

Sartre, Freud e a oposição entre má-fé e inconsciente

Sartre, Freud and the opposition between bad faith and unconscious

Malcom Guimarães Rodrigues

Professor da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS)

E-mail: malcomgr@gmail.com

Resumo: Pretendemos problematizar a leitura sartriana de Freud e uma leitura freudiana de Sartre a fim de apontar suas limitações e questões fundamentais feitas de um lado para o outro. Para tanto, analisaremos um aspecto da relação entre censura e consciência na dinâmica do inconsciente tal como apresentada nas *Conferências introdutórias à psicanálise* (Freud, 1916-1917), e um da relação entre má-fé e consciência na ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* (Sartre, 1943). Queremos concluir que, para além de uma oposição irreduzível entre má-fé e inconsciente, pode haver um campo comum e profícuo de questões caras a sartrianos e freudianos.

Palavras-chave: consciência; liberdade; má-fé; inconsciente; determinismo; censura.

Abstract: We intend to problematize the sartrian reading of Freud and a freudian reading of Sartre, in order to point out their limitations and fundamental questions made from one side to the other. For this, we will analyze an aspect of the the relationship between censorship and consciousness in the dynamics of the unconscious as presented in the *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Freud, 1916-1917), and one of the relationship between bad faith and consciousness in the phenomenological ontology of *Being and Nothingness* (Sartre, 1943). We want to conclude that, beyond an irreducible opposition between bad faith and unconscious, there may be a common and fruitful field of issues dear to sartrians and freudians.

Keywords: consciousness; freedom; bad faith; unconscious; determinism; censorship.

“Nunca pois um homem se ofereceu tão alegremente em holocausto à sua doutrina”, disse Lebrun (1993, p. 32) sobre Sartre. Talvez pudéssemos dizer o mesmo de alguns sartrianos, irreduzíveis que são em relação à psicanálise freudiana. Pergunte a um deles: “por que as pessoas vivem no sofrimento?”, e ouviremos: “porque assim escolheram”. Mas não é o sofrimento uma constante na vida de muitas pessoas? Devemos concluir que elas escolhem o sofrimento porque não se pode aceitar qualquer forma de determinação em suas vidas. Mas a pergunta se torna desconcertante

precisamente em função desta ausência de determinação: por que tantas pessoas *escolhem* o sofrimento?

Por outro lado, a respeito da determinação, a situação é oposta com Freud. Não se vê resquícios de autonomia em seus pacientes. Não obstante, muitos psicanalistas tentarão atribuir a esse sujeito determinado por seu inconsciente algum tipo de responsabilidade. Assim, em princípio, não parecerá haver conflito entre Sartre e a psicanalista Maria Rita Kehl (2002, p. 31), segundo a qual “a psicanálise poderia dizer que o compromisso do sujeito com seu desejo (...), a aceitação da falta e do conflito como constitutivos de nossa condição, podem ter consequências éticas”. Porém, quando urge conciliar a conseqüente noção de responsabilidade implicada nas citadas palavras, Kehl (2002, p.32) constata que “responsabilidade difícil de assumir, esta – pelo estranho que existe em nós, age em nós”. De modo semelhante se posiciona Roudinesco (1999/2000, p. 70), que fala da liberdade de “um sujeito habitado pela consciência de seu próprio inconsciente”.

Quando se trata da tensão entre os argumentos de Sartre em defesa da liberdade e o legado de Freud acerca do determinismo dos processos psíquicos, apesar de não serem poucas as publicações sobre o assunto, poucos são os textos que se aventuram a propor formas de tratá-lo sem prejuízos ou para Sartre ou para Freud. Parte dos comentadores se atém à oposição irreduzível “consciência *versus* inconsciente”, a qual os induz frequentemente a confrontar em bloco a filosofia com a psicanálise, como se isso fosse possível. Trata-se de um problema recorrente e facilmente tomado como insolúvel. Tome-se, por exemplo, a obra *De que amanhã... Diálogo* (2004, p. 10 e p. 207), com J. Derrida, para o qual “as grandes máquinas freudianas (incluindo o termo e o conceito de inconsciente) não passam a meus olhos de armas provisórias, utensílios retóricos montados contra uma filosofia da consciência”, e Roudinesco, que critica em Sartre “seu humanismo do sujeito ‘pleno’ e transparente a si mesmo”.

Nosso objetivo principal é analisar, no que chamaremos de leitura sartriana de Freud e de leitura freudiana de Sartre, particularmente na oposição entre a má-fé, tal como definida por Sartre em *O ser e o nada*, e a censura, instância ou atividade psíquica que atua disfarçando e/ou reprimindo conteúdos inconscientes, interpretações discutíveis e questões centrais formuladas de um lado para o outro. Nesta análise, as *Conferências introdutórias à psicanálise* terão um papel estratégico.

