
Sofrimento psíquico grave como processo de uma história de vida:
concepções sartrianas em torno da psicopatologia

*Severe psychic suffering as a life history process:
Sartrian conceptions on psychopathology*

DOI: 10.12957/ek.2023.75260

Carolina Beckert Polli¹

Universidade Federal de Santa Catarina
carolinabpolli@gmail.com
<https://orcid.org/0009-0009-1354-4182>

Daniela Ribeiro Schneider²

Universidade Federal de Santa Catarina
danischneiderpsi@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2936-6503>

RESUMO

O conceito sofrimento psíquico grave foi eleito neste trabalho para referenciar as experiências classicamente conceituadas como psicose ou loucura. Considera-se que tais fenômenos são expressões de uma trajetória existencial e das possibilidades de vivências emocionais cotidianas para qualquer sujeito, conforme as condições da vida de relações, contrapondo-se às tradições clássicas em psicopatologia, que centram suas produções na chamada doença mental e seus sintomas. A psicopatologia fenomenológica e a definição do fenômeno como sofrimento psíquico grave buscam trazer o sujeito concreto, situado em seus contextos, para a cena da produção do conhecimento psicopatológico e para o lócus da intervenção. Sofrer é parte da existência e o *pathos* é expressão de possibilidades existenciais e modos de ser no mundo. O presente ensaio teórico tem como objetivo discutir o fenômeno do sofrimento psíquico grave como processo resultante da dialética

¹ Docente do curso de Psicologia da UNISOCIESC. Mestranda em Psicologia na linha de Atenção Psicossocial pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

² Prof^a. Titular aposentada do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), orientadora no Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Mestrado profissionalizante em Saúde Mental e Atenção Psicossocial.

entre condições da objetividade e da subjetividade, tomando a filosofia de Sartre como base de sustentação. A Psicanálise Existencial é um método que visa elucidar o projeto de ser por meio de situações que compõem a história de vida e ajudam a desvelar os sentidos expressos no sofrimento psíquico grave. O método progressivo-regressivo considera os diferentes níveis de mediação que as condições concretas da vida, sejam elas macroestruturais, tais como as condições socioculturais e as racionalidades, ou microestruturais, tais como os grupos de pertença e as redes sociológicas, engendram nas experiências singulares, estabelecendo condições de possibilidade para vivências psicopatológicas. Sendo assim, o existencialismo sartriano contribui e amplia as considerações já realizadas pela psicopatologia fenomenológica e sua lógica compreensiva, desenvolvida por dentro da experiência concreta do sujeito, auxiliando na consolidação de uma psicopatologia crítica.

Palavras-chave: Sofrimento Psíquico Grave. Psicopatologia Fenomenológica. Psicologia Existencialista. História de vida. Jean-Paul Sartre.

ABSTRACT

The concept of severe psychic suffering was chosen in this work to refer to experiences classically conceptualized as psychosis or madness. It is considered that such phenomena are expressions of an existential trajectory and the possibilities of everyday emotional experiences for any subject, according to the conditions of the life of relationships, opposing the classic traditions in psychopathology, which center their productions on the so-called mental illness and your symptoms. Phenomenological psychopathology and the definition of the phenomenon as severe psychic suffering seek to bring the concrete subject, situated in their contexts, to the production of psychopathological function of intervention. Suffering is part of existence and pathos expresses existential possibilities and ways of being in the world. This theoretical essay aims to discuss the phenomenon of severe psychic suffering as a process resulting from the dialectic between conditions of objectivity and subjectivity, taking Sartre's philosophy as a support base. Existential Psychoanalysis is a method that aims to elucidate the project of being through situations that make up the life story and help to reveal the meanings expressed in severe psychic suffering. The progressive-regressive method tries to consider the different levels of mediation that the concrete conditions of life, whether macrostructural, such as sociocultural conditions and rationalities, or microstructural, such as belonging groups and sociological networks, engender in experiences singular, establishing conditions of possibility for psychopathological experiences. Thus, Sartrian existentialism contributes and expands the considerations already made by phenomenological psychopathology and its comprehensive logic, developed within the subject's concrete experience, helping to consolidate critical psychopathology.

Keywords: Severe Psychic Suffering. Phenomenological Psychopathology. Existential Psychology. Life's History. Jean-Paul Sartre.

Introdução

A história da psiquiatria e psicopatologia, enquanto disciplinas correlatas, é atravessada por profundas divergências em relação à definição do seu objeto de estudo (ROTELLI, 2001; SCHNEIDER, 2009, 2011, 2017). Por um lado, a gênese do sofrimento psíquico é concebida como determinada por uma disfunção neuroquímica e, de outro, estaria vinculada aos processos de constituição da estrutura psíquica, em processos subjetivos, que resultariam na formação da condição neurótica ou psicótica (HAVRELHUK & LANGARO, 2020; FOUCAULT, 1984; SZASZ, 1974). Com isto, constitui-se, epistemologicamente, uma polarização entre abordagens de cunho biologizantes e outras de cunho psicologizantes, que refletem um falso dilema e fragilizam a produção de um conhecimento que dê conta da complexidade envolvida neste campo (SCHNEIDER, 2009).

Afirma-se como sendo um falso dilema, pois se pauta em uma concepção de sujeito de base dualista, originária do cartesianismo e de sua larga influência na constituição da disciplina psicopatológica. Portanto, uma visão que fere o âmago da concepção de um sujeito integral e da necessária ruptura com os dualismos, fundamento epistêmico da fenomenologia e do existencialismo e da constituição de uma psicopatologia crítica, como é o caso da psicopatologia fenomenológica (SCHNEIDER, 2009).

Nesta polarização prevalece, ainda, como hegemônica a lógica biologizante, que desde os primórdios da constituição da disciplina foi a principal tendência que delineou o seu objeto de estudo e que, em pleno século XXI, ganha cada vez mais força com a evolução das neurociências, vinculando a gênese do sofrimento às disfunções cerebrais e sua neuroquímica e tornando a medicalização a terapêutica soberana, sendo as demais práticas de cuidado suas coadjuvantes (HAVRELHUK & LANGARO, 2020; CHAVES & NASCIMENTO, 2020). Neste artigo não se objetiva negar a dimensão orgânica e neuroquímica como um dos elementos constituintes no sofrimento psíquico, mas sim realizar uma crítica aos reducionismos e ao entendimento de uma determinação de base orgânica que desconsidere a complexidade envolvida no fenômeno psicopatológico.

Nesta direção, coloca-se a crítica de Cooper (1967, p.16), em seu livro *Psiquiatria e Antipsiquiatria*, ao afirmar que o saber psiquiátrico se constitui por uma “abordagem

quase médico-nosológica”, que considera o fenômeno diante de si como reduzido a uma lógica de doença, na qual sinais e sintomas são levantados por meio da observação desta “pessoa-objeto”, a fim de adquirir conhecimento dito objetivo sobre sua condição mórbida:

Esta suposta entidade diagnóstica, por definição, precisa ter uma causa e, aqui as opiniões divergem, embora com base de evidência sensivelmente escassa, entre anormalidade bioquímica, infecção por vírus, defeito estrutural do cérebro, origem constitucional-genética e causação psicológica (COOPER, 1967, p.16).

Enquanto as possibilidades da presença de uma “doença”, ou então, como chamada mais contemporaneamente, de um “transtorno mental”, permanecem sem esclarecimento da complexidade que lhe é própria, inúmeras hipóteses vão sendo levantadas ao longo da história da psiquiatria, a fim de sustentar sua tese e receber, com isso, o *status* de ciência positiva. Tais hipóteses divergem quanto à etiologia, mas não em sua concepção dicotômica sobre a realidade humana: mente/corpo, latente/manifesto, indivíduo/coletivo (COOPER, 1967; CHAVES & NASCIMENTO, 2020; FIGUEIREDO, 1991; SCHNEIDER, 2009).

O foco da tradição clássica da psicopatologia, centrado na doença e em sua manifestação através de sinais e sintomas, segue o modelo de sua disciplina mãe, a medicina. Graças aos seus instrumentais de análise sobre o corpo e os variados exames anatomopatológicos, o médico tem condições de definir os aspectos etiológicos de uma doença e, assim, combatê-la de forma mais eficaz. Ora, o mesmo não ocorre para a psicopatologia, pois há uma distinção clara entre o objeto da medicina e o das disciplinas do campo psi, já que tecidos e órgãos são passíveis de observação empírica, manipulação, controle e experimentação, o que coloca a medicina próxima ao campo das ciências naturais. Por outro lado, os fenômenos psicossociais são de outra ordem de constituição e, assim, as disciplinas que a eles dedicam o seu esclarecimento estão muito mais ligadas às ciências humanas e sociais (COOPER, 1967; FIGUEIREDO, 1991; SZASZ, 1984; SCHNEIDER, 2009, 2011).

