir de sua perspectiva feminina, o fato histórico da situação da mulher como o Outro do homem, isto é, desvelando, conforme Santos (2019a, p. 14) “uma fenomenologia da experiência e da condição da mulher”, rompe com a “presumida neutralidade e universalidade” (Santos, 2019b, p. 30) na filosofia.

A fenomenologia tradicional, de Edmund Husserl a Merleau-Ponty e Sartre, investiga o corpo vivido sempre enquanto experiências genéricas, no sentido de se identificarem certas estruturas fundamentais, apresentando uma perspectiva dita universal, numa dicção bastante masculina. Assim, a filosofia da primeira metade do século 20 não parece se destacar do pensamento tradicional, já que o sujeito masculino assume a voz da universalidade corpórea e essencial.

Nesse contexto é que Simone de Beauvoir rompe com as bases tradicionais de pensar e fazer filosofia ao adotar um ponto de vista feminino do corpo vivido, o que constitui uma autêntica fenomenologia da experiência de mulheres em sua especificidade de gênero, como afirma Sara Heinämaa (Santos, 2019a, p. 14).

Ao fenomenologizar a situação da mulher, uma situação de opressão, Beauvoir colocou em questão o mundo, que não se apresenta à mulher como utensiliário, isto é, é um mundo distinto do definido por Heidegger.

A própria mulher reconhece que o universo em seu conjunto é masculino; os homens modelaram-no, dirigiram-no e ainda hoje o dominam. [...] O mundo não se apresenta à mulher como um “conjunto de utensílios”, intermediário entre sua vontade e seus fins, tal qual o define Heidegger: é ao contrário uma resistência obstinada, indomável; ele é dominado pela fatalidade e cortado de caprichos misteriosos (Beauvoir, 1949/2019b, p. 408).

Integrar o ponto de vista feminino de Beauvoir à fenomenologia não significa abandonar a tradição. Pelo contrário, é dar espaço a uma voz historicamente silenciada, que se torna uma interlocutora crucial para refletir sobre a diversidade da existência humana e, assim, ampliar o diálogo e a escuta das experiências contemporâneas.

Essa abordagem se conecta diretamente à atualidade do pensamento sartriano, defendida por Dhein & Souza (2022) e que inspira uma clínica engajada. À luz de Sartre (2002), os autores ressaltam que a existência é “história vivida ou história existida” (Dhein & Souza, 2022 p. 112). A partir dessa compreensão, a clínica assume um compromisso ético fundamental:

O compromisso da escuta é a um só tempo acolhimento do singular, e escuta da diversidade, de cada realidade



social, ao mesmo tempo que resguarda a liberdade como ato, como engajamento e por isso com o compromisso ético em compreender o modo como cada um de nós “encarna” nas palavras de Sartre, sua própria época. O lugar da clínica é, portanto, escuta e resguardo da possibilidade de transformação singular, que é ao mesmo tempo universal (Dhein & Souza, 2022, p. 112).

Sendo assim, à luz dos autores, a clínica inspirada em Sartre atua também como resistência. Ela possibilita a tematização do modo como o indivíduo é afetado por questões políticas, sociais e históricas, já que “a existência abarca o caráter ético/político de existir com os outros e para os outros no tempo que é o nosso” (Ibid.). Esse caráter político da existência também implica, conforme Beauvoir (1949/2019b, p. 506), livrar-se de “um código estabelecido”, uma reconquista de si enquanto existência que, em situação de opressão, só é possível através da revolta (Beauvoir, 1944/2005b; 1947/2005a; 1949/2019b). No entanto, Beauvoir ressalta que, mesmo após a mulher se libertar, essa liberdade continua como tarefa havendo sempre um “conflito que caracteriza singularmente a situação” (Beauvoir, 1949/2019b, p. 506), afinal, a tarefa de existir continua se dando diante de um mundo que carece de transformação.

A partir desse referencial teórico, levamos em consideração o argumento de Souza (2023b) sobre o constante questionamento de quem procura por psicoterapia atualmente. À luz de Sartre e Beauvoir, a clínica contemporânea precisa ser um espaço de escuta do sofrimento existencial, que pode ser atravessado pelo sofrimento ético-político. Reconhecê-lo, à luz de Beauvoir, significa resguardar um espaço não silenciador da revolta que liberta, compreendendo-a como importante para afirmar-se como liberdade (Beauvoir, 1947/2005a; 1949/2019b). Além disso, a clínica precisa ser um espaço de escuta do conflito singular daquelas e daqueles que se preocupam com a dimensão política de sua existência e com sua

situação diante de um mundo opressor e desigual, e que procuram por uma escuta crítica e uma prática engajada.

### Considerações finais

Como vimos, a clínica de inspiração sartriana é uma práxis engajada, fundamentada na compreensão da existência humana como indissociável das condições históricas, sociais e políticas que a atravessam. Esse fazer clínico crítico e atual, que possibilita um espaço de resistência e uma escuta compromissada com a diversidade, tem muito a ganhar ao dialogar com a perspectiva de Beauvoir. Trazer sua perspectiva feminina para a discussão amplia a reflexão sobre a existência e as preocupações éticas na relação com o outro e com o mundo. Abre o diálogo entre o campo da fenomenologia e o campo do feminismo, conforme Missagia (2015), e nos possibilita reflexões sobre o político.

Conforme Ribeiro (2019, p. 20-21), a perspectiva feminina de Beauvoir afirma um Outro, afirma o lugar de onde parte, afirma-se como sendo mulher, uma situação, um fundo comum, indissociável desse mundo onde os homens, através de sua má-fé a enredam como objeto, e oprimem. Uma situação que se constitui como “*sui generis*, mitigando sua liberdade e pondo-se, do ponto de vista da aparência, como ontologicamente anterior ao para si, determinando-a. [...] uma situação de não transcendência” (Ribeiro, 2019, p. 21). Através da afirmação de si como mulher e como situação, e afirmando a sua liberdade e a do outro, Beauvoir, em sua existência engajada, preocupa-se em não ser cúmplice das estruturas opressivas (Candiani, 2018, p. 152).

Abarcar o político na clínica é abarcar a experiência vivida na opressão, é um compromisso de escuta da opressão que atravessa a existência humana, é dispor-se a ouvir a voz da revolta. A mesma voz que nos questiona: pode a clínica ouvir o político?

## Referências

- Andrade, J. B. (2020). A moral beauvoiriana qua método: por um retorno a Simone de Beauvoir. *Seara Filosófica*, 21, 105–124.
- Arp, K. (2001). *The bonds of freedom: Simone de Beauvoir's existentialist ethics*. Open Court Publishing.
- Beauvoir, S. de. (2005a). Por uma moral da ambiguidade. Em S. de Beauvoir, *Por uma moral da ambiguidade*. Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1947)
- Beauvoir, S. de. (2005b). Pirro e Cinéias. Em S. de Beauvoir, *Por uma moral da ambiguidade*. Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1944)
- Beauvoir, S. de. (2022). *A força da idade* (S. Milliet, Trad.; 8ª ed.). Nova Fronteira. (Coleção Clássicos de Ouro) (Obra original publicada em 1960)
- Beauvoir, S. de. (2019a). *O segundo sexo* (Vol. 1). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1949)
- Beauvoir, S. de. (2019b). *O segundo sexo* (Vol. 2). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1949)
- Beauvoir, S. de. (1985). [Entrevista concedida a Alice Schwarzer]. Em A. Schwarzer, *Simone de Beauvoir hoje* (J. Sanz, Trad.). Rocco.
- Bergoffen, D. (2004). Introduction to *Pirro e Cineias*. Em M. A. Simons (Org.), *Philosophical writings* (pp. 79–87). University of Illinois Press.
- Candiani, H. R. (2018). *A tessitura da situação: a trama das opressões na obra de Simone de Beauvoir* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Campinas]. Repositório da Unicamp. <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1634346>
- Cohen-Solal, A. (2008). *Sartre*. L&PM.
- Dhein, C. F. D., & Souza, R. R. de. (2022). Um Sartre para nosso

tempo: história e atualidade das proposições de um pensador múltiplo para a psicologia clínica. *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, 5(2), 103–114. <https://doi.org/10.48075/aoristo.v5i2.29826>

Eshleman, M. (2009). Beauvoir and Sartre on freedom, intersubjectivity, and normative justification. Em C. Daigle & J. Golomb (Eds.), *Beauvoir and Sartre: The riddle of influence*. Indiana University Press.

Kirkpatrick, K. (2020). *Simone de Beauvoir: uma vida*. Planeta do Brasil.

Kirkpatrick, K. (2023). Beauvoir and Sartre’s “disagreement” about freedom. *Philosophy Compass*, Artigo e12942. <https://doi.org/10.1111/phc3.12942>

Kruks, S. (1987). Simone de Beauvoir and the limits to freedom. *Social Text*, 17, 111–122.

Langley, H. (2023). Freedom and agency in *The Second Sex*. *European Journal of Philosophy*, 1–14.

Lundgren-Gothlin, E. (1999). Simone de Beauvoir’s notions of appeal, desire, and ambiguity and their relationship to Jean-Paul Sartre’s notions of appeal and desire. *Hypatia*, 14(4), 83–95.

Missagia, J. O. (2015). Fenomenologia e feminismo: introdução e defesa de um diálogo fecundo. Em J. Pacheco (Org.), *Mulher e filosofia: as relações de gênero no pensamento filosófico* (pp. 157–179). FI.

Moi, T. (2004). While we wait: Notes on the English translation of *The Second Sex*. Em E. R. Grosholz (Ed.), *The legacy of Simone de Beauvoir*. Clarendon Press.

Nascimento, A. B., Campos, C. M., & Alt, F. (2012). Psicologia fenomenológica, psicanálise existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 12(3),

706–723. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812012000300002](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812012000300002)

Ribeiro, D. (2019). Figurações do outro. *Cult: Edição especial Simone de Beauvoir e os paradoxos do feminino*, 22(10), 18–23.

Santos, M. G. dos. (2019a). O pensamento filosófico-feminista de Simone de Beauvoir. *Cult: Edição especial Simone de Beauvoir e os paradoxos do feminino*, 22(10), 14–17.

Santos, M. G. dos. (2019b). Beauvoir e os paradoxos do feminino. *Cult: Edição especial Simone de Beauvoir e os paradoxos do feminino*, 22(10), 28–31.

Sartre, J.-P. (2001). *O ser e o nada*. Vozes. (Obra original publicada em 1943)

Sartre, J.-P. (2002). Questão de método. Em J.-P. Sartre, *Crítica da razão dialética*. DP&A. (Obra original publicada em 1960)

Simons, M. (2012). Beauvoir e Sartre: a questão da influência. *Sapere Aude*, 3(6), 340–356. <https://periodicos.pucminas.br/SapereAude/article/view/4550> (Obra original publicada em 1981)

Souza, T. M. de. (2018). Beauvoir e a situação das mulheres: entre a subjetividade e a facticidade. *Ethic@: An International Journal for Moral Philosophy*, 17(2).

Souza, R. R. (2023a). Memórias, amores e fantasias: Simone de Beauvoir à contrapelo. Em M. B. Nader (Org.), *História e gênero: amores, emoções e fantasias* (Vol. 3, pp. 1–24). Milfontes.

Souza, R. R. (2023b). Pode a clínica ser não-marcada? Reflexões em diálogo com o pensamento de Jean-Paul Sartre. Em *Anais do Congresso Internacional de Psicologia Fenomenológica e Existencial: a escuta em diversos espaços: diálogos inter e transdisciplinares* (p. 65). Edições IFEN. <https://www.ifen.com.br/pdfs/Anais%20Congresso%20IFEN%202023.pdf>





MOVIMENTO IV

*Existência coletiva, política e prática*

## ***Algumas reflexões sobre a negritude como modo de ser “do negro”***

Deivison Mendes Faustino, Lucia Cecilia da Silva e Nilson Lucas  
Dias Gabriel

### **Introdução**

Devido ao comprometimento político dos movimentos sociais e ao ativismo histórico de estudantes, professoras(es), pesquisadoras(es) e profissionais, uma pergunta, em certa medida pessoal, tem circulado pelos espaços de formação em Psicologia no Brasil: quais são as intelectualidades negras que compõem seu quadro de referências?

Com frequência, as respostas a questionamentos como esse assumem um tom defensivo ou ressentido por ter seu trabalho tensionado. Esse desconforto evidencia a fragilidade das nossas fundamentações teóricas, ao mostrar que cor/raça importa significativamente quando elegemos nosso cânone filosófico, científico, técnico e metodológico que sustenta e fundamenta nossos trabalhos. Afinal, se cor e raça não importassem, nossas referências não seriam compostas, em sua maioria – quando não integralmente – por autoras e autores brancos, sejam europeus ou estadunidenses.

Teríamos, então, de admitir, de uma vez por todas, que não reconhecemos as pessoas negras em sua intelectualidade, o que seria muito mais honesto, embora exigisse romper com certo decoro social e com o pacto narcísico implícito de uma racialização que, no Brasil, nega o próprio racismo sob a justificativa de que, biologicamente, as raças já não se sustentam (Munanga, 2003; Nilma Gomes, 2005).

Embora aparentemente inofensivas ou mesmo bem-intencionadas, questões como “Fanon foi um sartriano?” podem ocultar uma tentativa velada de validar ou invalidar obras de referências africanas e negras a partir de referenciais brancos e europeus. Esse é um dos aspectos de um problema que tenho chamado<sup>1</sup> de “falso problema negro” (Gabriel, 2025). Esse falso problema sugere, de maneira igualmente falsa, que o estatuto teórico de intelectuais negros(as) dependeria do reconhecimento pelo cânone ocidental, como se a importância de seu pensamento estivesse condicionada à sua apropriação, nesse caso, por exemplo, pelo existencialismo europeu de Sartre.

O problema é falso porque se impõe antes mesmo da formulação da própria pergunta-problema que deveria guiar nossos esforços investigativos. Ao se apresentar como verdadeiro, reduz objetos de estudo, como: a negritude, e sujeitos da pesquisa, como: Fanon, a meros totens acadêmicos, revestidos de superficialidade e colocados a serviço de investigações tendenciosas, simplistas e, em muitas das vezes, racistas.

Feita a denúncia da falsa problemática, que se disfarça de antirracismo para, em seguida, enquadrar referências negras em matrizes epistemológicas ocidentais; lidaremos com o verdadeiro problema para este capítulo: quais são as contribuições e proposições do pensamento fanoniano no tocante à negritude? E, como essa negritude, como modo de ser das pessoas negras, desloca categorias existenciais para pensarmos em uma Psicologia Existencial Antirracista no Brasil?

Dentre essas questões, está a negritude; e entre os interlocutores decisivos, Sartre e Fanon. Tratar-se-á, antes de tudo, de reconhecer, a partir do trabalho fanoniano, a existência de filosofias

---

<sup>1</sup> O presente capítulo, contém algumas reflexões, como esta, acerca do “problema do falso problema negro”, oriundas da minha tese de doutorado (Gabriel, 2025), orientada pela segunda autora e coorientada pelo primeiro autor. Por esse motivo, optamos por manter grande parte deste texto na primeira pessoa do singular.



existenciais da negritude e sua importância para as psicologias existenciais, sem a necessidade de reduzi-las ou subordiná-las ao existencialismo europeu; e, por outro lado, de reconhecer o existencialismo como movimento filosófico, literário e político nascido da experiência europeia, que não pode, contudo, generalizar em si todas as filosofias existenciais.

Tais colocações não dizem respeito a uma reivindicação ancestral, nem a uma tentativa particular nossa de determinar se, no domínio das filosofias existenciais, quem veio primeiro foi a Europa ou foi a África; afinal, essa disputa cronológica pouco nos ajudaria, portanto, pouco me importa:

A descoberta da existência de uma civilização negra no século XV não me garante um certificado de humanidade. Querendo ou não, de forma alguma o passado será capaz de me guiar no presente (Fanon, 2020, p. 236).

Convém ainda marcar, em linhas gerais, a diferença que nos orientará: a filosofia existencial africana parte de mundos de vida no continente; a filosofia existencial da negritude define-se pela experiência diaspórica do Atlântico Negro. Distintas em seus marcadores culturais e territoriais, convergem politicamente numa mesma teleologia da libertação: além dos debates ontológico-existenciais acerca da liberdade, da responsabilidade, da angústia, e da transcendência; afirmam um dever ético e político de transformar as condições que negam a vida e as diversas existências possíveis (Gordon, 2000).

Gordon (2000) demonstra que o compromisso político de superar as tradições de opressão configuradas pela ideologia e pela política colonial de uma sociedade capitalista, constitui a teleologia das filosofias existenciais da negritude e, não à toa, constitui também a obra fanoniana. O foco teleológico da filosofia existencial africana e da negritude não se orienta apenas para os fins da libertação, mas, sobretudo, para o processo de reestruturação de

um mundo carcomido e maniqueísta. Tal dimensão da libertação, que não surgiu com as filosofias da existência na Europa e apareceu posteriormente no movimento existencialista, compõe, ao lado da dimensão ontológica, o pensamento africano e suas variações, inclusive a possibilidade de um pensamento existencial (Gordon, 2000).

São poucos os temas na história humana que trouxeram mais ansiedade do que as questões raciais. O problema racial cumpre papel fundamental na história e na produção intelectual sobre a existência. Não à toa, tanto Simone de Beauvoir (1908-1986) quanto Sartre, o reconheceram em seus ensaios, obras literárias, artigos, e em suas próprias posturas políticas, referentes à luta negra por libertação ao redor do mundo.

Jean-Paul Sartre (1905-1980), filósofo branco francês, é um nome importantíssimo no debate sobre a negritude. Em primeiro lugar, pelo papel intelectual que exerceu nas décadas de 1940 e 1950, e principalmente pelo seu envolvimento com os movimentos revolucionários na França, dentre eles o movimento de negritude. Além disso, destacam-se as convergências teórico-políticas com vários intelectuais e revolucionários negros daquela época (Gordon, 1995; Diawara, 2022; Gabriel, 2021).

É por essa via que retomarei o existencialismo sartreano, como abertura para se pensar a negritude, e, sobretudo, que aproximarei a filosofia existencial fanoniana, em que o verdadeiro salto consiste em introduzir a invenção na existência (Fanon, 2020). Em ambos, a negritude aparece como um modo de ser, capaz de criar a si mesma em resposta àquilo que anteriormente foi feito de si. E daí, a negritude como horizonte prático para uma psicologia existencial antirracista, cuja coerência se mede não pelo rótulo humanista, mas pela implicação concreta diante da desumanização e da necessidade da negritude como prática de um humanismo radical inspirado em Frantz Fanon.

Diante de todo o exposto, meu objetivo central é pensar a negritude como modo de ser das pessoas negras, para além de uma categoria racial universal e particularizante, entendendo-a em seu devir, correspondente à sua singularidade transcendental frente ao mundo colonial calcado em tradições de opressão, como o racismo. Para tanto, mobilizo o diálogo crítico entre Fanon e Sartre e a interlocução entre as filosofias existenciais da negritude e o existencialismo, assumindo uma postura *caliban*<sup>2</sup> diante da negritude como meu objeto de estudo.

Para orientar o percurso deste capítulo, seguirei o seguinte caminho: em o *Não-ser como condição da negritude*, apresento a mediação ontológico-existencial da zona do não-ser e suas tensões na obra fanoniana; para enfim pensar a *Negritude como modo de ser do negro*, em meu último tópico.

---

2 Por postura caliban refiro-me ao princípio de calibanização que desenvolvo na minha tese (Gabriel, 2025) ancorado principalmente no trabalho do filósofo caribenho Paget Henry (2000). A prática diz respeito à recepção, tradução e torção crítica de linguagens e categorias forjadas no centro colonial para que sirvam às demandas históricas africanas e afro-diaspóricas. A imagem vem de Caliban, personagem de Shakespeare em *A tempestade* (1623), reimaginado por Aimé Césaire em *Uma tempestade* (1969). Nas peças, Caliban aprende a língua de Próspero, seu colonizador, não para repeti-la, mas para feri-la, assombrá-la e enunciar a sua própria humanidade e sua terra por direito. Neste capítulo, assumir o espírito caliban, significa compreender o diálogo crítico entre Fanon e Sartre a partir das encruzilhadas da experiência negra e da teleologia da libertação; transformar universalismos tomados como premissas em tarefas a cumprir; evidenciar os limites do existencialismo quando confrontado com a zona do não-ser; e devolver ao debate categorias outras em favor da vida. Coloco a calibanização como postura porque me exige, como pesquisador que lê e escreve desde esse lugar, uma posição crítica diante desse diálogo igualmente crítico, na medida em que recebo, traduzo e reinvento conceitos e noções para torná-los operantes e com sentido no plano ético-clínico de uma psicologia existencial que se faça necessariamente antirracista e, nesse caso, engajado com a obra e a biografia fanoniana.