As *Conferências* possuem uma característica oportuna ao debate travado entre sartrianos e freudianos acerca da oposição entre má-fé e censura. Por se tratar de uma

plateia supostamente leiga, Freud se permite ministrar “conferências elementares”¹ – o que facilita a compreensão e a crítica de seu leitor/ouvinte não versado em psicanálise, como é o caso de Sartre – e lançar ao seu público o conflito psíquico: queiramos ou não, as neuroses estão aí, como fenômenos psíquicos. Mas não como fenômenos que o médico psiquiatra está habituado a ver, assevera Freud (1916-1917/2014, pp. 16-17), como danos empíricos tratados como cegas causalidades orgânicas. “A definição do psíquico, para a psicanálise, é a de que ele se compõe de processos tais como sentir, pensar e querer, e ela tem de postular a existência de um pensar inconsciente e de um querer insciente” (Freud, 1916-1917/2014, pp. 22-23). Enuncia-se, assim, um dos epicentros do referido debate entre sartrianos e freudianos:

Não queremos apenas descrever e classificar os fenômenos, mas compreendê-los como sinais de um jogo de forças na psique, como manifestação de tendências dotadas de metas, que trabalham em consonância ou dissonância umas com as outras. Esforçamo-nos em obter uma *concepção dinâmica* dos fenômenos psíquicos. Nessa nossa concepção, os fenômenos percebidos devem ficar em segundo plano perante tendências apenas supostas. (Freud, 1916-1917/2014, p. 71)

Para Freud, as tendências subjacentes a essa dinâmica dos fenômenos psíquicos, ainda que apenas supostas, possuem uma vontade própria, finalidade e mais importância do que os “fenômenos percebidos”. Eis algo com o que nunca concordou Sartre (1969/2008, p. 37): “Estou totalmente de acordo com os *fatos* do disfarce e da repressão, os fatos. Mas as *palavras* ‘repressão’, ‘censura’ ou ‘pulsão’ – palavras que expressam em um momento uma espécie de finalismo e no momento seguinte uma espécie de mecanismo, isto eu rejeito”, afirma o filósofo em uma entrevista dada em 1969. Essa era já a base de sua crítica desde 1943, no capítulo sobre a má-fé de *O ser e o nada*, quando Sartre (1943/1981, p. 88) propõe a Freud uma bifurcação sufocante: ou impomos à psicanálise uma linguagem e uma mitologia coisificantes ou admitimos que a censura é/tem uma consciência e age de má-fé – ambas as saídas absolutamente inaceitáveis para Freud.

Acontece que, em suas *Conferências*, o psicanalista não pode evitar totalmente a possibilidade dessa leitura sartriana. Além disso, é possível que, ao lado de A

¹ Palavras de Freud em carta de 1916 a Lou Andréas-Salomé (cf. Roudinesco, 1997/1998, p. 126).

interpretação dos sonhos, as *Conferências* estejam entre as poucas obras de Freud utilizadas por Sartre em *O ser e o nada*. Por outro lado, como também precisaremos mostrar, elementos para escapar dessa espécie de redução ao absurdo que o filósofo imputa à psicanálise podem ser facilmente encontrados nas mesmas *Conferências*, as quais se revelam, portanto, como uma obra importante para o debate travado entre leitores de Sartre e de Freud. Por fim, talvez tenhamos condições de vislumbrar um campo de mútua contribuição, no qual é possível confrontar sartrianos e freudianos com questões que nem sempre eles estão dispostos a fazer a si mesmos.

I

A morte de Sartre alavancou, na década de 1980, uma releitura crítica de suas ideias², entre elas a de má-fé, apresentada em *O ser e o nada*. Certamente, boa literatura de comentário sobre o assunto foi produzida nos anos de 1990 e 2000, inclusive no Brasil³. Parecem ser da década de 1980, de todo modo, alguns textos importantes que tratam da relação entre má-fé e inconsciente e, particularmente, da plausibilidade desse conceito de má-fé à luz da crítica de Sartre a Freud. Selecionando alguns desses textos, uma oposição se torna evidente: os que visam fragmentariamente a obra de Sartre, de um lado, e os que assim procedem com a obra de Freud, de outro.

Chamaremos de “leitura freudiana de Sartre” o conjunto heterogêneo de problematizações da interpretação que Sartre faz de Freud no capítulo “A má-fé” de *O ser e o nada*. O que grande parte dessas problematizações possui em comum é a necessidade – sob certo aspecto, bastante compreensível – de isolar em polos opostos e incomunicáveis as perspectivas de Sartre e Freud⁴. Evidentemente, “leitura freudiana” não pode ser a realizada por Freud, e sim a que comentadores freudianos fazem de Sartre. É claro, também, que nem todas as leituras freudianas se enquadram em nossa caracterização. Feitas essas ressalvas, diremos que, ao ignorar outras partes de *O ser e o nada* (além da que é dedicada à má-fé), assim como outras obras de Sartre, a maior

² Por exemplo: M. Contat (1980, p. 40), para o qual há tantas convergências quanto divergências entre Sartre e Freud; A. Philonenko (1981), que tece uma das críticas mais contundentes às noções sartrianas de liberdade e má-fé; e J. B. Pontalis (1984/2005, p. 16), para o qual “parece incontestável que Sartre soube tornar sensíveis (...) certo número de fenômenos que a noção de má-fé, que durante muito tempo promovera para ‘rebater’ Freud, já não era capaz de explicar” após a redação do roteiro sobre Freud.

