



GUAIRACÁ REVISTA DE FILOSOFIA

A PSICANÁLISE EXISTENCIAL COMO HERMENÊUTICA NARRATIVISTA

VITOR HUGO REIS COSTA¹

Resumo:

Trata-se de uma aproximação entre a psicanálise existencial de Jean-Paul Sartre e da hermenêutica narrativista de Paul Ricoeur, com o intento de mostrar uma possibilidade de interpretar a primeira pela segunda. Por meio de uma exposição reconstrutiva, comparativa e interpretativa, serão apresentados traços importantes de ambas as perspectivas, na intenção de exibir significativas similitudes de ambas as perspectivas em suas concepções de ipseidade. Pretende-se, ao final, mostrar como a psicanálise existencial de Sartre pode ser interpretada como uma forma de hermenêutica narrativista, especialmente interessada pelo expediente da história pessoal e individual.

Palavras-chave: Hermenêutica narrativista. Ipseidade. Psicanálise existencial. Ricoeur. Sartre.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Se os três tomos de *Tempo e narrativa*, com suas mais de mil páginas, podem tanto impressionar quanto intimidar quem entra em contato com a obra,

¹ Doutor em Filosofia pelo PPG-FIL da Universidade Federal de Santa Maria.

porém, não se pode acusar Paul Ricoeur de não ter oferecido as chaves com as quais todos os problemas do livro se abrem: *Tempo e narrativa* é um percurso por águas de *perplexidade* percorridas em uma embarcação feita de *confiança*. O próprio filósofo, no começo da obra, declara que seu confronto entre as *Confissões* de Santo Agostinho e a *Poética* de Aristóteles “ficaria mais dramático se fosse da obra em que predomina a perplexidade provocada pelos paradoxos do tempo para aquela em que, ao contrário, prevalece a confiança na capacidade do poeta e do poema de fazer triunfar a ordem sobre a desordem” (2010a, p. 11). Essa intenção é reafirmada nas conclusões da obra e pode ser lida nas alegações de que “*tomar a narrativa por guardiã do tempo*, na medida em que não haveria tempo pensado que não fosse narrado” é assumir que “a temporalidade não se deixa dizer no discurso direto de uma fenomenologia, mas requer a mediação do discurso indireto da narração” (2010c, p. 411). Contudo, qual é o saldo desse percurso pelo rio da perplexidade com o barco da confiança? Penso que essa avaliação pode ficar *mais dramática* se alguns detalhes ou aspectos do percurso reflexivo de Ricoeur forem colocados em relevo. Atentemos para a seguinte passagem:

Em primeiro lugar, existem (...) um passado presente e um futuro presente, aos quais corresponde um presente presente, seja este concebido como algo que se dissolve num ponto ou como algo que abarca todas as dimensões.

Em segundo lugar, existe - já que todo presente se estende simultânea mente para a frente e para trás - um presente passado com seus passados passados e seus futuros passados.

Em terceiro lugar, existe um presente futuro com seu passado futuro e seu futuro futuro. Com a ajuda dessas categorias, todas as determinações temporais históricas podem ser suficientemente circunscritas, sem a necessidade de se emaranhar na indefinição de conceitos como história contemporânea ou história do presente. (KOSELLECK, 2014, p. 232)

Estas palavras são de Reinhart Koselleck, em *Estratos do tempo*. Mais do que uma semelhança com a teoria agostiniana do tríplice presente, as palavras de Koselleck indicam uma perspectiva de *radicalização* dos estratos do tempo nos quais cada figura incide sobre as outras duas e as triplica. Menciono essa passagem do historiador alemão na medida que o próprio Ricoeur delega a ele, em *Tempo e narrativa*, um papel muito especial: seu conceito de *horizonte de expectativa* é, para Ricoeur, uma categoria fecunda para pensar a relação de indivíduos e grupos com o estrato temporal do *futuro* na direção de uma *hermenêutica da consciência histórica*. Essa categoria é apresentada por Koselleck em *Futuro passado*, no último ensaio do livro, junto com a categoria de *espaço de experiência*. Resumidamente, Koselleck

entende que que “a experiência é o passado atual” (2006, p. 309) e “também a expectativa se realiza no hoje, é futuro presente” (2006, p. 310). Relendo a passagem de *Estratos do tempo* sob a luz das categorias de *Futuro passado*, obtemos um esquema hierárquico dos estratos nos quais, o presente presente ocupa o centro do primeiro nível, informado por um lado pelo passado presente (espaço de experiência) e pelo futuro presente (horizonte de expectativa). Do passado presente e do futuro presente derivam os outros estratos mencionados na passagem.

Desdobrei brevemente esse aspecto da concepção koselleckiana acerca das estruturas formais da experiência histórica e a organização dos estratos do tempo que dela se depreende para sustentar uma hipótese, a saber, a da *persistência* da perplexidade diante da confiança narrativista de Ricoeur. Se lembramos que *Tempo e narrativa* começa com a exploração da perplexidade da experiência viva do tríplice presente, parece possível alegar que seu encerramento exhibe de forma bastante nítida a persistência – e, me anticipo, a *função positiva* – da perplexidade. A fecundidade da perplexidade da experiência viva do tempo já é sugerida pelo simples fato de que Koselleck aparece no rol de pensadores que Ricoeur mobiliza contra ninguém menos que Hegel. Contra a dialética da filosofia da história de matriz hegeliana, Ricoeur encontra em Koselleck elementos para lastrear seu apelo por uma relação mais *aberta* com a temporalidade histórica. Inspirado em Koselleck, Ricoeur nos convida a “resistir ao encolhimento do espaço de experiência”, “lutar contra a tendência de só considerar o passado sob o ângulo do acabado, do imutável, do findo”, “reabrir o passado, reavivar nele potencialidades irrealizadas, impedidas”, a pensar “contra o adágio que diz que o futuro é aberto e contingente e o passado univocamente fechado e necessário”, a “tornar nossas expectativas mais determinadas e nossa experiência mais indeterminada” (2010c, p. 368). Já nas conclusões de *Tempo e narrativa*, Ricoeur aproxima as categorias de Koselleck das de Heidegger e declara que “horizonte de expectativas e preceder-a-si-mesmo se correspondem, pois, termo a termo” embora um contraste notório se estabeleça já que a expectativa se abre “para o futuro das comunidades históricas a que pertencemos e, para além delas, para o futuro indeterminado de toda a humanidade”, diferentemente do preceder-a-si-mesmo heideggeriano que “esbarra no fechamento interno que o ser-para-a-morte impõe a toda antecipação” (2010c, p. 433). A importância da noção koselleckiana é de tal estatura para Ricoeur que ela reaparece em *O si-mesmo como outro*. Na esteira de uma crítica a rigidez da noção macintyreana de *unidade narrativa de uma vida*, Ricoeur prefere pensar a relação entre vida e narração com “a dialética entre ‘espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’ põe em relação a seleção dos acontecimentos narrados e as previsões pertinentes àquilo que Sartre chamava de projeto existencial de cada um” (2014, p. 172).

Essa breve recapitulação da presença de Koselleck – e, em especial, do conceito de *horizonte de expectativa* – no pensamento de Ricoeur é realizada com

dois intentos. O primeiro é enfatizar a importância ética da *abertura para o futuro* indicada pelo recurso ao conceito de Koselleck. O segundo é mostrar que, em sentido metafórico, a presença de Koselleck no final de *Tempo e narrativa* indica, em certo sentido, uma *vitória* de Agostinho sobre Aristóteles e, portanto, da *perplexidade sobre a confiança*. Penso que a exploração do pensamento de Ricoeur sobre o problema da identidade pessoal e sua mudança de posição sobre a relação entre *ipseidade* e *identidade narrativa* permite a observação dessa mesma tensão entre perplexidade e confiança. Vejamos isto em detalhe.