## Beauvoir, Sartre e Fanon: um retrato de admirações recíprocas

Frantz Omar Fanon nasceu na Martinica em 20 de julho de 1925, radicou-se na Argélia na década de 1950 e morreu, a contragosto, em Washington, Estados Unidos, em 1961. Enquanto escrevo este capítulo, completam-se cem anos de seu nascimento e sessenta e quatro anos de sua morte. Ao longo de seus 36 anos de vida, o psiquiatra martinicano construiu uma das biografias intelectuais e revolucionárias mais significativas de seu século, e uma das mais importantes para o nosso.

Exatos 20 anos e 29 dias mais novo que Sartre e 17 anos, 6 meses e 11 dias mais novo que Beauvoir, Fanon, teórico da violência revolucionária, transcende a própria biografia: “porta-voz dos combatentes, clamou pela união, pela unidade do continente africano, contra todas as discórdias e todos os particularismos” (Sartre, 2022, p. 349). Alguns anos depois de seu nascimento, por volta de 1931, emergiu o movimento de negritude. Como movimento poético-político de subversão racial concebido pelos poetas Aimé Césaire (1913-2008), Léopold Sédar Senghor (1906-2001) e Léon-Gontran Damas (1912-1978), alguns anos depois, foi descrito por Sartre (2025) como a grande e única poesia revolucionária do seu tempo.

Esse arcabouço de ideias, que se fez prosa, filosofia e política, acendeu as lâmpadas para os pés do futuro psiquiatra e revolucionário martinicano. Sobretudo a figura de Césaire, cuja formulação de negritude, marcada por aproximações e distanciamentos do humanismo existencialista sartreano e ancorada em seu devir histórico, mediou de modo decisivo o encontro de Fanon com o existencialismo europeu.

Fanon ou Césaire não foram os primeiros a pensar a negritude existencialmente; Sartre, em *Orfeu negro* (1948), ao que voltaremos mais tarde, também o fez. Quatro anos depois em *Pele negra*,

*máscaras brancas* (1952), Fanon articulava sua investigação com os recursos então disponíveis: recorre à psicanálise, ao método fenomenológico e a uma linguagem que transita entre o surrealismo, a ontologia do existencialismo e uma perspectiva materialista histórico-dialética, sempre interrogando: o que quer a pessoa negra?

Além de acompanhar os cursos ministrados por Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) na França, de ingressar na faculdade de medicina e de ter acesso ao teatro francês e à leitura existencialista então disponível, o contato de Fanon com o prefácio de Sartre a uma antologia de poemas de Senghor, intitulado *Orfeu negro* (1948), é fundamental para compreender as relações de sua biografia com a história do existencialismo, sobretudo no que diz respeito a Sartre e Beauvoir. O referido texto tem uma importância ímpar para o movimento da negritude e, em particular, para as reflexões fanonianas sobre o existir negro e sua tomada de consciência da negritude. Isso porque em *Orfeu negro*, Sartre (2025) propõe uma compreensão existencial da pessoa negra em um mundo branco, estabelecendo uma relação dialógica entre sua filosofia existencialista, o movimento de negritude e a filosofia marxista.

Destarte, o referido texto sartreano, apesar dos tensionamentos críticos de Fanon, é reconhecido, pelo próprio revolucionário, como um marco para a intelectualidade negra ao redor do mundo. Esse momento é um dos mais significativos na trajetória intelectual e política de Fanon, embora, lamentavelmente, seja frequentemente ignorado por grande de seus(suas) biógrafos(as).

O encontro entre o martiniquense radicado na Argélia e o intelectual francês foi promovido por Claude Lanzmann (1925-2018), amigo próximo de Fanon, de sua companheira Josie, e de Sartre e Beauvoir. Lanzmann ficou responsável, de maneira clandestina, por repassar as cartas escritas por Fanon a Beauvoir. Naquele período, tanto Sartre quanto Beauvoir estavam profundamente engajados(as) com as lutas revolucionárias anticoloniais e anticapi-

talistas. Fanon não apenas tinha ciência desse engajamento, como contava com eles(as) e admirava muitos dos trabalhos realizados pela dupla (Cherki, 2022).

A admiração era recíproca; para Beauvoir (2017), tanto a leitura de *Pele negra, máscaras brancas* (1952) quanto de *O ano V da Revolução Argelina* (1959) colocaram Fanon como uma das personalidades mais notáveis de seu tempo. Naquele momento, as obras de Fanon já circulavam, mesmo que de maneira clandestina, entre a intelectualidade francesa, especialmente os(as) existencialistas, que, após a Segunda Guerra Mundial, aproximaram-se significativamente da literatura francófona.

Um ano antes de sua morte, já bastante febril e ofegante, Fanon viajou à Itália em busca de tratamento para sua leucemia e aproveitou para convidar Sartre para escrever o prefácio de seu mais novo e último livro escrito em vida. Para Beauvoir (2017, p. 374), a última obra fanoniana foi: “um manifesto, do Terceiro Mundo extremado, íntegro, incendiário, mas também complexo e sutil”.

Como disse Sartre (2022, p. 339), “[...] vocês verão que Fanon é o primeiro, desde Engels, a recolocar em cena a parteira da história”. Ao dar a devida atenção à situação colonial e exigir uma resposta ética e política à altura, Fanon consolidou o diálogo crítico com o existencialismo, recolocou a negritude no centro das interrogações existenciais de seu tempo e preparou o terreno para as reflexões que seguiremos adiante: pensar a negritude como modo de ser das pessoas negras, por meio de sua mediação ontológica com a zona do não-ser, e sua implicação antirracista para a psicologia existencial.

### **Não-Ser como condição da negritude**

Em seu ensaio universalista de ontologia fenomenológica, Sartre (2011, p. 60) explica que a região ontológica do nada “carrega

o ser em seu coração”, sem que a recíproca seja verdadeira: o ser é independente do nada. Ontologicamente, o nada e o ser não são interdependentes, pois apenas o nada depende do ser para negá-lo e para nominá-lo, nessa perspectiva, o nada não possui existência própria, mas, ao não-ser, torna-se subsequente ao ser, ou seja, o ser deve necessariamente preceder logicamente o não-ser, sendo, fundamentalmente, um ser-em-si mesmo. Já o nada, tal como a consciência, precisa ser o nada de alguma coisa, um não-ser (Sartre, 2011). Shatz (2024) observa que ao longo de sua obra, Sartre não abandonou sua concepção universalista; mas, aproximando-se de movimentos como o da negritude e de pensadores como Fanon, percebeu que a universalidade não deve ser premissa do pensamento crítico, e sim aspiração.

Embora dialogue com a leitura existencialista acerca do não-ser e com a problemática da consciência, Fanon (2020) só o faz até o ponto em que essas categorias permanecem inseparáveis da história. Quando descoladas da situação colonial, elas deixam de elucidar a experiência vivida e passam a fixar o negro em um lugar de substancialidade, como se houvesse uma interioridade ou de uma consciência negra imanente a si mesma. É precisamente contra esse risco que Fanon (2020, p. 22) recusa pensar a consciência como um vazio abstrato “permeado por fulgurações precípuas”, insistindo, antes, em seu caráter aberto ao mundo e ao outro. Desse modo, a existência negra, não pode ser apreendida sob uma forma universal e genérica, muito menos, sob a forma de uma particularidade racial. A zona do não-ser emerge, então, nesse campo tenso em que interdição, negação e afirmação da existência se entrecruzam.

Se, para Sartre, a consciência é um não-ser em relação ao ser, em Fanon, o não-ser ganha uma complexidade outra: de um lado, uma humanidade interditada pela racialização; de outro, uma consciência cujo ímpeto transcendental é assombrado “pelo

problema do amor e da compreensão” (Fanon, 2020, p. 22). Ele reconhece que a existência se aproxima de uma encosta de onde pode brotar uma aparição autêntica, mas enfatiza o caráter estéril e árido das vidas cindidas pela experiência colonial. Daí sua crítica a uma consciência negra tomada como densidade absoluta, uma consciência repleta de si mesma, e que existe em seu modo preexistente.

Sartre (2025), tensiona o *negro* enquanto criação branca, entre duas hierarquias: a solar e a racial. A primeira está relacionada ao caráter mitológico e mágico, de feição idealista e simbólica, abordado pelo movimento de negritude, uma vez que tal movimento se expressava poeticamente, valendo-se de recursos que, por vezes, pareciam contraditórios, mas que, em sua totalidade poética, descreviam o caráter paradoxal da negritude. Tal poética enfatizava aspectos simbólicos, culturais e históricos apagados pela colonização, conduzindo, enfim, à segunda classificação: da hierarquia racial, ligada a interdição colonial.

Foi na poesia de Césaire que Sartre (2025, p. 103), encontrou a “mais feliz e precisa tradução da zona ontológica do não-ser”: a negritude como negação da negação, ou conforme declama Césaire, citado por Sartre (2025, p. 165): “Nossas faces belas como o verdadeiro poder operatório da negação”. Essa faceta negativa da consciência, que dá a sua cara a tapa, permitindo a negritude questionar seu próprio ser e confrontando seu nada, desde já, nos situa diante da “horrível inanidade de nossa razão de ser”, colocado por Césaire (2012, p. 9) alguns anos depois.

Apesar do gesto decisivo, o filósofo francês não escapou à armadilha colonial de nela se perder. Sartre (2025) aposta na zona do não-ser como fundamento do ser da pessoa negra; ao fazê-lo, contudo, desliza em contradições que, em última instância, ferem sua própria perspectiva existencialista. Segundo ele, uma vez que “o preto sofre o seu jugo, como preto, a título de nativo colonizado



ou de africano deportado. E, posto que o oprimem em sua raça, e por causa dela, é de sua raça, antes de tudo, que lhe cumpre tomar consciência” (Sartre, 2025, p. 152). À medida que é insultada e avassalada, a pessoa negra se vê encurralada em sua autenticidade, pois “reergue-se, apanha a palavra ‘negro’ que lhe atiram qual uma pedra; reivindica-se como preto, perante o branco, na altivez” (Sartre, 2025, p. 152). Até aqui, tudo bem, sigamos.

É, pois, por terem sido historicamente destituídas de sua humanidade, tão somente por serem negras, que, segundo Sartre (2025), as pessoas negras se veem impelidas a tomar consciência de sua raça; caminho que se torna, em certa medida, inerente a elas. É aqui que reside parte do problema: não há como contornar o equívoco de ontologizar a historicidade dessa aberração afetiva; em última análise, isso significa reconhecer o negro como categoria ontológica. Isso já não deveria ser novidade para nenhum existencialista, nem de sua época nem da nossa. Sob uma ótica fanoniana, defender a autenticidade da pessoa negra como ontológica é essencializá-la, incorrendo em uma postura que, paradoxalmente, se aproxima das mesmas perspectivas racistas tão presentes na filosofia ocidental, pois, ao tentar restituir a humanidade das pessoas negras por meio de uma categoria fixa, reafirma-se, ainda que involuntariamente, a lógica excludente que se pretendia combater. Por isso, compreender o ser da pessoa negra exige uma historicização crítica da zona do não-ser, sem generalizações ou fixações, preservando singularidades e evitando estereótipos imutáveis.

Do mesmo modo que a humanidade negra, desumanizada pelo atravessamento colonial, não dispõe de resistência ontológica frente à pretensa humanidade branca (Fanon, 2021), a zona ontológica-existencial do *não-ser* não dispõe de força suficiente para garantir autenticidade à pessoa negra ou branca. Mas é nessa encosta, perfeitamente nua, que se conserva a possibilidade de vida para além da alienação colonial – de onde se faz brotar a liberdade, portanto, a própria negritude (Gabriel, 2022).

Fanon chama de regalia poder descer, aos verdadeiros infernos da existência humana. Essa consideração é fundamental ao confrontarmos grande parte dos estudos fanonianos no Brasil, os quais defendem, em grande parte, uma leitura quase que determinista da obra fanoniana, a ponto de restar pouco ou nenhum campo de agência ao sujeito negro, já que esse “inferno” corresponderia, literalmente, a uma experiência de vida inviável para a responsabilização de si. Faustino (2022) nota que a sociabilidade colonial impede essa descida, bloqueando a vivência plena e a superação dos conflitos que nos tornam humanos.

Sendo assim, negar a dimensão ontológica-existencial da pessoa negra é, em certa medida, negar sua humanidade, bem como sua possibilidade de tornar-se algo além daquilo que lhe foi imposto. Do mesmo modo, rejeitar sua historicização significa ignorar o que a desumaniza, negligenciando aspectos fundamentais de sua sociabilidade e os obstáculos que surgem em sua experiência, e que não se apresentam, por exemplo, na experiência de pessoas brancas. De todo modo, privilegiar uma em detrimento da outra, acarreta na inviabilização da compreensão do existir negro, da própria negritude enquanto modo de ser das pessoas negras.

Ao relacionarmos essa historicização ontológica-existencial da vivência negra em um mundo branco, o caráter infernal da zona de não-ser habitada por angústia e medo, liberdade e enclausuramento, escolhas e impedimentos, reafirma, paradoxalmente, a inalienável humanidade das pessoas negras. Em vez de ser reduzida a uma categoria ontológica fixa ou a um determinismo fatal, a experiência negra pode emergir como um espaço de possibilidade, em que o enfrentamento das próprias angústias e contradições se transformam em instrumento de superação e reapropriação de um modo de existir que se recusa a ser subjugado pelo outro.

Isso significa, portanto, afirmar que fenômenos como liberdade, angústia, responsabilidade ou desespero, tão debatidos

pelos(as) existencialistas europeus(europeias), são tão *negros* quanto *brancos*, pois pertencem ao gênero humano; negá-los incorre no mesmo padrão racial que nega a humanidade negra. Contudo, não quer dizer que a vivência diante de cada um desses fenômenos seja idêntica ou sequer, muitas vezes, semelhante. Recordemos que nem todas as pessoas negras conseguem empreender essa descida infernal e responsabilizar-se por si, pelo(a) outro(a), e fazer algo com sua liberdade diante da angústia de um nada de ser que fundamenta o próprio ser: “a vergonha. A vergonha e o desprezo por mim mesmo. A náusea” (Fanon, 2020, p. 131).

De todo modo, Fanon (2020) evidencia o caráter ontológico do *não-ser*, atestando-lhe legitimidade como inferno existencial, onde negação e afirmação se entrelaçam em um combate dialético que possibilita a liberdade – a mais humana das dimensões; e a angústia, rejeitada pela branquitude como possibilidade de responsabilizar-se por suas escolhas diante do(a) outro(a) e, por vezes, rejeitada pela negritude como possibilidade de responsabilizar-se por sua liberdade de ser.

Há muito ainda o que ser dito sobre este debate, mas por uma série de limites, deixaremos para outro momento. De qualquer forma, é válido pontuar que Fanon recusa caracterizar a humanidade apenas pela negação: “não, eu não tenho o direito de ser um negro” (Ibid., p. 240). Se a consciência é atividade transcendental, é também atravessada pelo “problema do amor e da compreensão” (Ibid., p. 22), já que para ele, a pessoa humana é um *sim*: “Desgarrado, disperso, confuso, condenado a ver se dissolverem uma a uma as verdades que elaborou, deve deixar de projetar no mundo uma antinomia que lhe é concomitante” (Ibid.). Nessa toada, a zona ontológica do *não-ser* em Fanon permite a negritude ser um “*não*” à sua desumanização, à exploração humana, à configuração colonial e ao sistema capitalista; mas também a possibilita ser um “*sim*” à vida, ao cuidado de si e do outro, um *sim* às instituições que promovam a vida e não a morte.

## Negritude como modo de ser das pessoas negras

Desde que tive a oportunidade de assistir ao documentário *Eu não sou seu negro*<sup>3</sup>, inspirado na obra de Baldwin, venho refletindo sobre a negritude como modo de ser das pessoas negras. No documentário, Baldwin (2016) transita do pessimismo a um compromisso com a condição vivida pela população negra e formula dois momentos constitutivos da negritude. O primeiro está na superação dialética das falsas dicotomias coloniais, e o segundo aspecto da negritude levantado pelo escritor afro-norte-americano está a afirmação negativa que recusa a desumanização ao dizer: eu não sou seu negro!

Essa mesma dinâmica também ecoa nos versos da música *Todos são manos* (1999), do álbum homônimo do grupo RZO<sup>4</sup>: “todos são manos, sei que todos são humanos. Como vive a maioria”. Em seu coro, pessoas negras periféricas, no exercício da liberdade, fazem algo de si mesmas ao subverter a desumanização imposta. Quando sua humanidade é negada, fazem-se “manos”, atribuindo novo sentido à própria noção de humanidade e recolocando-a como exigência primeira do existir negro (RZO, 1999).

Essa exigência e urgência por humanidade é traduzida por Sartre (2025, p. 192) como “tempo fraco de uma progressão dialética”, ou como coloca Fanon (2020, p. 146), “um termo na dialética”. Assim, “a Negritude é para se destruir, é passagem e não término, meio e não fim último” (Sartre, 2025, p. 192).

Reconhecer, portanto, a negritude nessa relação dialética entre negação e afirmação requer, antes de tudo, pensá-la como superação de um mero dado conceitual, analítico, ou como um conceito

---

3 *Eu não sou seu negro* é o nome do documentário, do romancista e intelectual James Baldwin e dirigido pelo cineasta haitiano Raoul Peck (1953-). O manuscrito não foi concluído, pois Baldwin faleceu antes que pudesse terminá-lo; assim, anos depois foi transformado em um documentário.

4 Sigla para *Rapaziada da Zona Oeste*.

que pode ser facilmente esgotado em seu uso, na medida em que se esvazia de sentido. Esta é, aliás, uma das críticas mais contundentes de Fanon a Sartre em *Orfeu negro* (1948); embora o prefácio sartreano receba o reconhecimento fanoniano como marco intelectual, o psiquiatra martinicano aponta que o trabalho de Sartre peca ao tentar estancar a fonte da negritude. O mesmo vale para Césaire (2010), quando o poeta e político martinicano sustenta que ela não pode ser enclausurada como rótulo conceitual.

Contíguo a Fanon (2025, p. 26), “o branco cria o negro”; entretanto, por não se deixar reduzir ao que dele fizeram, “é o negro quem cria a negritude” (Ibid.). Nesses termos, a negritude revela-se como antítese lógica da interdição colonial, uma maldição afetiva que paira sobre a lógica colonial. A negritude, enquanto “racismo antirracista,” conforme a denomina Sartre (2025), não deve ser lida na relatividade de sua ação: é uma atitude negra em um mundo branco que se converte na própria negritude, visando superar os limites racistas que lhe são impostos.

No entanto, ao se entender a negritude como uma atitude, ela não deve almejar o universal ou tentar universalizar-se. Sendo um modo de ser da pessoa negra, não há aqui um “espírito de negritude” ela constitui uma experiência ambígua, pois não há apenas uma pessoa negra, mas inúmeras pessoas negras, de diferentes gerações, localidades, países, nações e comunidades que não podem ser abarcadas em um único espírito.

Sendo assim, a resposta para a significação de sua existência revela-se tão complexa quanto a própria indagação “quem sou eu?”. Afinal, “como eu significo a minha negritude?”. Não por acaso, Césaire (2010, p. 221) concebe a negritude como “uma identidade que não seja arcaizante, devoradora de si mesma, mas devoradora do mundo; isto é, que se aproprie de todo o presente para melhor reavaliar o passado e, sobretudo, preparar o futuro”.

Desse modo, a negritude, que não pode ser definida por aspectos biológicos nem por ser uma filosofia ou metafísica, apre-

senta-se como a soma das experiências vividas por pessoas negras. O que não significa entender a negritude como destino almejado, uma vez que para o psiquiatra martinicano em conformidade com o filósofo existencialista, a negritude funciona como instrumento de descolonização, e, à medida que se supera o dado colonial, ela não deve subsistir, pois faz parte de uma luta circunscrita a um tempo muito específico, em que, por determinadas circunstâncias históricas, econômicas e políticas, pessoas foram tomadas por escravas, mas, antes disso, foram transformadas em negras.

Daí a importância de compreendê-la como modo de ser. Ao transcender definições essencialistas ou meramente biológicas, essa perspectiva aponta para uma experiência historicamente vivida e situada em seu tempo. O que significa dizer que *o negro*, enquanto criação branca, impõe às pessoas o risco de se perderem no inexistente – não restando somente o sentimento de inferioridade, mas também o de inexistência. Afinal, “eu era a um só tempo responsável pelo meu corpo, pela minha raça e pelos meus ancestrais. Eu me percorri com um olhar objetivo, descobri minha negrura, meus traços étnicos – e então me arrebetaram o tímpano com a antropofagia [...]” (Fanon, 2020, p. 79).

