

Má-fé e inconsciente: sobre a crítica de Sartre a Freud em *O ser e o nada*¹

Léa Silveira

Universidade Federal de Lavras

Resumo: O artigo pretende fazer uma crítica da crítica que Sartre dirige a Freud a propósito de sua introdução do problema da má-fé em *O ser e o nada*. Para tanto, ele é composto de cinco etapas: 1) procura mostrar, ainda que muito brevemente, como a má-fé vem a ser colocada como questão no ensaio sobre a ontologia fenomenológica; 2) retoma as características que o filósofo, no início do capítulo 2 da primeira parte da obra, atribui à má-fé numa relação tanto de aproximação quanto de contraste com a mentira; 3) acompanha os passos pelos quais Sartre, nesse mesmo lugar da obra, constrói suas críticas a Freud; 4) sustenta que tais críticas resultam de uma má leitura da teoria freudiana, especialmente no que diz respeito às questões da resistência, do Eu, da censura e da compreensão dos processos inconscientes como coisa natural; 5) indica, ao final, como a tensão entre ser e aparência pode sugerir, após certas mediações, uma certa leitura da natureza epistemológica da metapsicologia.

Palavras-chave: má-fé; resistência; Eu; censura; metapsicologia.

Abstract: This paper aims to criticize the critique Sartre addresses Freud regarding his introduction to the problem of bad faith in *Being and Nothingness*. In order to do so, it is divided in five steps: 1- to show, albeit very briefly, how bad faith is to be placed as a question in the essay on phenomenological ontology; 2- to follow the features that the philosopher attributes to bad faith in a relation to the act of lying at the beginning of Chapter 2 of the first part of the book; 3- to trail the steps by which Sartre, in the same place of the book, builds his criticism of Freud; 4- to vindicate that such criticisms stem from a misreading of Freudian theory, especially with regard to the issues of resistance, of the concepts of Ego and censorship and of the understanding of the unconscious processes as a natural thing; 5- indicates, at the end, as the tension between being and appearance may suggest, after certain mediations, a certain reading of the epistemological nature of metapsychology.

Keywords: Bad faith; Unconscious; Resistance; Ego; Censorship; Metapsychology.

*Zufragmentarischist Welt und Leben!
Ich will mich zum deutschen Professor begeben.
Der weiß das Leben zusammenzusetzen,
Und ermachteinverständlich System daraus;
mit seinen Nachtmützen und Schlafrockfetzen
Stopfter die Lücken des Weltenbaus.
H. Heine*

A oposição direta a Freud aparece desde o início de *O ser e o nada*. Ficamos advertidos de saída que a crítica à psicanálise será uma passagem necessária e absolutamente relevante para o movimento argumentativo da obra. Sabemos também, desde o início, qual será o eixo central dessa crítica. A psicanálise freudiana, ao situar o fundamento da consciência fora dela, sustenta Sartre, toma-a como uma coisa,



situando-a na série do determinismo natural, recusando o *cogito* e, então, perdendo totalmente de vista aquilo que a consciência é: um vazio, pura negatividade.

É claro que seria imprudente pretender apresentar aqui a intrincada argumentação inicial de *O ser e o nada*. Tal estratégia não seria adequada nem em termos de tempo nem de propósitos. No entanto, é importante assinalar, ainda que isso precise ser feito de modo muito rápido, como a má-fé se torna uma questão no ensaio de Sartre porque, se isto não for feito, correríamos o risco de que ela viesse a aparecer na discussão que proponho aqui como uma questão mais ou menos gratuita, o que, como se sabe, absolutamente não é o caso.

O ponto de partida de Sartre é a consideração de que o pensamento moderno substituiu certos dualismos – interior/exterior, ato/potência, ser/aparecer – por um monismo do fenômeno, o qual prescreve que “A aparência remete à série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si todo o ser do existente” (SARTRE, 1943/2015, p. 15). O pensamento moderno, diz Sartre, “substituiu a realidade da coisa pela objetividade do fenômeno” (*idem*, p. 17), remetendo-a a uma série infinita de aparições. O objeto manifesta-se sempre segundo um aspecto e, diz Sartre, nessa manifestação ele é, ao mesmo tempo, a estrutura da aparição e a razão da série infinita de suas aparições, série à qual o sujeito sempre remete o fenômeno. Se não há nada por detrás do fenômeno que o estructure enquanto fenômeno, sendo essa a lição de partida do pensamento moderno, Sartre entende ser necessário colocar uma nova pergunta, que é a seguinte: o que é, então, o ser do fenômeno? Sua resposta será a de que o ser do fenômeno não pode, ele mesmo, ser fenomênico, exigindo um fundamento transfenomenal. A razão para isso parece residir na consideração de que o fenômeno exige um ser a partir do qual possa se desvelar (*idem*, p. 20). O ser da aparição não pode ser seu aparecer porque, se a transfenomenalidade do fenômeno não for assumida, teremos um idealismo à la Berkeley que, ao identificar o ser ao conhecimento do ser, condena-se à tarefa de estabelecer o ser do conhecimento, caindo, assim, num regresso infinito. Se, por outro lado, se optar por não fundamentar o ser do conhecimento, alojando o ser no *percipi*, a relação inteira entre percepção e percebido carecerá de fundamento. É aqui que Sartre recorre ao *leitmotiv* husserliano de que toda consciência é consciência de alguma coisa. Pois a alternativa coerente para fugir à ausência de fundamento da relação entre o que percebe e o que é percebido é, de acordo com sua avaliação, remeter o ser transfenomenal do *percipi* ao ser do sujeito, de modo que o conhecimento fique referido ao ser cognoscente, não na medida em que seja ele mesmo conhecido – caminho que apenas reinstauraria o regresso infinito –, mas na medida em que ele simplesmente é. O ser cognoscente, na medida em que é, é a consciência, embora ela não deva ser reduzida à sua dimensão gnosiológica, já que suas relações com o mundo não se restringem a isso. Sustentar o caráter intencional da consciência corresponde a dela retirar as coisas, considerando-a exclusivamente como consciência tética do mundo e, além disso, compreendê-la imediatamente como consciência de si. Para Sartre, conhecer, por exemplo, o objeto implica automaticamente que a consciência “seja consciência de si como sendo este conhecimento” (*idem*, p. 23) porque, caso contrário, teríamos uma consciência que ignoraria a si mesma como consciência; teríamos uma consciência inconsciente, o que seria um contrassenso. Mas a consciência de si implicada na consciência de qualquer coisa não pode ser uma consciência tética de si. Isso porque, se ela o fosse, resultaria reintroduzido o regresso infinito da necessidade de conhecer o cognoscente. Sartre comenta este ponto afirmando que: “(...) a necessidade de fundamentar ontologicamente o conhecimento traria a necessidade nova de fundamentá-lo epistemologicamente” (*idem*, p. 23-4). É por esse motivo que ele afirma a necessidade de um *cogito* pré-reflexivo como condição do *cogito* cartesiano. Essa consciência de existir implicada na consciência de qualquer coisa permite a Sartre considerar a consciência, em sua identidade entre aparecer e existir, como o absoluto.

Infelizmente, Sartre não parece explicar aqui² o seguinte: se a consciência for esse absoluto como vazio total, como pode ela apreender o objeto em suas diversas manifestações como sendo o mesmo objeto?



Como pode ela reconhecer os diversos aspectos do objeto como sendo diversos aspectos do mesmo objeto? Ou, dizendo a mesma coisa de um outro modo: como poderia a consciência reconhecer a série de aparições do objeto como uma série? Sendo vazia – de coisas, de representações, de categorias, e, inclusive, do ponto de vista tético, de si mesma –, de onde, afinal, poderia ela retirar a razão ou a regra de tal série? Mesmo que a origem da razão da série venha a ser indicada no próprio fenômeno, tudo leva a crer que será ainda assim preciso responder pela capacidade da consciência de *reconhecê-la como tal*.

Esse problema parece ficar em aberto. E ele parece assim restar exatamente na mesma medida em que Sartre faz resultar de sua argumentação um outro problema, que ele nomeia de “prova ontológica” e que consiste em considerar que a transcendência como ser da consciência impede, ao contrário do que (de acordo com ele) pensou Husserl, que o noema seja um mero correlato da noese. A prova ontológica funda a oposição radical entre Em-si e Para-si que põe em movimento o pensamento de Sartre daí por diante. Ela consiste em sustentar que o fato de algo ser revelado implica o ser disso que se revela e que, portanto, “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (idem, p. 34). A consciência exige, assim, o Em-si como seu outro. Opaco, atemporal e desprovido de qualquer relação com o que não é, o Em-si, em sua positividade e plenitude, manifesta-se ao Para-si que, como tal, só pode ser pura negatividade.