A SUBSTITUIÇÃO DE UMA SUBSTITUIÇÃO POR UMA DIALÉTICA

A noção de identidade narrativa aparece nas conclusões de *Tempo e narrativa* sob a condição de ser “o título de um problema, ao menos tanto quanto o de uma solução” (2010c, p. 422). Sendo “o rebento frágil proveniente da união da história e da ficção”, identidade narrativa é, para Ricoeur, “uma categoria da prática” que já aparecia em Hannah Arendt quando esta considerava que “responder à pergunta ‘quem?’ [...] é contar a história de uma vida” (2010c, p. 418). Segundo a filósofa,

embora plenamente visível, a manifestação da identidade impermutável de quem fala e age retém certa curiosa intangibilidade que frustra toda tentativa de expressão verbal inequívoca. No momento em que desejamos dizer *quem* alguém é, nosso próprio vocabulário nos induz ao equívoco de dizer *o que* esse alguém é; enleamos-nos numa descrição de qualidades que a pessoa necessariamente partilha com outras que lhe são semelhantes; passamos a descrever um tipo ou ‘personagem’, na antiga acepção da palavra, e acabamos perdendo de vista o que ela tem de singular e específico. (ARENDR, 2001, p. 194)

A tendência de oferecer um *que* no lugar de um *quem* na questão identitária é o que inspira Ricoeur a fazer uma topografia especial do problema da identidade pessoal na qual a hermenêutica narrativista aparece como solução. Entre as alternativas de um “sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados” e a concepção de que a posição substancialista é uma ilusão que mascara “um puro diverso de cognições, emoções e volições” (2010c, p. 418), Ricoeur sugere uma substituição da “identidade entendida no sentido de um mesmo (*idem*)” por uma concepção de “identidade entendida no sentido de um si-mesmo (*ipse*)” e declara que “a diferença entre *idem* e *ipse* não é outra senão a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa” (2010c, p. 419). Em suma, no final de *Tempo e narrativa*, uma identidade aponta para posições representadas exemplarmente pela exortação de instâncias como substância ou essência enquanto

uma ipseidade aponta para um tipo de identificação desdobrada no tempo como narrativa.

Em *O si-mesmo como outro*, Ricoeur entende que “a verdadeira natureza da identidade narrativa [...] só se revela na dialética entre ipseidade e mesmidade” (2014, p. 145). A operação narrativa, segundo o filósofo, “desenvolve um conceito totalmente original de identidade dinâmica, que concilia as categorias que Locke considerava contrárias entre si: identidade e diversidade” (2014, p. 148). Desdobrando elementos desenvolvidos em *Tempo e narrativa*, Ricoeur indagava “se toda composição de enredo não procede de uma gênese mútua entre o desenvolvimento de um caráter e o de uma história narrada” em um horizonte no qual “para desenvolver um caráter, é preciso narrar mais” (2014, p. 150). Narrar, segundo Ricoeur, é “dizer quem fez o quê, por que e como” (2014, p. 153). O pavimento ético no qual a prática narrativa se lastreia tende a recobrir a ipseidade pela mesmidade na medida que “na experiência cotidiana [...] contar com alguém é, ao mesmo tempo confiar na estabilidade de um caráter e esperar que o outro cumpra a palavra” (2014, p. 155). Em perspectiva semelhante àquela apresentada na seção sobre *As metamorfoses da intriga em Tempo e narrativa*, Ricoeur, em *O si-mesmo como outro*, identifica três fases na história das tensões entre narração e apresentação de um caráter. Nos contos de fada e narrativas folclóricas, os personagens são pura mesmidade. No romance clássico que vai da Princesa de Clèves até Dostoiévski e Tolstói, imperou um “espaço intermediário de variações em que, através das transformações da personagem, a identificação do mesmo decresce sem desaparecer” (2014, p. 156). Finalmente, surge a figura história do romance de fluxo de consciência, que se aproxima de uma pura ipseidade sem o “suporte da mesmidade” (2014, p. 157). Algo análogo pode ser observado no célebre *O homem sem qualidades*, de Robert Musil que, para Ricoeur, é um exemplar dos casos desconcertantes da identidade narrativa. Para o filósofo, “com Robert Musil, por exemplo, *O homem sem qualidades* – ou mais exatamente sem propriedades (ohne Eigenschaften) – torna-se, em última análise, não identificável, num mundo, como se diz, de qualidades (ou de propriedades) sem homens” (2014, p. 156) pois “a decomposição da forma narrativa, paralela à perda de identidade da personagem, leva a extrapolar as fronteiras da narrativa e atrai a obra literária para as proximidades do ensaio” (2014 p. 157). Para Ricoeur, em Musil, “o possível eclipsa tanto o real que ‘o homem sem qualidades’ – em um mundo de qualidades sem homens, diz o autor – se torna, em última instância, inidentificável” (2010d, p. 272).

O caráter desconcertante da ameaça musiliana ao expediente da narração identitária fica mais claro se entendemos que a perspectiva “dialética” de Ricoeur, em *O si-mesmo como outro*, é alimentada pela preocupação ética representada pelo caráter e pela palavra cumprida enquanto figuras do que Ricoeur considera, então, serem a mesmidade e a ipseidade. Em *O si-mesmo como outro*, a promessa

e o caráter são como dois “poderes” – no sentido da partição dos poderes das repúblicas – que, de modo recíproco, aferem e conferem a legitimidade um do outro. Segundo François Dosse, “a mesmidade evoca o caráter do sujeito naquilo que ele tem de imutável” enquanto “a ipseidade remete à temporalidade, à promessa, à vontade de uma identidade mantida a despeito da mudança: é a identidade sujeita à prova do tempo e do mal” (2009, p. 342). Nessa perspectiva, como observa João Botton, “a ideia de uma ipseidade pura é somente uma hipótese especulativa com função bem determinada, a de fazer trabalhar ao limite a dialética da ipseidade e da mesmidade fazendo distinguir teoricamente ao máximo a primeira da segunda” (2017, p. 124). Ainda segundo Botton, “a hipótese narrativa de uma ipseidade pura revela a radicalidade da diferença da ipseidade em relação à mesmidade” pois “enquanto todos os traços de mesmidade se dissolvem com a dissolução da unidade da composição, a ipseidade permanece marcando o lugar vazio a ser ocupado pelo sujeito, ainda que esse lugar não possa ficar vazio por muito tempo” (2017, p. 79). Se vamos, contudo, ao texto de Musil, compreendemos a natureza do incômodo de Ricoeur. Em *O homem sem qualidades*, se lê:

No fundo, poucos sabem, no meio da sua vida, como se tornaram aquilo que são, com seus prazeres, sua visão do mundo, sua esposa, seu caráter, profissão e realizações, mas têm a sensação de que já não se poderá mudar lá muita coisa. Até se poderia afirmar que foram traídas, pois não se encontra em lugar algum uma razão suficientemente forte para tudo ter sido como é; poderia ter sido diferente; os acontecimentos raramente dependeram delas, em geral dependeram de uma série de circunstâncias, do capricho, vida, morte de outras pessoas, e apenas se lançaram sobre elas num momento determinado. Assim, na juventude, ainda jazia à frente delas algo como uma manhã inesgotável, cheia de possibilidades e de vazio por todos os lados; mas já ao meio-dia aparece de repente algo que pode pretender ser a vida delas; isso é tão surpreendente como certo dia, de súbito, vemos uma pessoa com quem nos correspondemos durante vinte anos sem a conhecer, e a tínhamos imaginado tão diferente.

