

EXISTENCIANÁLISE

ANÁLISE EXISTENCIAL

Janeiro de 2003

APRESENTAÇÃO

Na obra *O ser e o nada* (1943), capítulo 2 da quarta parte, Jean-Paul Sartre (1905-1980) lança as bases para uma *psicanálise existencial*. Psicanálise esta que incidiria por sobre a “consciência”, “realidade humana” ou “pessoa total”. E é com essa proposta que vamos nos ater. Sartre tem esperança que sua ontologia fenomenológica, constituída pelos capítulos precedentes, tenha lançado as bases para uma psicanálise (existencial) já que a ontologia mesma não poderia dar conta de uma análise da *pessoa-em-situação*, por ocupar-se de uma metafísica e não da ação de um sujeito em particular. Para ser uma análise existencial, esta deveria examinar as diversas tarefas que uma pessoa-em-situação – *realidade humana em situação*¹ (pág. 763) – realiza para cobrir ou preencher a percepção de falta de si mesma (a própria condição humana). Tais tarefas são passíveis de uma *descrição moral* (idem) porque qualquer projeto humano está impregnado de valor; essa descrição seria uma análise existencial. Sua busca primeira e maior seria a significação ideal, irreduzível, de cada conduta humana², a descrição da grande paixão da pessoa-no-mundo – suas atitudes são meios para realizar essa paixão, *a paixão de ser*; a pessoa-em-situação busca ser; sentir-se sendo verdadeiramente. Sendo aquela por meio do qual os valores existem, por meio do qual o mundo existe, suas condutas podem ser analisadas; sua conduta primordial é a tarefa de ser e apenas ser³.

Numa primeira olhada pode-se divisar que a análise existencial sartriana é um método de captar o verdadeiro projeto de viver do analisante (cliente, paciente). Antes de continuarmos a delinear os contornos desse método de examinar uma pessoa-em-situação, vamos trocar o “nome” *psicanálise existencial* por “existencianálise”; também diminuir o uso de *realidade humana* por “pessoa”. *Existencianálise* parece combinar melhor com a proposta sartriana de não analisar um psíquico em contraste com físico ou mental; ou ainda, no sentido de psíquico ser algo a ser experimentado “dentro”, o que não encontra ressonância em sua obra. Na verdade a análise da existência é uma terapia do mundo das coisas, uma cura (uma terapia, uma depuração) de afetos até que se possa encontrar o fim

1 Penso, a partir de algumas observações no corpo do ensaio sartriano, que podemos falar em *uma realidade humana*, no sentido de que cada pessoa é uma realidade humana, bem como podemos falar em *a realidade humana*, no sentido de que existe uma realidade do humano que é sua “condição humana” - de falhado, equivocado, falto de si, em dúvida, desejo, desejo de desejar (aquele que não é quem pensa ser e é quem não imagina ser). Nesse caso, *a realidade humana é uma realidade humana em ação/situação – singular*, por que é individual e *plural* por que se trata da realidade humana geral, da condição humana.

2 O ensaio de Sartre não poderia dar conta de todas as condutas humanas, é claro, mas sua pretensão estava apontando para a possibilidade de inventariar certas balizas que seriam aplicadas a todas as atitudes humanas.

3 Ser e apenas ser, uma dessas balizas, é uma armadilha existencial, que eu poderia nomear aqui como armadilha moral, uma vez que é disseminada pela cultura político-religiosa indo-ariana e incute como meta pessoal um indivíduo ser uma espécie de entidade, monumento, documento de uma realidade intangível, e com isso, perdendo sua fluidez existencial. Ser está para a mineralização do sujeito, enquanto que Sartre propõe “existir” no lugar de “ser”. Mais à frente essa idéia estará mais clara.

último⁴, o *projeto original de ser* de uma dada pessoa. Mais verdadeiro ainda será dizer que a análise da existência é a análise de *uma certa existência* – a maneira de existir de uma certa pessoa, não se podendo extrair da análise desta certa pessoa um conjunto de avatares clínicos que venham a ser aplicados a outra pessoa. Minha busca é a de contribuir com os esforços de meus antecessores em definir e anunciar uma outra clínica analítica – a clínica existencial – uma clínica existencialítica. O autor, embora tenha usado o termo psicanálise, jamais se referiu à análise de algo que pudesse ter o nome de psique. Quando, por exemplo, na página 425, se refere ao *espaço psíquico*, complementa: “Tal espaço não tem cima nem baixo, direita nem esquerda; é ainda sem partes, na medida que a coesão mágica do psíquico vem combater sua tendência ao dilaceramento de indiferença. [...] É o corpo que aparece logo que *designamos* o psíquico”. *Psique* demanda pensar em alma, espírito, mente; o que não corresponde à formulação do filósofo. É inadequado dizer que a análise do como-se-dá a existência de uma pessoa seja uma *análise do psíquico* – uma psicanálise.

Com o termo *pessoa* sempre significarei pessoa-em-ação ou pessoa-em-situação, pois não se é possível imaginar uma entidade chamada “pessoa” sem situá-la no mundo; e situar no mundo evocará “ação”. Entenderemos a pessoa como uma pessoa-no-mundo, assim como não se pode pensar *mundo* sem relacioná-lo a *pessoa*; pessoa-mundo-mundo-pessoa, uma mônada indissolúvel. Com essas breves considerações, podemos, a título de apresentação, trilhar resumindo, o texto de Sartre sobre o que se entende por uma existencialíse.

Se uma pessoa “se anuncia e se define pelos fins que persegue” (pág. 682), só podemos decifrar esses sentidos de viver por meio do método existencialítico, que entre outras possibilidades precisamente pode decifrar tais “fins”. Pode-se pontuar o método existencialítico nestas bases de trabalho, segundo Sartre: sua *visão de homem*, o *objetivo* (decifrar as vivências da pessoa), o *ponto de partida* (interrogação da *experiência* vivida pela pessoa), o *ponto de apoio* (a compreensão *a priori* do sentido revelado pelas condutas humanas), o *método* (comparação entre tais condutas para buscar a escolha fundamental disfarçada por elas; as repetições de sentido que estão disfarçadas pelas condutas, as transferências de sentidos vividos de uma situação para outra, os sintomas como discursos corporais embebidos de afetos).

4 Parece um pouco contraditório “fim último” e “projeto original” estarem na mesma frase e significando a mesma coisa, contudo, poderíamos contrair os sentidos num enunciado: o fim último de uma pessoa é atender seu projeto original de ser. Fim último não no sentido de que haja um destino pré-determinado para uma existência, mas sim, de que cada pessoa busca ser aquilo que, secretamente, a projeta, a lança na vida sem sua aquiescência, mas com sua participação e a partir de suas vivências infantis e de suas peritagens pós-infância. Isso a coloca numa situação paradoxal: ela não se move para um fim estabelecido e, simultaneamente, se dirige para fins que determina, sempre de modo precário e instável, mas certa de que possui destino. Aquilo que suas vivências determinam acaba por se constituir em seu destino desconhecido.

INTRODUÇÃO

A visão de homem

A existencianálise funda-se e se esteia na convicção de que o homem é uma inteireza, que possui uma perene coerência⁵ entre todas suas condutas e que cada conduta sua o revela. Esse desvelamento que cada conduta analisada permite mostrar, se refere sempre a uma pessoa inteira e tal como ela é⁶. Cada afeto, nessa análise, remete à totalidade do ser e não a uma coleção de partes do ser. Uma existencianálise só pode se dar sobre uma *pessoa-em-situação* (ser-em-ação, homem-em-contexto, em movimento). Não se pode sequer imaginar uma pessoa existindo que não seja em movimento, usando e sendo usada, desgastando e sendo desgastada pelo processo de existir. Existir sugere ser-para-fora, ser-no-mundo. E esse desgaste pode ser analisado, pois coere com a consciência, que persegue sempre e incansavelmente integração, consistência e coerência entre várias tendências, emoções, sentimentos, atitudes. Um elemento do eu jamais deve ser abstraído do outro, pois suas leis de funcionamento não estão retidas nas partes e *sim na interação das partes*; um impulso dominante erige a pessoa e não vários impulsos conflitantes (embora em situações traumáticas o organismo possa perder essa direção dominante⁷). Em

5 Coerência, aqui, não evoca bem ou virtude. Há, por exemplo, coerência entre estados existenciais e sintomas corporais e nem por isso penso em coerência “boa”. É coerente, porém doloroso.

6 Mesmo em estados existenciais esquizos, onde a pessoa se apresenta dividida, há uma totalidade de partes que é coerente, sendo passível de análise.

7 De fato, o trauma embaraça o projeto original de ser, principalmente no sentido de que a pessoa passa a ter comportamentos estratificados e acaba por perder a fluidez existencial, cristalizando um de seus afetos da vida infantil. Esse embaraçamento forma nós que se perdem da trama existencial, formando apensos de existências que subtraem força do conjunto.

geral a pessoa é dominada pelo impulso de sentir-se viva, auto-realizada, próxima de seus potenciais pessoais; na maioria das vezes o indivíduo não se comporta de modo incoerente com suas potencialidades, vivendo de modo ordenado. Ainda, quanto a *existencial*, penso que pode significar *vivências*⁸, *experiências*, concordando com Karl Jaspers⁹ que propõe *existenciária* para uma análise das escolhas e decisões – dos desejos, da intenção; uma análise totalizante das experiências pessoais em relação ao quanto alguém se sente vivo, integrado, consistente, coerente com o tempo e espaço vitais, fazendo escolhas; livre para sentir-se próximo (embora não coincidente) de si mesmo. *Existencial* se refere a uma determinação constitutiva, uma característica essencial da pessoa; *existenciário* diz da compreensão que cada homem tem de sua própria existência ao decidir sobre os caminhos que a estruturam e suas escolhas. Jaspers pensa que a única análise possível da existência é o pensamento existenciário – escolha e decisão. Concordo, se entendermos escolha e decisão como sendo o projeto original tomando o sujeito e se fazendo existir apesar dele; a decisão é tomada por essa força original criada na aurora da existência.