Como meu objetivo nesse momento é mostrar como surge a questão da má-fé, vou me ater ao modo como isso parece se vincular ao estabelecimento da consciência como pura negatividade. Sartre reconhece, no início do capítulo 1 da primeira parte de *O ser e o nada*, ter alcançado uma ontologia dualista, sendo necessário interrogar-se pela passagem possível entre as duas regiões de ser então desvendadas, isto é, sendo necessário colocar a pergunta pelo “ser-no-mundo”. Mas o fato de se tomar tal interrogação como uma necessidade revela por si mesmo, diz Sartre, que a atitude interrogativa é constitutiva do modo de ser do homem diante do ser. Ocorre que uma interrogação, qualquer que seja ela, implica um triplice não ser: 1) o não ser implicado no fato de a pergunta ser necessariamente limitada, 2) o não ser do saber do homem insito ao próprio fato de se fazer uma pergunta, 3) o não ser que o ser pode me apresentar na eventualidade sempre possível de uma resposta negativa. É assim, diz Sartre, que o nada é o que condiciona nossas perguntas sobre o ser.

Não faria sentido, porém, segue Sartre, atribuir a origem do nada a qualquer outra coisa que não seja o ato de negação que caracteriza, exclusivamente, a própria consciência – “exclusivamente” nos dois sentidos que a palavra pode ter aqui: apenas a consciência nega, a consciência apenas nega. Para Sartre, Heidegger acerta ao inserir o nada na estrutura original da transcendência, mas erra ao atribuir a nadificação ao próprio nada e não àquilo que é pura transcendência, ou seja, à consciência. Comenta este ponto assim: “O nada não pode se nadificar a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (idem, p. 64) O que se instaura no coração do ser como um verme é o Para-si como atividade de nadificação.

Sendo pura atividade de negação, a consciência não pode ser plenitude de ser. Seria contraditório inseri-la em qualquer cadeia de causalidades, vinculá-la a um determinismo psíquico, por exemplo, porque isso equivaleria a dela extirpar sua capacidade de negação, que a define. Desse modo, a consciência é, para Sartre, necessariamente livre, prenhe de possíveis, por ser exclusivamente nadificação. Donde decorre que ela tenha consciência de si como liberdade, ou seja, como nada, sendo isso o próprio daquilo que se vive na angústia. A angústia, escreve Sartre, é a “consciência específica de liberdade” (idem, p. 77). Se não fôssemos livres, se fôssemos coisas no mundo, não sentiríamos angústia, mas apenas medo. Vê-se, assim, que a angústia é constitutiva de nosso modo de estar no mundo. Mas, então, por que não a sentimos o tempo inteiro? O diagnóstico de Sartre é o de que, apesar de a tarefa ser impossível, nos esforçamos para camuflar nossa angústia, escondê-la de nós mesmos, fugir dela, não reconhecê-la como tal. Ora, nesse



contexto de premissas, fugir da angústia equivale a fugir de si mesmo. Se sou angústia e posso tentar fugir da angústia, isso significa, então, que posso tomar alguma distância em relação àquilo mesmo que sou. Será isso a má-fé: nego a angústia que sou e, ao mesmo tempo, porque sou atividade negadora, sou a angústia que nego. Sartre escreve isso do seguinte modo:

(...) se eu sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de “não sê-la”, posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Este poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de *má-fé* (idem, p. 89).

A má-fé será definida a partir de outros termos posteriormente. Mas o que interessa agora a Sartre é dizer o que ela não é.

...

Apesar de ter corrido todos os riscos da simplificação, ao menos posso alegar que talvez tenha sido possível indicar alguns elementos do percurso mediante o qual Sartre introduz o problema da má-fé no capítulo 2 da primeira parte de *O ser e o nada*. Preciso agora destacar em mais detalhe qual é o caminho com que o filósofo estrutura tal problema. Passo a tentar reconstruí-lo com o objetivo de destacar, a partir de seu próprio contexto, os principais argumentos que Sartre constrói contra a psicanálise freudiana, argumentos a serem discutidos na sequência.

O ponto de partida do capítulo é a ideia – como vimos, a essa altura já amplamente veiculada – de que a consciência é um ser que encontra em si a consciência do nada que ela é. Nesse momento, isso significa, assim pensa Sartre, que o ser humano é um ser mediante o qual se revelam negatividades no mundo. A consciência implica o outro de si porque, ao nada ser, ela é pura transcendência. Faz parte, assim, de sua estrutura a capacidade de tomar atitudes negativas não apenas em relação às coisas, mas também em relação à alteridade. O que se passa aqui não é que a consciência se depare com uma negatividade, como se se tratasse para ela apenas de percebê-la. O que acontece, segundo Sartre, é que a consciência *institui* a negatividade. Mais do que isso: a consciência, diz o autor, surge no mundo como um não; *constitui-se* como nadificação. E é no encontro com a alteridade que ela assim se constitui. A consciência, ele escreve, “constitui-se em sua carne, como nadificação de uma possibilidade que outra realidade humana projeta como *sua* possibilidade” (idem, p. 92).

Mas o não que pode ser endereçado ao outro, pode também se dirigir a si mesmo. Nesse caso, o resultado pode ser, por exemplo, o ressentimento ou a ironia. No caso do ressentimento, a pessoa se constitui, diz Sartre, como negação perpétua. Já o caso da ironia expressa uma conduta mais sutil e permite compreender melhor a intimidade da consciência porque, nela, o homem nadifica aquilo mesmo que afirma, criando um objeto positivo que possui como ser o nada. O que interessa a Sartre aqui é destacar que o reconhecimento de que o ser humano pode assumir atitudes de negação em relação a si mesmo, como o ressentimento ou a ironia, permite que se coloque uma pergunta nova no percurso da obra: “que deve ser o homem em seu ser para que lhe seja possível negar-se?” (idem, p. 93). Sartre considera que essa pergunta não deve conduzir a um tratamento da atitude de negação de si em sua universalidade porque, como essas atitudes podem ser variadas, o resultado seria uma abstração. Diz, então, que é preciso eleger para análise a má-fé como atitude de negação de si porque ela é “essencial à realidade humana” (idem, p. 93).

O passo seguinte de sua argumentação é caracterizar a mentira para distingui-la, em alguma medida, da má-fé, já que as duas costumam ser tomadas como sinônimo uma da outra. A má-fé só pode ser mentira se estiver estabelecida uma distinção clara entre “mentir para si mesmo” e “simplesmente mentir”. O ato de



simplesmente mentir, na medida em que não se acrescenta a ele o “para si mesmo”, é uma atitude negativa que, no entanto, não se volta para a própria consciência. Essa atitude negativa de mentir visa a algo que transcende a consciência. Parece haver aí uma distinção entre a origem da mentira e seu destino, de tal forma que a mentira só é mentira para o outro, e não para a própria consciência que toma a atitude negativa de mentir. Isso significa que o mentiroso conhece a verdade que ele esconde, precisando pôr em operação uma dupla negação. Aquele que mente afirma uma verdade para si mesmo, nega essa verdade com suas palavras (o que corresponde ao momento de mentir para o outro) e, por fim, nega para si mesmo essa negação (restabelecendo para si a afirmação da verdade que sustenta sua mentira). Mas essa dupla atitude negativa incide sobre algo que não existe – já que aquilo que é enunciado é uma mentira. Por esse motivo, Sartre diz que ela incide sobre um transcendente. Qualquer coisa que seja uma coisa para a consciência é transcendente em relação a ela. Assim ocorre com a verdade: ela é um outro para a consciência. Mas a verdade não é um transcendente no sentido de algo que não existe. Já na mentira, assumo a afirmação de uma verdade para mim e submeto essa afirmação a uma negação expressando então essa negação em palavras, mas de um modo que a própria negação não apareça nas palavras. É isso o que constitui a mentira propriamente dita. No momento em que a negação da verdade se expressa em palavras sem se expressar como negação, a negação incide sobre um acontecimento do mundo.