Sintomas psíquicos são, antes, expressões das experiências de vida e desdobramentos de um fenômeno psicopatológico e não se reduzem, portanto, a expressar unicamente a condição do sofrimento, mas dizem respeito à totalidade do ser do sujeito (JASPERS, 1979; DALGALARRONDO, 2018). A realidade humana não pode ser apreendida de forma mecânica com base em uma lógica explicativa-causal, na medida em

que as variáveis que tornam possível a sua ocorrência se dão na interlocução de diferentes níveis de mediação, ainda que sem negar o corpo e os fenômenos naturais, mas para muito além destes, já que a corporeidade ganha sentido ao interagir com dimensões materiais, sociais e subjetivas, base da existência humana (SILVA, 2015; COOPER, 1967; COSTA, 2003; ROTELLI, 2001; JASPERS, 1979; SARTRE, 2017; SZASZ, 1974).

Por isso mesmo, Martins (1999) chama atenção que, hodiernamente, o termo *pathos* acabou reduzido à concepção de doença e seus sintomas, em sua formulação médica atual. “O problema é o desconhecimento ou mesmo a (de)negação das origens e dos sentidos fundamentais que envolvem o *pathos* na atualidade” (MARTINS, 1999, p.66). O autor busca nos fundamentos fenomenológicos a ampliação da compreensão histórica sobre o *pathos* e, assim, a possibilidade de superação de reducionismos. “O *pathos* seria compreendido como uma disposição originária do sujeito que está na base do que é próprio do humano. Assim, o *pathos* atravessa toda e qualquer dimensão humana, permeando todo o universo do ser” (MARTINS, 1999, p. 66). Por isso mesmo, na psicopatologia crítica, as manifestações páticas demandam uma abordagem ampliada, voltada à compreensão de sua complexidade e contextualização, que não cabem no reducionismo da classificação nosológica (COSTA, 2010).

A terminologia tradicional dos compêndios psiquiátricos e dos manuais de classificação de doenças, como as noções de psicose, esquizofrenia, bipolaridade, entre outras, acabam reduzidas à sua expressão sintomatológica e vazias do sentido existencial acima assinalado. Desta forma, seguimos a opção de Costa (2003, 2010), ao sugerir o uso da expressão “sofrimento psíquico grave”, em detrimento de definições nosográficas tradicionais. Entende-se, em consonância com a tese deste autor, que a experiência psicopatológica é, antes de tudo, uma possibilidade de estar no mundo que se descortina para qualquer sujeito, concretizando-se como sofrimento humano (COSTA, 2003). Experiência esta que pode se tornar insuportável diante dos impasses que a realidade impõe à pessoa em sua singularidade. Nessa perspectiva, o entendimento passa a ser de que os sintomas psicofísicos expressam, na verdade, “uma saída forjada pelo sujeito para o enfrentamento de uma situação insuportável” (HAVRELHUK & LANGARO, 2020, p. 40). Em oposição a uma psicopatologia centralmente nosográfica e sintomatológica, entende-se que tal fenômeno é um modo de lançar-se no mundo, que envolve experiências subjetivas, relacionais e psicossociais, atravessadas pelas situações de contradições frente

ao contexto material, sociológico e cultural, que se corporificam em vivências de sofrimento (BOCCA, 2021; ERLICH, 2002; HOSTE, 2016; SCHNEIDER, 2017).

Por este motivo, adotou-se neste artigo o termo sofrimento psíquico grave, que se refere a:

Um constructo que nos dá liberdade para falar de crises intensas de cunho ‘normal’ ou ‘psicótico’ com a mesma consideração essencial, ou seja, a de que é um sofrimento humano, natural, com peculiaridades e contextos próprios que pode ser manifesto em indivíduos ou relações. Fala, portanto, de um fenômeno existencial: a angústia (COSTA, 2003, p. 59).

Compreende-se com Sartre que é pela condição de liberdade que o sujeito se angustia, na justa medida em que se descortina uma estrutura de escolha frente à qual é condenado a escolher e, ao escolher, acaba por definir os contornos do seu ser (HOSTE, 2016, Sartre, 1997). A realidade humana não pode, assim, escapar de sua condição ontológica, a de constituir-se como liberdade, definindo-se como aquele “é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 1997, p. 753). O desejo de ser impulsiona o ser humano ao porvir, mas, é exatamente quando os obstáculos da realidade se impõem frente a este desejo, como um impasse na realização deste projeto que a angústia surge (HOSTE, 2016; SCHNEIDER, 2009).

O conceito de grave busca delimitar a dimensão da angústia como ela é vivida em “carne e osso”, na profundidade da afetação do sujeito frente às contradições que a realidade lhe impõe (COSTA, 2010, p. 59). Trata-se, pois, de uma complicação no processo de lançar-se no mundo, de o sujeito sentir o quão incontornáveis se tornaram os limites destes impasses existenciais frente a sua *certeza de ser* (SCHNEIDER, 2011). Certeza essa, cristalizada como saber de ser, que ao vivenciar seu futuro determinado por um modo de se ser quem “é”, experimenta-se como que congelado na (in)viabilização de seu ser, de seu projeto originário (SCHNEIDER, 2009, 2011, 2017).

Como a filosofia existencialista dialética de Sartre pode contribuir para aprofundar este conceito de sofrimento psíquico grave? Este é o desafio a ser enfrentado neste texto, na medida em que a dialética sartriana postula o movimento vivo do sujeito no mundo como coconstrutor da realidade universal/singular. Sendo assim, através da práxis humana, pensada enquanto movimento de totalização-destotalização-retotalização, vão se definindo contornos das experiências compartilhadas, interpessoais e coletivas, assim como, vão se produzindo as mais profundas vivências subjetivas (BOCCA, 2021; SCHNEIDER, 2010).

A compreensão dialética visa integrar as condições alienantes de uma sociedade fundada na exploração humana e em suas contingências, mas sem abrir mão da liberdade, como condição ontológica do movimento do sujeito no mundo, que ao escolher se escolhe em seu ser, em uma “síntese permanente dessas determinações” (CASTRO et al., 2020, p. 1337). Assim, ao tomar a dialética como ponto de partida, incluída no método progressivo-regressivo e em sua psicanálise existencial, Sartre (1997, 2002a) traz a noção de projeto de ser como um analisador fundamental da compreensão do sujeito, entendido em uma perspectiva histórica. Por isso mesmo, o conceito de histórias de vida e as metodologias narrativas, através da elaboração de biografias, são potentes instrumentos para a construção de uma nova teoria do psíquico, assim como, da reflexão crítica sobre as experiências psicopatológicas (SCHNEIDER, 2011).

Diante do exposto, este estudo teórico tem por objetivo discutir, com base na teoria existencialista sartriana, a experiência de sofrimento psíquico grave enquanto uma ocorrência enraizada na história de vida de uma pessoa (HAVRELHUK & LANGARO, 2020). Para tanto, a discussão que se segue será dividida em fundamentos que se consideram cruciais para o entendimento do sofrimento psíquico grave pela lógica sartriana, quais sejam: o cogito pré-reflexivo e como ele aparece nas experiências das emoções e do imaginário; a história de vida e os caminhos de constituição do cogito; e por fim, a insegurança ontológica como resultante dos processos de mediação sociológica, colocados como fundamentos chaves da constituição da condição de sofrimento e como conceito central para a teoria existencialista sobre o fenômeno psicopatológico.

O papel do *cogito pré-reflexivo*, das emoções e do imaginário nas experiências das pessoas com sofrimento psíquico grave

A questão do sofrimento psíquico grave enquanto um processo, que se constitui vinculado a uma biografia, talvez possa ser mais bem esclarecida ao retomar seus fundamentos ontológicos, tais como os aspectos constitutivos da ontologia do ego e a noção da consciência para o filósofo existencialista. Sartre parte do conceito husserliano de *intencionalidade* da consciência, no qual destaca que “a consciência é sempre consciência de alguma coisa”, princípio fundamental para a ultrapassagem das concepções idealistas e racionalistas, por um lado e realistas, por outro, que produzem

as visões reducionistas sobre a condição humana acima mencionadas (BOCCA, 2021; SARTRE, 1997; 2019; SCHNEIDER, 2011). A superação dos reducionismos é fundamental para demarcar uma outra psicopatologia, de caráter crítico e dialético, que supere o aprisionamento nos racionalismos e cognitivismos, por um lado e, por outro, no reducionismo organicista contemporâneo, atrelado à lógica da neuroquímica cerebral, que aprisiona o sujeito ao seu cérebro.