O existencialista busca a cura da angústia do paciente de ser ameaçado pelo sentimento de ser mero indivíduo e não uma *pessoa*; pelo sentimento obscuro, difuso e fragmentador de não ser o centro de si mesmo; pela sensação aterradora de não ter condições de fazer frente aos próprios medos (pelo medo de ter medo); de se interrogar se seus desejos a define ou não (se é definido por seus desejos o que resta de si mesmo que possa chamar de Eu?).

Em que pese as armadilhas das palavras, quando o analista existencialístico se refere a *desejos da pessoa* ele não coloca o desejo como existente *na pessoa*; não define desejo como sendo uma coisa *dentro* da pessoa (um conteúdo da consciência, uma substância interna ao homem). Na verdade desejo é *consciência de desejo*; “portanto, evitemos considerar tais desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência” (pág 682). A visão de homem sartriana, derivada principalmente das investigações husserlianas (Husserl, 1996) e heideggerianas (Heidegger, 1973), coloca os desejos como o *tecido mesmo* da consciência, implicando nisso que consciência é sempre, totalmente e originalmente consciência *de* desejo. O tecido consciencial não possui (como se nascessem dela) desejos e sim constitui-se em desejos (consciência-desejo). O tecido consciencial *é* a pessoa; se consciência não existe de outra forma que não seja consciência *de*, a pessoa (por ser consciência) só pode ser pessoa-em-ação/situação; ou ainda, desejo de ser. Não é possível falarmos em pessoa como uma entidade separada do mundo. Teremos, portanto, de nos reportar a uma pessoa que não é fundamento de si mesma, sendo seu fundamento o mundo, o olhar do outro, discurso encarnado, ideologia. Uma pessoa é ao mesmo tempo, desejo *de* desejar, desejo de *ser*, desejo do mundo e desejo de ser idêntica a si mesma. Implica que ser pessoa é ser o sentimento de não ser uma entidade em si mesma e sim uma passagem ao ato¹⁰. Isso leva a uma clínica do vazio de ser, experimentado como sem consistência e integração; a uma terapia do existir, a um tratamento da vacuidade, da solidão essencial do homem¹¹. A existencialanálise é uma terapêutica das pessoalidades; pessoalidades essas que não estão *na* pessoa e sim são já, e irredutivelmente, *a* pessoa.

8 No passado já chamei a análise existencial sartriana de “vivoanálise” e “vivencialanálise”, justamente por considerar esses aspectos.

9 JASPERS, K. *Psicopatologia geral*. São Paulo SP, Atheneu, 1973.

10 Não no sentido de que ser pessoa é um ato de uma essência; passagem ao ato, aqui, é a ida do desejo ao ato sem passar por uma instância mediadora ou uma espécie de alma transcendental.

11 Não se trata de curar a solidão, pois esta é constituinte do homem. Sem sua solidão o homem nada pode no mundo. O trabalho do terapeuta é enfrentá-la como a realidade pessoal e não afastá-la.

Para o analisante ser alcançado em sua angústia existencial é necessário que uma análise faça uma soma de suas tendências mais emergentes, sem se deter somente nas semelhanças, conjunções e organizações sintéticas, “na qual cada desejo atua sobre os demais e os influencia” (pág. 683). Não basta, para uma terapia existencialista, explicar por generalizações encontráveis em qualquer pessoa – por esquemas – o sofrimento do analisante. Não basta investigar as conjunções de leis abstratas e generalizantes. O fato a ser explicado é a conduta de um certo analisante, que não deverá ser estudada como uma “combinação de desejos típicos e abstratos” (idem). Esses esquemas não podem dar conta do que é individual, não explicam as escolhas de um certo indivíduo; pelo contrário os esquemas mesmos deveriam ser objetos de consideração. Essas generalizações universalizam uma explicação deixando de dar atenção àquilo que justamente é pessoal no analisante – o indecifrável, sua ipseidade (aquilo que é único em um sujeito – sua heciedade – e que não deve ser relegado aos acontecimentos exteriores, ejetados da subjetividade).

A existencialíse considera as aparições das pessoalidades (modos de ser da pessoa-em-situação) como sustentáculo das relações simbólicas com aquilo que é fundamental na pessoa; desconsidera as tendências biológicas, não por estas não possuírem realidade, mas postula que uma pessoa surge apenas depois do aparecimento fundante da liberdade humana. Busca o sentido de um certo homem no mundo, e nesse questionamento, leva em conta seu situar-se no mundo; esse sentido se desvela na *história pessoal*. A análise existencialista visa lançar luzes sobre acontecimentos marcantes da *vida pessoal* e a “cristalização” (pág.697) de vivências especiais criadoras de repetições de condutas, que ensombrecem a história do analisante. Analista e analisante encontrarão, em cada uma dessas cristalizações das pessoalidades, algo que nada menos é que *situações*. Cada uma dessas vivências cristalizadas possui, em sua análise, o valor *fatorial* de maturação pessoal e o símbolo desse crescimento. De outro modo: cada vivência da biografia do analisante, que petrifica seu existir, contém em si mesma tanto o fator do desenvolvimento emocional, quanto o símbolo deste. Símbolo e determinante que vêm ao mundo de acordo com o impulso principal que gerencia a *totalidade pessoal*. A análise sartriana busca conhecer as “leis” pessoais que são usadas para fazer *sínteses* muito singulares, próprias ao analisante, bem como a própria dinâmica destas. Tais sínteses podem ser traduzidas, em existencialíse, como a capacidade para realizar junções de afetos diferentes e contraditórios em um só modo de ser. Daí que a análise tende a levantar condutas completamente coerentes com o analisante, mas que este considera que não se parecem com ele. Ou ainda, em situações cotidianas de desespero ou aturdimiento ele pode recusar o que vê dizendo: “isso não sou eu”; “não me reconheço nisso”; “não acredito que eu tenha feito aquilo”. Há sempre, sob este prisma – o da análise – uma perene coerência emocional, uma coerência existencial. Cada uma das partes desta síntese – cada uma das vivências colocadas sob o mesmo sentido – possuem conexões entre si e demandam resignificação para descristalizarem e chegarem à análise como a escolha da posição no mundo, uma escolha “totalitária” (idem), pois não se furta a ela – “é ela que *escolhe* a atitude da pessoa com relação à lógica e aos princípios” (idem). Tudo se dá como se a pessoa fosse vivida por sua “escolha original” (idem), seu projeto original de ser, em torno do qual gravitam as pessoalidades do analisante, sendo seu centro magnético. Com isso a escolha original acaba por se tornar o núcleo em torno do qual rotacionam e translacionam miríades de significações com valores diferentes entre si – sendo justamente essa sua força tanto integradora quanto desintegradora da personalidade. Dá consistência e vazio; sentimento de estar vivo e angústia de inexistir. A escolha original é pré-reflexiva (não sofre a ação da reflexão) e aglutina em um conjunto, tanto ambivalência afetiva quanto

ambivalência consciencial (possibilidade de pensar o sentir e sentir o pensar), sendo isso tudo a *pessoa total*. É trabalho de um existencialista *decifrar* essa escolha, interrogando-a e examinando seus significados.

A existencianálise propõe essa decifração, esse exame das condutas constituintes do projeto original de ser do analisante, como um processo que só se extrai da renúncia deste em ser seu agente. Ou seja, somente quando o paciente puder explorar sua escolha original na presença do analista, pois o paciente não pode usar-se, de modo cabal, como seu próprio espelho. O único espelho que funciona para devolver-lhe o conhecimento daquilo que já sabe, mas com o qual não pode operar, é o outro. Este outro que dá vida às suas vivências, dá nome às suas angústias, dá consistência a seus sentimentos e, no caso do analista, dá sentido ao seu secreto projeto fundamental. Daí que uma auto-análise (o analisante sendo seu próprio analista) corre tremendo risco de fracasso por impor que a pessoa se examine como se fosse um outro, o que é possível apenas teoricamente. Embora o projeto fundamental, o projeto original de ser, seja “co-extensivo à consciência” (pág.698), portanto consciente e plenamente vivenciado pela pessoa, tal contigüidade consciencial não significa *conhecimento* do que se passa na síntese de seus afetos. Embora a pessoa reflita sobre os fatos da consciência, isso não coloca-a na posição de conhecedora de si mesma, pois a reflexão não ilumina o projeto de ser da pessoa, apenas o “comportamento concreto mesmo, ou seja, o desejo singular e datado, no frondoso emaranhado de sua característica” (idem). A reflexão não alcança o *status* de técnica analítica oferecendo apenas material para análise, surgindo daí a possibilidade de analista e analisante *conhecerem* aquilo que já compreendem. Compreender, então, definitivamente está longe de ser uma técnica existencialanalítica. Por mais que a reflexão capte os símbolos e o trabalho simbólico – seja um farol iluminador – ela não pode exprimir o ser para si próprio, uma vez que a reflexão também sofre da falta de meios e técnicas para analisar e conceituar aquilo que clarifica. Além do mais, a reflexão é também parte do processo de aparecimento da pessoa-em-situação e não algo irreduzível, tal como uma entidade dentro da consciência. Assim, a própria reflexão faz parte das personalidades da pessoa e com isso torna-se prisioneira do projeto original de ser da pessoa. Daí porque a reflexão não possui “instrumentos e técnicas necessárias para isolar a escolha simbolizada, fixá-la em conceitos e iluminá-la totalmente a sós” (pág.698).

Tudo isso nos confirma a necessidade do analisante examinar-se na presença do analista para que ambos possam *conhecer* seu projeto original, surgido de vivências cruciais no início da maturação pessoal e do qual a pessoa tem pressentimento ou mesmo compreensão, mas não *conhecimento*. Os projetos fundamentais, portanto, só podem ser apreendidos “do ponto de vista do outro” (pág.699). A pessoa será clarificada quando ela puder de fato se apresentar para o mundo, e o mundo, na sua função de espelho, refleti-la. O paciente, por meio do analista, se reconhece no mundo; *é* para outro, mesmo que esse outro, seja *principalmente* ele próprio. Seu olhar, para que possa desfrutar de si mesmo, deve ser o olhar de um outro; um olhar do mundo. Por isso o paciente só pode *ser* se for como ser-no-mundo – pessoa-em-situação. Um ser que *existe*, sem poder ser seu próprio fundamento. Apenas uma existência que não pode ser um ser em si mesma.