A negritude, por sua vez, não deve ser reduzida a um conceito teórico, a um traço fenotípico ou a simples gracejos da branquitude: ela representa um movimento contínuo de construção e desconstrução no processo de reconhecimento de si e do outro, revelando às pessoas negras o próprio existir. Como modo de ser, não deve ser confundida com uma espécie de reimersão a si, pois, em sua base dialética, a negritude comporta a necessidade de ação e de transformação, tanto de si quanto do outro e do mundo. Nesse processo, ela se confronta com a imposição de uma alteridade opressora, mas logra transcender os limites que lhe são impostos, incluindo em sua história a própria liberdade de ser.

Conforme assevera Sartre (2025, p. 166): “A negritude, como a liberdade, é ponto inicial e termo final [...]” das pessoas negras.

Essa compreensão tem efeitos diretos para a psicologia existencial, uma vez que profissionais da área são convocados(as) a reconhecer a complexidade de ser uma pessoa negra no Brasil e no mundo, evitando enquadrá-la em modelos que apagam suas singularidades. Talvez, mais importante do que dar conta apenas de “como” o racismo opera, seja reconhecer “como” a pessoa negra, em seu modo de ser, significa esse racismo, sua epidermização, e o confronto em suas ações. Nessa direção, amplia-se o escopo de ação clínica, social e política, e o desafio ético e epistemológico passa a ser valorizar a singularidade e o campo de agência da negritude, contribuindo para superar estruturas que reforçam a desumanização, em vez de reproduzi-las.

### Considerações finais para uma psicologia existencial antirracista

Ao longo do capítulo, deslocamos o “falso problema negro” para recentrar a pergunta pelo que o pensamento fanoniano oferece à compreensão do existir negro e, consequentemente, às psicologias existenciais. Esse caminho mostrou que o diálogo crítico entre Fanon e Sartre permite compreender a negritude não como uma identidade fixa e imutável, mas como modo de ser historicamente situado, capaz de colocar em xeque categorias existenciais a partir da interdição colonial e suas tradições de opressão. Essa perspectiva, preserva a relação entre as dimensões subjetivas e as dimensões objetivas, mas sem hierarquizá-las, sustentando a exigência de uma leitura crítica e *caliban*.

A mediação pela zona do não-ser se mostra cada vez mais importante para evitar tanto a ontologização quanto o psicologismo. Lida no movimento entre interdição, negação e afirmação, abre um campo de possibilidade em que recusar a desumanização e afirmar a humanidade se implicam mutuamente. Nesse terreno, ou melhor, nessa encosta, onde pode brotar uma aparição autêntica,

mas marcada pelo estéril e árido da interdição colonial, o não-ser deixa de ser destino e reaparece como condição para a negritude como modo de ser, isto é, como processo paradoxal e não universalizante, que se faz entre a negatividade que diz “eu não sou seu negro” e a afirmação primeira “eu sou humano”.

Essa leitura acerca da zona de não-ser como condição para a negritude ganha densidade quando pensada a partir de sua singularidade, particularidade e universalidade. Os aspectos singulares remetem à existência concreta do sujeito; os particulares, às mediações que configuram a situação posta para essa existência; já, o universal, diz respeito ao gênero humano. Nesse sentido crítico fanoniano, a figura da pessoa negra como criação branca é que nomeia uma forma específica de alienação que impede o reconhecimento do humano. A negritude como modo de ser aparece, então, como uma possível resposta a essa alienação: da tomada de consciência da raça; ao reconhecimento do racismo; a invenção de si; a passagem que afirma a humanidade negada. Porém, quando é tomada como essência ou convertida em um rótulo identitário fixo, rígido e cristalizado, essa mesma negritude se fecha no particular retroalimentando a lógica racial que pretendia superar (Sartre, 2025; Fanon, 2020; Faustino, 2020). Por isso, não se trata de abrir mão da negritude enquanto houver racismo, mas de recusá-la como ponto de chegada ou destino final e acabado: ela é termo na dialética, mediação para um humanismo radical que não dissolve as diferenças no universal abstrato, mas as reinscreve num universal aberto e em permanente construção.

Dessa compreensão decorrem implicações diretas para as nossas psicologias fenomenológicas e existenciais: ancorar a escuta e a intervenção na articulação entre dramas singulares e determinações históricas, reconhecendo as formas de epidermização do racismo; ampliar o plano descritivo e compreensivo se faz altamente necessário para incluir a transformação das condições que negam



a vida; e afirmar um compromisso ético e político que valorize a singularidade e o campo de agência das pessoas negras, evitando enquadrá-las em modelos que esvaziam suas experiências, suas histórias e situações vividas.

Reconheço, por fim, o caráter inacabado deste esforço. Mais do que ponto de chegada, este trabalho convoca continuidade e o engajamento de pessoas, tanto em nossas reflexões pessoais quanto em nossas práticas profissionais. A aposta que permanece é simples e urgente e nos convida aos próximos passos: mais do que simples contribuições, Fanon e as filosofias existenciais da negritude não são apenas possíveis, mas referências necessárias para a viabilização de uma psicologia existencial fundamentada em um novo humanismo.

## Referências

- Baldwin, J. (Diretor). (2016). *Eu não sou seu negro* [Filme]. Netflix.
- Beauvoir, S. de. (2017). *A força da idade* (S. Milliet, Trad.). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1960)
- Beauvoir, S. de. (2016). *O segundo sexo* (S. Milliet, Trad.). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1949)
- Césaire, A. (2024). *Uma tempestade* (M. L. Oliveira, Trad.). Temporal Editora.
- Césaire, A. (2012). *Diário de um retorno ao país natal* (L. P. Almeida, Trad.). Editora da Universidade de São Paulo.
- Césaire, A. (2010). *Discurso sobre a negritude* (A. M. G. Madeira, Trad.). Nandyala.
- Cherki, A. (2022). *Frantz Fanon: um retrato* (R. Patriota, Trad.). Editora Perspectiva.

Diawara, M. (2022). *Em busca da África: pretitude e modernidade* (D. Bottmann, Trad.). Zahar.

Fanon, F. (2025). *O ano V da revolução argelina* (T. N. Castro, Trad.). Zahar.

Fanon, F. (2021). *Por uma revolução africana: textos políticos* (C. A. Medeiros, Trad.). Companhia das Letras.

Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. Ubu Editora.

Faustino, D. M. (2022). *Frantz Fanon e as encruzilhadas: teoria, política e subjetividade*. Ubu Editora.

Faustino, D. M. (2020). Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos abertos e ainda pertinentes. *Entreletras*, 11(2), 74–101. <https://doi.org/10.20873/uft.2179-3948.2020v11n2p74>

Gabriel, N. L. D. (2025). *Frantz Fanon e o existencialismo rumo a um novo humanismo: esboço para uma psicologia existencial de inspiração fanoniana* [Tese de doutorado, Universidade Estadual de Maringá].

Gabriel, N. L. D. (2022). Contribuições do pensamento de Frantz Fanon para a psicologia existencial. In F. F. S. Melo & G. A. O. Santos (Orgs.), *Psicologia fenomenológica e existencial: fundamentos filosóficos e campos de atuação* (pp. 79–100). Manole.

Gabriel, N. L. D. (2021). *A liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados*. Apolodoro Virtual.

Gomes, N. L. (2005). Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In Brasil, Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade (SECAD), *Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal 10.639/03* (pp. 39–62). MEC/SECAD.

Gordon, L. R. (2000). *Existential Africa: understanding African existential thought*. Routledge.

Gordon, L. R. (1995). *Bad faith and antiblack racism* (ed. rev.). Humanity Books.

Henry, P. (2000). *Caliban's reason: introducing Afro-Caribbean philosophy*. Routledge.

Munanga, K. (2003, 5 de novembro). *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia* [Palestra]. 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação – PENESB/RJ, Rio de Janeiro, Brasil.

Rzo. (1999). Todos são manos [Faixa do álbum *Todos são manos*]. Rzo.

Sartre, J.-P. (2025). *Reflexões sobre o racismo* (J. Guinsburg, Trad.). Perspectiva: IBI.

Sartre, J.-P. (2022). Prefácio. In F. Fanon, *Os condenados da terra* (L. F. Ferreira & R. S. Campos, Trans., pp. 331–356). Zahar.

Sartre, J.-P. (2011). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (P. Perdigão, Trad.). Vozes.

Shakespeare, W. (2022). *A tempestade* (J. F. Botelho, Trad.). Penguin-Companhia das Letras.

Shatz, A. (2024). *A clínica rebelde: uma biografia de Frantz Fanon* (É. N. Vieira, Trad.). Todavia.

## *A família como totalização em curso: contribuições sartrianas ao debate sobre as famílias*

Zuleica Pretto

### Considerações iniciais sobre o tema

Inspirando-me no gesto inaugural de Simone de Beauvoir em *O segundo sexo* (1949/1980) ao indagar “o que é a mulher?”, proponho deslocar a pergunta para o campo das relações familiares: afinal, o que é a família? Trata-se de uma entidade natural, homogênea e universal ou, ao contrário, de uma construção histórica, política e socialmente situada?

Ao problematizar o conceito de família, torna-se visível a fragilidade de sua apreensão como um modelo idealizado, frequentemente concebido como uma substância garantida por laços de sangue, coabitação e identificação nominal. Tal naturalização tende a obscurecer as relações de poder que atravessam as diferentes configurações familiares, bem como os efeitos subjetivos produzidos pela imposição de padrões normativos de classe, gênero, sexualidade, geração e produtividade – dimensões centrais para um debate crítico no tempo presente.

Historicamente, consolidou-se no Ocidente um modelo hegemônico de família – a família nuclear, composta por pai, mãe e filhos – associado à heterossexualidade normativa, ao universo privado/íntimo, à hierarquização das relações de gênero e de geração, à divisão sexual do trabalho e à subalternização geracional e de classe. Nesse arranjo, as mulheres são identificadas fundamentalmente como mães e cuidadoras do lar, a infância é concebida como etapa incompleta da existência, os corpos são valorizados

conforme sua produtividade e aqueles que escapam à norma são frequentemente excluídos do reconhecimento como agentes sociais plenos.

Sob o verniz do “natural” e do “sagrado”, operam interesses econômicos, morais e desenvolvimentistas que, ao longo do século XX, especialmente com o avanço da urbanização, da industrialização e do neoliberalismo, sustentaram práticas e discursos eugenistas, racistas, classistas, sexistas, capacitistas e adulto-cêntricos. O ideal de família burguesa, branca, urbana, de classe média, heterossexual e patriarcal consolidou-se como parâmetro de normalidade, produzindo expectativas normativas e a consequente desqualificação moral e social de formas de organização familiar que dele se afastam, como famílias monoparentais, extensas, recompostas, homoafetivas, em situação de vulnerabilidade e culturalmente diversas.

Como indicam debates brasileiros clássicos sobre famílias, como os de Cláudia Fonseca (2005), Irene Rizzini (2002) e Silvia Arend (2012) a família deve ser compreendida prioritariamente como uma construção política, histórica e socialmente situada. Essas autoras questionam concepções generalistas e individualizantes, defendendo a existência de uma pluralidade de famílias e a necessidade de operar com um conceito aberto, capaz de apreender a diversidade das experiências familiares concretas e os conflitos sociais que as atravessam. Fonseca (2005), por exemplo, propõe que no contexto das camadas populares brasileiras é mais adequado falar em rede familiar do que em família nuclear conjugal.

Apesar de avanços críticos nos debates sobre famílias no âmbito acadêmico, social e cultural já evidenciados nos anos 1990, o cenário político e religioso brasileiro recente evidencia um recrudescimento conservador que reafirma modelos hegemônicos de família, aprofundando processos de invisibilidade, exclusão e sofrimento ético-político. Questionar esse modelo hegemônico (e

esse movimento conservador) não constitui apenas um exercício teórico, mas uma exigência ética e política para as diferentes profissões e para Psicologia, especialmente quando se trata da atuação com famílias concretas, atravessadas por trajetórias singulares e por condições históricas desiguais, o que ocorre geralmente no contexto das políticas públicas de educação, saúde e assistência.

Este texto busca vislumbrar em que aspectos o existencialismo de Jean-Paul Sartre pode oferecer suporte epistemológico para o debate contemporâneo sobre famílias. A partir de uma perspectiva existencialista, podemos inferir que as biografias familiares articulam escolhas singulares a mediações sociais, jurídicas e econômicas, produzindo tanto experiências de pertencimento e resistência, quanto de exclusão e sofrimento, configurando-se, assim, como totalizações em curso. O existencialismo, ao afirmar a indissociabilidade entre liberdade e situação, convoca a compreensão das pessoas como seres históricos, constituídos em contextos marcados por desigualdades estruturais e relações de poder, nos quais determinados grupos são produzidos como subalternos, invisibilizados ou silenciados.

Assim, inicialmente discuto a noção de famílias como coletivos históricos atravessados por confrontos de projetos, em uma dimensão ontológica constitutiva dos processos de subjetivação e objetivação no mundo. Em seguida, em diálogo com perspectivas críticas e interdisciplinares, interrogo os modelos hegemônicos que orientam práticas institucionais e as intervenções psicológicas, especialmente em contextos de vulnerabilidade social no Brasil e no âmbito das políticas públicas. Por fim, aponto a contribuição de uma ética existencialista para o trabalho psicológico com famílias.

### **As famílias e os confrontos de projetos em curso**

À luz da perspectiva sartriana, a família pode ser compreendida como uma forma de coletivo que, de maneira incontornável,

produz e reproduz ideologias a partir da intersecção dialética entre as pessoas e as condições socioculturais de sua época (Sartre, 2002a). Independentemente de suas configurações históricas e sociais, a família parece se constituir como um grupo mediador fundamental na organização social e nos processos pessoais de apropriação do mundo, oferecendo, desde a infância, referências decisivas para a atribuição de sentidos que cada um atribui aos acontecimentos, às próprias ações, aos outros e a si mesmo.

Interessante observar que a ausência de pertença a uma família ou laços de pertença a alguém, torna-se uma problemática a ser enfrentada e elaborada tanto na vida cotidiana quanto no âmbito da organização social. A inquietação decorrente da não pertença familiar manifesta-se nos desejos e projetos de vida orientados à construção de vínculos familiares, atravessando, inclusive, o anseio por relacionamentos amorosos. Do mesmo modo, sustenta e legitima dispositivos sociais historicamente produzidos, como o acolhimento institucional de crianças e os subsequentes encaminhamentos para processos de adoção, nos quais se evidencia uma convergência de desejos: tanto aqueles que são adotados quanto aqueles que adotam buscam, de diferentes modos, a constituição de uma família.

Do ponto de vista ontológico, para Sartre (2015, p. 629), “a existência humana é sempre uma existência-no-mundo-em-presença-dos-outros”. Enquanto grupo, a família, independentemente de sua configuração, constitui um campo relacional atravessado por conflitos próprios das relações eu-outro e das relações nós-outros. É, em geral, no âmbito familiar que se inauguram as experiências de ser visto, ver o outro e ver-se, vivências que se prolongam ao longo da trajetória pessoal por meio de movimentos dialéticos de objetificação e de subjetivação, de alienação e de busca de autoria, de ser-em-si, ser-para-si e de ser-para-o-outro. A partir dessas relações concretas, desdobram-se as primeiras experiências de reconhecimento de si e de sociabilidade.

Como assinala Sartre (2002a, p. 61), “a pessoa vive e conhece mais ou menos claramente a sua condição através de sua pertinência a grupos”, sendo esses grupos, em grande medida, locais, imediatos e socialmente dados. É por meio da família que as crianças vivenciam as condições objetivas de sua situação – sua classe social, sua raça, seu território, sua cultura, seu gênero, certa dinâmica socioafetiva – as quais lhe oferecerão experiências de ser e, no contexto mais amplo, posições sociais específicas. Sendo de uma família a pessoa se reconhece como partícipe e integrante de um coletivo, de um “nós” que é vivenciado como diferente de outros coletivos, “eles”.

Ou seja, sob o ponto de vista dos outros grupos, a pessoa, desde a infância, será nomeada e definida como pertencente e proveniente “daquela família”, inserida em determinadas condições, e fará o mesmo com os outros, eles, que são “de outra família”, e vivem de determinado jeito. Vale notar que esse jogo de olhares, numa sociedade profundamente segmentada em termos socioeconômicos e diversa quanto às suas culturas como a brasileira, será frequentemente marcada por relações de poder e antagonismos, portanto, por desigualdades e tentativas de dominação. Desse modo, haverá confrontos de projetos nada superficiais no cenário histórico, ao contrário, eles se enraízam nas condições de existência já que dizem respeito às dimensões ontológicas, antropológicas e psicofísicas/pessoais constitutivas da realidade humana, conforme compreende o pensamento sartriano.

Nesse sentido, a família não se reduz a um conjunto objetivo de vínculos ou funções sociais, mas existe como experiência vivida, interiorizada de modo singular por cada um de seus integrantes. Sartre (2002b, p. 19) ao analisar a história de Jean Genet assevera “ser é pertencer a alguém”. Trata-se de um espaço privilegiado de constituição da singularização, gerador de processos de identificação, confirmação, rejeição, aceitação e desconfirmação de ser,



como desenvolve Ronald Laing (1982). Nessa dialética relacional, desejos de ser, expectativas, frustrações e demandas de reconhecimento operam como processos constitutivos da subjetivação e da objetivação, sempre em relação às possibilidades sociomateriais disponíveis aos grupos no interior de um quadro histórico geral.

O que pretendo destacar, portanto, é que a perspectiva sartriana nos provoca a considerar que as famílias e as experiências subjetivas que elas produzem, não podem ser entendidas como coletivos ou grupos isolados, naturais em seus processos constitutivos de interação, mas como acontecimentos que estão no bojo das dinâmicas societárias, afetando e sendo afetadas por elas. Manter o olhar comprometido com essa dialética própria dos processos humanos, é fundamental para a compreensão dos projetos-de-ser e das trajetórias familiares.

À luz da teoria sartriana dos grupos (Sartre, 2002a), as experiências familiares podem assumir diferentes formas de sociabilidade, transitando entre serialidade, fusão, organização e institucionalização, conforme o modo como as pessoas se vinculam, compartilham tarefas, enfrentam as condições objetivas e constroem suas histórias. No interior dos grupos familiares, confrontam-se projetos singulares que podem articular-se de maneira cooperativa – especialmente em momentos de fusão e organização –, nos quais uns se fazem mediação positiva para os outros, configuração em que a margem de autoria da própria vida se amplia, e a construção de um projeto comum de ser-em-família pode tornar-se possível.

Por outro lado, essas relações podem assumir formas marcadas pelo distanciamento, pela indiferença, pelo desconhecimento mútuo dos projetos individuais, pela alienação e regidas pela exterioridade, características da serialidade e do campo prático-inerte (Sartre, 2002a). Em situações mais rígidas, ainda, a família pode operar como obstáculo ao direito de pessoalizar-se, se

institucionalizar, produzindo alienação, cristalização de papéis e determinismos nos modos de ser e de agir, sustentados por exigências morais, ideológicas ou normativas externas ao grupo. Nessas condições, a institucionalização tende a produzir experiências de sofrimento, solidão e silenciamento subjetivo; práticas de coerção, subjugação e outras violências podem se tornar recursos comuns nessas conjunturas.

Essas dinâmicas relacionais tendem a sedimentar afetos, atitudes e impasses psicológicos amplamente descritos tanto pela literatura existencialista quanto por análises clássicas das relações familiares no campo da psicopatologia fenomenológica. Laing (1983), alinhado com a perspectiva de grupos de Sartre, ao analisar o sofrimento psíquico no contexto familiar, aponta que a família opera como um “nós” sustentado por sínteses compartilhadas entre seus membros. Conflitos emergem quando um dos integrantes tenta modificar essa síntese comum, ameaçando o equilíbrio do sistema relacional, o que pode desencadear estratégias defensivas destinadas a evitar mudanças ou rupturas. Para Laing (1982), ser da mesma família implica vivenciar subjetivamente a mesma família, exigência que pode se tornar fonte de intensa pressão subjetiva. Observa-se esse movimento tanto em dinâmicas familiares severamente enrijecidas, que podem desencadear quadros graves de sofrimento psíquico, quanto em situações de conflitos cotidianos e socialmente mais frequentes, nas quais a família oferece resistência às mudanças. Esse processo torna-se particularmente visível nos conflitos geracionais, quando algum integrante – em geral filhas/os/es – realiza escolhas que colocam em questionamento valores, normas ou tradições familiares, como aquelas relacionadas ao gênero, à sexualidade ou à profissão.

Sartre, em suas obras biográficas e literárias, oferece exemplos contundentes de sofrimentos produzidos no interior das relações familiares e refletidos em escolhas alienadas, sustentadas por pro-

cessos emocionais e imaginários que buscam dar sentido a contextos marcados por contradições e exigências normativas. Em suas análises sobre Flaubert, publicada entre 1971 e 1972, sob o título *O idiota da família*, bem como em produções literárias como *A infância de um chefe*, de 1939, evidenciam-se dilemas associados às expectativas da família nuclear, como a exigência de sucesso, a reprodução da tradição familiar, concepções normativas de infância, papéis parentais fixos e hierarquizados. Nessas condições, portanto, as decisões são unilaterais havendo pouco espaço para a particularidade, a diversidade ou para o acolhimento.