Sendo assim, faz-se necessário compreender os fundamentos que levam à compreensão do ego como um ser transcendente, produto da relação do sujeito com o mundo. Precisamos voltar, então, à ontologia sartriana, quando se debruça sobre a dialética entre a objetividade e a subjetividade, ao elucidar as condições do ser e do nada. A síntese da sua ontologia pode ser pensada da seguinte forma, segundo Schneider (2011, p. 92):

O absoluto de subjetividade, que é não substancial, não se sustenta em si mesmo, já que a consciência é sempre consciência de algo, necessita, assim, das coisas transcendentais para existir, as quais ele não-é. Este absoluto é o nada. Eis que o outro absoluto, o de objetividade, é, então, indescartável para a compreensão da realidade. Este absoluto, independe da consciência para existir, posto que é ser em-si, porém, por não ter alteridade, só aparece, só é reconhecido, só é organizado por uma consciência. Portanto, as duas regiões ontológicas que compõem a realidade, o ser e o nada, as coisas e a consciência, ou ainda, o em-si e o para-si, são dois absolutos, porém relativos um ao outro. Relativos porque, o primeiro (em-si) existe independente do segundo (consciência), mas só se organiza, só ganha sentido, pela presença deste. O segundo (para-si) para existir depende da relação estabelecida com aquele (com as coisas), apesar de ser distinto dele.

Aqui está o fundamento para compreender as elaborações do existencialista sobre a subjetividade e a consciência. Sartre parte do princípio que o ato reflexivo não é a única consciência possível, nem a que tem primazia, pois há outros tipos de consciência que lhe antecedem e formam parte da constituição da própria reflexão, enquanto ato de segundo grau. Sendo assim, o conhecimento, que advém da reflexão, é apenas uma das formas possíveis de ser da consciência, do sujeito se relacionar com o mundo, mas não a única. A percepção, a imaginação, a emoção são, também, consciências e são irredutíveis e autônomas em relação à reflexão e ao conhecimento. Quando percebo um objeto, estabeleço uma relação imediata com ele, sou consciência percipiente dele e não preciso da instância da reflexão para que possa percebê-lo. O existencialista concebe, dessa forma, consciências que são pré-reflexivas, ou seja, anteriores, ontologicamente, à reflexão:

Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano. (SARTRE, 1997, p. 24).

Desta forma, o cogito pré-reflexivo, como consciência espontânea e irrefletida, é não posicional de si, processando-se em um mergulho nas exigências do mundo e permanecendo, assim, em uma síntese indissolúvel com seu objeto (SARTRE, 1997; SARTRE, 2017). O que Sartre denomina de *cogito pré-reflexivo*, é o que possibilita o rompimento, de fato, com os pressupostos idealistas e racionalistas:

O ponto de partida de sua compreensão do sujeito é o “cogito pré-reflexivo”, ou seja, a constatação de que há consciências que são anteriores à reflexão e que lhe têm prioridade ontológica. O existencialista acaba, assim, com a primazia da reflexão, ou com a hipótese de a razão ser a instância definidora de toda a realidade vivida. Estabelece como ponto de partida o sujeito concreto, enquanto totalidade psicofísica, inserido no mundo. Faz balançar, com isso, os alicerces do edifício racionalista. O mentalismo, enquanto desdobramento da filosofia racionalista cartesiana, não tem mais razão de ser (SCHNEIDER, 2011, p. 222)

Esta relação indivisível com o mundo, dada pelo ato espontâneo e irrefletido, é pré-condição para a construção de uma personalidade. A consciência irrefletida concretiza-se como uma síntese indissolúvel com seu objeto, dele não se diferencia e nem se distancia. Será somente a reflexão, enquanto posicional da consciência anterior, que toma como objeto as experiências vividas, que possibilita desarmar esta síntese na espontaneidade, que se materializa no cogito pré-reflexivo (BOCCA, 2021; SARTRE, 1997; 2017; SCHNEIDER, 2011). Este é, assim, homólogo ao cogito reflexivo, na medida que se dá como sendo a necessidade primordial que tem a consciência irrefletida de ser vista por si mesma, de apropriar-se de seu ato, constituindo aquilo que o existencialista define como consciência (de) si (SCHNEIDER, 2011).

O ego “é somente um elemento constituído posteriormente, por ocasião de um ato de reflexão” (BOCCA, 2021, p. 82), na medida em que o psíquico se constitui a partir da apropriação reflexiva das experiências concretas, vividas, espontâneas, quando o sujeito se posiciona e se reconhece como sujeito destes atos. Entretanto, o mundo não é apreendido por uma simples passagem da irreflexão-reflexão-ação:

A ação como consciência espontânea irrefletida, constitui uma certa camada existencial no mundo, e que não há necessidade de ser consciente de si como agente para agir – muito pelo contrário (...) uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciente dela não teticamente, e sua maneira de ser teticamente consciente dela mesma é transcender-se e perceber-se no mundo como qualidade das coisas (SARTRE, 2017, p. 64)

Assim, o mundo não é apreendido de forma mecânica e racional, a maioria das pessoas não conseguem agir racionalmente diante dos impasses em seu caminho, pois é no modo passional que as coisas que se impõe sobre a experiência e lhe escapam ao controle sobre o seu ser (SCHNEIDER, 2011). Por exemplo, na emoção, discute Sartre (2017), o controle sobre o seu ser escapa ao sujeito, demandada pela força das coisas (BEAUVOIR, 1995), concretizando-se como uma conduta irrefletida, “retorna a todo instante ao objeto e dele se alimenta (...) o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos em uma síntese indissolúvel” (SARTRE, 2017, p. 56). Como já visto, a condição estruturante da consciência é que esta se dá primeiramente como consciência do mundo, deste não se separa, a não ser por um ato de reflexão (BOCCA, 2021).

Desta forma, que tipo de relação a emoção estabelece com o mundo? A experiência emocional é do tipo passional, pois a pessoa vive como se fosse “tomada” por ela, como se a “sofresse”. Isto ocorre porque, como vimos acima, a emoção é uma conduta irrefletida (consciência de primeiro grau). Desta forma, ela é uma experiência espontânea, posicional do objeto emocionador, mas não-posicional-de-si; portanto, é não posicional do eu. Desta forma, a pessoa não precisa abandonar o nível da irreflexão para viver a emoção. Assim, ainda que seja o sujeito que produza o ato emocional, experimenta-se como que arrastado por ele (SCHNEIDER, 2011). O sujeito emociona-se na medida que o objeto se impõe como obstáculo à realização dos seus desejos e ambições de ser. Relaciona-se, assim, com a pressão das circunstâncias, dos contornos da situação em que está mergulhado, nas quais as coisas exercem forças sobre o seu ser, afetando-o em seu âmago. Emocionar-se é uma saída “mágica” para a resolução de um impasse na viabilização de seu projeto de ser (SARTRE, 2017).

Por isso mesmo, na base do sofrimento psíquico, estão as condutas irrefletidas, tomadas com base na afetabilidade do sujeito frente ao mundo, com suas exigências e adversidades, concretizando-se como vivências emocionais que tomam conta do seu ser.

Outra dimensão importante destas experiências psicopatológicas, tomadas como vivências irrefletidas, é a dimensão irrealizante do ser do sujeito que se processa nestas condutas passionais, relacionam-se, assim, com a função imaginária da vida psíquica. O imaginário, como ato de consciência espontânea, não escapa às condições da consciência irrefletida. O objeto da imaginação não deve ser confundido com o objeto da percepção, já que aquele é um irreal, dotado de características peculiares: “o objeto

da percepção constantemente transborda a consciência; o objeto da imagem nunca é nada mais do que a consciência que se tem dele” (SARTRE, 2019, p. 32). A consciência imaginante é, portanto, uma espontaneidade criadora, pois ela inventa seu objeto como lhe aprouver, a partir de uma síntese de elementos afetivos (o valor e o significado que as coisas têm para o sujeito) e de elementos de um saber anterior (conhecimentos, experiências vividas sobre o objeto).