Mas muito mais estranho ainda é que a maioria das pessoas nem notam isso, adotam o homem que apareceu nelas, cuja vida viveram; suas experiências lhes parecem agora a expressão das próprias qualidades, e seu destino lhes parece ser seu próprio mérito ou desgraça. Passou-se com elas o que acontece com um papel pega-moscas e uma mosca: aquilo se grudou nelas, aqui por um pelinho, ali por um movimento, e aos poucos as envolveu, até que ficam enterradas numa camada grossa que corresponde só muito de longe à forma original que tiveram um dia. E então só recordam vagamente sua juventude, quando ainda tinham certa resistência. Essa outra força puxa e gira, não quer ficar em lugar algum e desencadeia uma tempestade de desnorteados movimentos de fuga; a ironia da juventude, sua rebeldia contra o estabelecido, a disposição dos jovens para tudo que é heroico, o sacrifício pessoal e o crime, sua fervorosa seriedade e sua inconstância – tudo isso não significa senão movimentos de fuga. No fundo, apenas expressam que nada daquilo que o jovem empreende lhe parece necessário e unívoco, nascido do seu interior, embora o

manifestem como se tudo aquilo em que agora se precipitam fosse absolutamente inadiável e necessário. (MUSIL, 1989, p. 96)

Se a narrativa realiza uma dialética entre mesmidade e ipseidade e, com isso, enreda qualidades e possibilidades, O homem sem qualidades oferece uma perspectiva na qual a ipseidade prevalece sobre a mesmidade em uma chave na qual não há dialética, mas substituição da identidade pela ipseidade. É o que aparece no célebre quarto capítulo do primeiro livro de O homem sem qualidades. Quem tem um agudo senso de possibilidades, diz Musil, reconhece que tudo “provavelmente também poderia ser de outro modo”, desde sua “capacidade de pensar tudo aquilo que também poderia ser, e não julgar que aquilo que é seja mais importante do que aquilo que não é”, em uma vida vivida em uma “teia mais sutil, feita de nevoeiro, fantasia, devaneio e condicionais” (1989, p. 14). Musil representa um paradigma identitário no qual parece desejável ser “inconfiável e imprevisível no trato com as pessoas” (1989, p. 15). O que nos é permitido esperar de alguém que poderá frustrar nossas expectativas ao trair suas promessas e reorientar seus projetos de modo imprevisível porque é alguém que já não habita o mesmo sentido comum no qual é, “para a maioria das pessoas”, “agradável e seguro encontrar o mundo já pronto” (1989, p. 95)? A identidade pessoal que tem como núcleo uma instância meramente aglutinadora de acasos – como um papel de pegar moscas – representa, portanto, uma vitória total da perplexidade sobre a confiança.

Afirmar que há uma fecundidade ética na perspectiva de uma abertura identitária para a mudança e que Koselleck, com seu conceito de horizonte de expectativas, é interessante para Ricoeur por essa razão. Todavia, Musil representa uma perspectiva de substituição das qualidades pelas possibilidades – ou seja, de substituição da mesmidade rígida pela ipseidade desamparada. Considerando que Ricoeur é um filósofo que administra as tensões entre pares antitéticos pela colocação dos conceitos antagônicos em uma fecunda circularidade hermenêutica, é possível pensar em saídas nas quais ipseidade e mesmidade – e, sob a égide desses dois conceitos, expectativas e experiências, possibilidades e qualidades – devem estabelecer trocas e comércios “dialéticos”. A esses pares, na economia da presente reflexão, somo mais um, apresentado ao final de O si-mesmo como outro, colhido no pensamento de Heidegger, a saber, a diferença radical entre dois modos de ser incomensuráveis: existência e subsistência. Diz Ricoeur:

O estatuto ontológico da ipseidade está [...] solidamente baseado na distinção entre os dois modos de ser que são o *Dasein* e a *Vorhandenheit*. Nesse aspecto, entre a categoria de mesmidade de minhas análises e a noção de *Vorhandenheit* em Heidegger, existe o mesmo tipo de correlação que há entre a ipseidade e o modo de ser do *Dasein*. (RICOEUR, 2014, p. 364)

O recurso de Ricoeur a Heidegger no delineamento de sua ontologia – ou antropologia – fica mais claro quando temos em mente a topografia da ontologia fundamental de Heidegger. Como observa Róbson Reis:

Em *Ser e Tempo*, Heidegger examinou três sentidos de ser, cuja compreensão torna possível que algo se apresente como algo determinado nos diferentes comportamentos humanos: subsistência (*Vorhandenheit*), disponibilidade (*Zuhandenheit*), e existência (*Existenz*). Além desses, é reconhecido o sentido de ser da vida (*Leben*), apesar de não ter sido elucidado em *Ser e Tempo*, e também é mencionado o sentido de ser relativo aos objetos abstratos da Matemática, a consistência (*Bestand*). (REIS, 2014, p. 45)

Considerando a topografia ontologicamente pluralista de Heidegger, afirmar que a ipseidade está para o Dasein como a mesmidade está para a *Vorhandenheit* nos reaproxima, de maneira inesperada, de uma perspectiva de substituição de registros discursivos e temáticos da condição humana. Ora, se a ipseidade é Dasein e a mesmidade é *Vorhandenheit*, isso significa dizer que a identidade narrativa articula um polo adequadamente sintonizado com o modo de ser dos seres humanos e um outro que, para dizer o mínimo, é inadequado para tematização e exploração discursiva da realidade humana. Se a aproximação com as categorias de Heidegger parece produzir um prejuízo para Ricoeur no horizonte de um intento de elaboração de um conceito de identidade narrativa que coloque em enredo o que muda e o que permanece, cabe observar que essa analogia, no interesse da presente reflexão, traz Ricoeur para as cercanias de uma contribuição fecunda e talvez indispensável para uma reflexão acerca da condição humana na qual a diferença radical entre existência e subsistência cumpre um papel axial.

ENTRE DASEIN E VORHANDENHEIT (OU: ENTRE PARA-SI E EM-SI)

Em *Heidegger and Sartre*, Joseph Fell desenvolve uma longa e exaustiva comparação não só entre as ontologias fenomenológicas dos dois autores mas também entre os desdobramentos posteriores de suas filosofias que, cada uma a seu modo, se aproxima do tema da *História* por meio de excêntricos recursos ao pensamento típico das filosofias da história. Para a economia do argumento desdobrada na presente reflexão, deixo de lado esses desenvolvimentos posteriores. Interessa-me, sobretudo, a tese de Fell segundo a qual *O ser e o nada* é o desdobramento de uma possibilidade de interpretação de *Ser e tempo* marcada pela polarização entre os modos de ser designados por Heidegger como *Dasein* e *Vorhandenheit*. Segundo Fell, *O ser e o nada* de Sartre é um longo desenvolvimento de uma possibilidade de leitura de *Ser e tempo* na qual a experiência privilegiada da angústia coloca em evidência

dois polos ontológicos básicos, a saber, aquele que é a fonte do sentido e aquele que é matéria passiva de investimento do sentido. Segundo Fell,

o grande perigo insolúvel de *Ser e tempo* é que a consciência da diferença ontológica entre os entes e seu Ser possa ser interpretada como consciência da insuficiência, da relatividade e da virtualidade do sentido em comparação como estrato da *existentia* ou “queidade” de entes essencialmente “ininteligíveis” e “desprovidos de qualquer significado” [...] Heidegger corre o risco de permitir que o próprio senso de continuidade e estabilidade seja volatilizado no nível ôntico-existenciário. A clareira existencial (estrutural) sempre anterior parece estável; seu conteúdo ôntico-existenciário-epocal soa variável e volátil. [...] A presença desse perigo residual em *Ser e tempo* sugere que Heidegger não está totalmente isento de responsabilidade pela forma como Sartre o reapropriou. (FELL, 1979, p. 127-8, tradução minha)