Sartre destaca agora um ponto que parece decisivo para a distinção entre “simplesmente mentir” e “mentir para si mesmo”: “(...) a disposição íntima do mentiroso é positiva; poderia ser objeto de um juízo afirmativo (...)” (idem, p. 93). Com isso, ele parece querer dizer que o mentiroso pode afirmar para si mesmo: “eu pretendo enganar”; ou seja: sua intenção de enganar é clara para si mesmo. Assim, o ato de “simplesmente mentir” não tenta “mascarar a translucidez da consciência” (idem, p. 93). Para Sartre, isso fica claro no controle que aquele que mente tenta impor às suas condutas secundárias; ele precisa decidir quais serão as condutas que permitirão sustentar a mentira. Quando o mentiroso diz, por exemplo, “juro que estou lhe dizendo a verdade”, isso, é claro, é uma intenção fingida. Simultaneamente, ele declara estar dizendo a verdade e nega essa intenção para si mesmo. A intenção de dizer a verdade não é reconhecida por aquele que declara estar dizendo a verdade; ela não é reconhecida pelo mentiroso como *sua* intenção.

Porque a mentira não tenta mascarar a translucidez da consciência, ela não questiona sua estrutura interna; não nega a própria consciência, mas objetos que a consciência expulsa de si, pretendendo constituí-los como acontecimentos do mundo mediante palavras. A mentira, assim, não traz à tona, diz Sartre, um “fundamento ontológico especial”, não põe em cena nenhuma atitude da consciência que não seja já aquela em que a consciência assume uma atitude negativa em relação àquilo que não é ela mesma. A mentira não permite, enfim, a questão identificada como nova a respeito do que deve ser o homem para que lhe seja possível negar a si mesmo. Não o permite exatamente porque, se pressupõe que a consciência se oculte, ela o faz apenas na medida em que, aproveitando-se da dualidade ontológica entre o eu e o eu do outro, a consciência se oculta para outra consciência.

Ora, essa opacidade da minha consciência para o outro não pode incidir no caso da má-fé, já que aqui se trata de mentir para si mesmo. Sartre escreve que, *na aparência*, a má-fé possui, de fato, a estrutura da mentira. Em ambos os casos, o que está em jogo é ou evitar que venha à tona uma verdade desagradável ou situar um erro como verdadeiro, se este erro for aprazível. Toda a questão reside, portanto, na dualidade enganador/enganado, já que, na má-fé, eu escondo a verdade de mim mesma. Assim, em vez de implicar que a minha consciência seja oculta para um outro, a má-fé implica *a unidade de uma consciência*. Esta consciência não está, no entanto, isolada das outras. A má-fé, como tudo o mais que diga respeito à realidade humana, pode ser condicionada pelo *mit-sein* como uma *situação*. Mas, se se trata de má-fé, a consciência que se depara com essa situação, usa a má-fé para transcendê-la. Isso significa, de acordo com Sartre, que a má-fé implica duas coisas: uma intenção primordial e um projeto de má-fé. A presença



desse projeto como tal significa que a consciência que assume a atitude de má-fé compreende o que é a má-fé; significa ainda que a consciência apreende – ainda que de maneira pré-reflexiva – o fato de que está afetando a si mesma com a má-fé. Sendo ao mesmo tempo enganadora e enganada, tenho que *saber*, sustenta Sartre, qual é a verdade que escondo de mim mesmo. Saber qual é essa verdade é condição da posição de enganador. Não posso enganar – nem ao outro nem a mim mesmo –, assim pensa Sartre, se eu não souber o que é aquilo a respeito do que estou enganando: “(...) devo saber, ele escreve, muito precisamente essa verdade, para poder ocultá-la de mim com o maior cuidado (...)” (idem, p. 95). Além de concernir em uma única e mesma consciência, enganador e enganado não se situam, no caso da má-fé, em dois momentos distintos do tempo. Se há má-fé é porque a consciência está implicada, como enganadora e como enganada, em um só e mesmo projeto. Cindir enganador e enganado em dois momentos distintos do tempo corresponderia a indicar uma dualidade que descaracterizaria a má-fé como má-fé.

No entanto, Sartre havia há pouco qualificado a mentira como algo condicionado por uma dualidade – a mentira só é mentira para o outro, ele dizia. Sendo assim, ele se pergunta: como a má-fé pode ser uma mentira se nela não comparece essa dualidade que a condiciona? Mas essa não é a única dificuldade com que se depara a análise da má-fé. Há uma outra dificuldade, diz Sartre, que tem origem na “total translucidez da consciência”, por ele pressuposta. Ele sustenta, assim, que inexiste ruptura entre o ser da consciência e a consciência de ser, de modo que, em se tratando de má-fé, a pessoa deve ter consciência de sua má-fé. Expressa isso dizendo que o saber que tenho a respeito de minha má-fé é um saber de boa-fé. O que significa que não posso enganar a mim mesmo com relação ao fato de que engano a mim mesmo na má-fé. Dito de outro modo: não posso esconder de mim mesmo o fato de que, na má-fé, engano a mim mesmo. Mas, se é assim, isso não parece produzir uma situação passível de coerência psíquica: como poderia eu mentir para mim mesmo na mesma medida em que sei que estou mentindo? Ora, por um lado, se sei que aquilo que estou recebendo é uma mentira, não a aceito; por outro lado, a consciência de estar mentindo é condição da má-fé. A má-fé, diz Sartre, parece ser, assim, um fenômeno evanescente. Ela oscila entre a boa-fé – atitude em que não minto para mim mesmo – e o cinismo – atitude em que minto, e sei que minto, para o outro. Mas, apesar desse caráter evanescente – de acordo com o qual o eu está sempre prestes a se deparar com seu próprio engano –, as pessoas podem *viver* na má-fé, podem assumi-la como estilo de vida. Se isso caracteriza a própria forma de viver de alguns seres humanos, não podemos, diz Sartre, menosprezar a má-fé. Mas o problema, continua o filósofo, é que também não podemos compreendê-la.

É exatamente esse o momento em que Sartre mobiliza sua crítica a Freud. Ela estará a serviço de tentar mostrar que a psicanálise freudiana não permite alcançar a compreensão da estrutura da má-fé. Ou seja, após levantar a pergunta sobre o que é a má-fé, o primeiro movimento que Sartre enseja é mostrar aquilo que, a seu ver, ela não pode ser: ela não pode envolver algo como um funcionamento psíquico inconsciente. Mais do que isso, a hipótese do inconsciente corresponderia à estratégia de evitar a questão da má-fé, de fugir do problema. Vejamos como.

...

Para Sartre, recorrer ao inconsciente para tentar compreender aquilo que ele mesmo chama de má-fé corresponde a restabelecer, pela via da instalação da censura entre dois grupos psíquicos, a dualidade enganador/enganado onde ela não poderia existir. Nesse sentido, o “instinto” [*instinct*] não é, diz Sartre, nem verdadeiro nem falso porque, tal como os objetos inanimados, não existe para si. Assim, quando ocorre uma neurose, um lapso ou um sonho, esses fenômenos ocupariam a posição do enganador, enquanto o sujeito se situaria diante deles como sujeito enganado. Referindo-se à segunda tópica, Sartre afirma que, quando Freud separa o psiquismo “em dois” (p. 96) pela distinção entre Isso e Eu, ele estabelece uma situação em que o sujeito se engana a respeito do sentido de sua própria conduta. Assume-se na psicanálise que os fatos psíquicos possuem uma verdade, mas que só posso alcançá-la mediante a construção de hipó-



teses e não de uma maneira imediata. Minha situação aí seria a de receber passivamente os fatos psíquicos e então me colocar na posição de investigadora de mim mesmo. O critério para dizer se a interpretação alcançada pela análise é ou não correta não será uma apreensão concreta que eu puder fazer de mim mesmo, mas o fato de ela conseguir tornar inteligíveis um elevado número de fatos psíquicos conscientes ou o sucesso obtido no tratamento. Desse modo, diz Sartre, a interpretação permanecerá sempre provável; nunca será investida da certeza que a intuição, a seu ver, pode promover. Em função disso, para o autor, ao substituir a má-fé pelo inconsciente, a psicanálise conduz ao interior da minha subjetividade a estrutura intersubjetiva do *mit-sein* e “(...) substitui a noção de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso; permite compreender como posso não mentir a mim mesmo, mas *ser mentido*” (idem, p. 97).