A imagem tem, portanto, uma função simbólica: remete a alguma coisa para além dela, que contribuiu na sua formação (SCHNEIDER, 2011). Sendo assim, mesmo quando se imagina uma criatura não existente, tal como um marciano, essa se fará sempre de dados concretos retirados, de alguma forma, da realidade. Entretanto, tal referência se dá por um conteúdo psíquico, que remete às experiências anteriores do sujeito (SCHNEIDER, 2011). O objeto da imagem, degrada-se de analogons afetivos e cinestésicos, ou seja, da relação com objetos que estabelece analogia a objetos e situações anteriormente vividas, concretizando-se na função noemática do objeto irreal. Este analogon que se constitui na dinâmica da vida psíquica, é um saber que se degrada de situações concretas onde o objeto se impõe e tem aí a fonte de seu sentido existencial (SARTRE, 2019, p. 213):

Chamaremos “situações” os diferentes modos imediatos de apreensão do real como mundo. Podemos dizer assim que a condição essencial para que uma consciência imagine é que ela esteja “em situação no mundo” ou, mais brevemente, que ela “esteja-no-mundo”. É a situação-no-mundo, apreendida como realidade concreta e individual da consciência, que serve de motivação para a constituição do objeto irreal qualquer, e a natureza desse objeto irreal é circunscrita por essa motivação. Desse modo, a situação da consciência não deve aparecer como uma pura e abstrata condição de possibilidade para todo imaginário, mas sim como motivação concreta e precisa da aparição de tal imaginário particular.

É preciso compreender que a pessoa, enquanto imagina, está mergulhada em condutas irrefletidas, consciências espontâneas, de primeiro grau, que o absorvem em sua relação com o objeto irreal. Sendo assim, será necessário um ato de segundo grau, uma consciência reflexionante, para que a pessoa apreenda que estava absorvido em numa relação imaginária com o mundo. Nas palavras do filósofo:

[...] é certo, que quando produzo em mim a imagem de Pierre, o objeto da minha consciência atual é Pierre. Enquanto essa consciência permanecer inalterada, poderei dar uma descrição do objeto tal como ele me aparece em imagem, mas não da imagem como tal. Para determinar estas características da imagem como imagem, é preciso recorrer a um novo ato de consciência: é preciso refletir. Assim, a imagem como imagem só é descritível por um ato

de segundo grau pelo qual o olhar se desvia do objeto para se dirigir à maneira como esse objeto é dado. É esse ato de reflexão que permite o juízo ‘tenho uma imagem’ (SARTRE, 2019, p.23).

Assim, o objeto irreal apresenta-se imediatamente tal como é, não ultrapassa o conhecimento que dele já se tenha, já que é constituído por um saber que se degrada: “na percepção, um saber se forma lentamente; na imagem, o saber é imediato” (SARTRE, 2019, p.30). A imagem se dá, assim, como um fenômeno de crença, justamente por esta pessoa estar mergulhada no mundo dos objetos e não posicional de si. Neste sentido, a imagem, ainda que seja sua própria criação, toma o sujeito por completo: “é por ela fascinada, como que por ela 'possuída’” (SCHNEIDER, 2011, p. 183). É a imersão no espontâneo que gera a qualidade de crença, que faz com que o sujeito permaneça passivo e preso ao ato imaginário.

Sartre (2019) se dedicará a elucidar as alterações do imaginário nas experiências do sofrimento psíquico grave, como aqui estamos conceituando, na parte sobre “patologia da imaginação”, em seu livro “O Imaginário”. Inicia o capítulo afirmando que o “esquizofrênico sabe muito bem que os objetos dos quais se cerca são irreais” (p. 231), demonstrando que a transparência da consciência (de) si e que todos os processos fundamentais da consciência não se modificam ainda que sejam vividos por uma pessoa em situação psicopatológica (FUJIWARA, 2019). Mesmo para uma pessoa em surto se faz necessário estabelecer este fluxo entre a experiência irrefletida, espontânea e o ato de segundo grau, da consciência reflexionante, para que possa tomar posição e aparecer frente a si mesmo como sujeito destes atos, ao se dar como posicional do eu. Sendo assim, afirma Sartre (2019, p.233) que “o cogito cartesiano conserva seus direitos mesmo entre os psicopatas”. Reforça-se aqui a importância da discussão do *pathos* como uma disposição da pessoa frente ao mundo, para qualquer sujeito, mas que no sofrimento psíquico grave ganha uma severidade em termos de intensidade e frequência das afetações.

A alucinação e a obsessão, são os exemplos que o existencialista utilizará para discutir este aprisionamento no mundo do imaginário, típico deste agravamento do sofrimento (FUJIWARA, 2019; SARTRE, 2019). Sartre, traz uma reflexão importante para elucidar a condição do sofrimento e a relação com a realidade estabelecida pelo sujeito em crise: “A questão coloca-se, portanto, da seguinte maneira: como é que abandonamos nossa consciência de espontaneidade, como é que nos sentimos passivos

diante da imagem que de fato formamos?” (Sartre, 2019, p. 233).

Ao comparar o ato alucinatorio, com o ato obsessivo, Sartre demonstrará que a pessoa é tomada por sua obsessão cada vez que tenta dela se livrar: “É o próprio medo da obsessão que a faz renascer; todo esforço para ‘não pensar mais nela’ transforma-se espontaneamente em pensamento obsessivo” (SARTRE, 2019, p. 241). A alucinação se dá, assim, por uma espécie de “vertigem-obsessiva”. Quanto mais o sujeito quer escapar deste objeto irreal por ele mesmo criado, mais este lhe aparece e ganha em força sobre ele.

A aniquilação da realidade pelo ato alucinatorio, se dá exatamente pelas exigências que são impostas aos sujeitos ao tentar escapar de um mundo que lhe é hostil (LAING, 1975; FUJIWARA, 2019; SCHNEIDER, 2011). O problema desta fuga está na própria qualidade do objeto irreal: “a imagem, enquanto negação de uma dada situação, aparece sobre o fundo de mundo que ela nega, em ligação com ele” (SCHNEIDER, 2011, p. 175). É neste sentido que tal aniquilação não é bem-sucedida, não dá conta de contornar as exigências do mundo concreto, da pressão que sente imposta em seu ser. A realidade que o oprime, lhe volta com toda força, aí novo ato alucinatorio como fuga.

Neste sentido, a consciência permanece refém de seu ato, em um círculo vicioso do qual o próprio sujeito se faz consciente, porém permanece aprisionado na dinâmica imaginária (SARTRE, 2019; SCHNEIDER, 2011). Para Sartre, o sujeito prisioneiro do imaginário sabe que alucina, no entanto, o fato de que permanece passivo diante de suas próprias criações, sem delas conseguir se livrar, é devido à característica espontânea do próprio ato de criação (FUJIWARA, 2019; SARTRE, 2019; SCHNEIDER, 2011, 2017), o que está no âmago do amedrontamento da pessoa em seu processo de enlouquecimento, já que ela é prisioneira de suas próprias armadilhas. A consciência espontânea está absorvida totalmente em seu objeto, não é posicional de si mesma, nem posicional do eu. Diante disto, pode-se entender a passividade do sujeito frente a suas imagens, tal experiência lhe toma por completo, não consegue manter uma distância reflexiva, permanece em corredor com seu mundo imaginário, tomado pelo espanto e pelo estranhamento de seus atos (SCHNEIDER, 2011). Sartre (2019) comenta sobre o caráter absurdo das alucinações e delírios experimentadas pelo paciente, que se colocam como disparates que o surpreendem e como os quais ele não consegue lidar. Aqui se

encontram fundamentos do que se define por sofrimento psíquico grave.

Sendo assim, é necessário entender como essa consciência transborda para o real, fazendo com que quem vivencia o ato alucinatorio fique refém da própria imagem que cria (FUJIWARA, 2019; SCHNEIDER, 2011). Alguns aspectos se destacam: o irreal não estabelece o mesmo tipo de relação da percepção com os objetos e com o espaço. Isto significa, que a alucinação não coexiste com a realidade material ou social, ela é antes uma aniquilação desta realidade: “é somente após relatá-las ao psiquiatra que o doente lhes dá um lugar no espaço real da percepção” (FUJIWARA, 2019, p. 181). Sartre (2002a) descreve muito bem esta função irrealizante na biografia de Genet. Humilhado, degradado, sem vínculos ou mediações sociais, Genet vivia sozinho em um mundo que lhe era hostil, que o excluía. Desde pequeno ele era um grande sonhador, suas brincadeiras solitárias eram fábulas onde construía um mundo encantador, tornava-se um santo, ou estava coberto de riquezas, ou ainda cercado de pessoas que o queriam. Criava um mundo imaginário, justamente em cima de seus vazios existenciais, fantasiava a partir daquilo que mais tinha carência. Quando se torna escritor, sua escrita se constituirá como uma espécie de autoterapia, pois nela encontra um meio viável para compartilhar suas fantasias e encontrar reciprocidade nos outros (SCHNEIDER, 2011).