³ Ver, por exemplo, Silva, 2015. Para literatura recente de comentário de Sartre, ver, por exemplo, Barbaras, 2005. Em relação à filosofia da psicanálise, ver as publicações de Bento Prado Jr. (cf. Simanke, 2007).

⁴ Ver, por exemplo, Izenberg, 1976, pp. 117-118.

parte dos autores de tais problematizações acaba refém de uma visão fragmentada da filosofia sartriana. Guiada por essa visão, a leitura freudiana de Sartre não faz mais do que selecionar, no texto sobre a má-fé, interpretações discutíveis de Freud, as quais depõem flagrantemente contra Sartre. Qualquer vislumbre de uma real contribuição de Sartre à psicanálise freudiana fica, nessa visão, muito reduzido. Jonathan Webber parece estar atento a essa redução:

As discussões sobre a resposta de Sartre a Freud tendem a se concentrar em uma passagem relativamente curta no início de *O ser e o nada*, intitulada “Má-fé e mentira” [...], ignorando a discussão muito mais rica e nuançada no fim [desta obra], intitulada “Psicanálise existencial”. (Weber, 2012, p. 4)

Ocorre que, ocupado em defender Sartre de seus críticos, Webber (2012, p. 7) passa rápido demais pelos conceitos de Freud e, nesse artigo, acaba correndo o risco de cometer o mesmo erro que aponta nesses críticos. Conhecemos, assim, o outro lado da moeda, que podemos chamar de “leitura sartriana de Freud”: os textos (incluindo o do próprio Sartre) que, ao sair em defesa dos argumentos de *O ser e o nada*, usam todos os recursos na explicação da má-fé e não guardam linhas para uma análise apurada dos textos e conceitos freudianos que estão (ou deveriam estar) em jogo nesta explicação⁵. Analisaremos adiante uma leitura freudiana de Sartre. Por ora, tentemos responder brevemente: quais são os argumentos de base da leitura sartriana de Freud?

Em primeiro lugar, não podemos ignorar que Sartre (1938/1995, pp. 57-66; 1943/1981, pp. 513-14), embora critique duramente Freud, reconhece os méritos das observações deste, sobretudo a constatação de que há um mundo simbólico subjacente ao comportamento humano, o que requer, para Sartre, um método hermenêutico. Uma vez que a realidade humana é fazer-se, aquilo que já foi feito não se deve ignorar, já que reflete o que o filósofo vai chamar de escolha original (Sartre, 1943/1981, p. 553). Logo, também o passado, ou o que podemos chamar de “historialização” (Sartre, 1948/1989, p. 135) da realidade humana, é fundamental ao método da psicanálise existencial, como se pode notar nas obras biográficas de Sartre (em *O idiota da família*, em particular⁶).

⁵ Ver, por exemplo, Hymers, 1989.

⁶ Ver, por exemplo, Cannon, 1993.

Em segundo lugar, é preciso distinguir as críticas de Sartre endereçadas à psicologia daquelas à psicanálise⁷, a despeito da relação entre as duas, distinção que até o próprio filósofo parece ignorar vez ou outra. As primeiras, embora sejam encontradas dispersas nas obras do jovem Sartre, estão conglomeradas em *O imaginário* (1940/1996) e, talvez, sejam sintetizadas pela expressão “ilusão de imanência”. Caberá a uma “psicologia fenomenológica” desmistificar essa ilusão que nos faz conceber a consciência em termos espaciais, ou seja, conferir aos objetos da consciência as determinações espaciais que os objetos reais possuem, transformando a consciência em palco passivo de “estados” que nela e sobre ela agem. Nesses termos, opacidade e inércia seriam as vitais características de uma concepção psicológica de consciência que Sartre vai, na citada obra, rejeitar. Quanto às críticas à psicanálise, também dispersas, embora mais organizadas em *O ser e o nada*, serão uma extensão dessa rejeição, voltando-se sobre o “pacote” que parece acompanhar o que Sartre chama de inconsciente: determinismo, passividade e positividade. A ontologia fenomenológica posicionar-se-á em diferentes “flancos de ataque”, diante de cada um desses postulados, fato que viabilizará diferentes vias possíveis para uma mesma crítica que, por sua vez, fundamentar-se-á nas características da consciência, tais como apresentadas por Sartre: liberdade, espontaneidade e nadificação.