Sartre passa, então, a analisar se as explicações da psicanálise são satisfatórias e dá início a esse exame pela questão da resistência. A primeira pergunta que ele situa em relação a isso é a seguinte: qual é “a parte” do paciente que resiste? Como Sartre entende que o Eu é o “conjunto psíquico dos fatos de consciência”, ele conclui que não pode ser o Eu o que resiste. Dada a ruptura entre consciência e inconsciente e dada a identificação do conteúdo do Eu como conteúdo consciente – que é operada por Sartre, e não por Freud –, Sartre conclui que o Eu se situa diante do sentido das reações do sujeito do mesmo modo que o psicanalista, isto é, de um modo que, a seu ver, é completamente alheio. Assim, o Eu só poderia apreciar *de modo objetivo* o grau de correção das hipóteses formuladas pelo psicanalista no transcurso de um tratamento. Isso significa para ele, Sartre, que o Eu não se poderia afligir quando a interpretação se aproximasse da verdade pelo simples motivo de que foi o próprio Eu aquele que procurou o tratamento mediante uma decisão consciente. Por outro lado, Sartre diz que a resistência não poderia ter origem no próprio complexo que se quer esclarecer. O movimento que cabe ao complexo, com efeito, é o de tentar alcançar a expressão, mas o filósofo conclui disso que: “O único plano em que podemos situar a rejeição do sujeito é o da censura” (idem, p. 98). Isso porque a censura seria a única a *saber* aquilo que ela mesma reprime.³

E, assegura o filósofo, todo saber envolve consciência. No último parágrafo do item “Má-fé e mentira”, Sartre condensa sua crítica a Freud sob o pressuposto da existência de uma subordinação de todo saber à consciência. É a partir desse pressuposto – se há saber, há consciência – que Sartre se permite concluir que aquilo que a psicanálise faz é situar uma outra consciência entre a consciência e o inconsciente. Essa outra consciência seria, a seu ver, a censura. Sartre entende, precisamente, que a censura seria uma consciência autônoma relativamente à consciência ordinária. Além disso, ela seria uma consciência que agiria na má-fé. Assim, para ele, em vez de solucionar as dificuldades implicadas na má-fé, a estratégia de Freud seria passar ao largo delas. Mas, ao fazer isso, Freud apenas retornaria aos mesmos problemas, já que a censura reproduziria na consciência – uma vez que implicaria um saber – os mesmos impasses encontrados quando se aborda a má-fé sem recorrer ao inconsciente; impasses, como já sabemos, estruturados em torno da seguinte questão: como posso mentir para mim mesmo na exata medida em que sei que estou mentindo? Sartre diz que a censura deve saber qual é, precisamente, aquele conteúdo que ela se empenha em reprimir sob pena de não ter como discernir entre o que rechaçar e o que não rechaçar. A única forma de recusar essa consequência, diz Sartre, seria assumir a “mitologia coisificante da psicanálise”, seria assumir a descrição do processo de repressão como um conflito entre forças cegas. Assim, seria preciso sustentar que a censura possui um saber – uma forma de representar algo para si mesma; caso contrário, ela não teria como escolher entre x, conteúdo a ser reprimido, e y, conteúdo a ter seu trânsito permitido. Com essa formulação, Sartre constata que o inconsciente teria que implicar uma coisa que, a seu ver, seria absurda; ele teria que implicar um saber que se ignora a si mesmo enquanto saber: “Como a censura poderia discernir impulsos reprimíveis sem ter consciência de discerni-los? Seria possível conceber um saber ignorante de si? Saber é saber que se sabe (...). Melhor dito: todo saber é consciência de saber” (idem, p. 98). Com base nisso que Sartre parece assumir como pressuposto, ele conclui que aquilo que Freud descreve como resistência exigiria que a censura:



- implicasse uma representação do reprimido;
- compreendesse qual é a meta perseguida pelo analista;
- fosse capaz de executar uma síntese mediante a qual pudesse comparar a verdade do reprimido com a hipótese psicanalítica que o persegue.

Conclui ainda, e no mesmo sentido, que a psicanálise freudiana não tem como explicar a repressão. Afinal, ele se pergunta “como a tendência reprimida pode disfarçar-se, já que não contém: 1º) a consciência de ser reprimida; 2º) a consciência de ter sido rechaçada por ser o que é; 3º) um projeto de disfarce?” (idem, p. 99). Sustentar a possibilidade da repressão sem referência à consciência e a projeto exigiria, ele diz, um “recurso velado à finalidade” e uma “unidade mágica”, suposta de fora, que ligaria entre si processos inconscientes e conscientes.

Tudo isso, por sua vez, exige pressupor, sustenta Sartre, que a consciência da censura seja consciência de si. Isso significa que a censura teria que saber o que ela mesma é – que função deve desempenhar, a serviço de que deve agir; caso contrário, deparar-se-ia com conteúdos a serem reprimidos e não saberia o que fazer com eles. Para que o sujeito efetivamente não tenha consciência da censura, seria preciso que a censura tivesse consciência de si mesma. Seria preciso que a censura soubesse que ela mesma é uma tendência a reprimir para que o sujeito não saiba da existência da censura.

O que se conclui da reflexão que Sartre dedica a Freud nesse momento não é apenas que a atitude de sustentar a hipótese do inconsciente equivaleria a fugir do problema da má-fé, mas, por questionar que o ser da consciência seja a liberdade e, na mesma medida, porque fugir da má-fé corresponde a agir de má-fé, o que tal atitude faria seria afinal, se Sartre estivesse correto em sua análise, pôr a má-fé em ato.

...

Meu objetivo agora é destacar quatro pontos dessa crítica formulada por Sartre e mostrar, ao menos em um registro introdutório, como eles parecem resultar de uma má leitura de Freud.

1. A questão da resistência. Imputar unicamente à censura a ação de resistir, tal como faz Sartre em *O ser e o nada*, corresponde a uma enorme simplificação da questão da resistência tal como ela aparece na reflexão freudiana. Quando Freud descobre a resistência, ele de fato percebe que a força nela implicada é a mesma força que havia executado e que continua executando a defesa; mas, paulatinamente, constata a impossibilidade de reduzir a esta a resistência. Por exemplo, em *Inibição, sintoma e angústia*, texto de 1926 em que Freud reformula amplamente sua forma de pensar a angústia, ele distingue nada mais nada menos do que cinco formas de resistência: três formas relacionadas ao Eu – a saber, o próprio recalque,⁴ a resistência da transferência negativa e da transferência positiva erótica⁵ e o ganho secundário do adocimento que integra o sintoma ao Eu –, uma forma relacionada à compulsão à repetição (e, portanto ao Isso) e, ainda, uma relacionada ao Supereu (ao sentimento de culpa e à necessidade de punição). Freud fala, ademais, que atua no tratamento uma resistência contra a revelação das resistências.⁶ Outro erro de Sartre aqui é considerar que aquilo a que o paciente resiste é a hipótese do psicanalista. Ora, não é exatamente a isso que o paciente resiste, mas à sua própria elaboração.⁷ Freud insiste nisto: o ato de comunicar a hipótese interpretativa ao paciente não serve para levantar o recalque. Pode provocar uma nova rejeição da representação recalçada, mas não pode interferir nas resistências que se instalam entre a memória inconsciente e a representação consciente, impedindo o trânsito entre ambas. Quando o psicanalista comunica uma hipótese interpretativa, Freud (1915/2010, p. 113) diz, o que ocorre é que o paciente passa a ter dois registros da representação: um na memória consciente, que se produz no momento em que ele ouve o psicanalista enunciar sua hipótese, e outro como traço de memória inconsciente, gravado a partir