A tese de Fell é a de que o tipo de apropriação que Sartre realizou de *Ser e tempo* é uma das motivações para que Heidegger tenha abandonado a perspectiva da ontologia fenomenológica e migrado para um pensamento sobre a história do ser. Fell está convicto de que a identidade entre ser e pensar, estabelecida como grande meta do pensamento metafísico, entra em crise no pensamento pós-hegeliano e é abraçado como tarefa em Heidegger e Sartre. Mais do que isso, Fell entende que o destino do humanismo ocidental depende do sucesso dessa ideia de unidade entre ser e pensar que se perdeu depois de Hegel até ser recuperado como missão por Heidegger e Sartre. Concordo com Fell em seu diagnóstico de que as categorias ontológicas de Sartre são uma apropriação específica da ontologia heideggeriana, a saber, o tipo de apropriação que depende de uma diferença radical entre *Dasein* e *Vorhandenheit*, exemplarmente desenvolvido na forma de uma ontologia calcada na diferença entre o Para-si e o Em-si – isto é, o modo de ser próprio da realidade humana e o modo de ser próprio de tudo que não é humano. Por mais que se percam as nuances do pluralismo ontológico heideggeriano na perspectiva sartreana, esse é o núcleo da ontologia fenomenológica apresentado em *O ser e o nada*. Acrescento que, concordando com Gerd Bornheim, quando este diz que “a bem conhecida frase de Marx, de que os filósofos apenas interpretaram o mudo e de que é necessário agora transformá-lo, pode, com certas reservas, ser aplicado também ao pensamento de Sartre” (2000, p. 121), entendo que a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* se movimenta nessa direção. Nessa perspectiva, minha hipótese é a de que toda a economia argumentativa de *O ser e o nada* tem na segunda seção de sua quarta parte, sobre a psicanálise existencial, a sua razão de ser. Proponho que há uma perspectiva de leitura de *O ser e o nada* na qual, portanto, todas as análises conspiram para lastrear a fundamentação de uma prática psicanalítica transformadora na qual uma pessoa estaria em condições de se reorientar existencialmente para uma perspectiva de assunção total de sua identidade, de seu projeto existencial, de seu modo singular

de resolver o grande problema de O ser e o nada, a saber, o problema da identidade². Para permanecer na esteira da discussão considerada na primeira parte, veja-se o que Sartre diz acerca da experiência da angústia.

Diz Sartre que “se nada me constrange a salvar minha vida, nada me impede de jogar-me no abismo” (2008, p. 76). “É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade” (2008, p. 72). Essa experiência que fenomenologicamente é uma “apreensão reflexiva de si” (2008, p. 73) me revela que “ao constituir certa conduta como possível, dou-me conta, precisamente por ela ser meu possível, que nada pode me obrigar a mantê-la” (2008, p. 75). A angústia é, portanto, uma “consciência específica da liberdade” diante da qual percebo que não há persistência automática das minhas resoluções mas, pelo contrário, que “para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, é preciso que eu a refaça ex nihilo e livremente” (2008, p. 77). Em outras palavras, os motivos sedimentados pelas minhas resoluções decididas não agem sobre minha liberdade mas, pelo contrário, precisam ser reanimados pela própria escolha livre do sujeito. Nada liga um sujeito livre a seus motivos senão sua própria liberdade, e “a angústia como manifestação da liberdade frente a si, significa que o homem acha-se sempre separada de sua essência por um nada” pois “na angústia a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais” (2008, p. 79). Estamos, pois, diante de um desafio radical do mesmo tipo daquele reconhecido por Ricoeur, a saber, o da tensão entre a perplexidade e a concordância.

A angústia também aparece na experiência da valoração moral, na medida em que “minha liberdade é o único fundamento dos valores e nada, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores” (2008, p. 83). Em uma passagem emblemática, Sartre afirma a solidão radical do sujeito que elege valores no horizonte de um projeto pessoal desde o qual, em sentido profundo, é o próprio mundo que ganha sua significação. Ei-la:

Escrevo, vou fumar, tenho encontro com Pedro esta noite, não devo esquecer de responder a Simão, não tenho direito de esconder a verdade de Cláudio por mais tempo. Todas essas pequenas esperas passiva pelo real, todos esses valores banais e cotidianos tiram seu sentido, na verdade, de um projeto inicial meu, espécie de eleição que faço de mim mesmo no mundo. Mas, precisamente, esse projeto meu para uma possibilidade inicial, que faz com que haja valores, chamados, expectativas e, em geral, um mundo, só me aparece para além do mundo, como sentido e significação abstratos e lógicos de minhas empresas. De resto, existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia. Porém, basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar o futuro, descubro-me, de repente como aquele que dá ao despertador seu

² Essa é também a posição de Betty Cannon (1991). Em seu livro *Sartre and psychoanalysis*, a autora, por meio de uma exaustiva comparação entre a filosofia de Sartre e a psicanálise – especialmente nas figuras de Freud e Lacan – faz da ontologia fenomenológica sartreana algo como uma *metapsicologia humanista*.

sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo – enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação. Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (SARTRE, 2008, p. 83-4)

A solidão e a injustificabilidade do projeto existencial e da eleição de um esquema de valores ainda comporta uma outra dimensão de implicações que se deixam visualizar na rápida e implacável consideração de Sartre acerca do conceito de responsabilidade. Em cerca de cinco páginas, o autor desenvolve a ideia de que “o homem, condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser” (2008, p. 678). Sartre explora o apelo de universalidade que cada projeto pessoal reivindica, assuma ou não, desde que realiza seus valores no mundo. Para Sartre, qualquer que seja a situação concreta na qual alguém esteja imerso, essa pessoa “deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor” sem revolta nem resignação. É assim que “carrego o peso do mundo totalmente só, sem que nada nem ninguém possa aliviá-lo”, sendo “responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade”, pois “tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável” mesmo que tal responsabilidade incida meramente sobre “meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades” (2008, p. 680).

A radical severidade do conceito de responsabilidade sartreana é um convite para uma verdadeira conversão do olhar sobre as condutas mais banais que, sob esse olhar, são todas convertidas para uma compreensão na qual não apenas cada diminuto expediente mobilizado por alguém não apenas radica no coração de um projeto pessoal como também, por outro lado, reenvia uma mensagem ao plano intersubjetivo na forma de mensagem de exemplaridade. Sartre explicita a radicalidade dessa responsabilidade exemplificando com reflexões acerca das posturas possíveis de alguém diante de um compromisso com uma guerra. Como “a coerção não poderia ter qualquer domínio sobre uma liberdade” (2008, p. 679), uma guerra é algo assumido por alguém que sempre poderia ter se livrado dela “pelo suicídio ou pela deserção” (2008, p. 678). Tudo se passa, afinal, como se além de estar descrevendo as estruturas existenciais mais íntimas da condição humana, Sartre também estivesse propondo ao seu leitor a possibilidade da adoção de outro estilo de vida, outra visão de mundo. As reverberações morais da adoção de uma visão existencialista de mundo – fundamentada sobre uma ontologia fenomenológica – são notáveis: uma outra qualidade de relação com os próprios valores surge no

bojo dessa guinada do olhar sobre a existência e as últimas palavras de Sartre na seção Liberdade e responsabilidade oferecem a imagem do que seria esse herói existencialista de um mundo onde os valores heroicos só poderiam estar inscritos nos projetos pessoais de cada sujeito:

Aquele que realiza na angústia sua condição de ser arremessado em uma responsabilidade que reverte até sobre sua derrelição já não tem remorso, nem pesar, nem desculpa; já não é mais do que uma liberdade que revela perfeitamente a si mesmo e cujo ser reside nesta própria revelação. Mas, como sublinhamos no início desta obra, na maior parte do tempo fugimos da angústia na má-fé. (SARTRE, 2008, p. 681)

A angústia é o motor, portanto, para a instauração das visões de mundo de má-fé. Conforme Sartre, “para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável” que a má-fé exige “uma intenção primordial e um projeto de má-fé”, (2008, p. 94). O autor acrescenta que esse “estilo de vida constante e particular” que é a má-fé “oscila perpetuamente entre a boa-fé e o cinismo” (2008, p. 95) ou seja, mesmo que se possa “viver na má-fé” e que ela “não se trata de um estado” (2008, p. 94) mas de um projeto “é necessário que o homem não seja para si senão o que é” (2008, p. 105). É nessa chave que Sartre empreende o que poderia ser considerada uma espécie de sociologia fenomenológica quando descreve – absolutamente desatento, vale dizer, para os estratos históricos e sociais de suas análises – a homossexualidade:

O homossexual reconhece suas faltas, mas luta com todas as forças contra a esmagadora perspectiva de que seus erros o constituam como destino. Não quer se deixar ver como coisa, tem obscura e forte compreensão de que um homossexual não é homossexual como esta mesa é mesa ou este homem ruivo é ruivo. Acredita escapar a todos os erros, desde que os coloque e os reconheça; melhor ainda: a duração psíquica, por si, exime-o e cada falta, constitui um porvir indeterminado, faz com que renasça como novo. Estará errado? Não reconhece, por si mesmo, o caráter singular e irreduzível da realidade humana? Sua atitude encerra, portanto, inegável compreensão da verdade. Ao mesmo tempo, porém, tem necessidade desse perpétuo renascer, dessa constante evasão para viver: precisa colocar-se constantemente fora de alcance para evitar o terrível julgamento da coletividade. Assim, joga com a palavra ser. Teria razão realmente se entendesse a frase ‘não sou pederasta’ no sentido de que ‘não sou o que sou’, ou seja, se declarasse: ‘Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e que assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou’. Mas o homossexual se desvia dissimuladamente para outra acepção da palavra ‘ser’: entende ‘não ser’ no sentido de ‘não ser em si’. Declara ‘não sou pederasta’ no sentido em que esta mesa não é um tinteiro. Está de má-fé. (SARTRE, 2008, p. 111)³

3 Embora o exemplo pareça um tanto quanto melindroso para os termos do século XXI na medida em que lança a filosofia em um território ocupado pelas ciências sociais e humanas, é possível encontrar nestas mesmas ciências algumas posições bastante compatíveis com a visão sartreana do fenômeno da sexualidade. É o caso de Alípio de Souza Filho: “Há que começarmos por assumir – por decidida decisão política – que não somos

Cabe observar que se a má-fé é algo como uma visão de mundo, Sartre usa o termo alemão “Weltanschauung” em algumas ocasiões de O ser e o nada. A primeira é no contexto da discussão do problema da má-fé, na qual o filósofo usa a expressão para enfatizar que a má-fé é uma maneira de ver o mundo que implica uma decisão sobre a natureza da verdade. Outra ocasião de uso do termo é quando, no contexto da explicitação da psicanálise existencial, Sartre diz que o método que ele apresenta já é praticado “espontaneamente pela maioria das pessoas” desde que está presente na experiência comum uma “compreensão espontânea” de que, por exemplo, “um gesto remete a uma ‘Weltanschauung’” (2008, p. 564). Posteriormente, na explicitação dos componentes da estrutura da situação onde a liberdade é jogada, o autor afirma que “seria fácil mostrar que a maioria das tentativas para definir a classe operária limita-se a tomar por critério a produção, o consumo ou certo tipo de ‘Weltanschauung’”, acrescentando ainda que estas envolvem modos de “elaboração ou apropriação do mundo” (2008, p. 630). Finalmente, Sartre usa uma última vez o termo no texto quando se refere ao lugar de traços como os “gostos que não se discutem” e que “simbolizam à sua maneira toda uma ‘Weltanschauung’, toda uma escolha de ser” (2008, p. 732). Todavia, é no texto que serve como prefácio ao livro de Francis Jeanson que se vê melhor o que Sartre compreende por visão de mundo, ao afirmar que o existente humano é para ele “um ser ‘que tem que existir o seu ser’”, que “a ontologia não pode ser separada da ética” e que ele não vê diferença “entre a atitude moral que um homem escolheu para si mesmo e o que os alemães chamam de ‘Weltanschauung’” (SARTRE apud JEANSON, 1965, p. 12, tradução minha) É nesse mesmo sentido de visão de mundo pessoal que Peter Royle descreve, justamente, o intuito fundamental de A náusea como um esforço de difusão de um modo de ver o mundo que antecede a reflexão filosófica. Afirma o autor:

Em particular, a descrição sartriana do ser-para-outro parece, por vezes, deixar o domínio da ontologia propriamente dita e expressar essa visão do mundo que parece, em parte, derivar dele. E isso, longe de reforçar a filosofia do autor, a contamina. O que torna isso ainda mais verdadeiro é que seu “pessimismo”, por mais natural que possa ser para um homem com seu projeto, não é sua consequência rigorosa, mas parece ser peculiar aos socialistas de sua classe, que se sentem isolados de seus companheiros.

A direção mais fundamental do empreendimento filosófico de Sartre parece-me, então, ser a seguinte: primeiro ele se colocou no plano da pura reflexão para construir sua ontologia; em seguida, tomando esta base, ele construiu uma ética

(héteros, homos ou trans) obras da natureza biofisiopsicológica ou obras da divina providência, mas agentes de escolhas nas quais estamos ética e politicamente implicados e pelo próprio usufruto de nossa liberdade – pela qual, igualmente, podemos nos oferecer um estilo de vida, modos de ser, refundando-nos, recriando-nos. Do contrário, estaremos entregando o assunto da “orientação sexual” a psicólogos, psiquiatras, pedagogos, assistentes sociais, tornando-o objeto, mais uma vez, de nosografias médicas e de dispositivos de controle social. (DESOUZA FILHO, p. 75)

abstrata rudimentar; em seguida – o momento prático indispensável – ele tentou regular sua conduta por essa ética e torná-la a base de seus julgamentos concretos; e finalmente, à luz desse projeto, ele chegou a uma nova visão do mundo. (ROYLE, 1971, p. 65, tradução minha)

Nessa perspectiva, reitero, a ontologia fenomenológica pode ser compreendida como uma espécie de arcabouço metapsicológico com fins de estabelecimento de novos marcos para uma legítima vivência da condição humana. Examinemos, pois, as estruturas dessa psicanálise sartreana.