Pela via fenomenológica, argumentam os leitores sartrianos de Freud, toda consciência é “consciência de...”, logo, sendo transcendência, é espontaneidade pura, existência que precede essência. Há, tão somente, existência consciente de ponta a ponta, para usar os termos de Sartre, o que não deixa “espaço” para um *conatus* (libido, vontade de poder, pulsão etc.) a não ser como consciência de *conatus*. Inclusive, se há “espaço” na consciência, só pode ser para acomodar um nada, pois, ao fim e ao cabo, é apenas isso que somos. Mas, aí, já partimos para a via existencial, pela qual é possível afirmar que a consciência é nadificação e, portanto, uma indeterminação nos limites da qual não pode haver uma sucessão indefinida de causalidade. É isto, por fim, que garante a via ontológica, segundo a qual aquilo que *é* não pode determinar o que *não é*, pois o em-si não pode, em sua absoluta positividade, nadificar-se. Por conseguinte, uma situação consumada – o trauma ou a fantasia de infância – não pode motivar um comportamento futuro – a histeria, a neurose etc. –, porquanto já está empastada no

⁷ Além disso, é conveniente distinguir tais críticas quando feitas na fase de *O ser e o nada* e quando feitas na fase da redação das outras obras precedentes, já que há mudanças nítidas entre essas fases (Rodrigues, 2010a, p. 129).

passado como coisa em-si, a não ser que seja retomada e vivificada sob um fim projetado. Mesmo nesse caso, todavia, não lidamos com uma determinação inconsciente ou com motivos e móbeis que causam a ação. Trata-se do posicionamento de um mundo onde “traumas”, “fraquezas”, “força de vontade” etc. possuem um significado à luz de uma escolha original.

Se a realidade humana se faz projeto, e se um projeto visa um porvir, então os atos desse sujeito se compreendem em vista do futuro. Essa é a principal disparidade entre a psicanálise existencial de Sartre e o que pode pretender uma interpretação da psicanálise freudiana⁸. A primeira visa elucidar uma escolha que se refaz, um projeto único e individual que, por estar sujeito à constante mudança, exige um método hermenêutico flexível. Já a segunda, através de leis genéricas e a partir de termos comuns e abstratos, como “vontade de poder”, visa elucidar um estado que será determinado casualmente pelos *acidentes* que constituem a história do sujeito, e explicado segundo leis (como transferência e condensação) e classificações generalizantes. Para essa psicanálise, então, é o passado que determinará se tal “tendência” coagular-se-á sobre tal objeto ou experiência da infância, por exemplo. “Em consequência”, conclui Sartre:

A dimensão do futuro não existe para a psicanálise. A realidade humana perde um de seus ek-stases e deve ser interpretada unicamente por uma regressão rumo ao passado a partir do presente. Ao mesmo tempo, as estruturas fundamentais do sujeito, que são significadas por seus atos, não são significadas *para ele*, mas para uma testemunha objetiva que usa métodos discursivos para explicar tais significações. Não se outorga ao sujeito qualquer compreensão pré-ontológica do sentido de seus atos. E isso é facilmente compreensível, pois, apesar de tudo, esses atos são apenas o efeito do passado – que, por princípio está fora de alcance – em vez de buscar inscrever seu objetivo no futuro. (Sartre, 1943/1981, p. 514)

⁸ Em vários momentos de *O ser e o nada* (ver, por exemplo, p. 529), Sartre se refere especificamente a Adler.

II

Será que a psicanálise se reduz àqueles postulados – determinismo, passividade e positividade – ou, mesmo, será que os postula tal como pensa Sartre? Em primeiro lugar, observemos que o termo “psicanálise” é amplo, quase impreciso, na pena de Sartre, embora ele não pareça muito preocupado com isso em *O ser e o nada*. O que temos de certo é que, à exceção de *A imaginação* – obra na qual as críticas de Sartre estão genuinamente aclimatadas à atmosfera da psicologia clássica (de Taine a Spaiier) –, em outras obras o filósofo parece fazer uso do arcabouço terminológico inerente àquela atmosfera para conceber os conceitos psicanalíticos.

Supondo-se que Freud é quem Sartre tem em mente quando emprega o termo psicanálise, não devemos estranhar se flagrarmos o filósofo descrevendo o inconsciente em termos espaciais, “coisificado” (para usar um termo do próprio Sartre), estático, regido por uma cega causalidade mecânica e sem uma relação detalhada com os chistes, atos falhos e sonhos⁹. Sem dúvida, seria bastante salutar “testarmos” a eficácia da ontologia fenomenológica de Sartre perante algumas críticas dirigidas aos seus conceitos fundamentais, uma vez que é com base em tais conceitos que o filósofo interpreta a psicanálise. Será, por exemplo, que o argumento fenomenológico da intencionalidade da consciência seria adequado para lidar com as “crises histéricas” das pacientes de Freud, haja vista que Sartre (embora trate de sentimentos profundos como a angústia e o sofrimento) volta-se para uma realidade humana em situações normais, completamente mundanas¹⁰?