Miserável, admirava o luxo; depreciado, imaginava-se coberto de generosidades; bastardo, criava fantasias de descendência de uma grande família; preso, fazia de sua cela seu castelo luxuoso. Abandona-se em seus sonhos, porque o despertar era tão mais doloroso quanto mais coloridos eles fossem” (SARTRE, 2002a, p. 225).

Desta forma, afirma Sartre (2019, p. 200), que o imaginário psicopatológico não altera as condições da consciência, mas sim é uma alteração da atitude da pessoa frente a uma realidade que lhe oprime: “talvez a alucinação não se caracterize por uma alteração da estrutura primária da imagem; talvez ela se dê mais como uma perturbação radical da atitude da consciência frente ao irreal. O fato de o sujeito permanecer, como vítima e algoz de si mesmo, é devido a sua história de vida e de sua condição psicossocial (SCHNEIDER, 2011). Precisamos nos remeter, como discutido acima, para as situações concretas que se encontram na raiz da constituição do imaginário patológico.

Mas, como é que o sujeito “se complica” e fica refém de uma dinâmica psíquica que evolui para uma psicopatologia? Na tentativa de responder a tais indagações, numa perspectiva existencialista, devemos recorrer sempre às definições de “*projeto e desejo*

de ser”, que expressam a eleição original que o sujeito faz de si mesmo, que só pode ser compreendido como fruto da trajetória existencial, onde ela constitui como projeto de ser. Da mesma forma, temos que retomar o conceito de cogito, ou seja, ao modo como a pessoa se reconhece em seus próprios atos espontâneos e constitui suas certezas de ser (CASTRO, 2016; ERLICH, 2012; SCHNEIDER, 2011).

História de vida e caminhos de constituição do cogito

Sartre ao buscar no materialismo histórico dialético um dos seus principais fundamentos, estabelece uma interlocução entre esta sociologia e antropologia com a ontologia e epistemologia fenomenológica, produzindo uma síntese importante, que está na especificidade da filosofia existencialista moderna e nos fundamentos para uma psicologia existencialista dialética. Neste sentido, o papel da historiografia contemporânea é central na compreensão do humano. A concepção de sujeito que subjaz à teoria sartriana é, portanto, histórica e dialética, na qual, o sujeito só pode ser compreendido levando-se em conta sua história de vida, ou como chamam os fenomenólogos, sua trajetória existencial. Mas para Sartre, esta singularidade só ganha sentido se for compreendida no contexto da história da rede sociológica e da conjuntura familiar na qual a pessoa está imersa, bem como no “zeitgeist” do seu contexto social e da época cultural, tendo como pressuposto que o sujeito se faz e é feito no/por esse conjunto de fatores que são universais e singulares, que se especificam na vivência de situações concretas (SCHNEIDER, 2008).

Ao agir no mundo o sujeito, sustentado pelas condições dadas nas quais se encontra, por mais alienado que esteja, sempre transforma sua realidade, transformando-se. Isto porque o que lhe caracteriza e define é, justamente, sua transcendência, pois ele “sempre faz alguma coisa daquilo que fizeram dele” (SARTRE, 2002), mesmo que ele não se reconheça nesta sua ação. Ainda que alienado, toda pessoa é ator de sua história. Este movimento no mundo, ao transcender o que está dado indo em direção ao futuro, é o que Sartre (1997) denomina de *projeto de ser*. Este é delineado pelo descortinar de um futuro, através do campo dos possíveis, quer dizer, pelas mediações materiais, sociais, históricas que definem as experiências concretas de um sujeito, perfazendo as possibilidades de seu devir. Este campo de possíveis define sua estrutura de escolha, na qual as experiências subjetivas aparecem como uma expressão, ou uma resposta, ao

processo objetivo (SCHNEIDER, 2008).

Por isso, a condição de escolha do sujeito sobre o seu ser, que se define como a condição de liberdade em Sartre, compreendida como dimensão ontológica do humano, condena-o à liberdade, na medida em que não pode escapar de escolher (HOSTE, 2016; SARTRE, 1997). A escolha é a eleição do ser humano pelos seus fins; o sujeito direciona-se para o futuro como sendo intenção de se totalizar. O futuro é, portanto, aquilo que lhe é falta, que lhe escapa enquanto dimensão do ser, e na tentativa de *ser o que ainda-não-é*, é que ele se lança ao porvir (CASTRO, 2016; ERLICH, 2012). É a partir desta perspectiva que as miríades de ações de uma pessoa devem ser compreendidas.

Sendo assim, é na espiral histórica e em uma dinâmica temporal dialética que o ser do sujeito tem que ser compreendido, pois é na história que seu projeto de ser se forja, sendo no futuro que o sentido de sua história se estabelece. Com isto, é na relação entre futuro e passado, que o ser do sujeito passa a ser compreensível, assim como suas dificuldades existenciais e suas complicações psicopatológicas poderão ser, de fato, entendidas (CASTRO, 2016; ERLICH, 2012; SCHNEIDER, 2011). O passado é “o que sou sem qualquer alternativa de não o ser, ele é por essência, inalterável, não se presta a modificações de nenhuma espécie, não pode ser diferente daquilo que foi” (CASTRO, 2016, p. 20). Neste sentido, o passado se coloca como objeto para o próprio sujeito, como *ser-em-si*. Entretanto, a temporalidade não é estática: “O que me ocorreu ontem, distingue-se, da pura continuidade passada do mundo justamente *por eu ser presente hoje* a isso que ocorreu” (CASTRO, 2016, p. 20). O passado se coloca como *uma função* no presente. É a síntese do sujeito a partir das situações que viveu. Dada a dimensão não estática da realidade, o sujeito não se resume por *aquilo-que-foi*, posto que *aquilo-que-foi* hoje já lhe é presença, trata-se aí de uma relação dialética entre passado-presente-futuro (CASTRO, 2016; ERLICH, 2012).

Ao fundo da constituição da dinâmica psíquica e da afetabilidade do sujeito, como vimos acima, em sua condição de vivências emocionais e imaginárias, está a relação com o projeto de ser. Na verdade, esta é sempre uma questão crucial que está em jogo no processo de sofrimento psíquico, pois é no embate do sujeito com seu projeto e desejo de ser, nas experiências de divisão e rupturas com suas possibilidades, que se coloca como condição das escolhas alienadas, típicas do mergulho da pessoa em um

processo de sofrimento psíquico grave (SCHNEIDER et al., 2021). Sendo assim, mesmo que em situações de desespero e de alienação, é ainda o sujeito que se escolhe (SARTRE, 1997), o que está na condição da experiência profunda do sofrimento, na medida em que ele acaba escolhendo contra si, por estar prisioneiro de sua dinâmica psíquica e das armadilhas de seu imaginário, como vimos acima.

É neste sentido que aparece o cogito ou a certeza de ser como combustível da dinâmica psíquica. Para Sartre (1997) o cogito implica o momento em que o sujeito se apreende a si mesmo, vindo daí sua condição de colocar-se em questão e, assim, questionar a si e ao mundo que lhe cerca. O existencialista, entende a este como sendo a consciência (de) consciência, ou a consciência de segundo grau, portanto, aquilo que se pode chamar propriamente de subjetividade. Desta forma, é no conjunto de suas situações presentes-passadas, das experiências vividas, com as quais o sujeito tem que se defrontar e apropriar-se, que seu cogito se totaliza, materializando como aquele *saber* no qual ele se sabe sendo quem é (SARTRE, 1997). No sofrimento psíquico este *saber de ser*, acaba por perder sua dialetização, absolutizando-se em suas certezas, fundadas na condensação de experiências passadas, torna-se central na constituição de uma dinâmica psíquica psicopatológica e na dificuldade de enfrentar as contradições advindas da realidade que lhe cerca.

Ao considerar tais princípios Van Den Berg (1978, p. 41), um psiquiatra fenomenológico, inspirado por Sartre, define que “se estivermos descrevendo um sujeito, teremos que elaborar a cena na qual ele se revela”, ao resgatar cada situação que compõem esta síntese pessoal para a intervenção clínica. Por isso mesmo, as contingências da própria realidade, que se concretizam nas situações vividas pelos pacientes, colocam-se como as fontes dos impasses de ser na (in)viabilização de si e são centrais para a compreensão e planejamento clínico (ERLICH, 2012; SCHNEIDER, 2011, 2017).