daquilo que o paciente viveu na infância. A censura, ao contrário do que diz Sartre, não precisa estabelecer nenhuma comparação entre o recalcado e as hipóteses do psicanalista porque não é aí que a tensão se registra. A tensão se traça, na verdade, principalmente (mas, como já vimos, não apenas) entre algo que quer ganhar expressão ou nomeação e o Eu que evita tal nomeação. Isso é assim ao menos se considerarmos o registro do funcionamento psíquico que tem lugar sob o domínio do princípio do prazer. Também o recurso à finalidade, ao contrário do que diz Sartre, não é velado. A noção de representação-meta, a representação que guia o curso das associações inconscientes ou que corresponde à intenção no caso do pensamento consciente, é crucial no período inicial da metapsicologia freudiana, e o surgimento do desejo não pode ser concebido para Freud a não ser como algo que institui uma finalidade: a de alcançar o objeto perdido (FREUD, [1895]1950/2003e 1900b/2012). Além disso, não propriamente a unidade, mas o trânsito entre os sistemas inconsciente e pré-consciente/consciente não é mágico nem suposto de fora – o processo secundário decorre do primário (FREUD, 1900b/2012), o princípio de realidade é uma modificação do princípio de prazer/desprazer (FREUD, 1911a/2010), assim como, na segunda tópica, o Eu corresponde a uma diferenciação do Isso decorrente do confronto com a realidade (FREUD, 1923/2011). Observo por fim, no que diz respeito à questão da resistência, que o objetivo de Sartre ao localizá-la exclusivamente na censura é muito revelador de seu projeto. A meu ver, seu propósito nesse caso é, sobretudo, não admitir que a resistência pudesse advir do Isso porque, em ela tendo aí uma de suas origens, o Isso, como instância da segunda tópica que engloba a maior parte daquilo que é inconsciente, não pode ser considerado uma coisa, como o próprio Sartre admite de passagem ao dizer: “Não é certo, ele diz, que o ‘Id’ se apresente como uma coisa em relação à hipótese do psicanalista, porque a coisa é indiferente às conjecturas que sobre ela se façam, e o ‘Id’, ao contrário, é tocado por essas conjecturas ao se aproximarem da verdade” (1943/2015, p. 97).

2. A questão do Eu. Aqui o ponto é muito claro e muito direto: para Freud, o Eu não é o conjunto psíquico dos fatos de consciência. Sartre nitidamente não compreende o que é o Eu para Freud porque, ao sustentar que, por ter sido responsável pela decisão de buscar um tratamento, ele não se pode afligir, Sartre o toma, *no processo de comentar Freud*, em conformidade com sua própria compreensão do Eu e não em atenção àquilo que o Eu é na reflexão freudiana. Passa ao largo, assim, de duas coisas que são muito importantes para Freud: a ideia de que o Eu inclui processos inconscientes e a concepção de uma dinâmica psíquica presente na segunda tópica, de acordo com a qual o Eu consiste numa alteração do Isso. Sartre, aliás, negligencia o fato de que a censura precisa ser situada do ponto de vista tópico e, quando se trata da segunda tópica – aquela que é convocada em *O ser e o nada* –, é ao Eu que Freud a vincula (FREUD, 1923/2011). A resposta para a seguinte pergunta que Sartre faz ironicamente seria, para Freud, uma resposta positiva: “Dir-se-ia que o paciente se inquieta pelas revelações cotidianas do analista e tenta esquivar-se ao mesmo tempo que finge aos próprios olhos prosseguir na cura?” (1943/2015, p. 98) O fato de a resposta de Freud para essa pergunta ser precisamente uma resposta positiva esteia-se na constatação da reação terapêutica negativa, que é uma reação inconsciente e um certo tipo de escolha pelo sofrimento – em vez de melhorar com o tratamento, certas pessoas adoecem mais. Inicialmente, Freud a tomava tanto como uma expressão da atitude de desafio e de contestação do paciente para com o analista quanto como algo vinculado ao ganho secundário do adoecimento. Após o segundo dualismo pulsional, no entanto, ele passa a considerar que, além disso, a reação terapêutica negativa, como a resistência de tipo mais forte que pode se expressar ao longo de um tratamento, responde à necessidade de punição e ao sentimento de culpa (FREUD, 1937/2010). Lemos, assim, em *O Eu e o Isso*:

Afinal, chegamos a perceber que se trata de um fator ‘moral’, digamos, de um sentimento de culpa que encontra satisfação no fato de se estar doente e não deseja renunciar ao castigo de sofrer. (...) Mas este sentimento de culpa permanece mudo para o doente, não lhe diz que é culpado; ele não se sente culpado, mas doente (1923/2011, p. 62, tradução modificada).



Do modo pelo qual Freud concebe aquilo que se passa numa análise, não decorre, portanto, ao contrário do que conclui Sartre, que a tensão entre a resistência e a vontade de perseverar no tratamento seja uma atitude de má-fé que se daria em plena consciência.

3. A questão da censura. O pressuposto da subordinação de todo saber à consciência vira, por óbvio, totalmente as costas para algo que é inerradicável da reflexão freudiana, para algo sem o que ela deixa de ser o que é: a distinção entre o funcionamento psíquico inconsciente e o funcionamento psíquico pré-consciente/consciente. Mas, além disso, é importante notar que Freud conferiu ampla especificidade ao *pré-consciente* e, ao situar aí a censura, tornou impossível reduzi-lo totalmente ao conjunto de processos psíquicos latentes diretamente passíveis de se tornarem conscientes. O que unifica, para Freud, os sistemas pré-consciente e consciente é a ocorrência do processo secundário.⁸ Mas a presença do mesmo modo de funcionamento psíquico não significa que tudo o que tem lugar no pré-consciente poderia, de uma maneira não problemática, tornar-se consciente. É o caso, exatamente, da censura, cuja localização Freud indica no seguinte trecho:

Podemos (...) supor que os autores da formação onírica são duas forças psíquicas (correntes, sistemas) no indivíduo, das quais uma delas dá forma ao desejo expresso pelo sonho, enquanto a outra exerce uma censura sobre esse desejo onírico, obrigando por meio dessa censura a uma distorção de sua expressão. Se nos recordarmos que os pensamentos oníricos latentes não são conscientes antes da análise, mas que o conteúdo onírico manifesto que deles deriva é recordado de maneira consciente, não é difícil supor que a prerrogativa da segunda instância consista precisamente em permitir o acesso à consciência. Nada que se origine no primeiro sistema poderia chegar à consciência sem passar pela segunda instância, e esta nada deixaria passar sem exercer seus direitos e impor aos candidatos à consciência as modificações que lhe parecessem adequadas (1900a/2010, p. 165).

O que lemos aí é que, se a censura não é um ato consciente para Freud, ela também não é inconsciente no sentido sistemático. A necessidade que Freud percebe de distinguir um sistema pré-consciente, para além da própria consciência, está relacionada não apenas à constatação de que conteúdos psíquicos que não estejam atualmente presentes à consciência podem ser trazidos à tona, mas, mais fundamentalmente, ao fato de que a defesa, apesar de ser inconsciente, exige energia ligada (isto é, processo secundário), problema que será central na passagem da primeira para a segunda tópica. Como quer que seja, uma mera oposição entre consciência e inconsciente está muito longe de ser capaz de retratar a complexa dinâmica psíquica cuja estrutura Freud quis discernir. O que essa oposição simplificada não consegue apreender é exatamente aquilo que Sartre centraliza em sua crítica: a natureza da censura para a psicanálise freudiana. Freud concorda que a ideia de uma consciência inconsciente é um absurdo. Ele o diz expressamente e a ela dirige três objeções (FREUD, 1915/2010, pp. 106-7): 1) uma “consciência inconsciente” não possuiria a propriedade mais relevante da consciência que é a de se fazer presente; 2) não teríamos que supor apenas duas consciências, mas um número talvez infinito delas, visto que toda análise alcança indicar processos psíquicos inconscientes que são profundamente independentes uns dos outros; 3) referir-se a uma segunda consciência, em vez de fazê-lo a um inconsciente, implicaria negligenciar a peculiaridade dos processos psíquicos neste sistema, já que eles aí não são semelhantes a processos psíquicos conscientes. Assim, está, com efeito, fora de questão situar uma outra consciência entre a consciência e o inconsciente. Mas, enquanto Freud retira disso a necessidade de estabelecer a incidência da censura como processo psíquico desprovido de consciência, Sartre prefere dissolver o problema sob a ideia de que a censura só poderia ter lugar se tivesse consciência de si mesma.