É preciso reconhecer que, em *O ser e o nada*, Sartre está mais interessado em rejeitar do que em compreender Freud. De um lado, o filósofo ignora a profunda significação de alguns de seus conceitos-chave, como “transferência” e “tópica”; de outro, conceitos que são lembrados por ele, como a “libido” (*libido*) e o “isso” (*ça*), são deslocados de suas conotações tal como estas aparecem nos textos freudianos. A libido é descrita por Sartre (1943/1981, p. 632) como um “termo abstrato e genérico” e o isso como coisa, que “simplesmente é, como esta mesa” (Sartre, 1943/1981, p. 85). Mas é

⁹ Sartre (1940/1996, pp. 210-230) faz uma análise psicológica do sonho, em *O imaginário*, mas é preciso salientar que o filósofo ainda não aprimorou o uso de conceitos como “crença” e “irrefletido”, tal como serão concebidos em *O ser e o nada*, e que o próprio Sartre (1940/1996, p. 211) afirma que não tratará de fatores como a função simbólica das imagens do sonho ou o pensamento que sonha, fatores fundamentais para a formulação da hipótese freudiana do inconsciente em *A interpretação dos sonhos*.

¹⁰ Ainda que Sartre (1943/1981, p. 89) mencione *La femme frigide* (Paris: Gallimard, 1938) de Stekel, e faça uma análise da “patologia da imaginação” na quarta parte de *O imaginário* (Sartre, 1940/1996).

quando trata os conceitos de “eu” (*moi*) e de “censura” (*censure*) que a leitura sartriana de Freud encontra suas maiores limitações. Sartre (1943/1981, p. 87) parece confundir o eu com algum tipo de ego da psicologia clássica, ou com a ideia de consciência, e até com algum tipo de personalidade. Já a censura, para Sartre (1943/1981, p. 88), deve ser consciente e agir de má-fé.

Antes de investigar se existem, e quais são as razões dessa leitura sartriana de Freud, notemos que a leitura freudiana de Sartre, tal como a definimos neste trabalho, não está interessada (só) em expor as limitações da interpretação do filósofo, mas em descaracterizá-las a qualquer custo, mesmo que seja para fazer com Sartre o que ele fez com Freud. Uma análise de “Divided Minds: Sartre’s ‘Bad Faith’ Critique of Freud”, de Jerome Neu (1988), será suficiente para compreendermos se e como isso ocorre.

O artigo de Neu exhibe vigor notável pela gama de temas e referências pelos quais nos conduz. Além de textos de Sartre, Freud e seus comentadores, há também referências aos clássicos da história da filosofia, à psicologia, à filosofia da mente e às ciências cognitivas. Ele apresenta questões sobre a má-fé poucas vezes feitas por sartrianos. Por exemplo: as situações vivenciadas pelas personagens de Sartre, em seus exemplos de má-fé, podem ser compreendidas de um ponto de vista psicanalítico sem a hipótese do inconsciente, afirma Neu (1988, p. 99), o que significa que tais exemplos não adiantam de nada para mostrar como a má-fé se distingue dessa hipótese e a supera. Por outro lado, Sartre não se arrisca em nenhum momento a usar os exemplos de casos do próprio Freud para mostrar como a má-fé substitui o inconsciente.

Para Jerome Neu (1988, pp. 81-85), a leitura sartriana de Freud enfrenta e não vence dois paradoxos, o paradoxo da intenção (*paradox of intention*) e o paradoxo do saber (*paradox of knowledge*), que surgem em função da transparência e da unidade da consciência, respectivamente, e podem ser expressos pelas seguintes perguntas: como é possível ter a intenção de se enganar, se a consciência é transparente a si mesma? Como é possível saber e não saber, ao mesmo tempo, se a consciência é unificada? A plausibilidade do conceito de má-fé pressupõe respostas a essas perguntas. Além de não respondê-las, prossegue Neu, Sartre se equivoca ao exigir que Freud o faça a partir do conceito de censura. Para Sartre, se a censura deve saber o que reprime, então, ela deveria ser consciente, ao modo da transparência e da unidade, e enganar a si mesma. Ora, não é em absoluto o caso, afirma Neu:

A censura (como um aspecto inconsciente do eu [*ego*], funcionalmente definido) precisa saber o que deve ser reprimido, mas não para esconder isso de *si mesma* [...], e sim para esconder a verdade de outro aspecto do eu [*self*] (o aspecto consciente do eu [*ego*]). (Neu, 1988, p. 84)