Quando a personalidade é lançada na contradição de ser, quando o ser se experimenta como impossível de se viabilizar, este *saber-de-ser* se cristaliza, dando sustentação para experiências de sofrimento (ERLICH, 2012; SCHNEIDER, 2011). Assim, quando o cogito se totaliza nesta (in)certeza sobre si, na medida em que o futuro é continuamente posto em xeque, é a fonte de sofrimento e fundamento de psicopatologias (CASTRO, 2016; ERLICH, 2012). Esta relação de incerteza de ser que

Laing (1975), psiquiatra inglês que se situa como antipsiquiatria, com influências em Sartre, entre outros autores críticos dos anos 1950 e 60, considera como um aspecto importante na entrada para o processo de “enlouquecimento”, trazendo a discussão da insegurança ontológica como central na compreensão das psicoses (SCHNEIDER, 2011; GABRIEL e TEIXEIRA, 2007).

A insegurança ontológica como condição do sofrimento psíquico grave

O psiquiatra inglês discute que uma pessoa segura de seu ser (segurança ontológica) enfrenta os riscos que a vida lhe impõe, sejam ao nível físico, social, ético, tendo como base um senso de sua identidade e da realidade que lhe cerca, com certeza de sua autonomia e com firmeza em seu lançar-se em seu cotidiano. Já, ao contrário, há pessoa, que em função da sua história de vida e experiências existenciais, não consegue estar íntegra de seu ser, sem experimentar sua coesão pessoal, sem sustentar sua autonomia, divorciada de seu corpo, numa profunda vivência de insegurança ontológica (LAING, 1975). Esta seria, então, uma experiência de irrealidade e, sendo assim, próxima das experiências imaginárias acima descritas. A experiência de parecer mais morto do que vivo, o não conseguir sentir-se seguro de si mesmo e, assim, ameaçado pelo mundo e pelas relações interpessoais, leva-o à preocupação central com a autopreservação, ao invés de com a autogratificação (GABRIEL e TEIXEIRA, 2007).

Como afirma Laing (1975), não nos deixemos enganar de que o sujeito em sofrimento psíquico grave está “perdendo o contato com a realidade” e que agora “vive em seu mundo”. Acontecimentos externos “não o afetam menos, pelo contrário, com frequência, afetam-no mais ainda. Não é exato que se torne *indiferente* ou *retraído*” (p. 45). É, na verdade, o excesso de afetabilidade, o transbordamento da realidade que lhe absorve, invade ou petrifica que o amedrontam ou dividem. Para se proteger ele se isola e produz uma profunda solidão, ou ainda, acirra o processo de solidão que já estava nas determinantes sociais de seu sofrimento. Experimenta um profundo vazio de ser, já que estranha seu próprio comportamento e não se reconhece em seus atos, em seus desregramentos emocionais e arroubos imaginários. Despersonaliza-se, na medida em que não consegue ter autonomia frente ao outro e acaba, assim, em um círculo vicioso, sendo coisificado pelos outros em seu processo patológico, principalmente pelo isolamento social produzido nas redes pessoais significativas e pelas rotulações

nosológicas atribuídas nos sistemas de cuidado (LAING, 1975).

Sartre (1997, 2002a) nos deixa claro que na base da construção da personalidade, assim como do sofrimento psíquico, estão as mediações sociológicas. O outro se coloca como objeto para um sujeito, na mesma medida em que este mesmo sujeito é objeto para o outro, numa dialética eu-outro. O outro, portanto, não é uma representação minha, mas uma experiência concreta no seio do mundo, que atinge meu ser psicofísico. Trata-se aí de uma condição de objetificação do ser pelo outro. “O fato da existência do outro é, portanto, incontestável e me atinge em meu âmago, na justa medida em que o outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo” (SCHNEIDER, 2011, p. 148). Sendo assim, a alienação, enquanto fuga do controle de nosso próprio ser, por dependermos também do outro, é uma condição humana, ocorrendo pelo processo de alteridade: “É quando o olhar do outro modela o meu corpo, o meu ser; sou possuído por ele, pois este detém o segredo do que sou” (SCHNEIDER, 2011, p. 148). Esta alienação ocorre para qualquer pessoa, esteja ela em situação de segurança ontológica ou não, mas ela pode ser fonte de um severo processo de produção de sofrimento quando a pessoa está imersa em um histórico de insegurança ontológica, fruto da dialética fragilizada eu-outro e de um agravamento na experiência da alienação, ou seja, da perda do controle de seu ser. Nesta situação, o ser do sujeito pode se colocar inteiramente sob poder do outro, numa profunda atitude de passividade, ao experimentar que o outro detém a verdade sobre si mesmo, não se reconhecendo como sujeito autônomo (ERLICH, 2012; FREITAS, 2018; SARTRE, 1997; SCHNEIDER, 2011, 2017). O inverso é quando o “eu” não reconhece o outro em sua liberdade e alteridade, assumindo uma posição sádica, de fazer do outro seu objeto, sem permitir a dialetização com o outro. Uma terceira possibilidade das relações, é ainda, quando ambos os sujeitos se reconhecem como liberdade, tecem-se mutuamente, a partir de um projeto-comum, constituindo o âmago da experiência de *ser-com-o-outro*, na constituição de um “nós” (FREITAS, 2018; MAHEIRIE, 2002; SARTRE, 1997; SCHNEIDER, 2011).

A partir da influência da fenomenologia e do existencialismo o movimento antipsiquiátrico, nos anos 1950-60, tal como o encampado por Laing, vai deixando de lado a concepção da loucura como um acontecimento intra-psíquico, individual, para discutir as determinantes sociais do sofrimento, enquanto estratégia que a pessoa desenvolve para conseguir sobreviver em situações de pressão social. São as relações

vividas com os outros e com os grupos de pertença, em sua racionalidade e suas regras implícitas, que ajudam na compreensão das experiências e comportamentos perturbados das pessoas em sofrimento psíquico grave (GABRIEL e TEIXEIRA, 2007). Sendo assim, para Laing, a experiência e comportamento qualificados de “esquizofrênicos” passaram a representar “uma estratégia particular que uma pessoa inventa para suportar uma situação insustentável” (GABRIEL e TEIXEIRA, 2007, p. 668). Esta frase, publicada por Laing em 1972, está explícita nas reflexões do filósofo existencialista sobre Genet (SARTRE, 2002a), assim como, na obra que discute a neurose em Flaubert, em sua monumental biografia (SARTRE, 2013), marcando a influência do pensador francês sobre o antipsiquiatra.

Laing vai aprofundando suas pesquisas sobre a determinação social das psicoses e chega a uma importante discussão sobre a função das famílias na constituição das esquizofrenias:

A família não só negaria a legitimidade das experiências individuais como negaria a própria negação. Com esta mudança de perspectiva sobre a normalidade, vem uma correspondente alteração na visão de Laing da psicopatologia: já não se trataria apenas de uma forma do sujeito viver uma situação insustentável mas, mais que isso, uma forma de significar as regras não ditas que regeriam todos os elementos do seu grupo de pertença (...) O facto do grupo temer o conteúdo lúcido, inteligível e, sobretudo, confrontativo do que têm de delirante e não coerente nas regras do próprio grupo de pertença social faria com que se desse a tão natural rejeição do sujeito psicótico e negação ou minimização do que ele diz e, finalmente, a sua designação e enclausuramento no rótulo de “louco” (GABRIEL e TEIXEIRA, 2007, p. 667).

Nesta direção, a teoria de grupos em Sartre foi essencial para essa transformação da visão da psicose, construindo fundamentos para uma psicopatologia crítica. Na dialética da realidade humana, é fundamental compreender o papel de mediação que os grupos exercem em relação aos sujeitos concretos. Pela mediação do grupo, o outro torna-se um meio para cada um se realizar, assim como cada um é mediação para o outro. A estrutura grupal, da reciprocidade mediada, se caracteriza pela experiência de compartilhar ações, pensamentos, sentimentos. Um coletivo, para se caracterizar como grupo organizado, necessita superar a solidão dos coletivos serializados, através do tecimento entre seus membros, que se organiza em torno de um projeto comum, constituído a partir da troca entre projetos individuais. Da mesma forma, estabelece-se uma afetividade, posto que as pessoas passam a ser importantes umas para as outras. ao partilhar de um projeto comum (SARTRE, 2002b; SCHNEIDER, 2011). “Os indivíduos

agrupados em um mesmo campo material, suas vivências não se reduzem a relações de conflitos. Acontecem também a experiência de nos sentirmos com o outro, em comunidade com ele, e é dessa experiência que vem a noção de nós” (FREITAS, 2018, p.156).