PSICANÁLISE EXISTENCIAL

Reitero aqui a hipótese de que, em grande medida, a ontologia fenomenológica de O ser e o nada, está a serviço de um programa ético de alteração da visão de mundo normal de pessoas e grupos. Essa reorientação passa pela adoção, por parte dos indivíduos singulares, de noções como “unidade de responsabilidade”, “livre unificação” e de que “todo desejo apresentado como irreduzível é de uma contingência absurda e envolve na absurdidade a realidade humana tomada em seu todo” (2008, p. 687) na direção da busca de um “um verdadeiro irreduzível, ou seja, um irreduzível cuja irreduzibilidade nos fosse evidente (...) cuja constatação produzisse em nós um sentimento de satisfação” (2008, p. 686), revelando o caráter fundamental de “desejo de ser” (2008, p. 692) como sendo o “ideal que podemos chamar de Deus” (2008, p. 693). E se por um lado o ideal do Para-si sartreano parece muito destoante do projeto de um existencialismo que não seria “outra coisa senão um esforço para extrair todas as consequências de um posicionamento ateu coerente” (SARTRE, 2014, p. 44), se o pensamos na esteira da história da metafísica, as palavras de Sartre encontram seu sentido:

Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus. Quaisquer que possam ser depois os mitos e os ritos da religião considerada, Deus é antes de tudo “sensível ao coração” do homem como aquilo que o anuncia e o define em seu projeto último e fundamental. E, se o homem possui uma compreensão pré-ontológica do ser de Deus, esta não lhe é conferida nem pelos grandes espetáculos da natureza nem pelo poder da sociedade: é que Deus, valor e objetivo supremo da transcendência, representa o limite permanente a partir do qual o homem anuncia a si mesmo aquilo que é. Ser homem é propender a ser Deus; ou, se preferirmos, o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus. (SARTRE, 2008, p. 693)

Cada pessoa é uma “invenção particular de seus fins” (2008, p. 693) e, nesse sentido, se envolve com suas possibilidades desde uma “atitude fundamental” (2008, p. 697) que “é escolha de ser, seja diretamente, seja por apropriação do mundo, ou, antes, as duas coisas juntas” e desde essa perspectiva, aponta para “uma certa

maneira como o ser se revela e se faz possuir” (2008, p. 731). Nesse sentido, afirma o filósofo em uma de suas mais célebres passagens:

Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil. (SARTRE, 2008, p. 750)

A descoberta do projeto pessoal como paixão inútil é, segundo Sartre, o resultado de “uma descrição moral” que “nos oferece o sentido ético dos diversos projetos humanos” (2008, p. 763). E na derradeira definição que podemos encontrar para a psicanálise existencial nas páginas de *O ser e o nada*, vemos o que talvez seja um dos momentos onde a concepção de mundo existencialista de Sartre se permite observar de modo mais proeminente:

A psicanálise existencial irá revelar ao homem o objetivo real de sua busca, que é o ser como fusão sintética do Em-si com o Para-si; irá familiarizá-lo com sua paixão. Na verdade, existem muitos homens que praticaram em si mesmos esta psicanálise e não esperaram para conhecer seus princípios, de forma a servir-se dela como meio de libertação e salvamento. Muitos homens sabem, com efeito, que o objetivo de sua busca é o ser; e na medida em que possuem este conhecimento, abstêm-se de se apropriar das coisas por si mesmas e tentam realizar a apropriação simbólica do ser-Em-si das mesmas. Mas, na medida em que tal tentativa ainda compartilha do espírito de seriedade e em que ainda podem supor que sua missão de fazer existir o Em-si-Para-si acha-se inscrita nas coisas, esses homens estão condenados ao desespero, pois descobrem ao mesmo tempo que todas as atividades humanas são equivalentes – já que todas tendem a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si – e que todas estão fadadas por princípio ao fracasso. Assim, dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou conduzir os povos. Se uma dessas atividades leva vantagem sobre a outra, não o será devido ao seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que possui de seu objetivo ideal; e, nesse caso, acontecerá que o quietismo do bêbado solitário prevalecerá sobre a vã agitação do líder dos povos. (SARTRE, 2008, p. 764)

Tudo se passa como se, portanto, a *psicanálise existencial* revelasse, para desespero de Joseph Fell, um fundo sem fundo – um *groundless ground* – da condição humana já antecipada por Sartre em *A náusea*. Sobre a exemplaridade desse romance acerca da visão de mundo Sartreana, Noeli Rossatto tem palavras precisas:

O autêntico personagem sartriano é Antoine de Roquentin, construído ao longo do romance existencialista *A náusea*, de 1936. Ele encarna de maneira radical o que significa agir livremente, viver a cada instante de maneira original ou seguir os quadros já demarcados pelas tradições, os costumes e as narrativas que o antecederam. De saída já se estabelece o contraste entre os âmbitos da vida e da narrativa. A vida do personagem é monótona e destituída de qualquer sentido. Os

dias se sucedem uns aos outros sem rima e sem motivo; não há sequência alguma em seus atos. Ao contrário, o mundo em que há a sucessão, as sequências e as repetições é o mundo das representações que obedecem a uma forma narrativa: os retratos dos heróis pendurados nas paredes, as estátuas de bronze nas praças, os verbetes das enciclopédias ou as biografias dos personagens históricos não condizem em nada com o que eles realmente foram. Nenhuma destas representações revela a riqueza de detalhes vividos pelos personagens. (ROSSATTO, 2010, p, 123-4)

As considerações de Rossatto são profundamente lastreadas pelo próprio texto sartreano. Por mais que Ricoeur não invista em um exame da posição antinarrativista de Sartre em *A náusea*, podemos perceber, nas páginas do romance de Sartre, a articulação de uma posição altamente refratária aos eventuais poderes e direitos da narração no que concerne a apreensão da existência tal como ela se dá. Antes de ter a experiência da *náusea*, Roquentin registra, em seus diários, a profunda desconfiança com relação ao domínio da narrativa em termos radicais: é preciso escolher entre *viver* e *narrar*. Nas palavras do protagonista sartreano:

Para que o mais banal dos acontecimentos se torne uma aventura, é preciso e basta que nos ponhamos a *narrá-lo*. É isso que ilude as pessoas: um homem é sempre um narrador de histórias, vive rodeado por suas histórias e pelas histórias dos outros, vê tudo o que acontece através delas; e procura viver sua vida como se a narrasse.

Mas é preciso escolher: viver ou narrar. (...) Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima nem razão: é uma soma monótona e interminável. (...) Mas quando se narra a vida, tudo muda. (...) Os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso. Parecemos começar do início. (...) E na verdade foi pelo fim que começamos. (...) O sujeito já é o herói da história. Sua depressão, seus problemas de dinheiro são bem mais preciosos do que os nossos: doura-os a luz das paixões futuras. E o relato prossegue às avessas: os instantes deixaram de se empilhar uns sobre os outros ao acaso, foram abocanhados pelo fim da história que os atrai, e cada um deles atrai por sua vez o instante que o precede. (...) E temos a impressão de que o herói viveu todos os detalhes (...) como anúncios, como promessas, ou até mesmo de que vivia somente aqueles que eram promessas, cego e surdo para tudo que não anunciava a aventura. (SARTRE, 2005, p. 62-64)

É interessante notar, porém, que a despeito das posições radicais de um Roquentin imbuído de náusea existencial, em *O ser e o nada* Sartre oferece pistas sobre uma possibilidade de interpretar o projeto que singulariza o existente humano em termos narrativos ou, ao menos, narrativamente apreensíveis. É o que fica sugerido em expressões como história pessoal ou, mais especialmente, história de cada um – desde a qual Sartre faz referência àquilo que Ricoeur considerará como os grandes conectores entre o tempo propriamente humano e o tempo abstrato do mundo. Em *O ser e o nada*, diz Sartre:

É necessário consultar a história de cada um para ter-se uma ideia singular acerca de cada Para-si singular. Nossos projetos particulares, concernentes à realização no mundo de um fim em particular, integram-se no projeto global que somos. Mas, precisamente, porque somos integralmente escolha e ato, esses projetos parciais não são determinados pelo projeto global: devem ser, eles próprios, escolhas, e a cada um deles permite-se certa margem de contingência, imprevisibilidade e absurdo. (SARTRE, 2008, p. 592)

É preciso observar que todo o empreendimento sartreano de uma psicanálise existencial se sustenta em uma prática reflexiva que, no máximo, “pode ser considerada um quase-conhecimento” (2008 p. 698). Quando Ricoeur fala em termos de “tipo de certeza” (2014, p. XXXVI) admissíveis para a perspectiva da hermenêutica do si, se aproxima de uma perspectiva sartreana na qual crer é escolher crer, estar disposto a crer ou optar resolutamente por crer. A noção de atestação mostra como é possível desdobrar a radical – e, portanto, problemática – perspectiva sartreana no horizonte das preocupações da hermenêutica do si. Ricoeur afirma que “a atestação apresenta-se primeiramente como uma espécie de crença” e “enquanto a crença dóxica se insere na gramática do ‘creio que’, a atestação faz parte da gramática do ‘creio em’. Com isso ela se aproxima do testemunho como indica a etimologia, uma vez que é na palavra que se acredita” (2014, XXXVII). Segundo Dosse,

situando essa noção [de *atestação*] no centro de sua demonstração de ipseidade, Ricoeur tenta explicar que, nessa esfera, não podemos provar nada em definitivo. Ansiamos inutilmente pela prova impossível de que acharíamos nossa identidade neste ou naquele modo de ser. Em contrapartida, é possível atestar o ato de confiança que o indivíduo investe no agir tanto diante de si mesmo como diante do outro. (DOSSE, 2009, p. 343)

Se na ontologia de Sartre esse tipo de crença não pode senão se desenrolar na atmosfera da má-fé e do não reconhecimento do caráter eminentemente conflituoso das relações intersubjetivas, a própria noção de crença na ontologia fenomenológica é indelevelmente marcada pelo fracasso ontológico no qual “crer é não crer” e a diferença entre crer que e crer em não é, absolutamente, enfatizada ou sequer reconhecida (2008, p. 117). Todavia, se minha hipótese está correta e a ontologia fenomenológica é qualquer coisa como a metapsicologia da psicanálise existencial, parece um bom augúrio que uma das poucas vezes que Sartre use a palavra “hermenêutica” em todo o seu monumental ensaio de ontologia fenomenológica seja justamente para dizer que “o trabalho essencial” da psicanálise existencial “é uma hermenêutica, ou seja, uma decifração, uma determinação e uma conceituação” das “indicações contidas em um gesto, uma palavra, uma expressão significativa” (2008, p. 696). A psicanálise existencial é, portanto, a hermenêutica da história de cada um, mesmo que toda história singular seja, no fundo, como observa Joseph

Fell (1979, p. 92), a variação de um só grande drama cósmico, de tom platônico, plotiniano, talvez mesmo gnóstico⁴.

Que valor pode ter, então, a investigação de uma história individual em um horizonte de fracasso perpétuo e permanente dos atos intencionais desde os quais as narrativas podem, no plano da atestação, se tornar dignas de confiante adesão? A suspeita de Sartre em relação a toda a narração não torna a história – a dos sujeitos singulares e a história geral – uma disciplina suspeitíssima? Afinal, se “a metafísica está para a ontologia assim como a história está para a sociologia” (2008, p. 755) – isto é, se a construção de uma narrativa que torne o mundo inteligível desde os dados obtidos pela investigação científica é da mesma natureza das especulações hipotéticas e indemonstráveis que orbitam em torno da descrição filosófica da realidade – e a aposta de crer sempre fracassa pela estrutura de translucidez da consciência, que valor pode ter uma narrativa, qualquer que seja, para a investigação – que já parece ela mesmo um pouco fútil desde a litania do fracasso em *O ser e o nada* – de um projeto existencial? É surpreendente, porém, que em algumas passagens discretas, Sartre dê, a despeito de sua ênfase no limite do conhecimento e da narração sobre um sujeito, breves testemunhos do que Ricoeur chamaria de compreensão do caráter pré-narrativo da existência e do alcance da narração na constituição da própria subjetividade:

Dizer que “tive coqueluche aos cinco anos” pressupõe mil projetos, em particular a adoção do calendário como sistema de referência de minha existência individual – logo, uma tomada de posição originária frente a ordem social – e a crença resoluta nos relatos feitos por terceiros a respeito de minha infância, crença essa acompanhada, certamente, por respeito ou afeto a meus pais, respeito esse que confere sentido à crença, etc. (SARTRE, 2008, p. 612)

Se Sartre se aproxima, desse modo, de uma posição desde a qual parece admissível a ideia de alguma operatividade da narração já no âmbito das intencionalidades mais básicas do campo pré-reflexivo, a voz do próprio Ricoeur pode ser evocada aqui para corroborar essa improvável compatibilidade entre psicanálise existencial e hermenêutica do si. Em um dos raros momentos em que menciona textualmente o nome de Sartre e comenta sua filosofia, Ricoeur comenta sobre a pertinência do conceito sartreano de projeto e suas relações com a narração de si:

Na narrativa literária a história tem um término e se sabe como termina, mesmo se seu fim é um fim em aberto; há um fim do livro – sua última página. Ao contrário, não conhecemos a última página do texto de nossa vida, e é a orientação para o futuro, a dialética entre a expectativa e a rememoração, que faz que nos proporcionemos algo com o que nos projetar. Aqui, seria necessário ver como a análise, o instante

⁴ Explorei a hipótese de temas gnósticos na ontologia fenomenológica sartreana em *Elementos gnósticos em “O ser e o nada”* (COSTA, 2022).

psicanalítico, lia esses dois elementos: o que um ser humano espera de sua vida, o que ele projeta como futuro e o que compreende de seu passado? Produz-se evidentemente uma permuta entre os dois: há um efeito retroativo da visão do porvir sobre a maneira de reler nosso próprio passado. Direi que é o que distingue completamente a narrativa de vida da narrativa literária, de modo um pouco heideggeriano, que só se pode projetar a partir dos mais profundos de seus recursos. E essa reestruturação dos recursos mais profundos, é a reestruturação narrativa que a comanda, e é aí que vejo o lugar da psicanálise. Ao mesmo tempo, essa estruturação narrativa permanece sempre em relação com uma capacidade de se projetar na dianteira. Sartre o dissera excelentemente com sua ideia de projeto existencial: o projeto existencial ultrapassa a memória e a narrativa. Penso que a identidade narrativa deve se retomada inteiramente a partir dessa relação entre expectativa e narrativa. (RICOEUR, 2010d, p. 222)

A hermenêutica narrativista de Ricoeur, como se vê, reconhece um honroso lugar para a projetividade do sujeito existencialista. Em uma dialética com as instâncias da memória e da narrativa, a expectativa – que, lembremos, recobre *todas* nossas relações com o futuro – é índice da inesgotabilidade da liberdade humana que, diferentemente das ficções, permanece perpetuamente aberta. Nessa perspectiva, a preocupação da psicanálise existencial com o projeto individual de cada sujeito singular ganha um horizonte operativo muito específico: a *história de cada um*. Todavia, *como* essa psicanálise existencial lida com as narrativas identitárias se, em certo sentido, a narrativa pode ser expediente de mascaramento daquilo que de mais essencial um sujeito esconde de si mesmo?