Notemos que Neu não vê problemas em afirmar que a censura precisa saber. A questão, para ele, é que Sartre erra ao atribuir má-fé à censura, pois, se esta esconde algo, não é de si mesma, e sim do eu consciente. Mas o filósofo erra também ao utilizar sua análise da censura para questionar o inconsciente, acrescenta Neu. De fato, a partir dessa análise, Sartre (1943/1981, p. 88) afirma que “nada ganhamos com a psicanálise porque, para suprimir a má-fé, ela estabeleceu entre o inconsciente e a consciência uma consciência autônoma e de má-fé”. Porém, prossegue Neu, a referida análise só abrange o estatuto inconsciente do que foi reprimido, logo, mesmo que estivesse correta, não poderia ser utilizada para descartar toda a psicanálise que, como se sabe, trata também da dinâmica inconsciente que não passa pela censura. Desse modo, “as críticas de Sartre da noção de inconsciente são essencialmente críticas da doutrina da repressão” (Neu, 1988, p. 85).

Sendo assim, mesmo cientes de que a análise sartriana da censura é equivocada, imaginemos por um instante que haja algo de plausível nela, convida-nos Neu (1988, p. 93). É preciso admitir que a repressão exercida pela censura possui uma finalidade, que a censura possui um projeto de disfarce, se não quisermos lhe atribuir um cego mecanicismo. Afinal, como lembra o próprio Sartre (1943/1981, p. 87), as resistências do paciente se manifestam e se transmutam à medida que o psicanalista se acerca da verdade. Se a censura deve saber de tudo isso, e agir seletivamente em cada caso, então, ela possui um propósito, uma intenção, uma finalidade. E se possui uma finalidade, então, deve possuir consciência... “Será?”, pergunta Neu (1988, p. 93), que joga com a palavra “*purposiveness*”, sublinha sua generalidade e levanta alguns problemas clássicos em filosofia da mente. O crítico de Sartre não nos dá uma resposta definitiva nessa página de seu artigo. O que fica evidente aí, por outro lado, é sua convicção de que, em várias obras¹¹, Freud fornece inúmeras explicações do funcionamento do inconsciente e do processo de repressão.

¹¹ Neu (1988, p. 93) cita três obras de Freud: *O eu e o isso* (1923), *Inibição, sintoma e angústia* (1926) e *A divisão do eu no processo de defesa* (1938).

É só mais adiante, na quarta parte de seu artigo, que fica claro o objetivo de Neu com a pergunta “Será?”. O autor analisa os exemplos de má-fé dados por Sartre e problematiza a noção de consciência do filósofo. O veredicto não é difícil de imaginar: antes da tarefa de explicar a má-fé, Sartre precisa descartar o inconsciente freudiano, e nisso ele falha, seja porque identifica o eu à consciência, seja porque personifica a censura, tomando-a como um guardião entre consciência e inconsciente, seja, enfim, porque não entende o papel da censura na psicanálise freudiana. Mas Sartre falha também na primeira tarefa – afirma o crítico que não se contenta em mostrar os limites da leitura sartriana de Freud. Neu deseja também mostrar que, em comparação com o conceito freudiano de censura, o conceito sartriano de má-fé não cumpre o prometido.

O que mais chama a atenção no artigo de Neu, então, não é a crítica da leitura sartriana de Freud, e sim a leitura freudiana de Sartre, nos termos da qual ele formula sua crítica ao conceito de má-fé. A base dessa crítica é enunciada e repetida do início ao fim do texto: “Cartesiano que era, Sartre acreditava que a mente [*mind*] era unificada e transparente para si mesma” (Neu, 1988, p. 80). Como que em um passe de mágica, a crítica à noção sartriana de consciência passa a ser a crítica da noção cartesiana de mente. É em função de sua filiação a Descartes, conclui Neu, que Sartre se vê enredado com os paradoxos insuperáveis, da intenção e do saber. É por isso também que não lhe resta alternativa senão tentar negar o inconsciente freudiano e substituí-lo, ainda que sem sucesso, pela má-fé. Enfim, abandonar esse cartesianismo seria a única saída para Sartre aceitar a possibilidade do paradoxo de saber e não saber ao mesmo tempo, restabelecendo, assim, a viabilidade de seu conceito de má-fé.

No fim de seu artigo, após reconhecer o valor moral das inquietações sartrianas, Neu (1988, p. 99) afirma: “Sartre contesta o inconsciente, penso eu, principalmente porque ele parece absolver o indivíduo da responsabilidade. Mas o reconhecimento do inconsciente não requer o abandono dos *insights* morais de Sartre (uma vez corrigidos de seus exageros)”. Reconhecer que somos determinados poderia ser o primeiro passo para conquistar alguma liberdade, completa Neu. E diz mais: “Sartre não trata a liberdade como uma questão de grau. Gostaria de argumentar que Sartre está enganado...”. Para Neu (1988, p. 80), enquanto insistir em uma “liberdade incondicional”, Sartre nunca não vai entender que, tal como a responsabilidade, só

podemos pensá-la em graus¹² (Neu, 1988, p. 100). Trata-se de propor uma conciliação entre Sartre e Freud – basta *apenas* que o primeiro aceite o inconsciente e que sejam “corrigidos seus exageros”.