4. A questão “coisificante”. Esse é o ponto principal, para o qual convergem os outros três, e, como se sabe, ele já deu ensejo a inúmeras discussões.⁹ Sartre afirma que “(...) uma intenção, um prazer, uma dor não poderiam existir exceto como consciência imediata (de) si mesmos” (1943/2015, p. 25), porque, caso se admita a hipótese contrária, seria necessário também admitir a presença da intenção



como uma coisa na consciência. Sartre recusa, então, o determinismo psicológico. Ele o faz em linhas bastante contundentes, mas que o identificam totalmente ao determinismo natural. O determinismo psicológico, ele diz,

(...) afirma existirem em nós forças antagônicas cujo tipo de existência é comparável ao das coisas; tenta suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecer os vínculos entre passado e presente, presente e futuro; nos provê de uma *natureza* produtora de nossos atos e converte estes mesmos atos em transcendências, dotando-as de uma inércia e uma exterioridade que atribuem seu fundamento a algo que não os próprios atos (...), reduzindo-nos a *não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do Em-si, e, assim, nos reintegra no seio do ser (idem, p. 85).

Tudo se passa aí, porém, como se Sartre desconsiderasse a distinção que Freud traça entre representação de coisa e representação de palavra. Para Freud, as representações de coisa produzem *sentido* sem produzirem linguagem e sem implicarem consciência. Há nelas um sentido que não é o das palavras *quando empregadas conforme as regras de uma língua – por isso* envolvem um saber sem consciência.¹⁰ A censura sabe, mas esse saber está dissociado da consciência, referindo-se a processos organizados sob um princípio regulador. A existência de um mecanismo regulador automático (o princípio prazer/desprazer) não implica, porém, que se trate aqui, apesar da origem pulsional do psíquico, de forças cegas, porque o sentido, e não o confronto cego e aleatório de associações que se constituíssem exclusivamente por princípios como os de semelhança ou de contiguidade, continua a guiar os laços entre as representações. É o que encontramos em inúmeras passagens de Freud, como, por exemplo, na seguinte: “Cada vez que um elemento psíquico está ligado a outro por uma associação desconcertante e superficial, existe igualmente uma ligação correta e profunda entre eles, ligação que a resistência da censura dissimula” (1900b/2012, p. 558). O processo psíquico é, para Freud, energia, o que significa que ele se diferencia segundo um critério de intensidade, mas é representação também; as representações que o constituem, *essa é a descoberta fundamental de Freud*, se organizam respondendo a um sentido e não a choques mecânicos cegos. O modo de existência das forças antagônicas que, para Freud, de fato atuam no psiquismo não é, assim, comparável ao das coisas. Como ele não é tampouco comparável à região de pura translucidez que Sartre atribui ao Para-si, será necessário dizer que a ontologia dualista sartreana é deveras incompatível com o conceito freudiano de inconsciente. Sartre está, assim, coberto de razão quando escreve que “considerada mais de perto, a teoria psicanalítica não é tão simples quanto parece à primeira vista” (1943/2015, p. 97).

Mas o motivo pelo qual ele encontra na obra de Freud tantas coisas que não estão lá e, ao mesmo tempo, deixa de lado outras que lhe são decisivas é que a análise que o filósofo faz do psicanalista parte de seus próprios pressupostos para então reencontrá-los. Tais pressupostos parecem consistir em sustentar: a unidade do psiquismo, a concepção de que o Eu é todo coerente (já que não pode agir contrariamente a suas próprias decisões – não pode resistir à análise se procurou por ela!) e de que ele é também o polo ao qual convergem todos os estados e ações,¹¹ a ideia de que todo saber conhece a si mesmo como saber e, alicerçando tudo isso, a translucidez da consciência.¹² A fenomenologia sartreana pode talvez resultar consistentemente numa recusa do inconsciente freudiano, mas certamente não pode fazê-lo pela via dos argumentos que encontramos no capítulo de *O ser e o nada* que é dedicado à má-fé. Parece ser possível, então, perguntar o seguinte: ao desenvolver sua crítica, Sartre não situou Freud de modo a que pudesse encontrar na obra deste apenas aquilo que ele mesmo – Sartre – pressupôs que deveria ser encontrado lá?¹³ Afinal, os pontos que Sartre diz existirem em Freud, *se existissem*, de fato favoreceriam sua crítica e situariam o inconsciente como conceito inviável.

Parece ser plausível questionar ainda o seguinte. A explicação da possibilidade da má-fé exigirá de Sartre aquela distinção entre consciência intencional e *cogito* pré-reflexivo para tentar dar conta da estranha possibilidade de mentir para si mesmo (MÜLLER, 1982, p. 95). É nesse sentido que a descrição da má-fé



guia a descoberta de uma negatividade originária que M. Müller (p. 93) chama de “negação temporal” e que coincide com a constituição ontológica da consciência. Na tese do *cogito* pré-reflexivo, é preciso sustentar tanto a existência de uma transparência imediata da consciência relativamente a si mesma quanto o fato de que ela se apresenta a si mesma apenas de maneira “implícita, não tética” (idem, p. 93). Isso é assim porque o projeto de má-fé necessariamente “(...) encerra, diz Sartre, uma compreensão da má-fé como tal e uma apreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé” (idem, p.94). Sustenta-se aqui que a essência da consciência é a liberdade para então se alegar que a recusa constante da liberdade é um ato constantemente necessário da própria consciência. Um ponto central aqui, que Sartre parece tentar usar para desenlear o enigma da mentira dirigida si mesmo, é a natureza da crença. Se só posso saber quando tenho consciência de que sei, por outro lado, só posso crer se não souber que creio porque tal saber destruiria a própria crença. Assim, a crença seria dada imediatamente ao *cogito* pré-reflexivo numa contínua autodestruição, mas não poderia ser objeto da consciência intencional. Ela se dá numa contínua autodestruição porque a consciência não tética de si está *na origem* de todo saber, sem poder *se constituir* como saber¹⁴ (SARTRE, 1943/2015, p. 117). Embora não possa existir, para Sartre, um saber que não implique consciência, deverá existir uma dimensão da consciência que não pode implicar saber (“a consciência não tética não é *saber*” (idem, p. 117)). É de se suspeitar, então, que o tratamento do problema não será possível sem a mobilização da ideia de alguma cisão da consciência e sem que a principal premissa da reflexão – a total transparência da consciência – seja submetida a alguma espécie de amortecimento: a crença não poderá ser uma evidência em sentido pleno – será, diz Sartre, uma “evidência não persuasiva” (idem, p. 116) – e, exatamente como chave para resolução do problema da má-fé, implicará algum grau de obnubilação da intuição.¹⁵ Assim, curiosamente, o principal motor da crítica a Freud – a transparência da consciência – talvez não fique impune ele mesmo diante do problema da má-fé.

...

A tensão filosófica entre ser e aparência, que alimenta o ponto de partida da reflexão que Sartre desenvolve em *O ser e o nada*, não pode, obviamente, ser sobreposta à tensão psicanalítica entre inconsciente e consciência. Isso não quer dizer, no entanto, que a primeira seja alheia à psicanálise. Ela não lhe é alheia porque a aparência, compreendida como aquilo que se manifesta a uma consciência, será, para Freud, tributária de outra coisa: de operações representacionais inaparentes conforme um movimento sempre simultaneamente revelador e dissimulador. Não se trata, é claro, na psicanálise freudiana, de assumir uma realidade numênica naquilo que está por detrás da aparência, nem a aparência tampouco seria um puro negativo do inaparente. O fenômeno é o único caminho para o inconsciente, mas ele só pode ser isso se se compreende que esse caminho é o da distorção. Não se trata, assim, de modo algum, de uma recusa tácita da fenomenologia que retrocederia a impasses da coisa em si. Vale lembrar que a questão transcendental, que virá a ser uma questão para Lacan, não o é em Freud. Isso fica muito claro com diversos pontos do pensamento de Freud, mas também fica claro na referência expressa que ele faz a Kant no texto de 1915 sobre o inconsciente e que é a seguinte:

Na psicanálise só nos resta declarar os processos anímicos em si como inconscientes e comparar sua percepção pela consciência à percepção do mundo externo pelos órgãos dos sentidos. (...) [A hipótese da atividade psíquica inconsciente parece ser] (...) o prosseguimento da retificação, empreendida por Kant, de nosso modo de conceber a percepção externa. Assim como Kant nos alertou para não ignorar o condicionamento subjetivo de nossa percepção e não tomá-la como idêntica ao percebido incognoscível, a psicanálise adverte para não se colocar a percepção pela consciência no lugar do processo psíquico inconsciente, que é o objeto desta percepção (FREUD, 1915/2010, p. 107-8).