Outra obra sartriana emblemática para pensarmos o tema é *Saint Genet: ator e mártir*, de 1952. A trajetória de Jean Genet, marcada pela inexistência de convívio com a família de origem e pela impossibilidade de pertencimento em outros arranjos familiares, ilustra processos profundos de desfiliação e exclusão material e simbólica.

É importante ressaltar que, para Sartre (2002a), a dialética constitui a própria essência dos grupos, fazendo com que estes assumam configurações contraditórias ao longo do tempo. Trata-se de um movimento instável, sem ponto final, no qual os grupos transitam entre diferentes formas de sociabilidade, podendo coexistir experiências familiares fundadas na reciprocidade e na participação desejante e outras marcadas pela coerção, pelo autoritarismo e pela submissão de alguns aos projetos de outros. Sendo assim, no desafio de compreender a situação psicossocial de um grupo familiar torna-se importante a atenção à diversidade de dinâmicas possíveis nas trajetórias familiares.

Evidenciar, fenomenologicamente, por meio da psicanálise existencial, conforme descrita em *O ser e o nada* (Sartre, 2015) os antagonismos e as cristalizações presentes nos grupos – bem como suas articulações com dinâmicas externas, sem recorrer a juízos moralizantes – e, simultaneamente, apreender

seus momentos de tecitura comum e as possibilidades de construção de um projeto compartilhado sustentado por laços de reciprocidade constitui uma tarefa fundamental para aqueles que estudam e acompanham famílias. A dialética sartriana mantém permanentemente aberta a possibilidade de transformação dos modos de relação, aspecto central para a atuação da Psicologia, na medida em que impede leituras fixas, naturalizadas ou deterministas das experiências familiares. No texto intitulado *Como a psicoterapia existencialista pode ser transformadora nas/das infâncias?* Caminhos da clínica existencialista para e com as crianças (Preto, 2022) discorro mais detalhadamente sobre a clínica existencialista com crianças e famílias.

Esse olhar para a dinâmica interna de um grupo familiar, não aniquila o olhar para as condições coletivas, ao contrário, a localiza como ponto de partida analítico. Trata-se, assim, em consonância com a assertiva sartriana, a todo tempo, de um processo de totalização em curso, em que os modos as experiências humanas se totalizam, destotalizam e retotalizam sem cessar. Ou seja, um grupo familiar deve ser compreendido em suas dinâmicas internas, enquanto lócus de confrontos de projetos pessoais marcados por laços de afetividade e histórias intimamente partilhadas, mas também na complexidade dialética das dinâmicas sociais mais amplas pelas quais são atravessados. Podemos vislumbrar que, por um lado, as famílias travam lutas internas para sustentar determinadas imagens e arranjos, por outro, enfrentam lutas externas por reconhecimento social, especialmente quando escapam aos padrões normativos hegemônicos.

## **Vulnerabilidade social, vida familiar e políticas públicas de atenção**

No contexto brasileiro, as dinâmicas familiares em situação de vulnerabilidade social tornam-se particularmente visíveis no âmbito das políticas públicas, sobretudo nos campos da assistência

social, da saúde, da educação e do sistema de justiça. É nesses espaços que se concentram as intervenções governamentais dirigidas às famílias pobres, as quais, em sua maioria, não acessam serviços privados e dependem de instituições públicas historicamente marcadas pela escassez de recursos materiais, pela precarização das condições de trabalho e pela sobrecarga dos profissionais.

Além desses fatores, as equipes frequentemente não se sentem preparadas para lidar com a diversidade de modos de vida, tendo em vista a ausência histórica de debates sobre raça, gênero, sexualidade, classe social e território nos processos de formação universitária. Tal lacuna contribui para a permanência de concepções dominantes ancoradas em noções universalizantes e padronizadas da vida familiar. No campo da Psicologia, observa-se que, especialmente na última década, vêm sendo incorporadas disciplinas voltadas à discussão de categorias interseccionais e das políticas públicas, em decorrência de revisões curriculares orientadas por revisões críticas da própria psicologia como campo do conhecimento e motivadas pelas novas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCNs) do Curso de Psicologia, como a de 2023. Ainda assim, é amplamente reconhecido que, em outros cursos da área da saúde, esse debate permanece ainda mais incipiente.

Nos contextos institucionais acima citados emergem modos de vida profundamente vulnerabilizados, nos quais os integrantes de uma família buscam construir seus projetos-de-ser sob condições adversas, ocorrendo o mesmo com as suas biografias familiares. As demandas por cuidado psicológico incidem com frequência sobre situações de sofrimento vividas por crianças e adolescentes, fazendo com que a Psicologia seja acionada predominantemente nesses cenários (Pretto, 2022). Coloca-se, assim, uma questão central: em que medida a Psicologia está preparada para transpor modelos hegemônicos e normativos de família e reconhecer a diversidade das experiências familiares concretas?

Estudos de Silvia Arend (2012) e Juliane Perucchi e Martha Oliveira (2011), lembram que no contexto das camadas populares brasileiras, a organização familiar historicamente se produziu de formas distintas da lógica mononuclear burguesa. As funções parentais e os papéis sociais distribuíam-se em redes ampliadas de sociabilidade: as mulheres, além de cuidar das crianças e da casa, frequentemente assumiam o trabalho remunerado, sendo, em muitos casos, as principais provedoras; as crianças circulavam por diferentes espaços comunitários, permanecendo sob os cuidados de redes de parentes, vizinhos ou envolvidas precocemente com o trabalho. Tais configurações desafiam concepções naturalizadas de família e evidenciam formas plurais de cuidado, pertencimento e sobrevivência.

As famílias que vivem em contextos de pobreza, violência urbana, migração forçada e precarização extrema enfrentam condições objetivas que restringem drasticamente seus campos de possíveis. Nessas realidades, as escolhas cotidianas são frequentemente orientadas por necessidades imediatas de sobrevivência, incidindo diretamente sobre a organização da vida familiar, a constituição dos vínculos afetivos e a elaboração de projetos de futuro. Trata-se de contextos em que a densidade material é sufocante, impondo limites materiais severos, diminuindo a margem criativa de agência pessoal e grupal, produzindo modos de existir atravessados pela urgência, pela instabilidade e pela incerteza. A leitura de obras literárias como as do escritor brasileiro Jeferson Tenório, *O avesso da pele* (2020) e *De onde eles vêm* (2024) nos ajuda a compreender o dramático quadro brasileiro no que cabe a desigualdade racial e de classe. Famílias de pessoas pretas e pobres sofrem com a falta de acesso a bens básicos como saúde e educação, segurança alimentar e habitacional, violência policial, exposição ao tráfico de drogas e são vítimas reiteradas de preconceito e discriminação.

Nesse horizonte, a noção de sofrimento ético-político formulado por Sawaia (2003) ajuda a ampliar a compreensão. Trata-se

de um sofrimento que emerge das desigualdades sociais, da dialética da inclusão/exclusão, da negação de direitos e da precarização da vida, onde “a força do sofrimento pode ser tão intensa que chega ao limite da recusa da vida ou morte em vida” (Sawaia, 2003, p. 56). A contribuição sartriana permite densificar essa noção ao compreendê-la como efeito das condições de alienação produzidas pelo que Sartre denomina prático-inerte (Sartre, 2002a), um conjunto de estruturas, instituições e normas cristalizadas que, embora historicamente produzidas pela ação humana, passam a se impor às pessoas como forças exteriores e coercitivas, gerando impotência e passividade, naturalizando violências e processos de desumanização.

No campo da justiça e das políticas públicas, observa-se que, frequentemente, as famílias são submetidas a intensa vigilância institucional. Conforme analisa Rizzini (2002), ao reconstruir historicamente as práticas de institucionalização, tutela e judicialização da infância e adolescência pobre, as experiências familiares são produzidas de maneira profundamente desigual, atravessadas por intersecções de classe, raça e território. Longe de serem neutras ou exclusivamente protetivas, muitas políticas voltadas à infância operaram – e ainda operam – como dispositivos de controle social sobre famílias empobrecidas. Para a mesma autora, a pobreza das famílias foi historicamente tomada como justificativa para a separação de crianças de seus contextos familiares, revelando uma concepção de infância e família associada à tutela, à vigilância e ao controle social. Na mesma direção, Fonseca (2005) avalia que, com frequência, a família é tomada como foco privilegiado tanto dos problemas quanto das soluções sociais, o que tem produzido coibições jurídicas e políticas de assistência e proteção que incidem de forma mais intensa sobre as populações pobres, buscando normatizar, controlar e regular suas práticas.

A partir de experiências como supervisora em campos de estágio com estudantes de Psicologia junto às Varas da Infância e da

Juventude e da Família no Sul do Brasil, observa-se que situações como separações conjugais, disputas de guarda, definição de pensão alimentícia e decisões relativas à adoção assumem contornos radicalmente distintos conforme a posição social, racial e territorial das famílias envolvidas. Famílias pobres e negras tendem a ser mais rapidamente judicializadas, sendo frequentemente acusadas de negligência e mais expostas à suspensão ou à perda do direito à convivência familiar.

As análises de Fanon (2008) corroboram o entendimento dessas situações. Para ele, as famílias constituem espaços de aprendizagem e socialização a partir de referenciais próprios e diversos. Numa lógica colonialista, famílias negras, ao ingressarem no mundo social marcado pela branquitude normativa, ficam sob o crivo da normalidade/anormalidade. Desconsiderando a pluralidade de formas de cuidado e de práticas familiares, o modelo dominante institui no outro – e sobre as pessoas – um sentido de falta, insuficiência e desvalor, o que pode favorecer processos de desinvestimento na restituição ou preservação dos vínculos familiares, por parte do Estado.

Quando crianças são retiradas de suas famílias e encaminhadas a serviços de acolhimento institucional, instaura-se um cenário de ruptura biográfica profunda e incerteza existencial. Não raramente, nesse contexto, as crianças vivenciam situações de sofrimento únicos, enquanto mães e pais são desqualificados, alijados de seu valor parental e, em muitos casos, conduzidos a um distanciamento afetivo e descrédito em sua condição de parentalidade como estratégia de sobrevivência psíquica frente a um sistema percebido como opaco e intransponível. A inserção das crianças em novas famílias na maioria das vezes não se configura um processo simples. Ademais, é ainda majoritária a preferência por parte de quem adota por um perfil de criança, branca, de pouca idade, sem deficiências ou histórico de doenças, demonstrando a falta de pre-



paro e a perspectiva moralizante de família e de sujeito. Não são poucos os casos em que crianças que são adotadas são “devolvidas” às instituições com a alegação da inadaptabilidade à criança, que é difícil ou problemática (Rêgo & Pretto, 2019).

Nessas circunstâncias, a judicialização opera menos como garantia de direitos e mais como mecanismo de normalização, vigilância e controle das formas de vida. As rupturas vividas por crianças afastadas de suas famílias, assim, sejam por meio da institucionalização, da adoção ou da circulação forçada entre lares e instituições, não constituem eventos acidentais, mas efeitos de modos historicamente situados de governar os grupos sociais em contextos de profunda desigualdade. Esses processos inscrevem-se nas histórias de vida como marcas duráveis de instabilidade, perda e provisoriedade.

Do ponto de vista existencialista, tais intervenções configuram interrupções significativas nos projetos de ser das famílias, impondo-lhes condições de espera, suspensão e incerteza quanto ao futuro. A institucionalização tende a produzir uma vida familiar caracterizada pela fragilidade dos vínculos, pela dificuldade de projeção temporal e pela limitação das possibilidades de escolha, afetando de maneira profunda e duradoura tanto as trajetórias pessoais quanto as biografias familiares. De acordo com a observação de Perrot e Fugier-Martin (2010, p. 91), “triumfante nas doutrinas e nos discursos em que todos, dos conservadores aos liberais e até os libertários, a louvam como a célula da ordem viva, a família, na verdade, é muito mais caótica e heterogênea”. No seio desses contextos de vulnerabilidade que as famílias buscam construir suas histórias, ao mesmo tempo em que profissionais das políticas públicas se deparam com limites institucionais significativos para a efetivação de práticas verdadeiramente emancipadoras. Reconhecer esses limites não implica naturalizá-los, mas situá-los criticamente como expressão das contradições que atravessam a atuação do Estado em sociedades marcadas por desigualdades estruturais.

Diante disso, compreendida como um processo dinâmico, a família envolve múltiplos atores sociais e históricos, sendo atravessada por transformações, contradições e movimentos que colocam permanentemente em questão qualquer ideal de estabilidade. Fenômenos como migração, urbanização, industrialização, religião, raça/etnia, condição socioeconômica, concepções de gênero e geração, bem como projetos de vida singulares, compõem o tecido complexo no qual as famílias se constituem e são elementos urgentes a serem considerados.

Ao exigir um olhar fenomenológico e dialético sobre a realidade humana, a filosofia sartriana nos provoca a pautar múltiplos atravessamentos e seus diferentes arranjos históricos. O método progressivo-regressivo, configura-se como uma ferramenta teórico-metodológica fundamental para apreender a articulação entre o singular e o universal, entre trajetórias individuais e processos sociais mais amplos. Tal método permite compreender as experiências familiares não como fatos isolados, mas como expressões concretas de uma totalidade histórica contraditória, na qual o sofrimento ético-político é produzido e reproduzido. Análises sartrianas nos permitem refletir que os grupos familiares podem ser compreendidos como acontecimentos históricos, socialmente produzidos, revelando-se simultaneamente singulares e políticos.

### **Atuação da Psicologia e a ética existencialista**

Retomando a questão que orientou o presente texto, o que é a família quando interrogada para além de sua naturalização como modelo homogêneo e universal e as contribuições sartrianas para esse debate, as análises aqui desenvolvidas evidenciam que as possíveis práticas psicológicas junto às famílias encontram-se atravessadas por disputas éticas, políticas e institucionais. Quando orientadas por modelos hegemônicos e normativos, tais práticas

tendem a reiterar processos de exclusão, produzindo sofrimento ético-político ao desconsiderarem a historicidade, a diversidade e os conflitos que constituem as experiências familiares concretas.

A ética existencialista, ao afirmar a indissociabilidade entre liberdade e situação, convoca a Psicologia a reconhecer as condições históricas, sociais e materiais nas quais os projetos de ser se constituem, bem como a refletir sobre a própria posição dos profissionais nesses processos. Psicólogas/os/es, enquanto especialistas práticos do saber, são interpelados a confrontar leituras naturalizantes, moralizantes e individualizantes da família, assumindo a reciprocidade como princípio ético fundamental da prática profissional (Sartre, 1981). Tal postura implica reconhecer famílias, crianças, adolescentes, adultos e idosos como sujeitos históricos, cujas trajetórias são marcadas por confrontos de projetos no interior dos grupos e nas relações entre grupos, próprias das formas de sociabilidade de certo tempo histórico.

Nessa direção, em termos práticos, na atuação com famílias junto às políticas públicas, intervenções que operam por meio de dispositivos grupais, da mediação de conflitos, do trabalho em rede intersetorial, do conhecimento dos territórios de pertença dos grupos e da valorização das histórias vividas e das narrativas particulares, mostram-se potentes por possibilitarem a compreensão das biografias familiares em sua complexidade. Longe de prescrever projetos singulares ou formas ideais de organização familiar, tais práticas devem visar ampliar os campos de possíveis, contribuindo para a criação de condições para que novos projetos possam ser elaborados no interior das situações concretas de existência, levando em conta sempre a diversidade nos modos de viver.

A noção sartriana de condenação à liberdade permite compreender que, mesmo diante de trajetórias atravessadas por violências, precariedades e negações de direitos, os sujeitos são chamados a fazer algo com o que fizeram deles, enquanto pessoas,

enquanto cidadãs, agentes e partícipes de certa coletividade. Contudo, essa liberdade não se realiza de modo abstrato ou individual, mas depende de mediações institucionais, de políticas públicas comprometidas com a justiça social e de ações coletivas capazes de enfrentar os processos que produzem serialização, alienação e sofrimento ético-político.

Assim, trabalhar com famílias a partir de uma ética existencialista implica abandonar modelos universais e normativos e sustentar uma abertura radical à pluralidade das formas de existência e a invenção de novos possíveis. Somente desse modo a Psicologia pode contribuir para práticas que, em vez de reforçarem exclusões e hierarquizações, promovam reconhecimento, autoria e transformação social, reafirmando seu compromisso com a liberdade situada e com a dignidade das vidas concretas.

## Referências

- Arend, S. M. F. (2012). Trabalho, escola e lazer. In C. B. Pinsky & J. M. Pedro (Orgs.), *Nova história das mulheres no Brasil* (pp. 65–83). Contexto.
- Beauvoir, S. de. (1980). *O segundo sexo*. Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1949)
- Fanon, F. (2008). O preto e a psicopatologia. In F. Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.
- Fonseca, C. (2005). Concepções de família e práticas de intervenção: uma contribuição antropológica. *Saúde e Sociedade*, 14(2). <https://doi.org/10.1590/S0104-12902005000200006>
- Laing, R. D. (1983). *A política da família* (2. ed.). Martins Fontes.
- Laing, R. D. (1982). *O eu e os outros*. Vozes.

Perrot, M., & Fugier-Martin, A. (2010). Os atores. Em M. Perrot (Org.), *História da vida privada* (2. ed., Vol. 4, pp. 88–303). Companhia das Letras.

Perucchi, J., & Oliveira, M. L. C. de. (2011). Proposições acerca da noção de família brasileira: um estudo em psicologia social. In J. G. Barbosa (Org.), *Atualizações em psicologia social e desenvolvimento humano* (pp. 51–71). Ed. UFJF.

Pretto, Z. (2022). Como a psicoterapia existencialista pode ser transformadora nas/das infâncias? Caminhos da clínica existencialista para e com as crianças. In Z. Pretto, D. R. Schneider, M. StreLOW & T. M. Grigolo (Orgs.), *Psicoterapia existencialista: princípios metodológicos* (pp. 47–63). Juruá.

Rêgo, R. C., & Pretto, Z. (2019). *Adoção de crianças e adolescentes: compreensões de psicólogas acerca dos fatores que influenciam na devolução*. Universidade do Sul de Santa Catarina. <https://repositorio-api.animaeducacao.com.br/server/api/core/bitstreams/deecd5dd-0a73-4443-bc15-07cce67db577/content>

Rizzini, I. (2002). Crianças, adolescentes e famílias: tendências e preocupações globais. *Interação em Psicologia*, 6(1). <https://doi.org/10.5380/psi.v6i1.3192>

Sartre, J.-P. (1981). *O idiota da família: Gustave Flaubert, de 1821 a 1857* (M. L. Pereira, Trad., Vols. 1–3). Nova Fronteira.

Sartre, J.-P. (1987). A infância de um chefe. In J.-P. Sartre, *O muro* (H. Jahn, Trad.). Nova Fronteira.

Sartre, J.-P. (2002a). *Crítica da razão dialética* (G. J. de F. Teixeira, Trad.). DP&A. (Obra original publicada em 1960)

Sartre, J.-P. (2002b). *Saint Genet: ator e mártir* (L. Magalhães, Trad.). Nova Fronteira. (Obra original publicada em 1952)

Sartre, J.-P. (2015). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (25. ed.). Vozes.

Sawaia, B. B. (2003). Fome de felicidade e liberdade. In Centro de Estudos e Pesquisas em Educação, Cultura e Ação Comunitária – CENPEC (Org.), *Muitos lugares para aprender* (pp. 53–63). CENPEC. <https://www5.pucsp.br/nexin/livros/28-07/fome-de-felicidade>

## *Com Sartre para além de Sartre: pensando a re-fusão grupal a partir da práxis de um movimento social*

Alex Navarro Vasconcellos

É possível pensarmos um processo de *re-fusão*<sup>1</sup> grupal? Este texto pretende apresentar as origens, caracterização e categorização dessa proposição.

A ideia da *re-fusão* grupal surge como um dos resultados de nossa dissertação de mestrado intitulada *Movimento das Comunidades Populares (MCP): coletivo e práxis*<sup>2</sup>. Pesquisa esta que analisou<sup>3</sup> a práxis desse movimento social, com o objetivo de investigar e identificar elementos que pudessem contribuir para uma análise inicial sobre os limites e possibilidades de ocorrência de relações de reciprocidade em seu interior, frente às relações serializadas da sociedade do capital. Os estudos sobre grupos de Jean-Paul Sartre e o Método Progressivo-Regressivo, ambos circunscritos em sua obra *Crítica da razão dialética* (1960), constituíram duas das principais referências teóricas da pesquisa.