O Projeto Original de Ser

O conceito de *projeto original de ser* inclui em sua estrutura um *saber* – que é o *nó* vivencial causado por experiências cruciais na infância e que não pode ser conhecido tal como é; deve ser conhecido à distância de si, por um outro, pelo mundo. Para Heidegger o Dasein (ser-aí, ser-no-mundo) possui a capacidade de ser *projeto* – ser o tempo todo lançado além de si mesmo, adiante de si mesmo, e viver em estado de *preocupação*. Poderíamos propor, a partir dessa afirmação, que ser pessoa é ser preocupação; nenhuma pessoa pode simplesmente ocupar-se, apenas *pré-ocupar-se*. Sartre afirma que o projeto de ser só pode ser “desfrutado” (idem), isto é, a pessoa é projeto, jamais tendo existência objetiva. Ao buscar a análise, o analisante retira desse *conhecimento* um “quase-saber” (idem), algo muito próximo de ser-Em-si, sentimento esse que contribui definitivamente para criar consistência, maturação e independência pessoal.

Sartre, inspirado em Husserl, inclui algo da intencionalidade no *projeto* heideggeriano, colocando a *totalidade pessoal* como projeto, vale dizer, *ser pessoa* é uma *maneira-de-ser* – uma maneira de fazer frente a uma situação dando-lhe um sentido. Isso implica que ser pessoa é ser projeto; ser pessoa é ser porvir e nunca devir; é ser uma realidade “a ponto de ser” (idem). O projeto original de ser é o aspecto fundamental da pessoa, na medida em que ela está sempre adiante de si mesma (pro-jeto). “A conduta mais rudimentar deve determinar-se, ao mesmo tempo, com relação aos fatores reais e presentes que a condicionam e com relação a certo objeto por vir que ela tenta fazer nascer. É o que denominamos *o projeto*” (Questão de Método, in *Critique de la Raison Dialectique*, t.1, pág.63, Gallimard). Outra asserção quanto ao termo “projeto”, na acepção sartriana, é que ele pode ser modificável pelo advento da angústia, ou melhor, pela *análise* da angústia, uma vez que esta ao ser decifrada faz aparecer o homem como liberdade, podendo assim modificar seu projeto inicial de ser. O *projeto* é tudo aquilo por meio do qual a pessoa tende a modificar a si mesma e o seu entorno, mas numa direção e estilo pessoal. Sobre essa modificabilidade do projeto Sartre se coloca: “Quando digo que o homem é um projeto que decide por si próprio... o que quero dizer... é que ele não tem *a priori* estados psíquicos como prazer ou a dor para espicaçar a consciência, mas que na realidade a consciência se faz prazer ou dor e que ela decide assim, seja na sua estrutura, seja no curso de uma vida, sobre a natureza ou a essência de si própria e do homem.” (A. Lalande – Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia).

O conceito de *projeto original de ser* da existencialíse pode ser pareado, embora isso não constitua sinônimo, ao *complexo*, termo criado por Theodor Ziehen (1862-1950), psiquiatra, e depois ampliado pela escola psicanalítica de Zurique nas pessoas de Bleuler e Jung já dentro da psicanálise freudiana, naquilo que representa um “conjunto organizado de representações de forte valor afetivo, parcial ou totalmente inconscientes. Um complexo constitui-se a partir das relações interpessoais da história infantil; pode estruturar todos os níveis psicológicos: emoções, atitudes, comportamentos adaptados” (Laplanche e Pontalis – Vocabulário da Psicanálise). Freud acreditava que coabitava na consciência “complexos de representações, de agrupamentos de idéias, de recordações referentes a acontecimentos exteriores ou aos encadeamentos de pensamentos do próprio sujeito. [...] Esta combinação bem determinada é banida da consciência” (Estudos sobre a Histeria - 1895). O *complexo* na escola freudiana é um dispositivo relativamente fixo de cadeias associativas que fazem com que a pessoa tenha uma forma muito própria de produzir, por exemplo, suas relações sociais; um conjunto algo organizado de traços

personais, com acentuado caráter afetivo, latente, que modela o comportamento pessoal. A diferença em relação a Sartre é que esses traços não estão em um lugar dentro da consciência e nem mesmo estão em algo chamado *inconsciente*; tudo se dá no âmbito da consciência; ainda que sabido pelo sujeito, isso não é conhecido.

Esses traços pessoais, advindos de reações a situações importantes principalmente durante a maturação infantil, ganharam variados termos para representá-los. *Imago*, por exemplo, utilizado por Carl Gustav Jung, para designar algo muito próximo de complexo, ou talvez um aspecto, quase sempre benéfico, do complexo. Depois dele Jacques Lacan usou o termo para compreender as relações familiares como uma instituição. Reich pensou essas vivências como *courças de caráter*, com estases (represamento) libidinais, que impõem à personalidade um certo comportamento. J. L. Moreno, ao lançar as bases do psicodrama, o fez a partir de alguns conceitos, entre os quais o de papéis – que pode ser aproximado do *projeto original de ser*. Diz ele: “o desempenho de papéis é anterior ao surgimento do eu. Os papéis não emergem do eu; é o eu quem, todavia, emerge dos papéis. [...] Antes e imediatamente após o nascimento o bebê vive num universo indiferenciado, a que eu chamei de ‘matriz da identidade’. Essa matriz é existencial, mas não é experimentada. Pode ser considerada o *locus* donde surgem, em fases graduais, o eu e suas ramificações, os papéis. Os papéis são embriões, os precursores do eu, e esforçam-se por se agrupar e unificar”. Winnicott, eminente psiquiatra e psicanalista inglês, diria: “O sentimento de *self* [ser pessoa] surge na base de um estado não integrado, que contudo, por definição, não é observado e recordado pelo indivíduo e que se perde, a menos que seja observado e espelhado de volta por alguém em quem se confia, que justifica a confiança e atende” [...] a essa demanda. Há também a contribuição da Terapia Cognitiva (A. Beck, A. Ellis principalmente) que considera a personalidade como sendo formada por valores centrais, na forma de crenças muito arraigadas, formadas na infância, a partir de fatores presentes no seu ambiente. Tais crenças, ou esquemas, “formam a base para a codificação, categorização e avaliação das experiências e estímulos que um indivíduo encontra em seu mundo” (Freeman e Dattilio). Já E. Berne criou a teoria dos *jogos* – uma série finita de situações demarcadas por vivências psíquicas arcaicas – que modelam, direcionam e eclodem em situações cotidianas ou patológicas. São os jogos do viver. Só para constar, esse conjunto de vivências cruciais que formam a base do projeto originário de ser sartriano, parece ter sido tocado por Bacon (1561-1627)¹² ao falar do “viés comprobatório”, a tendência que possuímos de deformar a realidade para satisfazer nosso íntimo.

Não é possível, nesse trabalho, acompanhar o desenvolvimento do conceito de *projeto* a não ser a pinceladas esparsas, mas sabemos que ele pontua a filosofia, teologia, antropologia, psicologia e outras humanidades. Parece que nenhuma teoria do humano ou do que é ser humano, ou ainda do que torna o humano o que ele é, pode prescindir do *projeto*, se quiser ser discutida, crível e levada a sério. Talvez por isso em Sartre esse projeto para uma análise existencial, derivado de sua ontologia fenomenológica, tenha no *projeto original de ser*, sua base, seu início e fim a alcançar.

12 E as citações: “Pois a nossa razão humana é constituída de uma farragem de coisas, procedentes algumas de muita credulidade, e outras do acaso e também de noções pueris, que recebemos desde o início”. Aforismo XCVII – “[...] o caráter de cada um, sua secreta disposição de ânimo e sentimentos melhor se patenteiam em ocasiões de perturbação que em outras [...]”. Aforismo XCVIII

O OBJETIVO DA EXISTENCIANÁLISE

As bases da clínica existencialista foram erigidas a partir do conceito de *projeto* pessoal. Pode ser usado também o termo *escolha original* para uma atitude do paciente, frente ao mundo, colocando-o em uma posição no mundo onde essa *escolha* conglomerada (magnetiza, imanta) a totalidade de suas personalidades. Convém reiterar que as personalidades não são *da* pessoa e sim *são a* pessoa, para não se correr o risco de uma análise que aumente ainda mais a cisão no paciente – uma vez que *ser pessoa* já é conviver com a sensação de que algo dentro de si funciona de modo totalitário, curvando a totalidade pessoal em direção a um fim. O existencialista desvenda a escolha de ser de seu paciente – interrogando seus sintomas como sendo singulares, pré-lógicos, incertos – originalmente constituídos de *falta de ser*. Cada resultado atingido pela análise será *singular*, porque não poderá ser usado para pareamento com outras pessoas; pré-lógico por ser produto de liberdade de escolha e como liberdade é incerteza, podemos pensar em resultado alógico ou numa lógica própria a cada pessoa; incertos por serem escolha, e contudo, nessa incerteza possui concretude o suficiente para sofrer análise. Isso se dá assim por que a escolha já exprime o ser da pessoa, pois escolher é escolher-se; escolher-se é existir. Ser pessoa é ser escolha; daí que o analisante só pode ser o que escolhe, só pode ser escolhendo e sendo sua escolha. Todo e qualquer comportamento, atitude, reação, sensação e sentimento, apenas confirmam sua escolha original, apenas clarificam-na e “tanto faz dizer que tal conduta em particular *é* ou que exprime a escolha original desta realidade humana, não há diferença entre existir e escolher-se” (pág. 700).