Ora, pelo menos duas coisas bem estranhas estão redigidas aí. A primeira é que Freud vincula a retificação crítica da experiência a algo que se passa nos “órgãos dos sentidos”, quando isso não só é alheio à refle-



xão kantiana, mas seria mesmo impeditivo do projeto crítico, uma vez que desaguardaria inevitavelmente no psicologismo. A segunda é que Freud traça a seguinte proporção: o inconsciente está para a consciência assim como a Coisa-em-si está para as formas puras da intuição, quando a primeira relação, restrita ao âmbito psicológico, não possui termo de comparação com a segunda. Aliás, se acaso o tivesse, o que Freud estaria propondo aqui senão que a psicanálise teria o objetivo de conhecer o incognoscível? O trecho que acabo de citar prova, a meu ver, que ele sequer entendeu a questão colocada por Kant. Pensador em larga medida empirista, Freud assume uma metafísica pré-crítica.

Apesar dessa breve digressão, cuja pertinência pode ser julgada pelo leitor, não foi esse o ponto que quis discutir aqui. O que quis pôr em discussão foi apenas a consistência dos argumentos que Sartre levanta contra o conceito freudiano de inconsciente no capítulo sobre a má-fé, argumentos que, a seu ver, lhe permitiriam concluir que “(...) hipostasiou-se e coisificou-se a má-fé sem evitá-la” (SARTRE, 1943/2015, p. 100) e que a obra freudiana corresponderia a uma tentativa teórica de fugir da angústia que estrutura nossa existência.

O gesto inaugural de Freud, aquele mesmo que lhe colocou no encalço do inconsciente, foi recusar que o fenômeno histérico inicialmente – e, em seguida, não apenas qualquer sintoma neurótico, mas qualquer formação do inconsciente, o que inclui ao menos lapsos, sonhos e chistes –, foi recusar que esses acontecimentos tivessem algo que ver com a mentira ou com a dissimulação. Gostaria de destacar aqui uma das primeiras expressões que Freud fornece para tal gesto. Ela é de 1893 e consta no obituário que ele escreveu para J.-M. Charcot, o grande médico responsável pela constatação da relação entre linguagem e histeria que ofereceria à psicanálise uma de suas condições de possibilidade. Freud escreve:

Se se mantém a inferência de que é necessário que exista um processo psíquico correspondente [a um determinado afeto], mas também se dá crédito à asseveração do enfermo, que o nega; e se se reúnem os múltiplos indícios de que o doente se comporta como se, apesar disso, soubesse o que está em questão, se se explora sua biografia e se descobre nela uma ocasião – um trauma – apropriada para produzir justamente tais exteriorizações afetivas, tudo isso impõe uma solução: o enfermo se encontra num estado de ânimo particular, em que já não são todas as suas impressões nem suas lembranças delas que se mantêm unidas em uma única cadeia, e no qual uma certa recordação pode exteriorizar seu afeto mediante fenômenos corporais sem que o grupo dos outros processos anímicos, o eu, saiba a razão disso nem possa intervir para impedi-lo (FREUD, 1893/2008, p. 21).

Embora esse trecho se refira a um período da teoria freudiana das neuroses que opera com certas noções, como, por exemplo, a de trauma, que sofrerão amplas reformulações, a meu ver, ele destaca bem o que está em questão na histeria como acontecimento capaz de exigir a noção de inconsciente. Vejamos em detalhe o que Freud diz aí: 1) Em primeiro lugar, diz que é preciso assumir a existência de processos psíquicos correlatos ao sintoma. Não fazê-lo corresponderia a subscrever o organicismo, relegando a histeria ao campo da degenerescência e tomando suas manifestações como desprovidas de sentido, sendo este o ponto em que Freud se distancia de Charcot e de seu discípulo, P. Janet. 2) Diz que temos a opção de acreditar no paciente quando ele diz que desconhece tais processos psíquicos; temos, justamente, a opção de não tomar o discurso do paciente como sendo um discurso mentiroso – seja para si mesmo, seja para o outro – a esse respeito. 3) Indica ainda a possibilidade de encontrar, na história de vida do paciente, eventos em condição de constituir coerência com suas manifestações patológicas. 4) Por fim, arremata que, se assumimos 1, 2 e 3, podemos concluir pela existência de um grupo psíquico operante do qual a pessoa não tem conhecimento.

Sabemos que apenas posteriormente Freud nomeará esse outro grupo psíquico como “inconsciente”. Sabemos também que, quando o fizer, estará em condições de apontar – independentemente de concordarmos ou não com seu vocabulário – quais são as características específicas desse outro tipo de funcionamento psíquico; características estas distintas daquilo que ocorre na consciência. Sabemos, enfim, que



não será no campo da psicopatologia que ele consolidará tal conhecimento, mas na leitura que faz dos sonhos. Mas Freud costumava recorrer a outro argumento, que não tem origem em nenhuma daquelas formações do inconsciente já mencionadas, para atestar a existência deste. Refiro-me aqui à sugestão pós-hipnótica. Em pequeno texto chamado *Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise*, de 1912, Freud lembra esse fenômeno que viu ter lugar pela primeira vez em Nancy, com H. Bernheim. O que acontece aí é uma coisa muito simples, mas também muito surpreendente: o paciente, depois de acordado da hipnose – isto é, em estado normal de consciência –, executa uma ordem que havia recebido do médico no momento em que estivera hipnotizado e ele faz isso sem saber por que o faz porquanto não possui a recordação de ter recebido a ordem. Freud alega ali que a sugestão pós-hipnótica força a passagem a uma abordagem dinâmica do inconsciente, impedindo que nos contentemos com uma abordagem descritiva dele que o reduzisse ao sentido do meramente latente. Isso porque a execução da ação pelo paciente prova que a representação da ordem por ele recebida é uma representação ativa, que se traduz em ação, sem que a consciência tenha parte nisso a não ser no que concerne à percepção da ação a ser executada, então destituída do contexto em que o médico pronunciara a ordem, que, convém acrescentar, era, enquanto tal, um mero fato de linguagem.

É bem verdade que, ao lermos Freud, temos sempre a impressão de que aquilo que ele descobre indica continuamente dimensões que ultrapassam o que ele mesmo conseguiu expressar. Isso alcança, a meu ver, sua ideia de que a psicanálise seria uma ciência natural. Freud reivindicou que os conceitos da metapsicologia seriam apenas tão abstratos quanto os da física; que, assim como não temos uma experiência direta do inconsciente, também não temos uma experiência direta de coisas como força ou energia. Força, energia – e inconsciente *do mesmo modo* – são, para Freud, coisas cuja existência precisamos supor sob pena de termos que aceitar que a experiência seja ininteligível. Se o que percebo, por intermédio dos sentidos, é em alguma medida racional e apresenta alguma forma de regularidade, então é preciso subsumir a multiplicidade dos dados sensíveis e tomá-los como efeitos de coisas das quais, por definição, não posso ter a experiência. Do ponto de vista da letra de Freud, é essa a defesa que encontramos. Apesar disso, não podemos descurar do fato de que os conceitos da física não são diretamente metafísicos enquanto os conceitos da psicologia freudiana, muito embora não sejam metafísicos, são metapsicológicos. Isso já é suficiente para percebermos algo que salta aos olhos: não existe aí uma simetria. Essa ausência de simetria se deve, a meu ver, à necessária ruptura da psicanálise com a fenomenologia. O nome dessa ruptura é o próprio inconsciente. Supô-lo corresponde, inevitavelmente, a instaurar um ponto cego no coração do fenômeno. Enquanto na física passa-se do fenômeno ao conceito, na metapsicologia essa passagem só é franqueada mediante a interposição da hipótese do inconsciente, sendo esta uma hipótese que automaticamente retroage sobre a própria concepção do que seja um fenômeno, produzindo aí um abalo incontornável. Assim, embora o diagnóstico do próprio Freud tenha sido atribuir à psicanálise como saber a condição de uma ciência natural, talvez ela só pudesse sê-lo se os processos psíquicos nomeados inconscientes fossem fenomênicos. Ora, eis aí algo que o processo psíquico inconsciente, por definição, não pode ser – nem para o outro nem para o próprio sujeito. Os versos de Heine, de que Freud tanto gostava – aqueles em que o *Herr Professor* tapa, com seus mulambos, os buracos do edifício do mundo –, ganham outra dimensão que retroage, a meu ver, sobre o próprio racionalismo de Freud. Os buracos do mundo não dizem respeito apenas àquilo que resiste aos sistemas, mas também àquilo que, ao resistir à razão, constitui seu outro. Paradoxalmente, foi a um pensador extremamente identificado ao iluminismo que coube tocar isso da maneira mais radical. Mas o movimento da crítica de Sartre parece corresponder a um significativo recuo em relação àquilo mesmo que Freud *conseguiu expressar*. Certamente o psicanalista diria que falta corpo na má-fé do filósofo. Ela poderia, talvez, ser uma estrutura de relação com o mundo para uma criatura desencarnada que, na sequência de não possuir corpo, não teria também nem fantasia, nem, afinal, desejo.¹⁶