A proposta deste artigo é, portanto, aventar e apresentar a possibilidade de um processo de *re-fusão* grupal, pensado e configurado como esforço sintético de produzir uma articulação – enquanto uma extrapolação – entre elementos do pensamento sartreano, a partir de interpretação e apropriação singulares de sua

---

1 A escolha pelo termo *re-fusão*, escrito com hífen ao invés de *refusão*, foi realizada com o intuito de evitar a confusão diante de possíveis interpretações equivocadas de que se trataria de algo referente à refutação. Buscamos, dessa forma, uma comunicação mais clara, profícua e generosa com o leitor.

2 A partir de agora, me referirei ao movimento pela sigla MCP.

3 Através da análise de entrevistas, documentos e jornais (do movimento), bem como nossa participação em eventos que fomentaram nosso caderno de campo.

obra, e a análise da práxis do MCP. Trata-se de uma tentativa de ir com Sartre para além de Sartre. Como toda tentativa, é um processo que pode ser permeado por vicissitudes, idiossincrasias, contradições e potências.

Antes da arguição acerca da viabilidade da *re-fusão* grupal, impõe-se aqui uma breve questão epistemológica: seria possível e legítimo considerar uma proposição não teorizada por Sartre a partir de Sartre? Pensamos que sim. Ao levar em conta o processo de construção do conhecimento, partimos da perspectiva de que as contribuições teóricas dos autores devem ser consideradas como ponto de partida, e não de chegada. De outra forma, correríamos o risco de desejar e buscar encaixar a realidade dentro das teorias<sup>4</sup>. É crucial que o inverso ocorra e que, à luz de novos fenômenos, possam surgir novas contribuições teóricas.

Enquanto uma proposição original em construção, é possível que a ideia de *re-fusão* apresente lacunas e/ou careça de maior robustez teórica. Dessa forma, as críticas e sugestões de nossos pares fazem-se não somente necessárias, mas bem-vindas. Escrevemos esse texto na esperança de que seus leitores possam nele encontrar algum sentido, de forma a contribuir para aprofundar os estudos e debates acerca dos grupos, bem como para pensar a relevância e atualidade do legado da obra sartriana. Nesse sentido, subscrevemos o que é apontado por Freitas (2018, p. 273; grifo nosso),

Sartre entende que há projetos que perduram além da morte, quando o conjunto ou parte das obras do indivíduo fazem sentido no futuro, podendo ser continuadas e/ou *atualizadas* por outras pessoas. Esta possibilidade faz da morte uma contingência para algumas pessoas. A “imortalidade” de um projeto depende do julgamento de sua universalidade por gerações posteriores; se abarcam

---

4 Referência à ideia de analisar a “lógica específica do objeto específico”. Ideia preconizada por Aristóteles, e aqui utilizada tal como compreendida por Karl Marx, em sua obra *O capital* (2006).



necessidades que persistem após a época em que foram criados.

Portanto, esse trabalho se afilia às contribuições acerca da atualização do pensamento sartriano. Iniciaremos pelas ideias trazidas na *Crítica da razão dialética* que ajudam a pensar a *re-fusão*: o estudo sobre grupos – focando em grupo-em-fusão, e o método progressivo-regressivo. Na sequência, analisaremos as origens, história e principais características do MCP. Em seguida apresentaremos a proposta de *re-fusão* grupal – com suas características e categorias – bem como suas condições de possibilidades.

### ***Crítica da razão dialética: contribuições sartrianas***

Sartre é conhecido como filósofo da liberdade. Cabe aqui enfatizar que, para ele, a liberdade é considerada a partir do imbricamento com seu correlato: a responsabilidade. Enquanto um para-si, o ser em situação se escolhe e se constrói no mundo, ao mesmo tempo que o constitui e por ele é constituído. Nesse sentido, o ser humano é pura relação com o mundo, com os outros e consigo mesmo.

Retomando a máxima da fenomenologia husserliana, a consciência é sempre consciência *de* alguma coisa, estabelecendo-se na relação com o mundo, não se tratando, portanto, de um receptáculo de conteúdos. No artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, Sartre (2019, p. 57) ressalta que,

[...] tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens.

A partir dessa relação com o mundo, o ser humano se engaja e se escolhe respondendo à sua situação. Nas palavras do autor,

[...] 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, 1987, p. 28).

Portanto, podemos compreender que a responsabilidade tem como correlato a liberdade. Essa perspectiva se desdobra em um compromisso ético-político específico. No caso de Sartre, o autor engajou-se politicamente nas questões de seu horizonte histórico, especialmente marcado por opressões, violências e cerceamento das liberdades. Assim, diante das iniquidades de seu tempo, procurou assumir uma postura de responsabilidade com as mudanças e com a emancipação humana. Nesse contexto, fez-se o diálogo, e embate, com os marxistas contemporâneos. Ainda que o autor considerasse o marxismo como filosofia insuperável de nossa época<sup>5 6 7</sup>, estes lhe teceram duras e constantes críticas.

---

5 A esse respeito, Sartre (2014, p. 14) afirma: “[...] considero o marxismo como a insuperável filosofia de nosso tempo e porque julgo a ideologia da existência e seu método ‘compreensivo’ como um território encravado no próprio marxismo que a engendra e, simultaneamente, a recusa.”

6 Para o filósofo, o marxismo: “continua sendo, portanto, a filosofia de nosso tempo: é insuperável porque as circunstâncias que o engendraram ainda não estão ultrapassadas. [...] Do mesmo modo que o marxismo, o existencialismo aborda a experiência para nela descobrir sínteses concretas; só pode conceber essas sínteses no interior de uma totalização em movimento e dialética que nada mais é do que a própria História ou – do ponto de vista estritamente cultural em que nos situamos aqui – do que o ‘devir-mundo-da-filosofia’” (Sartre, 2002, p. 36).

7 O autor anuncia que: “[...] a proposição de Marx parece-me uma evidência insuperável enquanto as transformações das relações sociais e os progressos da técnica não tiverem libertado o homem do jugo da escassez. [...] Logo que existir, para todos, uma margem de liberdade real para além da produção da vida, o marxismo desaparecerá; seu lugar será ocupado por uma filosofia da liberdade. Mas estamos desprovidos de qualquer meio, de qualquer instrumento intelectual ou de qualquer experiência concreta que nos permita conceber essa liberdade ou essa filosofia” (Sartre, 2002, p. 38-39).

Como produto de sua maior aproximação/apropriação das ideias de Karl Marx, Sartre escreve a *Crítica da razão dialética*, buscando promover, dessa maneira, o que Castro (2019a, p. 26-27) considera um “trabalho teórico, de recuperação da subjetividade no interior do marxismo [...] contribuição sartriana ao ultrapassamento do marxismo dogmático e recuperação do valor heurístico da Filosofia de Marx”. Como desdobramento desse projeto, o autor elabora um estudo sobre grupos, sob o qual nos debruçaremos a seguir.

### O estudo sobre grupos: o grupo em fusão em foco

O estudo sobre os grupos emerge como tentativa de compreender a dinâmica histórica das relações sociais em meio à tensão entre liberdade e necessidade, diante da escassez. Frente ao domínio do prático-inerte, isto é, o conjunto de estruturas materiais e sociais objetivadas pelas ações passadas e que condicionam a existência presente. Assim, os indivíduos se veem presos a relações serializadas, marcadas pela passividade e pela ausência de reciprocidade. Dinâmica esta que também se impõe nos grupos, mas não em todos a todo momento.

Acerca dos estudos sobre grupos e sua relevância para a compreensão das dinâmicas inerentes ao funcionamento do tecido social, Sartre (2002, p. 450-451) afirma que,

O ajuntamento inerte com sua estrutura de serialidade é o tipo fundamental de sociabilidade. [...] que importa aqui, em uma história condicionada pela luta de classes, é mostrar a passagem das classes oprimidas do estado coletivo para a *práxis* revolucionária do grupo.

Destarte, Castro (2019b) comenta que é dentro dessa mesma serialidade que surge a possibilidade de ruptura: a formação dos grupos como expressão de uma *práxis* coletiva que visa superar

a alienação e recuperar a potência criadora do sujeito histórico. Nesse sentido, para compreender a história como uma dialética permanente entre grupos – e também entre esses grupos e as estruturas serializadas – o autor enfatiza a importância da noção sartriana de grupo, considerando-a

[...] uma espécie de destotalização, de ruptura. Onde se cria uma nova forma de sociabilidade aonde o centro do movimento coletivo não está mais no prático-inerte anterior, mas está na própria *reciprocidade* que se dá entre as pessoas do grupo, que se juntam em prol de um objetivo em comum. [...] A gente cria relações sociais novas quando consegue constituir grupos em oposição à dialética da impotência da série. Portanto quem faz a história são os grupos. [...] Então, é uma forma de reciprocidade que não são as formas verticalizadas do prático-inerte ditando o dever e o lugar para cada um no coletivo. São formas que são criadoras de existências novas na medida que você estabelece uma ruptura com aquelas estruturas (Castro, 2019b; grifo nosso).

A categoria grupal inicial apresentada por Sartre é o grupo em fusão, na qual há o surgimento do grupo. Nesse sentido, o grupo nasce da urgência diante de uma ameaça ou necessidade comum – a fome, o perigo, a opressão – e constitui-se como a fusão espontânea das *práxis* individuais em um agir conjunto. Trata-se de um movimento de reação, um “levante” em que a reciprocidade se instaura entre os membros, rompendo momentaneamente a lógica serial e inaugurando uma nova forma de sociabilidade. O grupo em fusão, contudo, é transitório e instável, estando sujeito à entropia<sup>8</sup>. Uma vez alcançado o objetivo imediato que o originou,

8 Utilizamos aqui o termo *entropia* no sentido de exprimir a ameaça de desagregação e dismantelamento do grupo, tendo como consequência seu retorno à serialidade. Oriundo da física, o termo refere-se originalmente à tendência, com o passar do tempo, de um sistema passar de um estado de ordem para um estado de desordem, aleatoriedade e incerteza.

tende à dispersão e ao retorno à serialidade. Castro (2019a) aponta que, para resistir à dissolução, o grupo precisa criar mecanismos de coesão e continuidade, o que dá origem a uma nova forma – o grupo organizado.

Segundo Sartre (2002), o grupo organizado constitui o segundo momento do processo dialético da grupalidade. Aqui, os membros passam a estruturar-se conscientemente, estabelecendo regras, funções e subgrupos, criando uma hierarquia interna e um poder coletivo capaz de conservar a unidade conquistada. O juramento, nesse contexto, aparece como ato simbólico e prático de fidelidade ao projeto comum, assegurando a permanência do grupo frente à ameaça de dispersão. A organização, portanto, é a tentativa do grupo de transformar a espontaneidade inicial da fusão em permanência e eficácia histórica. Todavia, esse esforço de estabilização contém em si o germe de uma nova contradição: à medida que a estrutura se fixa, a liberdade recíproca que animava o grupo tende a ser substituída por relações formais e hierarquizadas.

Esse processo de enrijecimento leva ao terceiro estágio identificado por Sartre: o grupo institucionalizado. Para Bettoni e Andrade (2002), a *práxis* coletiva se converte, aqui, em processo inerte; a vitalidade criadora cede lugar à normatização e à burocratização. Surge o impessoal – o “imperativo da terceira pessoa” – que regula as ações a partir de fora, instaurando um poder transcendente ao grupo. As leis e códigos substituem o agir livre e recíproco, e o poder, antes partilhado, concentra-se em um ente soberano. A institucionalização marca, assim, a passagem da *práxis* viva à passividade, da liberdade coletiva à alienação. O grupo transforma-se em instituição, e os indivíduos tornam-se novamente serializados, agora sob o peso das próprias estruturas que criaram.

Portanto, a análise sartriana dos grupos revela um movimento dialético: da fusão espontânea à organização consciente e, finalmente, à institucionalização inerte. Para o autor, esse ciclo não

deve ser entendido como uma sequência linear, mas como um processo histórico em constante tensão dialética entre criação e cristalização, liberdade e necessidade, *práxis* e estrutura (Sartre, 2002). O grupo, em suas diversas formas, é a mediação pela qual os homens enfrentam o prático-inerte e tentam recuperar a história como obra de sua própria ação – ainda que, inevitavelmente, estejam sempre à beira de retornar à serialidade que buscam superar.

Analisadas as categorias grupais propostas por Sartre, faz-se necessária uma breve nota acerca do Método Progressivo-Regressivo, fundamental para compreender o processo que lastreia a proposta deste texto.

### **Breve nota sobre o Método Progressivo-Regressivo**

O Método Progressivo-Regressivo<sup>9</sup>, aqui compreendido, se constituiu com base em uma apropriação crítica, realizada pelo filósofo, acerca das contribuições de Henri Lefebvre para o campo do materialismo histórico-dialético. Configura-se como um esforço, ao mesmo tempo prático e teórico, de articular a fenomenologia à dialética, permitindo elucidar as contradições e mediações presentes nas relações entre os membros de um grupo e o campo sociomaterial que os envolve. Essa metodologia é composta por três etapas: (1) descrição fenomenológica; (2) momento regressivo-analítico; (3) momento progressivo-sintético. Esses três momentos são melhor elucidados na seguinte passagem de Castro (2019a, p. 13; grifo nosso),

---

9 Mais do que uma metodologia o consideramos uma postura metodológica profícua e potente para a investigação de Movimentos Sociais, já que “[...] o método progressivo-regressivo em Sartre é um movimento dialético que sai regressivamente do social para o indivíduo e progressivamente do indivíduo para o social. Esse movimento dialético, reitero, também engloba o movimento temporal entre passado e presente, de modo a elucidar o projeto fundamental pelo qual cada humano se faz pessoa, se escolhe e se objetiva no mundo” (Souza, 2020, p. 14).

O *primeiro momento* seria o de descrição fenomenológica do objeto que se quer conhecer, onde se busca alcançar a singularidade fenomenológica a partir da experiência, da observação direta e indireta, bem como, com recurso a autores que já tenham estudado aspectos do fenômeno em questão. O *segundo momento* Sartre qualifica de analítico-regressivo, pois visa ultrapassar o aspecto fenomenológico do objeto em direção aos fatos, acontecimentos, informações passadas ligadas à sua historicidade, capazes de fornecer uma primeira aproximação do vir a ser do fenômeno interrogado. O *terceiro momento* essencial do método é qualificado de progressivo- sintético, pois visa redescobrir, a partir dos fatos e dos acontecimentos analisados pelo momento regressivo, a síntese presente que eles formam iluminada pelo seu processo histórico-genérico.

Seguindo as etapas do método proposto por Sartre, daremos prosseguimento à análise da possibilidade de pensarmos a *re-fusão* grupal a partir das características do movimento social em questão

### **Origens, história e principais características do MCP: fundamentos da *re-fusão***

O MCP é um movimento social de base que atua em comunidades urbanas e rurais de diferentes estados brasileiros, buscando fortalecer a organização popular, a solidariedade e a autogestão. Seu objetivo é promover a emancipação do povo trabalhador, por meio da construção de comunidades populares autônomas e da criação de novas formas de sociabilidade baseadas na vida comunitária.

O MCP teve origem em 1969, a partir da Juventude Agrária Católica (JAC), um movimento de leigos ligado à Igreja Católica e voltado inicialmente à evangelização no meio rural. O grupo pas-

sou por um processo de politização impulsionado pelo contexto histórico da ditadura militar<sup>10</sup>, pelas contradições no campo e pelo contato com organizações de esquerda. O ano de 1969 marcou o Movimento pela adoção do marxismo como referência teórico-prática, bem como pela compreensão da pobreza como resultado das relações de exploração capitalistas. Assim, o coletivo deixou de ser um movimento da Igreja ligado às questões sociais, para tornar-se um movimento social ligado à Igreja, comprometido com a libertação e a transformação social, o que para o Movimento inclui a luta pela superação do capitalismo.

Os objetivos do MCP se organizam em três horizontes: a curto prazo, atender às necessidades imediatas das comunidades – como moradia, saúde e trabalho – por meio de ações coletivas e reivindicatórias; a médio prazo, consolidar as Comunidades Populares, estruturadas nas chamadas Dez Colunas, que abrangem as diversas dimensões da vida comunitária; e, a longo prazo, construir o Governo Popular e a Sociedade Comunitária, denominados Projeto Redondo, como alternativa ao capitalismo e ao projeto da classe média.

A trajetória do Movimento se divide em cinco fases, cada qual almejando um objetivo específico. A primeira, *Juventude Agrária Católica* (1969–1972)<sup>11</sup>, marcou a politização e a ruptura com o caráter estritamente religioso. A segunda, *Movimento de Evangelização Rural* (1972–1986), consolidou o trabalho de base e o princípio de ser um movimento de massas. A terceira, *Central dos Trabalhadores Independentes* (1986–1992), destacou a transição ao meio urbano e a defesa da independência política e financeira.

---

10 A ditadura militar brasileira é considerada pelo Movimento como desdobramento dos interesses imperialistas/capitalistas dos Estados Unidos.

11 A Juventude Agrária Católica (JAC) já existia desde 1947. Entre os anos de 1969 e 1972 se caracterizaram como um período de transição, o Movimento esteve ainda sob essa nomenclatura, mesmo apresentando objetivos estruturalmente diferentes dos originais da JAC – evangelizar camponeses no meio rural.



A quarta, *Movimento das Comissões de Luta (1992–2011)*, ampliou a atuação nas periferias e fortaleceu as “lutas fortes” por moradia e infraestrutura. A quinta e atual fase, *Movimento das Comunidades Populares (2011–presente)*, representa a síntese de sua trajetória e a construção das comunidades como base concreta do Poder Popular.

O MCP se orienta por três princípios fundamentais: ser um movimento de massas, manter independência política e garantir autonomia financeira. O primeiro desses princípios se expressa no *Método Linha de Massas*, também chamado de Democracia Participativa, que orienta o trabalho de base. Inspirado em Paulo Freire (2019) e Mao Tsé-Tung (1972), o método propõe que o povo seja o protagonista do processo político, aprendendo e decidindo coletivamente sobre sua realidade. Ele se estrutura em quatro perguntas: Quais são nossos problemas? Por que eles existem? O que já fizemos para resolver? E o que vamos fazer? Esse ciclo de reflexão e ação permite compreender as causas estruturais das injustiças e planejar respostas coletivas, fortalecendo a consciência crítica e a autonomia popular.

Dados os elementos até aqui explicitados, apresentaremos a seguir a proposta da *re-fusão*, suas características e categorias, bem como as condições de possibilidades para que esse processo possa acontecer.

### A proposta de *re-fusão* grupal: características e categorias

Para iniciar essa arguição, gostaríamos de evocar uma passagem de Sartre, na *Crítica da razão dialética*, que acredito validar, lastrear e legitimar nossa proposição acerca da *re-fusão*. No que concerne à sua proposta a respeito das categorias grupais o autor afirma que,

É claro, o que estou expondo não é uma sucessão histórica e, aliás, veremos que – pela *circularidade dialética* – *toda forma [grupal] pode sempre surgir antes ou depois de qualquer outra e que, a esse respeito, a decisão é tomada somente pela materialidade do processo histórico* (Sartre, 2002, p. 664; grifo nosso).

O autor esclarece que as categorias grupais que propõe não devem ser compreendidas enquanto parte de um processo linear, de cronologia hermeticamente fechada e definida, que se desdobra como destino inexorável. Outrossim, chama atenção para a *circularidade dialética* e para a possibilidade de um grupo eventualmente se apresentar no tempo, a partir da materialidade do processo histórico, sob a forma de alguma das categorias grupais apresentadas.

Por conseguinte, podemos inferir a possibilidade de um grupo se apresentar novamente com as características de um grupo em fusão. Emulando, assim, um retorno metafórico ao contexto no qual se deram as condições de possibilidade para o estabelecimento de seu surgimento, unidade e coesão. Como forma de atender a uma necessidade e/ou combater uma ameaça diante da escassez da materialidade, forma-se assim o grupo como fusão das *práxis* individuais em torno de um objetivo em comum, materializado em um projeto coletivo comum.

### **Re-fusão tática, re-fusão estratégica e re-fusão estrutural**

Não seria possível compreender a proposta da *re-fusão* sem considerar a conexão entre dois elementos fundamentais: a História e características do MCP, analisadas por meio do Método Progressivo-Regressivo. Foram exatamente os movimentos de “vai e vem” no tempo, movimento regressivo-analítico e progressivo-sintético, que possibilitaram nossa compreensão qualificada acerca

do fenômeno do MCP, revelando, a partir de sua *práxis*, a possibilidade de pensar o processo de *re-fusão* nas três categorias aqui propostas: *re-fusão tática*, *re-fusão estratégica* e *re-fusão estrutural*. Analisaremos a seguir cada uma dessas categorias de *re-fusão*, à luz das características da *práxis* do MCP que a inspiraram.

### — A Re-Fusão Tática

Primeiro vislumbre que iluminou a possibilidade do processo de *re-fusão*, que se desvelou durante a pesquisa, a *re-fusão tática* surge a partir da análise do Método do Movimento no trabalho de base.