O grupo vive sob tensões e contradições das relações interpessoais e confrontos com a realidade material e sociocultural, por isso, está sempre na corda bamba da volta à serialidade. Para evitar sua dispersão busca instrumentos contra a serialidade, que Sartre (2002b) designa de fraternidade/terror. Fraternidade, porque no grupo existem obrigações recíprocas, baseadas na solidariedade de cada um com os outros, mas, ao mesmo tempo, existe o terror, que se concretiza como forças sociológicas sobre os sujeitos, para que estes se dediquem ao grupo, respeitem suas regras, não se dispersem, instaurando-se, dessa forma, uma espécie de controle sobre as singularidades, para que estas permaneçam compromissadas com o grupo. Para tanto, o grupo institui o juramento, que nada mais é do que os valores e as regras construídas, uma invenção prática para a sobrevivência do grupo frente ao perigo da dissolução. Essas são justamente as regras às quais Laing menciona, que fazem parte do jogo social em pauta nos processos de sofrimento, pois estas se tornam uma espécie de prático-inerte (SARTRE, 2002B), na justa medida em que elas foram criadas pela práxis grupal, mas ganham transcendência a ela e, num movimento inercial, aprisiona seus membros, ao amarrá-los em sua própria criação e paralisar seu movimento dialético, reinstalando o terror como algo encravado no grupo e encarnado em cada sujeito (BOCCA, 2021; SCHNEIDER, 2011). Portanto, não basta que as pessoas sejam próximas, vivam sob o mesmo teto, para que se teçam enquanto grupo dialetizado. Há muitas famílias serializadas nas quais, por exemplo, o tecido comum entre os sujeitos vai se enrijecendo por suas exigências, contradições e tensões: “O terror se instala em seu seio, na busca de escapar à dissolução; as relações reduzem-se a cobranças morais, a uma exigência de falsa unidade” (SCHNEIDER, 2011, p.157)

Sabe-se que a criança, a princípio, não terá como prover os cuidados sobre si mesma, dependendo dos adultos para sobreviver, mediada pelos grupos de pertença, sendo fruto dessas contradições acima descritas. Haverá pouco a pouco, o desenvolvimento da personalidade, que redundará, se o adolescente conseguir mover-se num horizonte marcado por mediações viabilizadoras e de segurança ontológica, no nascimento existencial, que passa por tomar seu projeto de ser em suas mãos e construir

sua autonomia (SCHNEIDER, 2011, 2017).

Por outro lado, caso a criança viva sob mediações negativas que não viabilizam o seu ser, de grupos serializados, onde as regras e exigências falam mais alto, que barram a construção de sua autonomia, vão se constituindo engrenagens para uma alienação absoluta, gerando instabilidade emocional, solidão e vazio de ser (LAING, 1975; SCHNEIDER, 2011, 2017). Estas são as condições para as experiências de insegurança ontológica, que elevam a angústia em sua máxima potência, estando nas condições de possibilidade da ocorrência do sofrimento psíquico grave. O sujeito, ao desesperar-se frente à experiência de aniquilamento do seu ser pelo outro, aniquila a própria realidade, modifica-a para que seja possível existir (FUJIWARA, 2019; LAING, 1975). É neste sentido, que o processo de sofrimento psíquico grave passa pela experiência de temor e desespero:

O esquizofrênico está desesperado, ou simplesmente sem esperanças. Jamais conheci esquizofrênico, que afirmasse ser amado, como homem, por Deus Pai, ou pela mãe de Deus, ou por quem quer fosse. Ou ele é Deus, ou o Demônio, ou se encontra no inferno, afastado de Deus. Quando alguém diz ser irreal, ou afirma estar morto, com toda a seriedade, expressando em termos radicais a verdade nua de sua existência conforme ele a sente, este alguém é insano (LAING, 1975, p.39).

Os processos de sofrimento psíquico grave, portanto, estão intrinsecamente relacionados com as mediações sociológicas na constituição de uma personalidade, lembrando, que tais mediações também são atravessadas pelas forças antropológicas e históricas de dado contexto (SCHNEIDER, 2011). Além do que, toda mediação é realizada por outra história singular-universal, por partir de um ser que é *em-si-para-si* (BOCCA, 2021). Neste sentido, é preciso entender a história do coletivo no qual o sujeito se insere.

A inteligibilidade do sofrimento psíquico encontra-se na análise da biografia da pessoa em sofrimento, na qual deve considerar-se estes inúmeros elementos que compõem a história de vida. O método progressivo-regressivo auxilia a compreender as coletividades que se engendram às experiências singulares, situando-as em seu contexto (CASTRO *et al.*, 2020). Mas, também, é necessário descer ao singular, para compreender as especificidades das vivências mórbidas e, neste caso, a psicanálise existencial, por sua vez, entende que a compreensão da pessoa a partir do vivido, que só pode ser acessado pelas experiências irrefletidas, sejam experiências emocionais,

imaginárias ou ambas, que se concretizam no cogito pré-reflexivo (SARTRE, 2017; SCHNEIDER, 2011). O estudo da biografia para Sartre deve realizar, assim, o “duplo percurso de análise” do universal ao singular e vice-versa, tomada por dentro das situações concretas, para que se possa entender os pequenos atos de eleição que o sujeito faz continuamente, produzindo a si mesmo, ainda que na alienação. Mesmo assim, sempre é importante não perder de vista que toda situação é atravessada por inúmeras contingências, impondo limites e novos determinantes ao campo de possíveis desta eleição do sujeito sobre si mesmo (BOCCA & SCHNEIDER, 2019).

Considerações finais

Sartre, na entrevista a Vicary, foi perguntado sobre o que ele havia dito de relevante para mudar a psiquiatria? O existencialista respondeu que “os antipsiquiatras estavam procurando uma teoria na qual a liberdade pudesse ser colocada em primeiro lugar, dessa forma aquilo que se chama de doença mental pudesse aparecer como um aspecto da liberdade humana e não como uma doença resultante de um mau funcionamento do cérebro ou de alguma doença física” (CHARLESWORTH, 1980, p. 38). O existencialismo sartriano vem, assim, contribuir e ampliar as considerações já realizadas pela psicopatologia fenomenológica e sua lógica compreensiva, desenvolvida por dentro da experiência concreta do sujeito, que coloca a este como o centro do entendimento do processo patológico, e consolidar uma psicopatologia crítica, que supere a tradição clássica e a perspectiva hegemônica da contemporaneidade fundada na neuroquímica ou nos constructos psicologizantes.

Mas, se a condição humana é liberdade e o sujeito se escolhe ao escolher entre suas possibilidades, como esta liberdade, que põe seu ser em perpétua questão, sustenta o paradoxo de que o sujeito em sofrimento se experimenta como que prisioneiro de uma dinâmica de ser, que o leva a uma repetição obsessiva de vivências psicofísicas e do modo de lançar-se nas relações com o mundo? O trajeto aqui percorrido buscou responder a esta contradição, passando pelo esclarecimento das condições ontológicas e antropológicas que possibilitam a constituição do psíquico e do psicopatológico. Isto porque o sofrimento, o *pathos*, é compreendido como uma condição humana, pelo qual todos passamos, mas o seu agravamento advém do aumento da intensidade, frequência e da força da função noemática sobre as experiências espontâneas do sujeito. O cogito

pré-reflexivo, marcado na transparência da consciência (de) si, advindo dessas experiências espontâneas, irrefletidas, nas quais o sujeito está mergulhado em suas emoções e imaginário, nada mais são do que expressões de sua história de vida e de como ele forjou seu projeto de ser por meio de suas mediações sociológicas. Depois, este sujeito, prisioneiro do *pathos*, tem de se haver com estas experiências, em uma apropriação reflexiva, que resulta no cogito enquanto posição de si e do eu e de como o sujeito entra em um embate com as constatações sobre si, levando-o ao estranhamento de seus atos e a viver uma insegurança ontológica que está na base dos processos de sofrimento psíquico grave.

O fenômeno psicopatológico, como vimos, é experiência enraizada na biografia. Trata-se de elucidar a história de vida de pessoas em processo de sofrimento psíquico grave, visando aprofundar a compreensibilidade dessas vivências universais/singulares, que possibilitam o aprofundamento da construção de uma psicopatologia crítica, de base fenomenológica e existencialista, que abre possibilidades para intervenções qualificadas no campo da saúde coletiva e do cuidado integral, assim como no campo das psicoterapias existencialistas e da clínica ampliada.