O analisante convive, durante sua análise, com uma técnica que não oferece um catálogo de comportamentos, atitudes etc, a ser contraposto, nem leis gerais de funcionamento psíquico, nem a uma metapsicologia com instâncias em guerra. O analista interrogará a escolha original que permite saber como a pessoa busca-se no outro, uma vez que ser pessoa é existir como *falta de ser*. Um existir original, sem análogos, mas alienado pelo outro/mundo. O paciente deixará de imaginar, ao final de sua análise, que é vítima de uma ação mecânica do mundo. Reconhecerá aquilo que já sabe – que o meio só pode atuar sobre ele na medida que ele se coloca em situação, que seja um ser-no-mundo; um remetendo ao outro. Só se concebe uma pessoa total, e em sendo assim o existencialista deverá “reinventar uma simbólica, em função do caso particular sob consideração” (pág. 701). Isso equivale a reinventar o mundo a cada pessoa analisada; em contrapartida implica reinventar a pessoa. Principalmente porque a escolha é viva e “por conseguinte pode ser *revogada* pelo sujeito” (idem), porque uma pessoa pode deparar-se com o que Sartre chamou de *instante*: “as abruptas mudanças de orientação e a tomada de uma nova posição em face de um passado imutável. A partir daí, deve-se estar sempre pronto para considerar que os símbolos mudam de significação e abandonar a simbólica utilizada até então” (idem). Considerando-se que a comparação utilizada para compreender um analisante não poderá ser usada com outra pessoa, a existencialista (de um caso particular) deverá estar preparada para se reinventar em cada *instante* e em face ao que *aquele* paciente está a dizer/viver.

O objetivo da existencialista é desvelar uma *escolha*, uma determinação pessoal livre, consciente, que uma vez descoberta torna-se uma *terapia* (cura); suas dificuldades para reconhecer-se em seus sintomas aparecem refletidas pelo analista, e são, então, passíveis de reintegração à totalidade pessoal.

O MÉTODO EXISTENCIALÍTICO

Como a existencialíse está embasada no proposto de que a intuição final do analisante é decisiva em seu tratamento (terapia), suas interpretações visam apenas que *tome conhecimento* de seu ser e não que venha a *tomar consciência* daquilo que é. As intervenções analíticas buscam decodificar o projeto subjetivo por meio do qual o analisante se faz aquilo que é. Busca clarificar os comportamentos próprios a uma pessoa em particular como sendo *escolhas de ser*. A análise existencial “orienta-se desde a origem, portanto, rumo a uma compreensão do ser, e não deve partir rumo a outro objetivo que não o de encontrar o ser e a maneira de ser do ser frente a este ser” (pág.703). A análise poderá ser considerada conclusiva e objetiva quando a escolha descoberta pode explicar e integrar tanto as hipóteses levantadas durante sua vigência, quanto nutrir a intuição do paciente de que o fim atingido é seu ser. Uma análise de sucesso deverá atingir os fins últimos do analisante, sob seu testemunho, sob sua tutela. Revejamos e incluamos, reduzidamente, algumas das vivências humanas passíveis de análise existencialítica.

Sobre lapsos de língua, de memória, chistes

A clínica existencialítica busca nestas manifestações da consciência a coerência pessoal, naquilo que estes encobrimentos de sentido podem ajudar a entender o modo de ser de uma certa pessoa. A pessoa é seu estilo de ser e necessita, em ocasiões especiais, de que um outro-no-mundo tenha a disposição e técnica suficientes para incluir cada uma destas manifestações de si mesmo no seu ser total. Assim será possível a modificação por meio da assimilação dos atos, pois ser *é ato*. Além disso, falar sobre o chiste, por exemplo, pode florescer sentimentos que só são atuados sem serem integrados à pessoa. *Falar do como se sente* ao realizar o chiste pode elucidar o projeto original pessoal.

A angústia como consciência da liberdade

Se quiséssemos reduzir o humano a uma condição fundante, primeira e básica, talvez devêssemos colocá-lo como um ser-em-angústia. É a angústia o modo de ser do homem, pois este vive como liberdade – colocando em questão seu próprio ser. A pessoa capta seu próprio nada quando se dá conta de seu medo de ter medo. É significativo que o paciente em análise se apresente *como* medo de algo, alguma situação, alguém, pois isso ameaça modificar, a partir do mundo, sua vida e seu eu. Esse medo é medo do outro. Já o medo de insuficiência de recursos pessoais para enfrentar o outro, deve ser evocado pelo termo angústia. “Uma situação que provoca medo, pois ameaça modificar de fora minha vida e meu ser, provoca angústia na medida em que desconfio de minhas reações adequadas a ela” (pág. 73).

A angústia é um modo de ser onde o paciente tenta fazer previsões, vivendo a expectativa ansiosa de saber se poderá antever adequadamente os resultados de uma

ação. Na verdade a angústia é angústia diante de si mesmo. Se o analisante pode agir sobre a situação pode-se afirmar que viverá angústia; se a situação atua sobre ele, este vivenciará medo. Ambos modos de ser são cara e coroa do existir, mas é verdade que a condição humana é a angústia frente a si. Daí se dizer que a análise se fará sobre a angústia, inclusive a de não poder responder a si mesmo *a não ser frente ao analista*. Medo e angústia, eventualmente, em situações críticas, podem se excluir, embora cotidianamente haja uma certa contigüidade entre ambos sentimentos; o medo será uma relação irrefletida com o outro/mundo, exigindo uma reação instintiva de fuga ou ataque e a angústia uma relação reflexiva consigo, provocando dúvida, paralisia. Há ainda a angústia sem sentido, quando aparece sem o concurso de idéias sobre o futuro ou sobre as conseqüências dos próprios atos.

No medo o paciente pode perceber sua situação com passividade, isto é, há perigo *apesar* dele (de suas condições pessoais para enfrentá-lo); que ele é mais um elemento do mundo, submetido a causas e eventos independentes dele e que ele precisa evitar. Nesse caso a pessoa se percebe a partir de fora, como um ser que não está se ameaçando a si próprio – a ameaça surge de fora e ela necessita de cuidados, maneabilidade física e de uma série de evitações do perigo iminente. O medo se dá frente à percepção de que se é mais uma coisa no mundo e que as vicissitudes de viver no mundo não são as possibilidades do eu; que o eu aparece como mais um objeto destrutível no mundo. Se há considerável consciência de si como fazendo parte da situação, mas dependente dela, e que a destruição do eu não parte de si mesmo, há medo.

Se for possível a reflexão que leva a tomar cuidado, ficar atento, afastar o perigo que se apresenta, por depender do eu para fazer face a situação podemos evocar o termo angústia; nesse caso as *possibilidades* da pessoa substituem as possibilidades do mundo – aquelas onde a probabilidade do agir humano não faz diferença. Em suma, quando alguém se capta como sendo responsável pelos resultados de sua ação, floresce a angústia; isso se deve ao fato de que o perigo maior está nas reações pessoais e não na agressão do mundo. Essas reações, por serem as *possibilidades da pessoa*, do analisante, atuam em sua vida como sendo familiares a ele; não são desconhecidas sua eficácia e constância. De fato, quando o paciente se encontra em uma situação angustiante tudo que ele verdadeiramente sabe é que não há certeza de que poderá fazer frente ao obstáculo *por causa de suas reações*, e não por causa de algo particular ao mundo, ao outro. Trata-se de viver uma situação no modo de *pré-ocupado*, antecipando desfechos, antevendo rumos, prevendo resultados – vivendo no futuro. O homem vive em angústia justamente por sua liberdade de ter atos contraditórios no momento mesmo em que age. Ele sabe que há uma considerável probabilidade de não evitar, pelas condutas lógicas, eficientes e adequadas, as vicissitudes do existir. A angústia é exatamente a percepção que a pessoa tem de que suas atitudes frente aos obstáculos não são determinadas e sim apenas *possíveis* (há certa probabilidade de serem adequadas e não certeza). Se ela pudesse contar com um instinto de conservação, uma mensuração irretocável de seus potenciais e um catálogo de situações semelhantes já ultrapassadas, então cada situação seria determinante de uma conduta e isso bastaria para arrancar o sujeito do terreno da vertigem angustiante para a imediaticidade do medo. Só de perceber que seus potenciais são insuficientes para banir o perigo a pessoa entra nessa vertigem. Em outro trabalho veremos mais detalhadamente a angústia em seus desdobramentos analíticos; por ora devemos estabelecer a importância da análise e diferenciação de medo e angústia no aparecer à consciência do projeto original de ser, que faz com que a pessoa se perceba diferente do que é e é diferente do que se percebe.

O homem é dúvida. Por ser dúvida não pode confiar que a força de seu desejo – os motivos para agir – são suficientes para responder suas dúvidas perante si próprio. Torna-se indeciso e não tem certeza de que poderá ser o eu que é ele mesmo. Não acredita que pode ser o que de fato é. Isso se dá, precisamente por que a pessoa é liberdade, não está determinada, não possui um mundo dado, como no caso das coisas e animais. Daí que a angústia é essencialmente busca de liberdade. Liberdade que aparece na vertigem angustiada caracterizada pela presença do *nada* que se imbrica entre os desejos (frágeis) e o agir (indeterminado). O fulcro mesmo da angústia está na captação de que os desejos não moram, nem estão arraigados dentro da pessoa; é exatamente por surgirem (os desejos) como aparição no momento mesmo da ação é que são ineficazes. Se fossem algo determinado dentro da pessoa, essa se conduziria pela lógica e não seria dúvida. A pessoa “na angústia, [...] se angustia diante de si porque *nada* a solicita ou obstrui jamais” (pág. 79). Para não viver o tempo todo em angústia, o homem segue sua vida conforme ela se dá, de modo imediato “em situação”, a partir de balizas bem marcadas, chamadas valores a confirmar e antivalores a recusar. Nessa rotina bem marcada a pessoa pode descansar de suas incertezas e seguir em frente, defrontando-se com seu ser-em-angústia apenas em certos momentos, quando suas qualidades pessoais é que definem o sucesso de um empreendimento. Analisar a crise de angústia – momento em que o paciente pode contar com vias claras para sua ação no mundo – é a base da existencianálise.