Ao analisar o Método é possível concluir que o mesmo é considerado/proposto pelo Movimento como uma espécie de *mecanismo de reciprocidade*<sup>12</sup>, tanto no sentido de buscar estabelecer novas relações que fujam à lógica serial da sociedade do capital, quanto no sentido de buscar evitar a constituição de novas serialidades no interior do grupo – o que poderia surgir como consequência de uma hipotética *práxis* burocrática. No entanto, somente a experiência humana sensível pode medir, em maior ou menor grau, o sucesso do Método, a partir das relações dialógicas e dialéticas no interior da *práxis* grupal.

Destarte, o Método, ao gerar novos objetivos comuns (coerentes e convergentes com os objetivos gerais do grupo), oportuniza e fomenta a mobilização e engajamento em torno de uma demanda coletiva – sem que, com isso, se questione a estratégia de atuação política vigente. Por meio desse expediente, é renovada uma das principais características do *grupo em fusão*. Desta feita, o Méto-

---

12 A ideia que pretendemos expressar ao cunhar o termo mecanismo de reciprocidade é a da possibilidade da existência de procedimentos, no contexto das relações e dinâmica grupais, que fomentem a reciprocidade grupal, na medida que buscam considerar horizontalmente as subjetividades de seus membros, simultaneamente promovendo sua desalienação e apropriação dos processos e identidade grupais.

do viabiliza e promove um processo de *re-fusão tática*, de maneira que as pessoas se comprometam com aquela causa e, portanto, com a própria unidade do grupo. Processo esse que, clamando por constância, orienta e direciona a operacionalidade cotidiana do grupo, de maneira a promover a reciprocidade.

A partir da elaboração dessa primeira ideia original acerca da *re-fusão*, voltamo-nos à análise da *práxis* do MCP, buscando compreender se essa dinâmica apareceria de outras formas no Movimento. Ao perceber que existiam processos semelhantes, porém diferenciados, acabamos por nomeá-los, adjetivando-os a partir de suas características e qualidades específicas. Surgem, dessa forma, os termos: *re-fusão tática*; *re-fusão estratégica*; e *re-fusão estrutural*.

#### — A Re-Fusão Estratégica

A *re-fusão estratégica* surge a partir da análise das diferentes fases e estratégias do Movimento, simbolizadas por suas diferentes nomenclaturas. Não é trivial que um Movimento Social atinja tamanha longevidade. Ativo desde 1969 o Movimento completa, no ano de 2026, 57 anos de existência. Dado esse longo período de vigência, o grupo passou por momentos históricos distintos. Em cada um deles, realizou suas próprias análises de conjuntura, que respaldaram mudanças de estratégia na organização de sua atuação política, como forma de adaptar-se às singularidades dos novos tempos. Dessa forma, dando prosseguimento à busca de seus objetivos de transformação e emancipação social.

Cada mudança de estratégia foi marcada por uma alteração correspondente em sua nomenclatura. Ao analisarmos esse desprendimento com relação ao próprio nome, observamos que a identidade aparece, para o Movimento, como ponto de partida e não de chegada. Nesse sentido, o mais importante para o Movimento é garantir a clareza na comunicação com a base no que diz respeito à nova estratégia referente à cada etapa. Surgem, dessa forma, as suas distintas denominações.

Portanto, o Movimento, dialeticamente, muda para conservar e conserva para mudar. Muda suas estratégias, para conservar seu objetivo de transformação social. Conserva seu objetivo, para seguir buscando por essas mudanças. A essa característica de repacutuação, ao mudar as estratégias mantendo os objetivos, estamos considerando como a possibilidade de uma *re-fusão estratégica* do grupo, novamente como meio de manter sua unidade e coesão.

### — A Re-Fusão Estrutural

Ao analisar o processo específico de origem ( *fusão original*) do grupo que integra o Movimento, podemos considerá-lo como um processo de *re-fusão estrutural* (e histórica). Ou seja, ocorre o surgimento de um novo grupo que se constitui a partir de um anterior, de maneira a manter sua unidade – e membros – sob a lógica de um objetivo estruturalmente diferente. Desta maneira, o grupo passa por um processo de transformação de suas estruturas preservando, no entanto, sua coesão grupal.

Tendo estabelecido as características e categorias do processo de *re-fusão*, discorreremos agora sobre o que consideramos como as condições de possibilidades para que o mesmo ocorra.

### Condições de possibilidades da *Re-fusão*: limites e perspectivas

O processo de *re-fusão*, aqui proposto, não é pensado como fenômeno universal, homogêneo e atemporal. Não garante um estado permanente do grupo, enquanto grupo em fusão, tampouco a ausência de conflitos no interior do grupo. Não é qualquer grupo que, seguindo um roteiro pré-definido, pode realizá-lo em qualquer contexto, à revelia da dialética das disputas constituintes dos processos históricos que os engendram. Trata-se de uma aposta, uma possibilidade de surgir, enquanto decisão deliberada ou empírica/espontânea – derivada de uma consciência irrefletida (Sartre,

2015) – dos processos de totalização em curso dos grupos e dos indivíduos que o compõe. Portanto, é um processo singular, que depende nevrálgicamente da correlação entre as condições sócio-históricas e o modo de engajamento desses indivíduos e grupos.

Nesse sentido, é preciso considerar a perspectiva e o contexto histórico de Sartre ao teorizar suas categorias grupais. O mesmo se interessava pelos grupos que queriam superar a serialidade capitalista e agir como sujeitos históricos. No entanto, a que fenômeno ele teve acesso? A que se referia?

Tendo nascido em 1905 e morrido em 1980, o filósofo<sup>13</sup> viveu o período da Guerra Fria (1947-1991). Nesse cenário<sup>14</sup>, acompanhou de perto a dinâmica de grupos e partidos de esquerda (contra-hegemônicos) sob influência do stalinismo – linha política marcada fortemente pela centralização, burocratização e coerção nas dinâmicas grupais de militância. São esses grupos que Sartre tem em mente, quando descreve os processos sintrópicos<sup>15</sup>, coercitivos

---

13 Consideramos aqui o período depois da publicação de *O ser e o nada* até a culminação na *Crítica da razão dialética* e os escritos considerados “de situação”, publicados em *Les temps modernes* e também compilados nos volumes de *Situações*.

14 Para entender melhor o contexto histórico que Sartre escreveu a *Crítica da razão dialética* – e, portanto, compreender melhor o autor, o texto e sua intenção – é importante chamar atenção para a sequencição de algumas datas e fatos históricos. Joseph Stálin morre em 1953. Em 1956 Nikita Kruchev denuncia os crimes de Stálin, promovendo o início de um processo de desestalinização na URSS, com repercussões mundiais. Sartre escreve *Questões de método* e *Crítica da razão dialética*, respectivamente em 1957 e 1960. Isto é, Sartre escreveu sobre grupos em um contexto histórico muito específico, tendo sido permeado pelas discussões acerca das dinâmicas de militância na esquerda mundial, nas quais o autor estava engajado intelectual e politicamente.

15 O termo *sintrópico*, também originado da física, opõe-se à entropia (nota 7 deste texto) no sentido de expressar uma tendência a auto-organização de um sistema, buscando ordem e coesão a partir da incorporação de elementos externos, combatendo, dessa forma, a desorganização e aleatoriedade da entropia. No contexto dos processos grupais, entendemos a sintropia como o esforço promovido pelos grupos para tentar neutralizar a constante ameaça de dissolução e retorno à serialidade.

e burocratizantes, que os grupos promovem para lidar com a ameaça de retorno à serialidade<sup>16</sup>.

Surgem, por meio desse expediente, outras formas de grupalidade para além do grupo em fusão – grupo organizado e grupo institucionalizado – caracterizados pela burocratização, hierarquização e engessamento das relações no interior do grupo. Emergem dessa dinâmica os elementos: juramento, fraternidade-terror e o soberano, como características de um processo grupal constituinte de um novo prático-inerte alienante e produtor de des-sentido<sup>17</sup>.

O processo de *re-fusão*, aqui proposto, é diametralmente contrário à aposta de garantir unidade e coesão por meio da coerção e burocratização do grupo. Para que esse processo possa ocorrer, apresenta-se como condição de possibilidade que o centro de gravidade do grupo seja a reciprocidade das relações de seus membros entre si e com o grupo, considerando suas subjetividades, de tal maneira que nele se encontrem, se reconheçam e participem (de modo ativo e orgânico) de seus âmbitos decisórios e práticos. Dessa forma, esse processo promove a desalienação e a desburocratização, ao mesmo tempo que fomenta a reciprocidade grupal.

Destarte, entendemos que este processo pode potencializar indivíduos e grupos, como sujeitos históricos, a se desalienarem e construir existências próprias, significativas e profícuas – permeadas e imbuídas de sentido (em constante processo criativo). Potencializa-se, assim, a liberdade individual e coletiva – fazendo a passagem da concepção de *liberdade de* para *liberdade para* – como potência criadora de si mesmo e do mundo.

---

16 A análise da aposta na coerção e burocratização como forma de lidar com a ameaça de dissolução do grupo e o retorno à serialidade deve, todavia, levar em consideração um elemento histórico importante. No cenário da Guerra Fria, no qual grupos de esquerda muitas vezes viviam vidas clandestinas sob a ameaça de repressão, garantir a coesão grupal poderia se tornar uma questão de sobrevivência. O que não justifica, mas ajuda a compreender esse processo.

17 O termo *des-sentido* é por nós aqui proposto e compreendido como avesso de sentido, ou o contrário de um sentido. Processo que promove o embotamento, o esvaziamento e, em última análise, o esfacelamento de uma construção de sentido previamente existente.

O que vimos até aqui são duas apostas distintas diante da ameaça de dissolução do grupo: a baseada na burocratização e coerção – circunscrita nos estudos de grupo realizados por Sartre na *Crítica da razão dialética*; e a baseada na aposta da reciprocidade grupal – aqui proposta e sistematizada como possibilidade do processo de *re-fusão* grupal.

## Conclusão

A título de conclusão, podemos considerar que as características observadas na *práxis* do MCP revelam um fenômeno novo, que pode fundamentar um processo de *re-fusão*, enquanto a possibilidade de um grupo (metaforicamente) retornar à condição que o fez surgir, à medida que se faz como fusão das *práxis* individuais em torno de um objetivo comum, que alicerça um projeto coletivo, funda o grupo e mantém sua coesão. Foi nesse sentido que propusemos os três tipos de *re-fusão*: a *re-fusão* tática; a *re-fusão* estratégica; e a *re-fusão* estrutural. Cada um desses três tipos fazendo referência a características e singularidades do MCP em sua *práxis*. Ao considerarmos a legitimidade e viabilidade do processo de *re-fusão* grupal entendemos que o mesmo contribui tanto para fomentar novas fronteiras na psicologia social quanto na psicologia clínica, ao potencializar a exploração de novos horizontes de possibilidades na terapia de casais e de famílias – temas a serem desenvolvidos em artigos futuros.

## Referências

- Bettoni, R. A., & Andrade, M. J. N. (2002). A formação dos grupos sociais em Sartre. *Revista Eletrônica Metanoia*, (4), 67–75.
- Castro, F. J. G. de. (2019a). *Marx e o século XXI: Notas para uma teoria crítica da sociedade*. Editora Lutas Anticapital.



- Castro, F. J. G. de. (2019b, setembro 10). Articulações metodológicas entre marxismo e existencialismo [Vídeo]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=2pl8StFCeQk>
- Freire, P. (2019). *Pedagogia do oprimido* (71ª ed.). Paz e Terra.
- Freitas, S. M. P. de. (2018). *Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: Contribuições do pensamento de Sartre*. Appris.
- Mao Tsé-Tung. (1972). *O livro vermelho: Citações do presidente Mao Tsé-Tung*. Edições em Línguas Estrangeiras.
- Marx, K. (2006). *O capital* (Vol. 1). Civilização Brasileira.
- Sartre, J.-P. (1987). *O existencialismo é um humanismo* (R. C. Guedes, Trad.; 3ª ed.). Nova Cultural.
- Sartre, J.-P. (2002). *Crítica da razão dialética* (G. J. F. Teixeira, Trad.). DP&A.
- Sartre, J.-P. (2015). *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica* (P. Perdigão, Trad.; 24ª ed.). Vozes.
- Sartre, J.-P. (2019). Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A intencionalidade. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 8(1), 119–124.
- Souza, R. R. de. (2020). Um caminho com Sartre: Apropriações de seus métodos para uma clínica fenomenológica-existencial. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, número especial. [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1808-42812020120000016](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812020120000016)
- Vasconcellos, A. N. (2024). *Movimento das comunidades populares (MCP): Coletivo e práxis* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro).

## ***Núcleo DESCUBRA: fazer existencialista na Extensão na Universidade Pública brasileira<sup>1</sup>***

Rodolfo Rodrigues de Souza, Amanda Cristina de Castro Braga, Daniel Vasconcelos de Araujo, Gabriela Peçanha Mossri, João Pedro Carvalho Braga, Júlia Arosa Trompieri e Livia Pereira de Oliveira

Trabalhar a partir de uma perspectiva do existencialismo de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir é, de partida, recusar o pensamento abstrato. Ambos empreendem uma filosofia que emerge da situação, que toma a existência como ponto de partida e que reconhece que todo existir é sempre situado histórica, social e politicamente. Não há singularidade que se dê fora do mundo (Beauvoir, 2005; Sartre, 2007). É nesse entrelaçamento entre existência, situação e prática que este capítulo se inscreve.

O que se apresenta aqui não é apenas a descrição de um laboratório e de um projeto de extensão universitária, mas o relato de um percurso coletivo que articula ensino, pesquisa, extensão e clínica como dimensões indissociáveis de um mesmo fazer. Trata-se da experiência do Núcleo DESCUBRA – Diálogos sobre Existencialismo, Subjetividade e Cultura Brasileira e Latino-Americana, iniciado em agosto de 2023 no Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Um percurso marcado por deslocamentos, encontros, impasses e (re)invenções, no qual o existencialismo deixa de ser apenas objeto de estudo para se tornar prática viva, atravessada pela realidade que nos circunda. Relatar

---

<sup>1</sup> Parte dos trabalhos aqui apresentados foram desenvolvidos com apoio à pesquisa da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e bolsa Prociência/UERJ, além de bolsa de extensão e iniciação científica FAPERJ e UERJ.

essa experiência é, portanto, narrar um processo em movimento, que nasce de acúmulos anteriores, transforma-se ao longo do tempo e permanece aberto às exigências do presente.

### **Acúmulos, inquietações e a constituição do Núcleo**

O DESCUBRA não surge como gesto inaugural isolado. Sua constituição se inscreve em um conjunto de inquietações e acúmulos que vinham sendo construídos ao longo do tempo. As pesquisas desenvolvidas pelo coordenador do projeto, prof. Rodolfo Rodrigues de Souza, em torno das apropriações do existencialismo no Rio de Janeiro (Souza, 2022) e no Brasil (Souza, 2021) em termos da política, cultura e das artes, já acenavam para a inquietação sobre como tais apropriações se davam especificamente no campo da Psicologia. Essa inquietação se evidencia no artigo *Um caminho com Sartre* (Souza, 2020), que coloca em cena a apropriação do método sartriano para uma clínica psicológica.

Para além do aspecto específico da produção do coordenador do projeto, parte fundamental desse acúmulo se materializa na trajetória da professora Ariane Ewald no Instituto de Psicologia da UERJ. Seu trabalho rigoroso em diálogo com a fenomenologia-existencialista de Jean-Paul Sartre, sem perder de vista outros diálogos relevantes, nunca deixando que um caminho teórico-metodológico se sobrepusesse à força do pesquisar e do pensar, foi se-meando um espaço profícuo para um trabalho com o pensamento sartriano nessa instituição.

Um elemento que acena para o acúmulo deixado pela trajetória de Ewald e que foi retomado pelo DESCUBRA foi a experiência do site *existencialismo.uerj.br*. Criado em 2010 sob coordenação da professora em parceria com as pesquisadoras Fernanda Alt e Carolina Mendes Campos, o *Existencialismo em Cena* surge do desejo de criar uma “janela brasileira” para os trabalhos ligados ao pensamento de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir. A pro-

posta nasce no grupo de estudos do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ, em meio a discussões e à curiosidade de saber quem eram os pesquisadores envolvidos com Sartre no Brasil, ao mesmo tempo em que respondia a uma demanda constante de informações sobre estudos existencialistas proveniente, principalmente, da graduação em Psicologia (Ewald et al., 2010). Era um esforço de cartografar um campo em dispersão.

Com a aposentadoria da professora Ariane Ewald – hoje professora titular aposentada da UERJ –, o projeto do site foi retomado e redesenhado em diálogo com o Núcleo DESCUBRA a partir da entrada do professor Rodolfo Souza na UERJ, no ano de 2023. A retomada não significou apenas continuidade, mas um redimensionamento: o site passa a se articular não apenas à divulgação do Existencialismo, mas também a funcionar como um repositório das ações do DESCUBRA e a servir como plataforma interativa de diálogo entre pessoas pesquisadoras interessadas pela temática, campo ainda em elaboração. O objetivo é que o site, com linguagem colaborativa, convide pesquisadores do existencialismo a compartilhar suas produções, ideias em desenvolvimento e atividades em curso, funcionando como biblioteca de produções latino-americanas, agenda atualizada de eventos e espaço de acesso aberto ao conhecimento.

Além disso, reconhecendo que há diferentes versões do campo fenomenológico-existencial em cena, sendo este um campo em construção e em disputa, a retomada de uma docência afinada com a perspectiva sartriana e beauvoiriana – cujas ideias não tinham representação docente desde a aposentadoria da professora Ariane Ewald, em março de 2020 – vinha ao encontro de inquietações manifestadas por estudantes, que buscavam leituras existencialistas articuladas à situação concreta brasileira e latino-americana.

Esse interesse não se restringia à teoria, mas se estendia à busca por práticas clínicas, formativas e culturais que pudessem

sustentar uma escuta situada e comprometida com o mundo em que vivemos. É desse entrecruzamento – entre o legado deixado por Ewald, a retomada de uma docência sartriana e beauvoiriana, as pesquisas sobre apropriações do existencialismo no Brasil, as inquietações de estudantes por práticas situadas e a experiência do site [existencialismo.uerj.br](http://existencialismo.uerj.br) – que o DESCUBRA começa a se desenhar em agosto de 2023. É nesse momento que o núcleo se constitui formalmente como projeto de extensão vinculado ao Instituto de Psicologia da UERJ.

A escolha pela extensão não foi casual: ela expressa uma compreensão específica da universidade pública e do próprio existencialismo. Ambos só fazem sentido quando colocados em relação direta com o mundo vivido. Pensar o existencialismo como prática situada implicava necessariamente romper com a ideia de um núcleo restrito ao debate interno entre especialistas. Era preciso criar um espaço poroso, atravessado pela cidade, pela cultura e pelos territórios.

Desde o início, o DESCUBRA se constituiu como espaço coletivo, marcado pela horizontalidade das relações e pela implicação dos participantes. Iniciamos com uma equipe englobando dez estudantes da graduação de Psicologia da UERJ e três profissionais de psicologia que haviam se formado recentemente. E decidimos iniciar pela proposição de um encontro semanal de leitura e estudo da biografia de Simone de Beauvoir estabelecida por Kate Kirkpatrick (2020). Os encontros eram abertos ao público externo à UERJ e também à comunidade interna. Aos poucos, o caráter extensionista da atividade foi se evidenciando, a partir da extrapolação dos dados biográficos e teóricos sobre Beauvoir em direção às trocas de experiências singulares de cada participante, produzindo deslocamentos tanto teóricos quanto existenciais. Debates sobre preconceito, opressão, angústia, dificuldade de existir enquanto minoria social, a existência de pessoas LGBTQIAPN+, o peso das

estruturas acadêmicas, dentre outros, passaram a fazer parte dos encontros, enquanto avançávamos na leitura.

Isso dialoga de modo direto com como a presença de Simone de Beauvoir e Jean-Paul Sartre como referências centrais do núcleo se dá de maneira situada. Longe de uma leitura canônica ou dogmática, suas obras são mobilizadas como ferramentas de pensamento para interrogar o presente. A liberdade, a ambiguidade, a situação, o projeto, a dialética singular-universal e a responsabilidade (Beauvoir, 2005, 2009; Sartre, 2007) aparecem como noções vivas, continuamente tensionadas pelas condições concretas do Brasil contemporâneo. Essa escolha teórica, desde o início, já delimitava um campo: o DESCUBRA não se propunha a ser um núcleo genérico de fenomenologia ou de clínica existencial, mas um espaço explicitamente comprometido com uma leitura ético-política do existencialismo. E assim o fazer deste coletivo foi ganhando outro corpo, que será apresentado neste capítulo com ênfase em sua vertente extensionista.