Pistas interessantes sobre *como* essa psicanálise existencial procede podem ser encontradas em *Reinventar a vida*, de Daniele John (2015). Embora o texto da autora seja uma avaliação das valências da narração na psicanálise de Freud e Lacan, elas guardam certo potencial de analogia com a perspectiva sartreana na medida em que, como no pensamento sartreano, também no lacaniano vige um clima antinarrativista. Contudo, é interessante notar que se Sartre fala sobre a *história de cada um*, para Lacan, uma das metas da psicanálise é a restituição da experiência de uma “história de uma vida vivida como história” (1998, p. 439). Portanto, se com Sartre (2008, p. 659) aprendemos que “a própria estrutura da ipseidade” é algo que faz da existência *nada mais* “do que uma longa espera”, uma totalidade “de espera de esperas que, por sua vez, esperam esperas”, Ricoeur nos apresenta uma noção de identidade pessoal no qual esse horizonte de esperas de esperas esá em relação dialética com nossa memória e, nessa relação de *manutenção de si*, na qual é preciso se comprometer todos os dias com *insondáveis* decisões. A familiarização com a própria história passa por uma elaboração narrativa da relação entre nossos distintos modos de estar no tempo. Em uma existência assim concebida e constituída, a psicanálise existencial clama por se realizar como hermenêutica narrativista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se Ricoeur não enfrentou nem a aporia do tempo fenomenológico de Sartre em *Tempo e narrativa* nem o antinarrativismo de *A náusea em O si-mesmo* como outro, todavia, essa tarefa parece clamar por ser realizada: tudo se passa como se Sartre pudesse comparecer na linhagem de pensadores de uma aporética da temporalidade fenomenológica tal como Agostinho, Husserl e Heidegger. Deixando essa tarefa específica para uma outra ocasião, cabe observar que o estilo hermenêutico do pensamento de Ricoeur oportuniza um espaço de elaborações que não padecem das tensões típicas do dualismo metafísico que, segundo Bornheim (2000) e Fell (1979), assombram O ser e o nada. Acompanho aqui uma intuição de Ernildo Stein (1996), para o qual a tradição hermenêutica representou, no século XIX, uma posição vantajosa para o pensamento filosófico ao libertá-lo dos compromissos ontológicos que, totalizando posições sobre o ser, engessa reflexão. Mesmo que Ricoeur seja autor de uma filosofia hermenêutica, esta se assenta sobre o pavimento de uma hermenêutica filosófica na qual a abertura para a reelaboração substitui a pretensão de totalização e o inacabamento recebe uma valência positiva e criativa no horizonte de uma antropologia do homem capaz, na qual o repensar é índice de uma capacidade viva. No lugar dos compromissos ontológicos, a hermenêutica filosófica de Ricoeur – e, no interior desta, sua hermenêutica narrativista do si – nos oferece um horizonte de perpétua renovação e reelaboração de flertes interpretativos por meio dos quais a verdade se constitui como experiência viva em vez de dogma ou doutrina. Nesse reenquadramento filosófico, a questão da ipseidade é posta em uma perspectiva de relação fecunda com seu par antitético, a mesmidade. Se a ipseidade pode estabelecer relações fecundas com o domínio da memória e das disposições duráveis que marcam o domínio da mesmidade, isso significa que o sujeito está livre do ideal de uma destituição subjetiva na qual toda identificação – como é a identificação com a própria história – tenha de ser necessariamente encarada como fuga da angústia na má-fé, na inautenticidade, em modos impróprios de existir. Nessa direção, a liberdade ontológica assume a feição de uma capacidade de manutenção de si por meio da qual se assegura a possibilidade de se manter o mesmo e de mudar. Nesse enquadramento da questão, a familiarização com os propósitos profundos que estruturam os projetos e expectativas aparecem como eixos narrativos de histórias pessoais diante das quais a psicanálise existencial opera como hermenêutica narrativista. Se não servem como provas, as histórias psicanalítico-existenciais escritas por Sartre sobre Baudelaire, Genet e Flaubert são fortes indícios de que a investigação desses projetos e expectativas clamam por narração e interpretação.

REFERÊNCIAS:

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 10. ed., 1. reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.

BORNHEIM, Gerd. **Sartre, Metafísica e Existencialismo**. 3ª edição. São Paulo – SP: Editora Perspectiva S. A., 2000.

BOTTON, João Batista. **O homem como promessa**: estudo das implicações da antropologia filosófica de P. Ricoeur. Belo Horizonte, 2017. Tese (Doutorado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFMG, 2017.

CANNON, Betty. **Sartre and psychoanalysis**: An existentialist challenge to clinical metatheory. Lawrence, Kan: University Press of Kansas, 1991.

COSTA, Vítor Hugo dos Reis. **Elementos gnósticos em “O ser e o nada”**. Dissertatio [56] 107-137, 2022.

DESOUSA FILHO, Alipio. **A política do conceito**: subversiva ou conservadora? Crítica à essencialização do conceito de orientação sexual. *Bagoas: revista de estudos gays*, v. 3, p. 59-77, 2009.

DOSSE, François. **O Desafio Biográfico**: Escrever uma Vida. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

FELL, Joseph. **Heidegger and Sartre**: an essay on Being and Place. New York: Columbia University Press, 1979.

JOHN, Daniele. **Reinventar a vida**: narrativa e ressignificação na análise. São Paulo: Ideias & Letras, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Tradução Markus Hediger. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução do original alemão Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira; revisão da tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

LACAN, Jacques. **Escritos I**. Tradução: Vera Ribeiro - Rio de Janeiro: Jorge Zabar Ed., 1998.

MUSIL, Robert. **O homem sem qualidades**. Tradução de Lya Luft e Carlos Abbenseth. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

REIS, Róbson Ramos dos. **Aspectos da modalidade**: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução: Alain François [et al.]. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RICOEUR, Paul. **O si mesmo como outro**. Tradução Ivone C. Benedetti. – 1ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo I) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo II) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. (Tomo III) Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução de Hélio Salles Gentil. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.

RICOEUR, Paul. **Vida**: uma narrativa em busca de um narrador. Em: Escritos 1: em torno da psicanálise. São Paulo: Loyola, 2010d.

ROSSATTO, Noeli. **Singularidade, narratividade e mundo comum**: uma perspectiva fenomenológica. Em: Filosofia e educação: interatividade, singularidade e mundo comum / Amarildo Luiz Trevisan, Noeli Dutra Rossatto, (organizadores).– 1. ed. - Campinas, SP: Mercado das Letras, 2013.

ROSSATTO, Noeli. **Vida e narrativa**. Em: GALLINNA, Albertinho Luiz, SARTORI, Carlos Augusto, SCHNEIDER, Paulo Rudi. Conhecimento, discurso e ação. Ijuí: Ed. Unijuí, 2010.

ROTH, Ben. **Narrative, understanding, and the self**: Heidegger and the interpretation of lived experience. Dissertation. Graduate school of arts and sciences. Boston University, 2014.

ROTH, Ben. **Reading from the middle**: Heidegger and the narrative self. 2017. Eur J Philos, 2017.

ROYLE, Peter. **“Weltanschauung” and ontology in Sartre’s work and thought**. Theoria: A Journal of Social and Political Theory. Trent University, Peterborough, Canada, 1971.

SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha**: setembro de 1939–março de 1940. Tradução Aulyde Soares Rodrigues e Guilherme João de Freitas Teixeira. – 2. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas, Arlete Elkaïm Sartre; Tradução de João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução e Rita Braga. – 12.ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. 16 ed., tradução de Paulo Perdigão. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

STEIN, Ernildo. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.