Referências bibliográficas

- BEAUVOIR, S. *A força das coisas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.
- BOCCA, M. C.; SILVA, C. A. de F. da & SCHNEIDER, D. R. (2019). [online] *Sartre e o duplo percurso da análise humana: Psicanálise existencial e Método progressivo-regressivo*. Revista de Filosofia. v.11 n.1, pp.18-37, 2019. Disponível em: [Sartre e o duplo percurso de análise da realidade humana: psicanálise existencial e método progressivo-regressivo | PERI \(ufsc.br\)](#) Acesso em: 24 abr. 2023
- BOCCA, M. C. *Psicanálise existencial e método progressivo-regressivo: experiência psicopatológica em Jean-Paul Sartre*. Curitiba: Appris, 2021.
- DALGALARRONDO, P. *Psicopatologia e semiologia dos transtornos mentais*. 3.ed. Porto Alegre: Artmed,2018.
- CASTRO, F.G.; RESENDE, A. D. & GABRIEL, M. *Contribuições da Psicanálise Existencial à Prática Clínica: Indicações Teóricas e Metodológicas. Estudos e Pesquisa em Psicologia*. V. 20, v.20 n.4 . pp.1331-1348, 2020 Disponível em: [Contribuições da Psicanálise Existencial à Prática Clínica: Indicações Teóricas e Metodológicas | Castro | Estudos e Pesquisas em Psicologia \(uerj.br\)](#) Acesso em: 24-04-23
- CASTRO, F. G. & ERLICH, I. F. *Introdução à Psicanálise existencial: Existencialismo*,

Fenomenologia e Projeto de ser. Curitiba: Juruá, 2016

CHARLESWORTH, Max. Sartre, Laing & Freud. *Review of Existential Psychology & Psychiatry*. Vol. XVII, nº 1, 1980.

COOPER, D. *Psiquiatria e antipsiquiatria*. 1ed. trad. Regina Schnaider Man. rev. Mary Amazonas Leite Barros. São Paulo:Perspectiva, 1967

COSTA, I. I. *Da fala ao sofrimento psíquico grave: ensaios acerca da linguagem ordinária e a clínica familiar da esquizofrenia*. São Paulo: ABRAFP,2003.

COSTA, I. I. (2010). Crises psíquicas “do tipo psicótico”: distanciando e diferenciando sofrimento psíquico grave de “psicose”. In: Costa, I. I. (Org.). *Da Psicose aos Sofrimentos Psíquicos Graves: Caminhos para uma Abordagem Complexa* (pp. 57-63). DF: Kaco,2016

CHAVES, F. DA S. & NASCIMENTO, C. L (2020) Psicopatologia e desmedicalização da existência: possibilidades fenomenológicas para a compreensão da saúde na contemporaneidade. *Perspectivas em Psicologia*, v. 24 n.2, pp.104-128, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.14393/PPv24n2a2020-58341> Acesso em: 24 abr. 2023

ERLICH, I. F. A Psicanálise existencial sartriana: definições. Aproveitamentos e demarcações face à Psicanálise freudiana. In Castro, F. G. *Estudos de Psicanálise Existencial* Vol. 1 pp.11-48. Curitiba: CRV, 2020.

FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*. RIO DE JANEIRO: TEMPO BRASILEIRO,1984

FREITAS, S. M. P. de. *Psicologia existencialista de grupos e da mediação grupal: contribuições do pensamento de Sartre*. Curitiba: Appris, 2018.

FUJIWARA, G. (2019) Fenomenologia e psicopatologia em Sartre: "irreal normal" e "irreal patológico". *Trans/Form/Ação[online]*. 42(1), 2019, 179-200. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2019.v42n1.09>. p. 179.

GABRIEL, G. A.; TEIXEIRA, J. A. C. Ronald D. Laing: a política da psicopatologia. *Análise Psicológica*, 25(4), p. 661-673. 2007. Disponível em: <https://repositorio.ispa.pt/handle/10400.12/121> Acesso em: 24 abr. 2023

HAVRELHUK, Jucimar; LANGARO, Fabíola. História de Lino: a psicopatologia na perspectiva da fenomenologia e do existencialismo. *Rev. abordagem gestalt.*, Goiânia , v. 26, n. 1, pp. 39-52, abr. 2020. Disponível em: <v26n1a05.pdf> (bvsaalud.org) Acesso em: 25 abr. 2023.

HOSTE, V. X. A constituição da angústia em Sartre: do patológico ao ontológico. *Sofia [versão eletrônica]* 5 (2), p. 445-462. Disponível em:<https://doi.org/10.47456/sofia.v%25vi%25i.14992>. Acesso em: 24 abr. 2023

JASPERS, K. *Psicopatologia Geral: psicologia compreensiva, explicativa e fenomenologia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Atheneu, 1979.

LAING, R. *O eu dividido: estudo existencial da sanidade e da loucura*. Petrópolis: Vozes, 1987.

LAING, R; COOPER, D. (1982) Razão e violência: uma década da filosofia de Sartre (1950-1960). 2. ed. Vozes. s/a.

- MAHEIRIE, KÁTIA. (2002). Constituição do sujeito, subjetividade e identidade. *Interações*, 7(13), 31-44. Recuperado de: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/inter/v7n13/v7n13a03.pdf>
- MARTINS, F. (1999). O que é Pathos. *Rev. Latinoam. Psicop. Fund.*, v.II, n.4, pp. 62-80. <https://doi.org/10.1590/1415-47141999004005>
- ROTELLI, F. A instituição inventada. In: Nicácio, F. (Org.). *Desinstitucionalização*. São Paulo: Hucitec, 2001 p. 89-100.
- SARTRE, J. P. *O Ser e o Nada - Enseio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SARTRE, J. P. *Saint Genet: Ator e Martir*. 1ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- SARTRE, J. P. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002b.
- SARTRE, J. P. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM Pocket, 2017.
- SARTRE, J. P. *O Imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- SARTRE, J. P. *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. 2ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SCHNEIDER, D. R. O método biográfico em Sartre: Contribuições do Existencialismo para a Psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, ano 8, n.2, 2008, pp. 289-308. Disponível em: <http://www.revispsi.uerj.br/v8n2/artigos/pdf/v8n2a13.pdf> Acesso em: 25. Abr. 2023
- SCHNEIDER, D. R. Caminhos históricos e epistemológicos da psicologia: contribuições da fenomenologia e existencialismo. *Cadernos Brasileiros de Saúde Mental*, v.1 n.2, 2009, 57-72. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/cbsm/article/view/68474> Acesso em: 25. abr. 2023
- SCHNEIDER, D. R. Horizonte de racionalidade acerca da dependência de drogas nos serviços de saúde: implicações para o tratamento. *Ciência e Saúde Coletiva*, v.15, p. 687-698. 2010. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232010000300011>
- SCHNEIDER, D. R. *Sartre e a Psicologia Clínica*. 1ª ed.. Florianópolis: EDUFSC, 2011.
- SCHNEIDER, D. R. Existe uma Psicopatologia Existencialista? In: ANGERAMI, V.A. *Psicoterapia Fenomenológico-existencial*. 1 ed. Belo Horizonte: Artesã, 2017, pp. 389-411.
- SCHNEIDER, D. R.; BORGES, C. D.; CANTELE, J.; TORRES, P. Perspectivas da Psicologia Existencialista para a Clínica Ampliada e Atenção Psicossocial In: MALCHER, N & PIMENTEL, A. *Fenomenologia: Teoria e Clínica: da Saúde ao Cuidado*. vol 2. Belém: Instituto Nufem, 2020.
- SCHNEIDER, D. R. et al. “Projeto de Ser” como Fundamento Epistemológico para Práticas em Saúde Coletiva. *Revista Subjetividades*, 21(Especial 1): e9442, 2021 Disponível em: <https://doi.org/10.5020/23590777.rs.v21iEsp1.e9442> Acesso em : 25. abr. 2023.
- SILVA, Pedro Bertolino. *Antropologia da loucura: atentado a crianças, mulheres e trabalhadores*. Florianópolis: Insular, 2015.

SPOHR, B.; SCHNEIDER, D. R. Bases epistemológicas da antipsiquiatria: a influência do Existencialismo de Sartre. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 15(2), 115-125. 2009. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672009000200007&lng=pt&tlng=pt . Acesso em: 24 abr. 2023,

SZASZ, S. T. *O mito da doença mental: fundamentos de uma teoria da conduta pessoal*. 2ed., Círculo do livro, 1974.

VAN DEN BERG, J. H. *O paciente psiquiátrico: esboço de uma Psicopatologia fenomenológica*. 3 ed. São Paulo: Mestre Jou, 1978.

Recebido em: 25/04/2023 | Aprovado em: 16/07/2023