Auto-engano (auto-negação)

A conduta de negação de si mesmo deve ser examinada, com fins de existencianálise, por ser essencial à realidade humana. Trata-se de um auto-engano de “tal ordem que a consciência [volta] sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora. Atitude que parece ser a *má-fe*.” No auto-engano a negação recai sobre a consciência; a pessoa não está a par da verdade que esconde; nem pode alcançar a lucidez da consciência. O auto-engano é realizado apondo-se (mascarando) uma inverdade a respeito de si próprio sobre a verdade, dissimulando de si mesmo o si mesmo. Pode-se dissimular, com um “erro agradável” a verdade. Isso coloca em risco a tessitura da consciência; diferente da mentira, que se faz escondendo a verdade dos outros – onde há enganado e enganador – o auto-engano visa dissimular a verdade de si próprio sob as luzes da consciência e é realizado dentro de uma consciência. Assim a pessoa não pode no auto-engano, como na mentira pura e simples, sentir que é enganada de fora, não se sofre dele por um fenômeno externo, não se afeta dele. Não se trata de uma pessoa-em-situação sendo atacada de fora pela mentira. “A consciência se afeta a si mesma de má-fé.” De fato, tanto o enganador quanto o enganado são uma e mesma pessoa, tornando imprescindível que haja um desejo original de enganar e uma reação irrefletida, anterior a reflexão, de ser enganado. Estabeleça-se que a pessoa ao enganar-se sabe perfeitamente o que está mascarando de si própria, criando um simulacro bastante crível justamente por que sabe qual verdade está sendo encoberta.

Auto-engano, projeção, resistência e censura

Quando a análise chega próxima do nó original – escolha original de ser, colorido de suas vivências mais significativas, porém nem sempre felicitantes – o paciente

acorda em si a censura; rejeita aquilo que foi desvelado por meio de resistências fazendo uma censura. “Só ela pode captar perguntas e revelações do analista como mais ou menos próximas das tendências reais que almeja reprimir: só ela porque é a única que *sabe* o que reprime.” Na existencianálise a resistência acorda, sabedora do que deve censurar, porque a pessoa localiza no discurso da análise uma verdade que se aproxima daquela verdade da escolha pessoal. Para haver censura é necessário que haja escolha e toda escolha advém da pessoa que, por sua vez dirige-se pelo mundo sob a gravitação de uma escolha original. Os mecanismos do auto-engano são: a repressão da consciência de ter de reprimir um certo modo de ser, bem como a consciência de que se reprime algo – lançando-se na obscuridade do sono consciencial.

O auto-engano aturde o paciente por que este não pode compreendê-lo e nem se livrar dele, especialmente naqueles casos que a pessoa vive uma vida toda no auto-engano, tornando-se seu estilo de vida, sua forma de viver. No entanto, como dissemos, sempre apoiado em Sartre, a censura sabe o que deve censurar e para isso escolhe o que deve ser impedido, a partir de um processo de auto-representação, auto-espelhamento. O auto-engano, que Sartre chamou de má-fé, se dá livremente e com discernimento entre o que deve ser reprimido e porque. A pessoa é consciente desta camuflagem de si própria em relação a si mesma; camuflagem que visa justamente não ter consciência das tendências ameaçadoras ao conjunto personal; consciência de não ter consciência. Visa manter dentro de si mesma personalidades perigosas para o conjunto, mimetizadas nos vãos da consciência. É muito difícil fazer uma clínica do auto-engano, no sentido de levar o paciente a livrar-se dele, pois o paciente resiste a reconhecê-los; perderiam a eficácia, deixando-o desnudado frente a si próprio, indefeso, exposto a realidade agressiva de ser vazio ou de ser algo que não aprova. Por ora, como introdução, podemos estabelecer que as resistências do analisante são constituídas de uma representação de si mesma, uma representação daquilo que está sendo dissimulado, o objetivo da censura, uma sensibilidade ao que o analista pretende com suas intervenções e finalmente uma percepção clara daquilo que o analista diz, relacionada com o material camuflado. Esse turbilhão de percepções, mais confunde do que apaga a censura, surgindo como um dilema e não como um mistério; como elementos para decifração e não para serem assumidos. A pessoa já sabe que é material dela, falta apenas decifrar e vencer a resistência a reconhecer como seu.

Podemos dar a palavra a Sartre que engendra a questão: “é preciso que seja consciência (de) ser consciência da tendência a reprimir, mas *para não ser consciência disso*.” Então todas as manobras que a pessoa realiza para perpetrar o auto-engano são realizadas em plena luz da consciência. O auto-engano é uma realização objetivamente verificável, percebida no ato de alheamento¹³ de si mesmo por si mesmo. É um fenômeno que floresce a partir de uma decisão que implica todo o ser da pessoa na tentativa de não aderir ao sentimento experimentado, pressupondo assim que a pessoa conhece o sentimento que deve reprimir e seus esforços para negá-lo podem curvar toda a existência em um certo sentido. Tudo se dá na forma de uma camuflagem da intenção no campo consciencial; a intenção é recoberta de uma roupagem que a mimetiza no ambiente consciencial de modo que o sujeito não possa vislumbrar aquilo que ele mesmo camuflou. Isso exige uma habilidade muito especial para conviver com paradoxos, juntando conceitos

13 Por isso, a clínica do alheamento de si deve conter uma *presença significativa permissora de confiança*, interpretação da *transferência social e da transferência analítica*, uso de *associações* e intervenções *por manejo da situação analítica* (não iniciando a interpretação antes de propiciar acolhimento adequado à queixa do paciente).

contraditórios em um mesmo enunciado, com lógica própria e objetivos esfumados pelo próprio esforço de camuflagem de si em relação a si mesmo. Isso só é possível, precisamente por que a pessoa é transcendente – se torna real a partir do outro. É da natureza da consciência olhar-se e nesse olhar confundir a vista porque suas pessoalidades estão mimetizadas na paisagem do ser. Foram mascaradas pelo próprio sujeito e agora não podem ser vistas; embora conscientes (sabe que há disfarce de si para consigo mesmo) não pode conhecer francamente, o disfarçado – essa paradoxal capacidade para unir uma certa idéia e o contrário da mesma idéia em um só enunciado, uma só identidade. “O conceito de base assim engendrado utiliza a dupla propriedade do ser humano de ser *facticidade* [acaso, contingência, não dado, não necessário; de que é aí, entre as coisas no mundo] e *transcendência* [fora de si, não encerrado em si mesmo, vivência, experiência]” (pág. 102). O fato de não viver uma vida dada (facticidade) e não estar encerrado em si mesmo (transcendência), deve ser coordenado. Porém o que ocorre é que no auto-engano essa coordenação se perde e nem mesmo uma síntese de ambos pode ser realizada (percebida). O auto-engano visa dar identidade a ambas propriedades do ser do paciente (a facticidade e a transcendência), mas contudo, conservando suas diferenças. É uma prestidigitação bem realizada onde a pessoa afirma que é coisa entre coisas, mas é também fora de si e *vice e versa*. Uma mágica que faz com que o acaso *não seja coincidência* e a coincidência seja mero acaso! O *acaso* da existência humana é *também* uma coincidência devido ao projeto original que determina certas ações da pessoa no mundo – isso é verdade – o que, no entanto, não implica dizer que *nada é por acaso*, uma vez que o projeto é pessoal, e sendo assim, sem obediência a algum princípio cósmico ou divino. Sartre dá alguns exemplos visando destrinchar a estrutura do auto-engano (a má-fé) – o título de uma obra de Jacques Chardonne: “O amor é bem mais que o amor”; o título de uma peça de Sarment: “Sou grande demais para mim”; a afirmação “ele se tornou o que era”; um verso de Mallarmé: “como a eternidade o transforma afinal nele mesmo”; Suzana dizendo a Fígaro: “Mostrar que tenho razão seria reconhecer que posso estar errada”. Essas frases têm em comum que a pessoa convive com um paradoxo, um enigma que ao ser afrontado, já velho conhecido da pessoa, mas estruturados de uma maneira tal que ela não seja o que é e seja o que não é; o paciente vive de um jeito que seu auto-engano – por exemplo, “sou grande demais para mim” – seja construído em constante e simultânea contradição de sentido, negando e afirmando o mesmo conceito, numa fórmula que não pode ser desatada. A coisa se dá de tal modo que o sentido do que é vivido sofre um deslizamento do âmbito do eu para o âmbito do outro e de fora do eu para o âmbito da pessoa. Algo assim: Eu que *sou* muito menos do que *deveria ser*, me sinto muito maior do que sou! A afirmação engana a si mesmo; sabendo que não é grande e sim pequena a pessoa se apresenta a si mesma como maior do que se sente. Isso é feito honestamente, de boa-fé, olhando-se de fora como muito maior do que aquilo que vê e, simultaneamente e perpetuamente, se sente muito menor do que é. Dada essa síntese de ser o que não se é e não ser o que se é, instala-se um paradoxo essencialmente humano – ou mais exatamente floresce a essência humana – a eterna sensação de contradição no bojo mesmo de suas vivências. Esta capacidade para sobreviver a esse paradoxo – podemos pensar em paradoxo da totalidade existencial – se deve a capacidade da pessoa viver sempre de modo transcendente – isto é, para fora de si. Este potencial faz com que ela nunca se sinta vivendo sua vida própria e, com isso, escapa ao próprio julgamento e crítica – pois ela não está ali e naquele momento, para ser criticada nem por si mesma e nem pelo outro. Isso se dá assim, devido a que também não está lá fora e noutro momento, podendo liberar-se para fazer a crítica de si mesma. Esse é um paradoxo, que não deve ser resolvido, apenas vivido. Tal situação absurda pode ser desequilibrada para; *sou pior do que aparento*, ou *sou melhor do que pareço*. Mas uma vez mais deparar-se-á com o dilema que se traduz na mesma fórmula: *não sou o que e sou o*

que não sou. A condição humana! Essa camuflagem de si faz parte do nervo central do projeto original de ser, da angústia existencial, portanto.