III

A interpretação sartriana do conceito freudiano de “resistência” em *O ser e o nada* destoa gritantemente do fato de que, “no contexto de sua segunda tópica, Freud identificou cinco formas de resistência: três delas têm sua sede no eu, uma no isso, e a última, no supereu” (Roudinesco, 1997/1998, p. 659). Mas o que efetivamente Sartre tinha em mãos, da obra de Freud, no fim da década de 1930, à beira da Segunda Guerra Mundial, quando está escrevendo *O ser e o nada*? Se nos deixarmos guiar por um rigoroso espírito de seriedade, cobrando de Sartre o que ele não pode nos dar, corremos o risco de passar rápido demais pelo denso capítulo de *O ser e o nada* sobre a má-fé e perder detalhes importantes. Por exemplo: analisando o que pode determinar a dinâmica das variações das resistências do paciente no processo psicanalítico, Sartre (1943/1981, p. 87) afirma: “Cabe perguntar, contudo, que parte de si mesmo pode resistir assim. Não pode ser o eu considerado como conjunto psíquico dos fatos de consciência”. Não se lê aí: “para Freud, o eu corresponde à consciência”. Ao contrário, não poderia Sartre estar se referindo ao eu *enquanto* consciência e, por que não, ao aspecto consciente do eu?

Importa indagar se há razões, e quais são elas, que justificam a leitura sartriana de Freud. E se pensarmos em textos de Freud que Sartre poderia ter em mãos à época em que redigia a obra de 1943 – estratégia que nos servirá de critério para decidir quais obras utilizaremos¹³ –, deparamo-nos com as *Conferências introdutórias à psicanálise*, nas quais constatamos, por exemplo, que a dimensão do futuro não é ignorada pela psicanálise, ao contrário do que afirma Sartre. Para Freud (1916-1917/2014, p. 391), as vivências acidentais do adulto são determinantes da causação neurótica a tal ponto que “a seu tempo (no passado), as vivências libidinais não possuíam importância nenhuma: elas a adquirem somente a partir da regressão” (Freud, 1916-1917/2014, p. 392, parênteses nossos). Assim, “se verifica uma relação de complementaridade entre intensidade e significado patogênico das experiências vividas tanto na infância como

¹² Nisso, a crítica de Neu parece fazer eco às reticências de Hyppolite (1971/1989, p. 40) em relação à análise sartriana de Freud: “A psicanálise não torna impossível a liberdade, ela nos ensina a concebê-la concretamente como uma retomada criadora de nós mesmos que permanece sempre fiel a nós mesmos”.

¹³ Ver Knee, 1985, p. 230.

mais tarde” (Freud, 1916-1917/2014, p. 394). Não obstante, o papel preponderante das vivências infantis *acidentais* na determinação dos processos inconscientes permanece como questão fundamental levantada por Sartre em relação ao modo de ser em-si que, daí em diante, o passado passa a ter para Freud.

É também nas *Conferências* que a indagação de Sartre acerca da resistência encontra ressonância: “a resistência varia continuamente sua intensidade no curso de um tratamento. Ela sempre se intensifica quando nos aproximamos de um tema novo, atinge seu auge no ponto culminante da elaboração desse tema e, depois, torna a cair com sua resolução” (Freud, 1916-1917/2014, p. 317). Por fim, nesse texto, vemos Freud (1916-1917/2014, pp. 319-321) usar várias vezes o termo “guarda” para se referir à fronteira entre o inconsciente e a consciência¹⁴. Utilizando o exemplo espacial de duas salas separadas por uma soleira, sendo uma delas o inconsciente, Freud (1916-1917/2014, p. 320) afirma que esse guardião deve reconhecer os impulsos inconscientes, que ele “é o mesmo guarda que encontramos sob a forma de resistência, quando, mediante o tratamento analítico, buscamos anular a repressão” e, enfim, que devemos chamá-lo de censura (Freud, 1916-1917/2014, p. 321).