### **DESCUBRA em ação: dispositivos, territórios e práticas**

À medida que o DESCUBRA se consolidava, suas frentes de atuação se configuravam não como programas estanques, mas como desdobramentos de uma mesma aposta: a de que o existencialismo se faz no encontro, na escuta e na criação de espaços em que a experiência possa ser dita, pensada e sustentada coletivamente. O que se apresenta a seguir não é uma descrição protocolar de atividades, mas o relato do que efetivamente acontece quando o existencialismo é tomado como prática.

— *Grupo de Diálogos DESCUBRA: literatura, gênero e existência*

Inspirado em nossa incursão pela leitura da biografia de Beauvoir em nosso primeiro semestre de existência, foi criado o Grupo de Diálogos, que constituiu um dos espaços regulares mensais do núcleo até o final de 2025, junto com o CineDESCUBRA, que será apresentado adiante. Organizado em torno da leitura e discussão de contos brasileiros e latino-americanos, podendo ou não ter a participação de uma pessoa convidada como debatedora, os encontros deste Grupo se tornaram um espaço de experimentação, pela via da literatura, de outras possibilidades de existir. Longe de uma lógica puramente interpretativa, os encontros partiam da compreensão de que a literatura e a arte dizem algo sobre o existir que escapa à conceituação direta.

Um exemplo: em abril de 2024, o grupo trabalhou o conto *Gertrudes pede um conselho*, de Clarice Lispector (1999). A narrativa de Gertrudes – mulher que escreve à protagonista solicitando orientação sobre sua vida – colocou em cena questões sobre patriarcado, peso da situação feminina, expectativas sociais e possibilidades de escolha. A discussão articulou Lispector e Beauvoir, revelando algumas conexões: a construção das identidades femininas, o atravessamento do patriarcado e a ambiguidade da condição humana apareciam na obra de ambas as escritoras.

A discussão não se limitou à análise literária. Participantes do grupo trouxeram suas próprias experiências de atravessamentos de gênero, família e expectativas sociais, produzindo um campo comum de reflexão que deslocava tanto a leitura de Lispector quanto a de Beauvoir. A literatura operava ali como dispositivo de acesso à experiência vivida, permitindo que questões existenciais fossem pensadas a partir da situação concreta.

Outro exemplo de conto discutido no Grupo de Diálogos, em abril de 2025, foi o intitulado *Aqueles Dois*, de Caio Fernando Abreu (1981), parte da coletânea de contos *Morangos Mofados*. Nesse dia, o grupo contou com a convidada Hilma Ribeiro de Mendonça Ferreira, professora do departamento de línguas e literatura do CAP-UERJ. A história, que acompanha o envolvimento amoroso de dois homens no cenário de uma repartição pública, gerou impressões relacionadas à repressão sexual experimentada por casais homoafetivos. A partir da mediação da professora convidada, com viés mais literário, os participantes analisaram os elementos simbólicos do texto para debater sobre o papel da violência, do preconceito e da transgressão nas vivências de pessoas LGBTQIAPN+. Por meio do aporte teórico existencialista, especialmente das noções de liberdade e de situação (Sartre, 2007), as pessoas presentes trouxeram, novamente, relatos de experiências pessoais, assim como outras obras que abordavam temas similares para o diálogo.

No Grupo de Diálogo, como o próprio nome indica, não há posições marcadas de quem ensina e quem aprende. Pessoas estudantes, pesquisadoras, docentes e participantes externas compartilham leituras, experiências e inquietações, produzindo um campo comum de reflexão. O grupo, durante todo o seu período de existência, entre agosto de 2023 e dezembro de 2025, manteve-se como lugar não apenas de formação, mas também de cuidado, na medida em que muitas das discussões tocavam diretamente as experiências singulares de quem participava. Sustentar esse atravessamento exige atenção ética constante, reafirmando que a clínica, mesmo quando não se dá no *setting* tradicional, está implicada em qualquer espaço de escuta do existir.

Vale indicar que, inicialmente 100% presencial, com o apoio da FAPERJ para aquisição de materiais de trabalho para a sala do laboratório, ampliou-se essa e as demais atividades do DESCU-



BRA também para o formato híbrido, com transmissão síncrona pelo Zoom e disponibilização da gravação de alguns dos nossos encontros no canal de Youtube do projeto. Assim, ampliou-se o alcance da ação para diferentes regiões do Brasil e da América Latina. A transmissão online permitiu a participação de pessoas situadas em contextos distintos, reforçando a dimensão latino-americana do projeto e produzindo diálogos que atravessam fronteiras geográficas e disciplinares.

— *CineDESCUBRA: cinema brasileiro e latino-americano e interrogações existenciais*

O CineDESCUBRA nasceu dessa mesma compreensão, mas elegendo o cinema brasileiro e latino-americano como via privilegiada para interrogar a experiência existencial. As sessões, também mensais, eram seguidas de debate, criando um espaço coletivo em que imagens, narrativas e afetos circulavam antes mesmo da palavra conceitual.

Em abril de 2025, o núcleo exibiu o curta-metragem *Um Clássico, Dois em Casa, Nenhum Jogo Fora* (1968), de Djalma Limongi Batista. Produzido na Escola de Comunicações e Artes da USP no ano mais repressivo da Ditadura Civil-Militar brasileira, o filme é considerado uma das primeiras produções cinematográficas da América Latina a retratar a homossexualidade sem estereótipos. Com apenas 25 minutos de duração, o curta coloca em cena a situação de três homens — um casal e um amigo — e as tensões que atravessam suas relações em um contexto de repressão política e social. Na ocasião, contamos com a participação do professor Carlos Eduardo Pinto de Pinto, do Departamento de História da UERJ, como debatedor.

O diálogo que se seguiu à exibição articulou o contexto histórico em que o filme foi lançado com a situação brasileira e latino-

-americana atual. Questões como liberdade, autenticidade, angústia diante das possibilidades de existência, violência institucional e resistência emergiram a partir das cenas, assim como a existência de pessoas LGBTQIAPN+. Participantes trouxeram para a discussão suas próprias experiências de opressão, preconceito e invenção de modos de vida, conectando a narrativa do filme com suas situações concretas. O cinema operava ali não como ilustração de teorias, mas como experiência que convocava o pensamento.

Podemos citar ainda outro momento do CineDESCUBRA quando, em agosto de 2025, foi exibido o curta-metragem *O Som do Silêncio* (2016), de David Aynan, membro fundador do Movimento de Cinema Negro Tela Preta e conselheiro fiscal da Associação dos Profissionais do Audiovisual Negro (APAN). O curta foi produzido pela Odun Produção de Bens Culturais Ltda. Com 18 minutos de duração, o curta traz a história de Binho, um menino de 10 anos que tenta se aproximar do pai Osvaldo, que é um homem surdo, com quem Binho nunca conviveu. A obra busca retratar como o afastamento e a dificuldade de comunicação podem afetar as relações.

O debate que se seguiu abrangeu questões como paternidade, ausência paterna, masculinidade negra, dificuldade nas relações parentais, deficiência e estereótipos de raça e classe. Os participantes compartilharam suas opiniões, expressaram suas impressões e os sentimentos que foram aflorados ao assistir o curta. Muitos relataram casos concretos que se relacionavam com o enredo do filme, principalmente no que tange à ausência paterna e aos estereótipos de masculinidade negra. Dessa forma, a arte se fez presente para fomentar a experiência do pensamento, a troca de ideias, a crítica e a reflexão sobre assuntos tão presentes em nossa realidade social.

Tal qual o Grupo de Diálogos, o CineDESCUBRA também incorporou formato híbrido, ampliando seu alcance ao longo de

sua existência. Por fim, é importante indicar que ambas as atividades foram descontinuadas ao fim de 2025, agora sendo propostas como projeto para escolas e ONGs. Assim, a partir de 2026 a ideia é que os Diálogos e o Cine aconteçam em espaços fora da UERJ, a partir de demandas das diferentes instituições que nos convidarem a atuar localmente.

— *Supervisões clínico-institucionais no DEGASE: sustentação da angústia no trabalho socioeducativo*

A parceria com o Departamento Geral de Ações Socioeducativas (DEGASE) marca um deslocamento importante do núcleo para além do espaço universitário. Desde 2024, o DESCUBRA realiza supervisões clínico-institucionais mensais com pessoas psicólogas e estagiárias de Psicologia que atuam no sistema socioeducativo, totalizando aproximadamente dez encontros por ano.

Esse contexto é atravessado por desafios institucionais, limites estruturais e urgências. A supervisão não se restringe a pensar a clínica com adolescentes e jovens privados de liberdade, mas sustenta espaços de reflexão para profissionais que também se encontram atravessados pelo sofrimento e pelas contradições do trabalho institucional. Supervisionar nesse contexto exige sustentar a angústia como dimensão constitutiva do trabalho, não como sintoma a ser eliminado.

A parceria foi construída a partir do convite da Divisão de Psicologia do referido Departamento. A proposta era a criação de diferentes momentos mensais de supervisão clínico-institucional, cada encontro mediado por um docente-supervisor vinculado a um campo/abordagem/perspectiva da psicologia clínica.

Um dos dispositivos criados para esses encontros foi a fruição de músicas latino-americanas como forma de ampliar a compreensão dos fenômenos trazidos para discussão. Tendo em vista

que estes jovens estão inseridos em um contexto socioeducativo, estigmas tornam-se recorrentes e os muros já existentes os separam de diversas possibilidades existenciais. Portanto, foi utilizada a canção “Pesadelo”, do grupo MPB4, em uma das supervisões, a qual evoca a inconformidade diante das adversidades da vida e a busca por alternativas de superação. No contexto da supervisão, a obra serviu para tensionar o desafio de sustentar uma escuta ativa e aberta às novas possibilidades e invenções existenciais dos jovens presentes na instituição, promovendo um olhar que se recusa a adotar um reducionismo moralizante.

O existencialismo, nesse contexto, deixa de ser apenas referencial teórico e afirma-se como postura ética diante de situações em que não há soluções fáceis nem respostas prontas. Sustentar a clínica fenomenológico-existencialista no sistema socioeducativo implica reconhecer os limites do possível sem renunciar à responsabilidade pelo cuidado e a necessária articulação com a rede que circunda os equipamentos onde o atendimento socioeducativo se dá.

Uma experimentação importante que ocorreu ao longo dos dois anos dessa atividade, que segue vigente, foi a oferta intercalada da supervisão presencial e online. Percebeu-se que a iniciativa ampliou a possibilidade de participação de profissionais lotadas em unidades distantes do Grande Rio, como Campos dos Goytacazes e Volta Redonda, ampliando os diálogos entre equipes da instituição.

— *Parceria com a ONG Spectaculu: jovens, arte e território*

A parceria com a Spectaculu – Escola de Arte e Tecnologia, organização sem fins lucrativos fundada em 1999 no Cais do Porto do Rio de Janeiro –, iniciada em março de 2025, colocou o DES-CUBRA em contato direto com jovens de 17 a 21 anos, estudantes da rede pública e moradores de áreas em vulnerabilidade social

da região metropolitana do Rio de Janeiro. A Spectaculu oferece formação e inserção profissional na indústria criativa e nas artes, capacitando seus estudantes para atuarem em diversas áreas técnicas do mundo dos espetáculos.

Nessa frente, o Núcleo realiza atividades de caráter individual, como plantões de atendimento psicológico, e coletivo, como rodas de conversa com temáticas de interesse geral. Entre maio e novembro de 2025, foram realizadas 50 sessões de plantão psicológico, atendendo cerca de 30 jovens entre 17 e 22 anos provenientes de diferentes territórios da região metropolitana – bairros como Maré, Madureira, Manguinhos e Santa Teresa, além das cidades de Itaboraí, São Gonçalo e Belford Roxo. O público atendido expressou significativa diversidade de gênero, orientação sexual, formações familiares e contextos sociais. Em sua ampla maioria, apresentaram demandas relacionadas a relações familiares, processos de transição e afirmação identitária/de gênero, perspectivas de futuro, questões financeiras, sofrimento psíquico vinculado a violências e vulnerabilidades sociais e territoriais, além de dificuldades nas dinâmicas interpessoais.

A dinâmica dos plantões consistia em atendimentos por livre demanda: os estagiários do Núcleo permaneciam disponíveis em horários previamente informados, e os alunos da Spectaculu compareciam conforme sua necessidade. Inicialmente, houve baixa procura — seja por desconhecimento da proposta, seja pelo estigma ainda presente em torno da terapia. Com o tempo, porém, observou-se crescente demanda e progressiva naturalização, por parte da instituição, da presença e atuação do Núcleo. Cada jovem podia ser atendido em até três sessões, que se desenrolavam a partir do que trazia e das possibilidades vislumbradas naquele encontro.

Quando identificadas situações que demandavam acompanhamento mais prolongado, os jovens foram convidados a iniciar

psicoterapia continuada na modalidade fenomenológico-existencialista no Serviço de Psicologia Aplicada da UERJ – encaminhamento efetivado em três casos.

O trabalho com esse público evidencia a articulação entre existência e situação: os projetos de vida desses jovens são constantemente atravessados por questões de classe, raça, território e escasso acesso a oportunidades. Sustentar espaços de escuta e cuidado nesse contexto exige reconhecer os saberes locais e evitar a reprodução de lógicas de intervenção verticalizadas – tarefas pouco óbvias e desafiadoras para estudantes em formação. Da mesma forma, o desafio de trabalhar em até três sessões e construir contornos possíveis junto ao cliente, dentro da perspectiva fenomenológico-existencialista, se fez presente em diversos momentos.

A própria universidade e seus atores se deslocam, aprendem e transformam-se no encontro com esses territórios existenciais múltiplos, reafirmando a extensão como via de mão dupla.

#### *— Jornadas e eventos: diálogos e circulação de saberes*

As Jornadas do Núcleo DESCUBRA surgem como desdobramento dessas experiências, reunindo pessoas pesquisadoras, estudantes e profissionais interessadas no diálogo entre existencialismo, clínica e realidade brasileira e latino-americana. Diferentemente de eventos acadêmicos tradicionais, as jornadas se organizam como espaços de troca, nos quais comunicações científicas, relatos de experiência e mesas de diálogo coexistem.

A primeira edição do evento ocorreu em novembro de 2024, realizada no campus Maracanã da UERJ, de forma presencial, gratuita e aberta ao público. Sob o tema “Existencialismo, clínica e antipsiquiatria”, a I Jornada reuniu em torno de 160 participantes, entre estudantes de graduação, pós-graduação, profissionais e pessoas interessadas externas à universidade, majoritariamente

do estado do Rio de Janeiro e oriundos de cursos ligados às áreas das ciências humanas. A programação contou com palestras que traziam reflexões sobre saúde mental e antipsiquiatria a partir do pensamento sartriano, além dos impasses entre normatividade e patologia no diagnóstico psíquico à luz do existencialismo e a dimensão da revolta como afirmação da liberdade em diálogo com Simone de Beauvoir. O evento também incluiu um minicurso intitulado *Desafios da normalidade: Existencialismo, loucura e o movimento antipsiquiátrico*, ampliando o debate sobre clínica, normatividade e Existencialismo.

Já a II Jornada, realizada em maio de 2025, com o tema “Existencialismo, clínica e situações contemporâneas”, teve um papel fundamental em consolidar o evento como um encontro anual. Mantendo os moldes da primeira Jornada, esta segunda edição trouxe como novidade a parceria internacional com o PRAXIS, Centro de Filosofia, Política e Cultura vinculado à Universidade da Beira Interior (UBI) e à Universidade de Évora (UÉ), possibilitando assim a ampliação da participação de pessoas pesquisadoras estrangeiras por meio da transmissão ao vivo do evento. Distribuídas entre participantes brasileiros – do Rio de Janeiro e demais estados – e estrangeiros, o evento contou com um público de aproximadamente 200 participantes. A programação foi composta por três mesas redondas e uma conferência, contemplando temáticas como liberdade, corpo e afetos na contemporaneidade; articulações possíveis entre marxismo e a filosofia sartreana para compreensão da realidade social, bem como os desafios do pensamento existencialista frente às questões atuais, além da apresentação de pesquisas em andamento em diálogo com o existencialismo.

Para 2026, a equipe do Núcleo DESCUBRA está dedicada à organização do V Congresso Internacional sobre Sartre, com o tema “Existencialismo Hoje: Subjetividade, Ética, Política e Tecnologia”.

Esses eventos cumprem função importante de circulação e produção de conhecimento. Ao reunir participantes de diversas regiões do Brasil e de outros países, criam um espaço de intercâmbio que ultrapassa fronteiras institucionais e nacionais. O diálogo com pesquisadoras/es e profissionais da América Latina e da Europa evidencia que as questões enfrentadas no contexto brasileiro encontram ressonâncias em outros cenários, ao mesmo tempo em que reafirma a necessidade de leituras situadas e não universalizantes do existencialismo e da clínica.

### **Seguir DESCUBRAndo**

A experiência do DESCUBRA não pode ser compreendida sem atenção à forma como a equipe se constitui e se transforma ao longo do tempo. Desde agosto de 2023, mais de vinte estudantes compuseram o núcleo. Atualmente, a equipe conta com duas pessoas bolsistas de extensão, uma pessoa bolsista de iniciação científica, oito discentes voluntárias na extensão, três voluntárias na pesquisa e nove em outras atividades do laboratório, incluindo três pessoas mestrandas.

A participação das pessoas estudantes de graduação e pós-graduação não se restringe à organização logística das atividades. Elas assumem papel ativo na escolha de temas, na condução de debates, na produção de textos, na mediação de encontros e na articulação com parcerias externas. Esse engajamento produz deslocamentos importantes no modo como a formação universitária é vivida. Ao se implicarem diretamente nas atividades do núcleo, estudantes são convocadas a assumirem responsabilidades, a sustentarem posições de liderança e a lidarem com as consequências das escolhas, respaldadas pelo coletivo – experiência que dialoga diretamente com as noções existencialistas de liberdade e responsabilidade (Sartre, 2007).



A escrita ocupa lugar importante nesse processo formativo. Textos produzidos a partir das experiências do DESCUBRA – até o momento, sobretudo sob a forma de comunicações em eventos – não são entendidos como produtos finais, mas como momentos de elaboração. Escrever, nesse contexto, é uma forma de pensar a experiência, de retomá-la criticamente e de colocá-la em circulação.

Entre 2023 e 2025, pessoas estudantes vinculadas ao núcleo apresentaram comunicações em diversos eventos, sobretudo na Mostra Regional de Psicologia (CRP), o IV Colóquio Internacional sobre Sartre e o III Congresso Internacional Simone de Beauvoir. Os temas abarcam: diferentes apropriações da Psicologia Clínica Fenomenológico-Existencialista na América Latina; diálogos entre Simone de Beauvoir e Clarice Lispector; estudos de caso sobre família na psicoterapia individual; o lugar da angústia na clínica fenomenológico-existencialista; a universidade como promotora de saúde existencial; a defesa de um existencialismo beauvoiriano, dentre outros.

Para além dos efeitos institucionais e acadêmicos, há reverberações mais sutis, mas não menos importantes. Participantes do núcleo relatam deslocamentos em suas formas de pensar a clínica, a pesquisa e a própria existência. Profissionais que passam pelas atividades do DESCUBRA levam consigo questões, inquietações e modos de escuta que atravessam sua prática cotidiana. Nesse sentido, o impacto do núcleo não pode ser medido apenas em números ou produtos, mas nas marcas deixadas nos modos de existir e de se relacionar com o mundo.

Ainda, relatar a experiência do Núcleo DESCUBRA é, inevitavelmente, lidar com a incompletude. Como todo projeto que se sustenta no encontro com a existência, o núcleo não se apresenta como algo acabado, mas como processo em permanente construção. Sua história, ainda breve – pouco mais de dois anos –, é marcada por deslocamentos, transformações e reinvenções que

respondem às exigências do presente e às condições concretas em que o trabalho se realiza. Como este capítulo evidenciou, algumas linhas de ação surgiram nesse caminho, outras se reconfiguraram, deixando de existir no formato em que surgiram, por exemplo.

Ao longo deste capítulo, procuramos situar o DESCUBRA como expressão de uma aposta: a de que o existencialismo, quando pensado e praticado a partir da realidade brasileira e latino-americana, pode contribuir de maneira significativa para a clínica, a formação e a produção de conhecimento em psicologia. Essa aposta não se sustenta em afirmações abstratas sobre liberdade, responsabilidade ou autenticidade, mas em práticas concretas: grupos de diálogo sobre contos latino-americanos, sessões de cinema latino-americano seguidas de debate, supervisões no sistema socioeducativo e plantões com jovens em territórios de vulnerabilidade, permeado pela criação de um site colaborativo vivo que articule a produção e ação em torno do existencialismo na América Latina.