Tome-se a frase *o amor é bem mais que o amor*, citada por Sartre. Veja como isso nos diz da tese e da antítese reconciliadas: o amor é baixo, escuro, vil até, mas, ao mesmo tempo e sempre, belo, engrandecedor. Ou: o amor é bem mais que aquilo que é – pura lascívia, egoísmo, ciúmes. “Faz-se aqui a unidade entre o amor *presente* em sua facticidade [...] e o amor como transcendência, o ‘rio de fogo’ de Mauriac, chamado do infinito, Eros platônico, surda intuição cósmica de Lawrence” (pág. 103). Quando o analisante se expressa assim, escapa a toda crítica e auto-crítica, pois estabelece que não é o que é, deixando de fazer frente a seus próprios julgamentos; a censura do mundo nem precisa ser avaliada, pois o que verdadeiramente é está fora dele e não é apresentado para julgamento. Seu amor é maior do que o amor, uma vez que o amor é menor do que amor. *Sou maior que eu mesmo, pois sou menor que isso*. E vice-versa. Se seu amor é maior que o amor que pode de fato viver, fica justificado qualquer ato desabonador de seu amor. É o auto-engano atuando. Se a pessoa é maior que ela mesmo, justifica-se plenamente sua incapacidade perante a vida. É o auto-engano em sua plenitude. Sartre se coloca, em certo momento, a respeito do auto-engano (que chama de má-fé): “O verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a má-fé é *fé*. Não pode ser mentira cínica nem evidência, sendo a evidência possessão intuitiva do objeto” (pág. 115). O auto-engano só se mantém inabalável devido a pessoa estar persuadida de sua boa-fé; uma boa-fé de que se está no controle de sentimentos que podem ser vistos de fora e julgados com imparcialidade; de fato a pessoa pensa estar ciente de que não está em auto-engano pelo simples fato de que há honesta boa-fé mantendo a estrutura do engano. Além disso, a pessoa auto-enganada vive num mundo onde a verdade, seu estilo de viver, sua percepção de si mesma se dá naquele viés – onde tudo parece e não é, e não parece, mas é. A verdade é que aquilo é mentira, mas uma mentira que é verdade. No exemplo: *Mostrar que tenho razão seria reconhecer que posso estar errada*, imediatamente insinua o erro que está por trás de sua insegurança. Não se dignar a explicar-se esconde o medo de que esteja errada. Suzana não quer reconhecer que sua afirmação de certeza esconde um incerto.

Aparentemente o auto-engano pode ser o estilo mesmo de uma pessoa, pois precisamente, a pessoa pode viver o auto-engano, sem jamais tocar a autenticidade, a sinceridade. Isso não se deve tanto a sua incapacidade pessoal, mas principalmente, a estruturas sócio-dinâmicas, onde as aparências contam mais que a verdade – uma verdade que não pode ser atingida a não ser de fora, na análise. Vale dizer: o analista deve ser o espelho para a pessoa mirar-se em direção a seu projeto de ser. Por enquanto, podemos resumir os dois últimos sub-títulos – angústia e auto-engano – dizendo que ambos formam o centro mesmo da escolha original de ser. No meu dizer o auto-engano e a angústia são o que de mais próximo Sartre chegou ao inconsciente freudiano; mas jamais admitiu uma instância (o inconsciente) separada da consciência, esse sendo um grande ponto de distanciamento da teoria do inconsciente. Isso posto, é bem provável que a psicanálise de origem freudiana, hoje, esteja muito mais fenomenológica – e mais próxima de Freud da época – do que seus críticos querem admitir. Vide, por exemplo, o sub-título acima aproximando o conceito de Projeto (existencial) do de Complexo (psicanalítico), que ainda pode render muito estudo, especialmente por causa da fusão entre o conceito de má-fé, projeto e angústia. Em outra obra estaremos ampliando as conseqüências clínicas do auto-engano e a clínica dessa contradição existencial, que diga-se de passagem deve ser aceita, sem tentarmos resolvê-la.

A corporificação existencialística

É possível uma psicossomática que retire o termo “psico” da psicossomática? Isto é, se na existencialíse não podemos recorrer, por ser incompleto e inadequado, a um “algo” (o inconsciente) na consciência, chamado psique, podemos ainda falar em psicossomatizações? Será o que teremos de levar a cabo se considerarmos que Sartre pensa o corpo como sendo possibilidades no mundo e que a pessoa – relembrando que só podemos pensar em uma pessoa-em-situação – quer unir sua consciência ao corpo do outro. “Tento unir minha consciência, não ao *meu* corpo, mas ao corpo dos *outros*” (pág.385). Se a pessoa une-se ao corpo do outro, podemos esboçar já um rumo para suas angústias não pensadas, aquelas mesmas que se escondem em seu projeto original de ser: a pessoa é obrigada a lançar mão de uma estratégia de corporificação de seus sentimentos para que possa fazer sentido frente aos outros. Só com suas pessoalidades, a pessoa não consegue dar conta de suas angústias, especialmente no que se refere a ser-para-o-outro, a transcendência da consciência. Não por acaso, o paciente corporifica sua dificuldade de ser-no-mundo, tentando ser Em-si, espécie de coisa entre coisas no mundo, produzindo sintomas corporais para encarnar suas dificuldades de ser pessoa. Se o paciente só pode unir suas pessoalidades ao corpo do outro, isso abre a dupla perspectiva, no distúrbio pessoal, de se aproximar ou de se distanciar do outro por meio de uma estase do corpo – o corpo rompe seus diques para ser reconhecido não como consciência, mas sim como corpo. Melhor dizendo: há uma *corporese*, um transbordamento dos contornos corporais para que a pessoa possa tocar e ser tocada pelo outro. O primeiro a ser visto será o corpo – um modo de ser corporal – já que a *pessoa* não pode se expressar por causa de algum tipo de vivência, que aqui quero trazer, sem aprofundar, como a vivência de não ser vivo no modo de ser pessoa-em-situação. É muito provável que essa pessoa corporificante, por causa de suas experiências iniciais, antes da simples experiência, apenas possa encarnar o ser-corpo, mas sem a contraparte de sentir seu corpo como sendo para o outro. Recusa-se a ser-para-outro, uma vez que suas experiências primeiras indicaram uma cabal vivência de morrer, quando houve a oportunidade de estar-com-outro; esse outro bem pode ter sido quem fez a maternagem inicial.

Essas idéias iniciais me vem ao espírito a partir da afirmação: *tento unir minha consciência, não ao meu corpo, mas ao corpo dos outros*. Tentamos nos unir ao corpo do outro e não ao nosso corpo, por mais que, em flagrante auto-engano, digamos que devemos nos amar primeiro e mais que tudo; que nosso corpo é para nós. No fundo o que dizemos é que queremos ser amados por outros, mais e primeiro que tudo. Aparentemente aqueles que sofrem de *corporese* conseguiram, ainda que no auto-engano, amar a si mais do que a qualquer outro. Por isso vivem centrados em si mesmos, podendo se abandonar aos cuidados dos outros sem culpa ou ameaça de perder-se na busca do amor.

É verdade que supus a outra possibilidade, qual seja, a de que o paciente pode encarnar-se em si próprio, sendo tão próximo de si mesmo – na tentativa de ser Em-si – que torna-se opaco, petrificado, sem distância crítica de si a si e cai numa espécie de *corpoma* – um enquistamento, na incorporação de si mesmo, desfazendo a transcendência, vivendo um pesadelo corporal, no limbo entre acordar e dormir. Os demônios dos sonhos invadem não seu pensar, mas sim seu corpo. Sonha com o corpo deixando sua mente livre para ser-sem-ser e isso não incomodar, pois todas suas forças estão empenhadas em cuidar da doença corporificante, aliviando sua consciência. Interpreta suas dores existenciais *através* do corpo, já que não pode aproximar-se dos pensamentos a respeito delas.

Em resumo: se em uma primeira possibilidade o paciente pode produzir uma estase (derramamento) do corpo em direção ao mundo, para ser amado; na outra pode arrefecer em auto-eroticidade, buscando permanecer em si mesmo, ilhando-se no próprio ambiente corporal, estagnando-se na direção do projeto original de ser; ambos modos de viver prescindindo da mudança e transformação que o simples ser-para-os-outros promove tanto na angústia fundante da pessoa, quanto no auto-engano e na escolha pessoal.

Sobre sonhos

A interpretação de sonhos incide, fundamentalmente, sobre o que o sonhante pensa, sente, infere e deduz da “história” sonhada, nada mais. Não se pede que o analista faça uma investigação dos símbolos que o sonho poderia esconder. Os eventos oníricos devem ser vistos sempre da perspectiva dos sentimentos que o relato mesmo elicia; trata-se de buscar saber quais sentimentos a pessoa experimenta *enquanto relata seus sonhos* e não de saber qual mito está sendo representado ou qual o sentimento experimentado *durante* o sonho. A análise do sonho se dá mais ou menos como se dá a análise do discurso no consultório analítico; incidindo sobre o sentimento que o analisante vivencia ao contar sua história.

Embora o sonhar possa ter elementos que demandam interpretação, o melhor resultado alcançado será com uma técnica de reviver os sentimentos vivenciados durante o “tempo/espço” onírico. *Reviver* nunca será no sentido de que os sentimentos mesmos do sonho serão reencarnados; isso não é possível. A idéia é recordar o sonho colorido do sentimento que ele desperta *durante seu relato*. Os afetos que surgem perante o analista serão melhor interpretados, mais objetivos, e atingem a estrutura dos sentimentos cristalizados durante a infância. Para tal interpretação não se utilizam arquétipos, modelos ou estruturas pré-fabricadas – elas não dão conta de um ser *que quer ser aquilo que não é e não quer ser o que é*. Essas noções iniciais servem para analisar tanto os sonhos quanto os devaneios, delírios, visões e alucinações, mesmo que haja um mínimo sinal de uma pessoa total em meio à massa de vazio de pessoa (psicoses, somatoses, neuroses obsessivas etc). Nesses casos junta-se à análise verbal uma postura de acolhimento pela presença e manejo da situação analítica e estímulo para que o meio possa acolher e sustentar o paciente. Esta é uma situação que será abordada em outra oportunidade – este texto visa uma apresentação da base sartriana para a análise do ser em relação, e relação pressupõe um mínimo de consistência, substância e coerência da totalidade pessoal.