Que tipo de coisa está envolvida na opacidade que é o inconsciente e que só revela a si mesma por caminhos oblíquos e necessariamente limitados? Talvez a resposta de Freud, sendo radicada no empirismo, incorra em impasses difíceis de administrar. Tais impasses inserem-se, a meu ver, em um contexto filosófico que seria necessariamente prévio tanto a Kant quanto a Frege. Ao primeiro, por passar ao largo de qualquer noção de transcendental; ao segundo, por abraçar aos embaraços epistemológicos das premissas psicologistas. Lacan pareceu, por sua vez, estar advertido quanto a isso. Certamente deve este fato à atenção que dedicou, sobretudo, à leitura de G. Politzer e de C. Lévi-Strauss. Mas há uma, dentre muitas lições importantes em Freud, que Lacan não negligenciou. Por não havê-la negligenciado, pôde dizer-se psicanalista com e contra a filosofia. Trata-se daquela lição que consiste em apontar que há algo do corpo envolvido na compulsão que impede o Eu, em suas tentativas de se relacionar a si mesmo e ao mundo, de ser senhor em sua própria casa. Ainda é ocasião para a pergunta: o que a filosofia tem a fazer com isso? Charcot certa feita replicara à incredulidade dos estudantes diante de suas inovações clínicas com uma formulação que marcaria Freud profundamente: “*La théorie c’est bon, mais ça n’empêche pas d’exister...*”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FREUD, S. 1891/2013. *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico* (trad. E. de B. Rossi). Belo Horizonte: Autêntica Editora.

_____. (1893/2008). Charcot. In: *Obras completas*. Vol. 3 (trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu.

_____. (1900a/2012). *A interpretação dos sonhos*. Vol. 1 (trad.: R. Zwick). São Paulo: L&PM.

_____. (1900b/2012). *A interpretação dos sonhos*. Vol. 2 (trad.: R. Zwick). São Paulo: L&PM.

_____. (1911a/2010). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico. In: *Obras completas*. Vol. 10 (trad. P. C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1911b/2010). Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise. In: *Obras completas*. Vol. 10 (trad. P. C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1912/2010). A dinâmica da transferência. In: *Obras completas*. Vol. 10 (trad. P. C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1914/2010). Recordar, repetir e elaborar. In: *Obras completas*. Vol. 10 (trad. P. C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1915/2010). O inconsciente. In: *Obras completas*. Vol. 12 (trad. P. C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (1920/2010). Além do princípio do prazer. In: *Obras completas*. Vol. 14 (trad. P. C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.



_____ (1923/2011). O Eu e o Iss”. In: *Obras completas*. Vol. 16 (trad. P. C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (1926/2014). Inibição, sintoma e angústia. In: *Obras completas*. Vol. 17 (trad. P. C. de Souza). São Paulo: Companhia das Letras.

_____ (1937/2010). Análisis terminable e interminable. In: *Obras completas*. Vol. XXIII. (Trad. J. L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu.

_____ ([1895]1950/2003). Projeto de uma psicologia (trad.: O. F. Gabbi Jr.). In: GABBI JR., O. *Notas a projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago.

LACAN, J. ([1949]1966/1998). O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: *Escritos* (trad. V. Ribeiro). Rio de Janeiro: Zahar.

MÜLLER, M. 1982. A má-fé e a teoria de negação em Sartre. Campinas, *Manuscrito*, Vol. V, n. 2, p. 91-103.

SARTRE, J.-P. (1943/2015). *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica* (trad.: P. Perdigão). 24. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

_____ (1936/2015). *A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica* (trad.: J. B. Kreuch). 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

NOTAS

1. Agradeço à Fapemig pelo auxílio concedido para a apresentação deste trabalho no XVII Encontro Nacional da Anpof, Aracaju-SE, 2016.
2. Nem tampouco nas passagens dedicadas ao conhecimento que lemos no capítulo 3 da segunda parte do livro.
3. O termo empregado por Sartre é “*refouler*”.
4. “Recalque” é o termo que adoto para verter *Verdrängung*. Mantive, na seção anterior, o termo “repressão” não porque foi o termo escolhido por P. Perdigão, mas porque, ao longo da análise de Sartre, não é possível identificar se ele toma o trabalho da censura como equivalente ao trabalho da *Verdrängung*.
5. Que estas sejam as modalidades da transferência a trabalharem como resistência, Freud não o diz no texto de 1926, mas em *A dinâmica da transferência* (1912/2010).
6. Cf. a parte V de *Análise terminável e interminável* (FREUD, 1937/2010).
7. Trata-se, *grosso modo*, de um trabalho psíquico subsequente à interpretação que Freud nomeia *Durcharbeitunge*, que consiste em vencer a resistência do Eu e a força da compulsão à repetição (FREUD, 1914/2010 e 1926/2014).
8. Freud ([1895]1950/2003, 1900b/2012, 1915/2010) atribui, em seu modelo de aparelho psíquico, uma forma de circulação de energia ao sistema inconsciente e outra forma ao sistema pré-consciente/consciente, respectivamente: energia livre, circulando entre as representações (processo primário), e energia ligada, circulando aos poucos e de maneira controlada entre as representações (processo secundário).



9. Que vai de G. Politzer a J. Lacan, passando por P. Ricoeur, L. Binswanger, L. Wittgenstein e J. Habermas, para mencionar apenas algumas referências importantes do debate.
10. As principais referências relativas ao uso freudiano das noções de representação de palavra e de representação de coisa são FREUD, 1891/2013, [1895]1950/2003, 1915/2010 e o capítulo 7 de *A interpretação dos sonhos*.
11. Em *A transcendência do ego*, Sartre (1936/2015) argumenta contra o Eu transcendental kantiano e sustenta que o Ego é objeto para a consciência reflexiva (p. 46) como objeto psicológico, unidade transcendente (dos estados e das ações) das consciências refletidas (p. 39). Ele “(...) aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico” (p. 46).
12. “(...) para a consciência, ser e conhecer-se são uma só e mesma coisa” (idem, p. 54).
13. Era, em alguma medida, o diagnóstico que Lacan fazia em 1949 ao escrever que a filosofia do ser e do nada capta a negatividade existencial apenas “(...) dentro dos limites de uma *self*-suficiência da consciência, que, por estar inscrita em suas premissas, encadeia nos desconhecimentos constitutivos do Eu a ilusão de autonomia em que se fia. Brincadeira espirituosa que, por se nutrir singularmente de empréstimos retirados da experiência analítica, culmina na pretensão de garantir uma psicanálise existencial” (LACAN, [1949]1966/1998, p. 102).
14. “(...) a consciência não tética não é *saber*; mas, por sua própria translucidez, acha-se na origem de todo saber. Assim, a consciência não tética (de) crer é destruidora da crença. Mas, ao mesmo tempo, a própria lei do cogito pré-reflexivo implica que o ser do crer deva ser a consciência de crer. Assim, a crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode realizar-se destruindo-se, só pode manifestar-se a si negando-se – um ser para o qual ser é aparecer e, aparecer, negar-se” (SARTRE, 1943/2015, p. 117).
15. É o que escreve Marcos Müller: “A exigência (...) que o próprio projeto de má-fé seja de má-fé equivale a reconhecer que a sua própria consciência pré-reflexiva deveria ter a modalidade da crença e que a transparência da consciência pré-reflexiva está turvada pela qualidade do ato intencional” (1982, p. 97-8).
16. A despeito das páginas de *O ser e o nada* que são dedicadas ao desejo e que tanto influenciaram Lacan na compreensão da necessidade de vincular desejo e falta.