O DESCUBRA se constitui, assim, como espaço de diálogo, escuta e implicação, no qual a clínica não se reduz ao consultório, a formação não se limita à sala de aula e o existencialismo não se encerra em conceitos. Trata-se de um núcleo que opera nas fronteiras: entre universidade e sociedade, entre teoria e prática, entre filosofia, psicologia e cultura. Nessas fronteiras, surgem tensões, mas também possibilidades de criação.

Manter o núcleo em aberto é, ao mesmo tempo, um desafio e uma escolha ética. Significa resistir à tentação de cristalizar métodos, de oferecer respostas prontas ou de transformar a experiência em modelo replicável. Significa reconhecer que cada contexto exige novas perguntas e que o cuidado, quando tomado a sério, demanda atenção contínua às condições em que se dá.

Os próximos passos do DESCUBRA já estão em andamento: a organização do V Congresso Internacional sobre Sartre em 2026,

a continuidade da pesquisa sobre apropriações do existencialismo na América Latina com entrevistas a especialistas do subcontinente, a ampliação do repositório no site [existencialismo.uerj.br](http://existencialismo.uerj.br), a manutenção das parcerias com DEGASE e Spectaculu, a oferta de novas disciplinas eletivas que articulem as experiências de extensão e pesquisa. Mas esses passos não constituem um programa fechado – são aberturas, possibilidades que se farão (ou não) conforme as condições concretas que se apresentarem. Aqui, optamos por destacar as ações vinculadas ao campo da extensão, deixando as ações do laboratório, disciplinas e pesquisa em segundo plano.

## Referências

- Abreu, C. F. (1981). *Morangos mofados*. Nova Fronteira.
- Aynan, D. (Diretor). (2016). *O som do silêncio* [Curta-metragem]. Odun Produção de Bens Culturais.
- Batista, D. L. (Diretor). (1968). *Um clássico, dois em casa, nenhum jogo fora* [Curta-metragem]. Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo.
- Beauvoir, S. de. (2005). *Por uma moral da ambiguidade*. Nova Fronteira.
- Beauvoir, S. de. (2009). *O segundo sexo*. Nova Fronteira.
- Ewald, A. P., Alt, F., & Campos, C. M. (2010). *Existencialismo em cena* [Site]. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. <https://www.existencialismo.uerj.br/arquivo/>
- Kirkpatrick, K. (2020). *Simone de Beauvoir: Uma vida*. Planeta do Brasil.
- Lispector, C. (1999). *A bela e a fera*. Rocco.
- Sartre, J.-P. (2007). *O ser e o nada: Ensaio de ontologia fenomenológica*. Vozes.

Souza, R. R. de. (2020). Um caminho com Sartre: Apropriações de seus métodos para uma clínica fenomenológica-existencial. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 20(spe). <https://doi.org/10.12957/epp.2020.56662>

Souza, R. R. de. (2021). “Sartre é intragável”: Narrativas de uma antropofagia filosófico-literário-política brasileira (1955-1969) [Tese de doutorado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro]. Repositório Institucional da UERJ.

Souza, R. R. de. (2022). *O assassino existencialista e outras narrativas: O existencialismo de Sartre em cena no Rio de Janeiro (1945-1955)*. Edições IFEN.

## ***Sobre as pessoas autoras***

### **ALEXANDRA CLEOPATRE TSALLIS**

Professora do Departamento de Psicologia Social e Institucional e coordenadora do Programa de Pós-graduação em Psicologia Social (PPGPS) do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui graduação em Psicologia pela UFRJ, mestrado em Psicologia e Práticas Socioculturais pela UERJ e doutorado (sanduíche) em Psicologia Social pela UERJ em associação com o Centre de Sociologie de l'Innovation – École de Mines/Paris. Pós-doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFRJ e pelo da UFF. Coordenadora do Laboratório afeTAR (UERJ/CNPq). Bolsista Prociência/UERJ.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9571574419530510>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1221-137X>

### **ALEX NAVARRO VASCONCELLOS**

Egresso do Programa de Pós-graduação em Psicologia – PPGP/UFRJ, Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ. Orientador: Professor Doutor Fernando José Gastal de Castro, Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP), Instituto de Psicologia (IP), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro-RJ, Brasil.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8338664513239546>

### **AMANDA CRISTINA DE CASTRO BRAGA**

Graduanda do curso de Psicologia da UERJ. Extensionista e pesquisadora voluntária do Núcleo DESCUBRA, com o tema de pesquisa “Apropriações do Existencialismo de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir na Psicologia Brasileira e Latino-Americana”, sob a coordenação do professor Doutor Rodolfo Souza (UERJ). Extensionista bolsista no projeto “Oportunidades e mobilidades juvenis: Oficinas em escolas do raio de Janeiro”, do grupo Traje-

tórias, sob coordenação da professora Doutora Sabrina Savegnago (UERJ). Estagiária de Psicologia clínica pela perspectiva Fenomenológica Existencialista (SPA - UERJ).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/753214107663795>

### **BERNARDO ROCHA DE FARIAS**

Psicólogo graduado pela PUC-Rio. Especialista em psicologia clínica pelo IFEN e doutor e mestre em Psicologia Social pela UERJ. Atua como psicoterapeuta, é professor e supervisor no NUCAFE. No campo de pesquisa, articula temas como processo de subjetivação, política e realidade social brasileira.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1070468582995033>

### **CAROLINA FREIRE DE A. DHEIN**

Graduada em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Mestre em psicologia social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro e doutora em psicologia social pela mesma universidade. Especialista em psicologia clínica pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro. Atua como psicóloga clínica, além de exercer atividades de ensino e pesquisa acerca da articulação do pensamento de Sartre e a psicologia clínica. Atualmente coordena grupos de estudos, supervisão clínica e o curso de Especialização em Psicologia Clínica Existencialista Sartriana do Instituto NUCAFE. É autora do livro *A Clínica Psicológica em Diálogo com Sartre*, pelas Edições IFEN.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1288565459152456>

### **CAROLINA MENDES CAMPOS**

Possui graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2002). É Doutora e Mestre em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2005 e 2015). Psicóloga clínica desde 2002, supervisora clínica na abordagem existencial. Fundadora do Instituto de Psicologia e Arte (IPA), desde 2019, no qual ministra cursos sobre a abordagem sartriana em Psicologia. Possui artigos e diversos capítulos de livro a respeito da ontologia sartriana e de suas possibilidades.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0529507509529686>

### **DANIEL VASCONCELOS DE ARAUJO**

Graduando no Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IP/UERJ). Pesquisador-bolsista de Iniciação Científica (IC-UERJ) vinculado ao projeto de pesquisa “As diferentes apropriações da Psicologia Clínica Fenomenológico-Existencialista no Brasil e América-Latina” vinculado ao Núcleo de Diálogos sobre Existencialismo, Subjetividade e Cultura Brasileira e Latino-Americana (Núcleo DESCUBRA). É pesquisador-visitante no Museu de Imagens do Inconsciente onde, entre 2024-25, atuou como estagiário de Psicologia. É idealizador do coletivo estudantil Frente de Luta Antimanicomial Esther Morgannah (FLAEM/IP/UERJ). Pesquisa as apropriações dos pensamentos de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir na Psicologia brasileira e latino-americana, as relações teórico-metodológico-históricas entre Nise da Silveira e Ronald D. Laing, e as interseções entre arte e loucura no âmbito da Saúde Mental e Atenção Psicossocial.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4708153395805255>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6360-3082>

### **DEVISON MENDES FAUSTINO**

Deivison Faustino, também conhecido como Deivison NKosi, é Sociólogo e professor da Faculdade de Saúde Pública da USP. Estuda a relação entre capitalismo e racismo, tecnologias digitais, o pensamento de Frantz Fanon e o pensamento antirracista. É autor de inúmeros livros e artigos sobre Frantz Fanon, colonialismo digital, racismo e subjetividade.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1381425552378145>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3454-7966>

### **FERNANDO GASTAL DE CASTRO**

Professor Associado do Instituto de Psicologia da UFRJ, doutor em Psicologia do Trabalho e das Organizações (UFSC/Paris 7), pós-doutorado em Psicologia do Trabalho (Universitat Autònoma de Barcelona), mestre em Psicologia pela UFSC e mestre em Sociologia pela Université Paris 7. Especialista em fenomenologia e existencialismo e psicólogo graduado pela UFSC. Atualmente desenvolve pesquisas sobre os temas do Sofrimento Psíquico no

Trabalho e Psicanálise Existencial e coordena projetos de extensão em Clínica de Situações em parceria com movimentos sociais. É professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, na linha Processos Psicossociais, Históricos e Coletivos do Instituto de Psicologia da UFRJ e possui uma série de publicações sobre fenomenologia, existencialismo, marxismo e teoria crítica.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9580453990111289>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0200-9175>

### **GABRIELA PEÇANHA MOSSRI**

Graduanda de psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Atuou na saúde mental no CAPS UERJ e atuou na Frente Estudantil de Luta Antimanicolonial Esther Morgannah. Hoje compõe o Núcleo DESCUBRA, principalmente enquanto estudante voluntária na pesquisa “Apropriações do Existencialismo de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir na Psicologia Brasileira e Latino-Americana”, atua enquanto estagiária na clínica Fenomenológico-existencialista, compõe a comissão nacional de organização do V CONINSAR e pesquisa os atravessamentos do pensamento existencialista de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir na obra *Cem anos de solidão* de Gabriel García Márquez.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9338540602741770>

### **GENIANE DIAMANTE FERREIRA**

Graduada em Letras Português-Inglês pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), mestre e doutora em Letras com foco em Estudos Literários pela UEM. Atua como professora Adjunta de Literaturas em Língua Inglesa na Universidade Estadual de Maringá na graduação e na Pós-Graduação em Letras (PLE-UEM). Autora de capítulos de livros e artigos científicos publicados em diversas revistas. É coordenadora do Projeto de Extensão de Proficiência em Língua Estrangeira e do Grupo de Pesquisa “Literatura e o Sujeito Diaspórico” e dedica-se a pesquisas relacionadas à literatura pós-colonial que abranjam temas como identidade, multiculturalismo, diáspora, racismo e feminismo negro.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7393569709682529>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4955-3338>



### **GIULIA RADICETTI RIEDLINGER ABBATE**

Psicóloga (CRP 05/64847), formada pela Universidade Estácio de Sá (UNESA) e especialista em Psicologia Clínica pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN). Possui formação complementar em Comunicação Não-Violenta pelo Instituto CNV Brasil. Já trabalhou como voluntária no Centro de Valorização à Vida (CVV) e no projeto de extensão Clínica da Depressão da Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente, é mestranda na Universidade do Estado do Rio de Janeiro no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social (UERJ/PPGPS) e atua como psicóloga clínica particular atendendo adolescentes, adultos, idosos e casais.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2066133182050690>

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8036-8350>

### **JOÃO PEDRO CARVALHO BRAGA**

Graduado em Psicologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). cursou o ensino médio na modalidade Normal (Magistério) pelo Instituto Municipal de Educação de Rio das Ostras. Atualmente cursa especialização em Psicologia Clínica com enfoque em Gestalt-Terapia (atuação com indivíduo, grupo, casal e família).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3414918420927909>

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9418-6652>

### **JÚLIA AROSA TROMPIERI**

Graduanda no Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IP/UERJ). É bolsista extencionista do projeto de extensão Núcleo DESCUBRA - Núcleo de Diálogos sobre Existencialismo, Subjetividade e Cultura Brasileira e Latino-Americana. Participa, de forma voluntária, do projeto de pesquisa As diferentes apropriações da Psicologia Clínica Fenomenológico-Existencialista no Brasil e América-Latina. É estagiária nos estágios obrigatórios vinculados ao IP/UERJ: Clínica Fenomenológica-Existencialista, no Serviço de Psicologia Aplicado da UERJ, e Pelas ruas da cidade: arte, cultura e memória na luta antimanicomial,

no Ponto de Cultura Loucura Suburbana/IMAS Nise da Silveira.  
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3615764964254585>

### **LETÍCIA BIANCHESSI**

Graduada em Psicologia pela PUC-Campinas, pós-graduada em Psicologia clínica existencialista sartriana pelo NUCAFE. Para além da clínica, a atuação é marcada pela saúde pública através do treinamento em serviço realizado no Hospital das Clínicas/UNICAMP e CAPS AD.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0327739983717134>

### **LÍVIA PEREIRA DE OLIVEIRA**

Graduanda em Psicologia pela UERJ. Bolsista extensionista do Núcleo DESCUBRA e estagiária clínica em Atenção Primária na Policlínica Piquet Carneiro (UERJ) e em clínica fenomenológico-existencialista.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8337208858806356>

### **LUANA DE MATOS GUIMARÃES**

Mestra em Psicologia e Estudos da Subjetividade pela Universidade Federal Fluminense (UFF), especialista em Direitos Humanos, Gênero e Sexualidade pela ENSP/Fiocruz, especialista em Psicologia Clínica Fenomenológica Existencial pelo Instituto NUCAFE, com formação pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro (IFEN). Atua como psicóloga clínica e como pesquisadora integrante do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Fenomenologia, Hermenêutica e Psicologia (LAPHEPSI/CNPq/UFF).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0129899509994767>

### **LUCIA CECILIA DA SILVA**

É psicóloga, doutora em Psicologia pela USP/RP, com pós-doutorado pela Université Paris VII. Professora aposentada do Departamento de Psicologia e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (PR). Suas pesquisas e publicações são em torno dos fundamentos do existencialismo e da fenomenologia, dedicando-se ao pensamento de J-P Sartre e

Simone de Beauvoir. Exerce a clínica psicológica na abordagem fenomenológica-existencial no Veredas Instituto de Psicologia, Arte e Cultura.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8964697078941868>

### LUÍSA DAHER MOURA CAMPELLO CORDEIRO

Graduada em Psicologia pela UFRJ e em Direito pela UERJ, com pós-graduação em Direito Penal e Criminologia pelo INTRO-CRIM. Atua como psicóloga em um CAPS III da Rede de Atenção Psicossocial do Rio de Janeiro e na ONG Redes da Maré, desenvolvendo trabalho voltado ao cuidado em saúde mental no contexto de territórios de favela. Integra o ATENDA, coletivo de dispositivos de saúde, assistência e organizações da sociedade civil que atuam na Maré, com foco na construção de cuidado integral, compartilhado e intersetorial junto a pessoas em situação de rua, especialmente aquelas que circulam e vivem em cenas de uso do território.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1253570963501144>

### MARCELO S. NORBERTO

Psicanalista (Corpo Freudiano/RJ) e professor de filosofia, doutor em Filosofia pela PUC-Rio, com graduação e mestrado em Filosofia pela PUC-Rio, além de bacharel em Direito (PUC-Rio). É professor do CCEC/PUC-Rio. Possui trabalhos publicados na área de Ética e Filosofia Política, com ênfase em Filosofia Francesa Contemporânea, além de trabalhos na área de psicanálise. Autor do livro *O drama da ambiguidade: a questão da moral em O Ser e o Nada* (Edições Loyola), bem como um dos organizadores da Série Sartriana: *Sartre e a política* (2017), *Sartre e a estética* (2021) e *Sartre e a ética* (2022), pela Editora PUC-Rio/Numa Editora, e da coleção luso-brasileira *Fenomenologia e Cultura* (NAU Editora/ Editora PUC-Rio).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4925355812743316>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9138-8538>

### MATHEUS CONÇALVES SILVA

Psicólogo, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social (PPGPS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

(UERJ). Atualmente doutorando do Laboratório AfeTAR vinculado ao PPGPS-UERJ. Estudos na área da fenomenologia-existencial junto às temáticas de temporalidade, contemporaneidade, arte e existência.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3805421107605987>

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-6576-872X>

### **NILSON LUCAS DIAS GABRIEL**

Nilson Gabriel, é pai do Akin e professor do Curso de Psicologia da Faculdade Federal do Tocantins - UFT, no campus de Miracema. Mestre e doutor em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá (PPI-UEM). Atualmente dedica-se ao estudo e à pesquisa das relações entre Frantz Fanon, fenomenologia e existencialismo. Autor do livro *A liberdade em Frantz Fanon: a existência aos olhos dos condenados* (2021).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4651490737502216>

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5582-5419>

### **RODOLFO RODRIGUES DE SOUZA**

Professor Adjunto do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IP/UERJ) e Professor Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da mesma instituição (PPGPS/UERJ). Doutor (2021) e Mestre (2015) em Psicologia Social pelo PPGPS/UERJ, com especialização em Psicoterapia na Perspectiva Fenomenológico-Existencial pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico Existencial do Rio de Janeiro (IFEN). É Chefe do Departamento de Psicologia Clínica do IP/UERJ, Editor-Chefe da revista Estudos e Pesquisas em Psicologia e coordenador do Laboratório Núcleo de Diálogos sobre Existencialismo, Subjetividade e Cultura Brasileira e Latino-Americana (Núcleo DESCUBRA). Bolsista do programa Prociência/UERJ e coordenador de projeto de pesquisa financiado pela FAPERJ (APQ1). Sua pesquisa situa-se na interface entre clínica psicológica e psicologia social na perspectiva fenomenológico-existencial, com ênfase no pensamento de Jean-Paul Sartre e Simone de Beauvoir e em suas recepções no contexto brasileiro e latino-americano. Autor do livro *O Assas-*

*sino Existencialista e outras narrativas*, pela Edições IFEN.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8237951707675504>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6204-1073>

### SYLVIA MARA PIRES DE FREITAS

Doutora em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia - PPI/UEM/PR. É professora do curso de Graduação em Psicologia UEM; de cursos de Especialização direcionados à abordagem fenomenológico-existencial; e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia (mestrado/doutorado - PPI/UEM). É líder do Laboratório Interinstitucional de Estudos e Pesquisa em Psicologia, Fenomenologia e Existencialismo (LIEPPFEX) certificado pelo CNPq. Coordenadora do Grupo de Estudos em Fenomenologia e Existencialismo (GEFEX-UEM). Membro do GT Psicologia & Fenomenologia da ANPEPP. Autora do livro *Psicologia Existencialista de Grupos e da Mediação Grupal: Contribuições do Pensamento de Sartre* (Appris, 2018). Coautora do livro *A Literatura para Situações: um Recurso para a Psicologia Existencialista* (Appris, 2024).

Lattes: <https://lattes.cnpq.br/4057123879317140>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5882-7065>

### THAÍS DE SÁ OLIVEIRA

Psicóloga Clínica. Doutora em Filosofia pela Universidade da Beira Interior (UBI – Portugal), com mestrado em Reabilitação Psicossocial em Saúde Mental pela Universidad Autónoma de Barcelona (UAB – Espanha) e especialização em Psicologia Clínica Fenomenológico-Existencial pelo Instituto de Psicologia Fenomenológico Existencial do Rio de Janeiro (IFEN – Brasil). Pesquisadora do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura (UBI). Coordenadora e docente na Especialização em Psicologia Clínica Existencialista Sartriana e na Especialização em Psicologia em Saúde e Psicopatologia Fenomenológica do Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial (NUCAFE – Brasil). Co-editora do livro *Volver a Sartre: 80 años de El ser y la nada*. Autora de diversos escritos sobre psicologia clínica fenomenológico-existencial e sobre o pensamento de Sartre.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0522547083621298>

### THAÍS FERNANDA DE OLIVEIRA MARTINS

Psicóloga Clínica. Doutoranda em Psicologia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Mestre (2023) e graduada (2019) em Psicologia pela mesma universidade. Especialista em “Psicologia Clínica Existencialista Sartriana” pelo Núcleo de Clínica Ampliada Fenomenológica Existencial (NUCAFE). Integrante do grupo de pesquisa do Laboratório Interinstitucional de Estudos e Pesquisa em Psicologia, Fenomenologia e Existencialismo (LIEPP-FEX - UEM). Integrante do Grupo de Estudos em Fenomenologia e Existencialismo (GEFEX - UEM). Autora do livro *A Literatura para Situações: um Recurso para a Psicologia Existencialista* (Editora Appris, 2024).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4224580545954854>

ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-1557-3781>

### ZULEICA PRETTO

Professora adjunta do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Coordenadora do Núcleo de Pesquisas em Clínica da Atenção Psicossocial (PSICLIN). Coordenadora do Serviço de Atenção Psicológica (SAPSI/UFSC). Especialista na obra do filósofo Jean-Paul Sartre, com diversos estudos sobre psicologia e clínica existencialista publicados em livros e revistas especializadas. Autora do livro *As infâncias num bairro em processo de urbanização: o ponto de vista das crianças*, pela Appris Editora (2021). Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em temas como: constituição do sujeito, processos psicoterapêuticos, infâncias, famílias, gerações, territorialidades, políticas públicas.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7284004284209233>

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6111-1041>



Círculo de Giz Editorial  
[www.circulodegiz.org](http://www.circulodegiz.org)

Livro composto por Sabon LT Pro, Balboa e Gill Sans entre abril e maio de 2026.

*Macumba rara!*