Voltando aos sonhos, dizíamos que o método de analisar os sentimentos que surgem durante o relato – que aparecem no momento do relato – das peripécias oníricas, servem principalmente para os devaneios vigílicos, aqueles “sonhos” que vivemos no cotidiano, completamente despertos, misturando fantasias e sentimentos, imaginação e sensações corporais. Os devaneios são organizados segundo as mesmas regras do sonho, vale dizer, surgem em momentos de inconsciência, quando a atenção está dirigida, com segurança, para alguma atividade que não requer raciocínio pleno e lógica. Como exemplo rápido, podemos evocar o condutor de um automóvel que pode cantarolar uma música, fazer cálculos, conversar, pensar sutilezas de um conceito, fantasiar a vontade e dirigir. Sua segurança dependerá de que nenhuma dessas atividades tome o lugar do *dirigir*, ficando todas submetidas a essa função básica do ser, *naquele momento e lugar*. Em certos momentos, mesmo que a exigência do momento e lugar imponham ao motorista que este

dirija, um devaneio muito imbuído de emoção (raiva, alegria, medo etc), poderá paralisar ou perturbar o ato e provocar situações imprevistas.

O Sonho-vígil - uma técnica para acessar a escolha original

O Sonho-vígil foi criado para imprimir eficiência e movimento nas análises das condutas pessoais com fins de reduzir as resistências ao contato da pessoa consigo própria, naquilo que é sua escolha de ser. Devido a característica de estar entre a consciência e a inconsciência (sono), o devaneio pode conter resquícios destas duas formas de existir, permitindo tanto seu direcionamento especializado, quanto sua espontaneidade. Essa qualidade faz do devaneio um modo bastante privilegiado de contato com sentimentos que formam a personalidade, porém são desconhecidos do analisante. A técnica, em resumo, se dá por meio de consciência respiratória e pela evocação de imagens vagas que obrigam o paciente a completá-las usando suas experiências pessoais, que por sua vez podem ser analisadas, tanto em sua variedade imagética, quanto os sentimentos acontecidos durante a realização e depois, no relato da experiência de grupo. Embora seja uma técnica criada durante trabalhos em grupo, sua utilização individual, em família ou casal pode dar resultados semelhantes. Fica estabelecido que não se trata de um método de trabalho em que se utiliza um receituário *a priori*. Será sempre uma experiência viva, locada, datada, que dificilmente poderá ser repetida com outro grupo, hora e lugar.

O Sonho Vígil –Devaneio orientado

O sonho vígil é uma técnica de utilização da imaginação criativa no eliciamento de conteúdos e processos de cristalização dos sentimentos surgidos na infância a partir de vivências muito importantes no seu amadurecimento emocional e intelectual; a técnica procura validar, ampliar e consolidar uma análise existencial existencialista tanto em suas vertentes verbais quanto corporais. É possível e desejável levar o paciente a produções oníricas em vigília relaxada e usar as imagens, as impressões emocionais e reminiscências infantis e atuais na interpretação analítica das vivências pessoais, tal como os sonhos produzidos durante o sono. O terapeuta elicia conteúdos modelados, transformados e resignificados, conduzindo sessões onde o usa a imaginação, vivenciando imagens sem história concatenada (história com lógica bem marcada), com isso denunciando seu projeto de ser. Os desdobramentos dessa hipótese são: a) As imagens induzidas na forma de quadros mentais dinâmicos, sem fabulação, permitem levar o paciente a estados oníricos semelhantes aos sonhos, com o mesmo potencial para a interpretação da dinâmica daqueles. Além disso, evita-se que o terapeuta escolha imagens mentais com histórias contendo suas próprias impressões afetivas, induzindo o paciente a experiências que interessam ao terapeuta, em claro processo contra-transferencial, o que se sucede quase sempre que se leva a pessoa a imaginar uma história com começo, meio e fim. As histórias usadas para criatividade servem muito mais para treinar memória e potenciais artísticos do que produzir um contato com os modos de ser do analisante. b) As imagens produzidas durante relaxamento corporal, respiratório e mental, não hipnóticas, passam por uma análise inicial do próprio paciente, que usa suas defesas e por isso desnudando sua posição no mundo. c) O analista terá à disposição os mesmos materiais do

sonho: resíduos diurnos, memória onírica, sentimentos durante a sessão, sentimentos durante o relato da sua produção onírica, histórias etc., bem como a intervenção pesada de resistências a contatar seu projeto pessoal. Tal procedimento levará a conteúdos pessoais bons o suficiente para interpretação, em análise, terapias pela corporalidade ou acompanhamento terapêutico, especialmente naqueles casos onde a pessoa tem pensamento maquínico, com controle verbal, alexitímico, desafetado, controlado, corporificante. d) Quase todas as linhas de psicoterapia, mesmo as com abordagens verbais, corporais e psicossomáticas com outras visões de homem e procedimentos clínicos diversos, podem utilizar o método com bons resultados e aplicabilidade. e) A maioria dos pacientes corporificantes e mesmo aqueles com transtornos de humor, do sono, distúrbios de medo, de angústia, e até distúrbios de personalidade é suscetível ao método, apresentando satisfatórias produções oníricas em vigília. Tal material onírico em vigília é tão bom quanto o material onírico produzido durante o sono. f) Este *onirismo vígil* fornece material para o sonho, aumentando o número de sonhos dormindo, o que pode facilitar a compreensão do analista, quanto ao funcionamento psíquico. O sujeito sonha acordado e lança luzes na análise ou terapias da corporalidade.

Além disso, os sonhos diurnos (os devaneios espontâneos) constituem uma parte importante do material do sonho noturno. Nele encontramos restos diurnos e, tal como no sonho, submetidos a todas as deformações; podem, de forma mais específica, fornecer à elaboração de sentimentos durante a sessão analítica, material cada vez mais pessoal. Com tal potencial este Sonho Vígil poderia ser um precioso instrumento de auxílio na captação de impressões emocionais, intelectuais e sociais suficientemente claro, e penso, tão claro quanto sonhos, sintomas e devaneios, para a intervenção terapêutica, devido a menores resistências postas em jogo como é o caso do sonho.

O imediatismo da memória e da simplicidade das figuras mentais eliciadas durante o período de Sonho Vígil podem ser a prova de que o sonho noturno não é um mero “engrama cerebral” (um material energético dentro do cérebro); o sonho e o devaneio (dirigido ou espontâneo) é uma vivência do ser tal como qualquer outra vivência da pessoa em situação, por isso é constituído de sua complexidade, mas necessitando de interpretação. O Sonho Vígil evoca a complexidade do ser-no-mundo, do ser em processo (processo de auto-criar-se) trazendo luz (ou mais luz) ao analisante e ao analista.

Coleta de dados

Por meio descritivo. A coleta dos dados poderá ser feita por registros escritos ou gravados. O feedback de cada um é gravado e, posteriormente resumido para elaboração de novo *Sonho Vígil*.

Análise do material

Relacionar e ajudar o paciente a identificar suas vivências, usando o referencial existencialítico. O grupo ajuda a compreender as imagens produzidas e emoções desapercibidas na busca do projeto original de ser.

Questões éticas

As dificuldades éticas devem aparecer justamente no momento da realização do *Sonho Vígil*. O terapeuta deverá evitar criar imagens que comprometam moralmente o participante, sem este – por vontade própria – expor-se frente ao público, nos casos de grupos. Há ainda a questão do terapeuta elaborar imagens que satisfaçam a ele (o terapeuta) em processo de contra-transferência e que levem a conclusões preparadas. As imagens deveriam conter elementos incomuns, irrealis, ou dificilmente encontráveis na vida cotidiana.

Conclusão

O *Sonho Vígil* produz um *onirismo em vigília* expressões que uso aqui visando complementar-se ou até funcionarem como sinônimos. Criei-os a partir da clínica psicológica onde entrei em contato com pacientes com problemas de operacionalidade do pensamento, corporificando segundo os princípios criados pela escola psicossomática de Paris, criticados e ampliados MacDougall (Teatros do Corpo, 2000), estabelecidos acima, com pobreza de palavras, resistência férrea para expor as emoções, entre outras dificuldades de expressão da angústia. Com a orientação de um devaneio especialmente preparado para a terapia, imaginei que pudesse florescer nova compreensão, ou melhor, novo ângulo para ampliar a visão do si mesmo do analisante.

É possível que este *onirismo em vigília* possa vir a ser mais francamente destituído das dificuldades levantadas pelos críticos das *associações livres* advindas de material onírico e devaneios espontâneos, onde, dizem, a pessoa passa o sonho e o devaneio por dois filtros deformadores – primeiro, quando do sonho, com as deformações típicas do sonhante; e em um segundo momento quando conta ao analista suas aventuras oníricas, usando novamente as resistências típicas já levantadas pela análise de seus sonhos. O *Sonho Vígil* produz material que pode ser apreciado imediatamente, com menos distorções ocorridas pelo acordar, que via de regra diminui a memória dos acontecidos oníricos. Também, no momento de relatar os acontecimentos do SV, o analisante poderá exercer maior resistência contra suas próprias defesas, bem como poderá realizar uma *defesa honesta* – uma defesa que está a um passo de ser ressensibilizada tornando-se material facilmente identificável pelo analisante. Em outras palavras: o analisante pode, por meio desse onirismo vígil, perceber mais transparentemente suas próprias defesas, podendo escolher se se expõe ou não a uma análise, naquele momento.

Possivelmente, depois de levar a uma pesquisa mais ampla possa o SV ser utilizado para eludir material verbal e não verbal para terapeutas os mais diversos, inclusive os de abordagens corporais.

Estou consciente dos fossos teóricos e práticos que rondam a prática deste devaneio não espontâneo até que se forme o melhor mecanismo para trabalhar com ele. De minha parte, venho elaborando, aprimorando e utilizando a técnica com imagens variadas, mais ou menos estáveis, que podem ser usadas independentes uma das outras. Penso que com treino específico poder-se-á criar inumeráveis destas verdadeiras *obras de arte mental* com conteúdo surreal. Seu surrealismo com certeza diminui as resistências à análise. No devaneio (espontâneo), o "que se cria então é um devaneio ou fantasia, que encerra traços de sua origem a partir da ocasião que o provocou e a partir da lembrança. Dessa forma o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une (Freud)".

Já no SV a pessoa entra em vigília, não hipnótica, nem está dormindo, e é surpreendida pelas imagens sugeridas pelo terapeuta; imagens essas que não surgem

espontaneamente "do fio do desejo que os une", e eu diria dos *afetos que as vitalizam*. Na verdade, quando se orienta o devaneio a pessoa é tomada de assalto e acorda afetos que vêm em seu socorro para dar conta das imagens sugeridas. Isso ocorre porque na consciência nada poderia surgir sem ser-lhe dado significado para que faça parte do conjunto das experiências vitais do sujeito. Creio que as imagens atraem os afetos e não o contrário, quando os afetos produzem as imagens.

A história da técnica

Durante 13 anos, até 1989 utilizamos um método de meditação muito elaborado chamado *Sádhana* de origem indiana, para produzir relaxamentos por meio de imaginação criativa, momento em que os alunos criavam situações imaginativas com *mandalas*, ou simplesmente situações com alguma concatenação biográfica, tal como: "*imagine-se conversando com sua mãe e ela está lhe dizendo tudo aquilo que me relatou há pouco... use a imaginação para colorir o ambiente, visualize seu semblante, seu estado de humor etc.*"

Embora o método tivesse a característica de ser bastante criativo e de algum modo eliciava afetos que a pessoa podia reconhecer e em alguns casos ressentir, não continha uma barreira boa o suficiente para filtrar o grosso de nossas contra-transferências, permitindo perceber-nos mais do que o adequado em situação de trabalho com os materiais vivenciais apresentados.

Um dia, em março de 1989, tivemos que conduzir uma vivência de *Sádhana* para várias pessoas, simultaneamente, e nos vimos na contingência de ter que criar uma situação imaginária que pudesse dar conta da demanda de todos. Como não era possível elaborar uma mentalização (visualizar uma situação) que contivesse elementos suficientes de cada pessoa acabamos criando uma imagem "estática" (na falta de um nome mais adequado chamei de *onirismo em vigília*), na forma de um quadro mental no seguinte tom: "*visualizem uma paisagem com uma cadeira no centro dela. Imagine todos os detalhes da paisagem, o clima, elementos que compõem-na, montando-os um a um, sem pressa... crie a cadeira, visualize-a claramente em seus detalhes e estilo... lentamente. Então, subitamente, uma pessoa entra em seu campo visual e senta-se na cadeira. Você a vê nos detalhes, semblante, estado de humor, vestimenta, posição física em relação à cadeira e a paisagem*".

Depois de algum tempo retiramo-los do relaxamento e abrimos um círculo para falarmos sobre a experiência. O que se seguiu foi mais fecundo do que jamais tivéramos conseguido com mentalizações individuais onde introduzíamos elementos das histórias pessoais.

Mais facilmente todos falaram sobre seu devaneio. As pessoas que eles colocaram em suas cadeiras vieram carregadas de sentimentos que jamais se fizeram presentes nos momentos em que sugeríamos visualizações com situações angustiantes que nós conhecêramos durante as aulas. Depois dos relatos dos afetos o conhecimento das situações e pessoas trazidas à visualização foi aprofundada e sensibilizada numa ordem e percepções fora do usual. Quanto à paisagem trouxe sensações de alegria, medo, tristeza, ansiedade tal como qualquer devaneio espontâneo ou sonho poderia evocar.

O devaneio na obra de S. Freud - algumas aproximações

“O que se cria então é um devaneio ou fantasia, que encerra traços de sua origem a partir da ocasião que o provocou e a partir da lembrança. Dessa forma o passado, o presente e o futuro são entrelaçados pelo fio do desejo que os une.

Um exemplo bastante comum pode servir para tornar claro o que eu disse. Tomemos o caso de um pobre órfão que se dirige a uma firma onde talvez encontre trabalho. A caminho, permite-se um devaneio adequado à situação da qual este surge. O conteúdo de sua fantasia talvez seja, mais ou menos, o que se segue. Ele consegue o emprego, conquista as boas graças do novo patrão, torna-se indispensável, é recebido pela família do patrão, casa-se com sua encantadora filha, é promovido a diretor da firma, primeiro na posição de sócio do seu chefe, e depois como seu sucessor. Nessa fantasia, o sonhador reconquista o que possui em sua feliz infância: o lar protetor, os pais amantíssimos e os primeiros objetos do seu afeto. Esse exemplo mostra como o desejo utiliza uma ocasião do presente para construir, segundo moldes do passado, um quadro do futuro.” (vol.IX Edição Standard Brasileira – Escritores Criativos e Devaneios, (1908 [1917])).

“Inesperadamente nos chega a indicação de uma direção em que até agora não havíamos olhado: O uso idiomático, que não é algo casual, porém constitui o precipitado de antigas descobertas, embora, para estarmos seguros, não deva ser empregado descuidadamente — portanto nossa linguagem está familiarizada com coisas que levam o estranho nome de ‘devaneios’. Os devaneios são fantasias (produtos da imaginação): são fenômenos muito generalizados, observáveis mais uma vez tanto nas pessoas sadias como nas doentes, e são facilmente acessíveis ao estudo em nossa própria mente. A coisa mais notável a respeito dessas estruturas imaginárias é que lhes foi dado o nome de ‘devaneios’, de vez que nelas não há qualquer traço dos dois elementos comuns aos sonhos [ver em [1] e segs.]. Sua relação com o sono já é negada em seu próprio nome; e no concernente à segunda coisa comum aos sonhos, nelas não experimentamos nem alucinamos algo, mas imaginamos alguma coisa, sabemos que estamos tendo uma fantasia, não vemos, mas pensamos. Esses devaneios surgem no período pré-púbere, freqüentemente ainda na parte final da infância; persistem até a maturidade ser alcançada e, então, ou são abandonados ou mantidos até o fim da vida. O conteúdo dessas fantasias é dominado por um motivo muito inteligível. São cenas e eventos em que as necessidades egoísticas de ambição e poder da pessoa, ou seus desejos eróticos, encontram satisfação. Em homens jovens as fantasias ambiciosas são as mais proeminentes; nas mulheres, cuja ambição se dirige ao êxito no amor, as fantasias é que o são. Também nos homens, contudo, as necessidades eróticas estão muito freqüentemente presentes nos bastidores: todos os seus feitos heróicos e seus êxitos parecem ter como único alvo a admiração e o favor das mulheres. Em outros aspectos esses devaneios são de tipos muito diferentes e passam por vicissitudes modificadoras. Todos eles, cada qual por sua vez, ou são abandonados após pouco tempo e substituídos por outros novos, ou mantidos, tecidos em longas histórias e adaptados às modificações que surgem nas circunstâncias da vida da pessoa. Eles se acomodam aos tempos, por assim dizer, e recebem uma ‘marca da época’ que testemunha a influência da nova situação. São a matéria-prima da produção poética, pois o escritor criativo usa seus devaneios com determinadas remodelações, disfarces e omissões, para construir as situações que introduz em seus contos, novelas ou peças. O herói dos devaneios é sempre a própria pessoa, seja diretamente, seja por uma óbvia identificação com alguma outra pessoa.

Talvez os devaneios atribuam seu nome ao fato de terem a mesma relação com a realidade — para indicar que seu conteúdo é para ser considerado não menos irreal do que o dos sonhos. No entanto, talvez partilhem esse nome por causa de alguma característica psíquica dos sonhos que ainda nos é desconhecida, alguma característica que estamos investigando. Também é possível que estejamos laborando em considerável erro ao tentarmos fazer uso dessa semelhança de nome como algo significativo. Somente mais tarde será possível elucidar esse aspecto.” (Conferência V, das Conferências introdutórias sobre Psicanálise – Dificuldades iniciais, idem (1915 –1916).

BIBLIOGRAFIA

- BACON, F. *Novum Organum*, São Paulo. Círculo do Livro, 1997.
- BECK, A. T. *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York. International Universities Press, 1976.
- BERNE, E. *Análise transaccional em psicoterapia*. São Paulo, Summus editorial, 1985.
- ELLIS, A. *Reason and emotion in psychotherapy*. New York, Lyle Stuart, 1962.
- FREEMAN e DATTILIO *Compreendendo a terapia cognitiva*, São Paulo. Editorial Psy, 1998.
- FREUD, S. *Obras completas*, vol I Biblioteca Nueva, Madrid. cuarta edicion, 1981.
- HEIDEGGER, Martin *Que é isto – a filosofia?* in Os Pensadores, São Paulo SP. Abril Cultural, 1973.
- HUSSERL, Edmund *Investigações lógicas* in Os Pensadores, São Paulo SP. Nova Cultural Ltda., 1996.
- JASPERS, K. *Psicopatologia geral* São Paulo SP, Atheneu, 1973.
- JUNG, C.G. *A natureza da psique* Petrópolis RJ. Vozes, 1984.
- JUNG, C.G. *Psicología y alquimia* Buenos Aires. Santiago Rueda, 1957.
- LACAN, Jacques *Os complexos familiares na formação do indivíduo* Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor, 1987.
- LALANDE A. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia* São Paulo SP, Martins Fontes, 1993
- LAPLANCHE J. e J. B. Pontalis *Vocabulário da Psicanálise* São Paulo, Martins Fontes, 1995.
- MORENO, J. L. *Psicodrama* São Paulo SP, Cultrix, 1997
- REICH, W. *Análise do caráter* São Paulo. Martins Fontes, 1998
- SARTRE, J-P. *O ser e o nada* Petrópolis, RJ. Vozes, 1997.
- _____ *Questão de Método* in Os Pensadores, São Paulo, Abril Cultural, 1973.
- WINNICOTT, D. W. O ambiente e os processos de maturação Porto Alegre RS. Artmed, 1983.