Não fica autorizada, assim, a “ilegítima personificação da censura” (Neu, 1988, p. 84) feita por Sartre? Não, porque Freud (1916-1917/2014, p. 154) já a vetara nas próprias *Conferências*, desencorajando seu público a atribuir à censura “um sentido demasiado antropomórfico ao termo, julgando ser o censor dos sonhos um homúnculo severo ou um espírito que habita algum quartinho do cérebro e ali exerce sua função”. Algo parecido se passa com a libido. Nas *Conferências*, há uma definição que não contradiz a de Sartre: “A libido, de maneira análoga à fome, designa a força com que o instinto [*trieb*] se manifesta” (Freud, 1916-1917/2014, p. 337). Um pouco mais à frente, porém, Freud (1916-1917/2014, pp. 368-369) nos explica seu papel na dinâmica dos processos inconscientes. O psicanalista parece estar decidido também em relação ao fato de que o eu é a sede desses processos de repressão – o que atesta a inclinação de Freud em direção à mudança que mais tarde¹⁵ se consolidaria em relação “a algo que é também inconsciente no próprio eu” (Freud, 1923/2011, p. 15) – a tal ponto que “o Eu esteve ativo em todos os momentos, desejou para si e criou ele próprio os sintomas que apresenta” (Freud, 1916-1917/2014, p. 409). Conquanto não autorizada, a personificação da censura fica ao menos explicada, afinal, fosse tão absurda, Freud não

¹⁴ Freud (1900/1991, p. 559) já havia utilizado a figura do guarda em *A interpretação dos sonhos*.

¹⁵ Ver, por exemplo, Monzani, 1989, pp. 240-249.

se daria ao trabalho de negá-la textualmente e tampouco utilizaria a metáfora do guardião.

Seja como for, nas *Conferências* há claros sinais de que a censura não é uma força cega, especialmente quando Freud trata das resistências. E, se há uma vontade, um saber, um projeto, da censura nesse texto, tais aspectos só podem ser dados inconscientemente¹⁶. Ora, a questão de Sartre não cobra seu preço aqui? Como pode ser esse saber sem ser consciência de saber? Dada a constatação de um pensamento inconsciente, mais importante do que perguntar se a censura é ou não consciente é perguntar como esse pensamento se sustenta, prescindindo das características que atribuímos à consciência, sem apelo a uma cega mecânica de forças.

Em *O inconsciente*, a recusa de uma consciência inconsciente é explícita: não se trata de “uma segunda consciência em nós, mas sim da existência de atos psíquicos privados de consciência” (Freud, 1915/2010, p. 79). Mas os textos metapsicológicos – e este em particular – merecem um capítulo à parte em relação às questões sartrianas. Marquemos apenas a nebulosidade que paira sobre a distinção entre o pré-consciente e a consciência¹⁷. Isso não deixa de causar espanto, uma vez que há uma censura – que deve ser inconsciente – entre ambos. Fica difícil afirmar que essa censura atua no pré-consciente se “chamamos o sistema *Cs* também de ‘pré-consciente’” (Freud, 1915/2010, p. 82).

Em *A interpretação dos sonhos*, a consciência é “apenas um órgão sensorial para a visão [*Auffassung*] de qualidades psíquicas”. Considerando a divisão sistemática do aparelho psíquico em três instâncias – inconsciente (*Ics*), pré-consciente (*Pcs*) e consciência (*Cs*) –, além das extremidades perceptiva e motora, os processos de pensamento inconsciente devem trilhar todo o aparelho antes de se tornarem suscetíveis de consciência. Nesse trajeto, para se tornarem conscientes, tais processos devem estar associados a representações de palavra e passar pela censura entre *Pcs* e *Cs*. A consciência não está presente durante o desenvolvimento da associação com a palavra; sua atenção só se volta para o resultado. Além disso, essa censura “só entra em vigor acima de certo limite quantitativo, de sorte que as estruturas de pensamento de baixa intensidade lhe escapam” (Freud, 1900/1991, p. 605). De um lado, a constituição do sentido (ou seja, a associação entre palavras e processos inconscientes) se realiza a

¹⁶ Ver, por exemplo, Freud, 1900/1991, p. 466.

¹⁷ A distinção entre *Pcs* e *Cs* é realizada em *Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos* (Freud, 1917/2010, p. 122). Mas, mesmo aí, como mostra Caropreso (2016), outros problemas surgem.

margem da consciência; de outro, o conteúdo que acede à consciência foi selecionado a partir de critérios meramente quantitativos.

Nas *Conferências*, a posição de Freud não parece alterada, inclusive em relação à aparente indistinção entre os sistemas Pcs e Cs. Utilizando sua metáfora espacial, Freud (1916-1917/2014, p. 320) divide os processos psíquicos em dois cômodos, o inconsciente e o pré-consciente, e toma “a consciência como espectadora no fundo do segundo aposento”. A consciência é um olhar a ser atraído pelo espetáculo: deve aguardar e (esperar) receber. Não há como evitar certa passividade recobrando a consciência que, por sua vez, aparece muito mais como uma adjetivação, uma qualidade de certos pensamentos, do que como uma instância ativa: “O tornar-se consciente mantém seu sentido puramente descritivo”, afirma Freud na mesma página.

É claro que o ponto de vista topológico – que, em alguma medida, dá vazão a questões do tipo “onde começa a consciência?” – sempre foi utilizado, sobretudo na metapsicologia, para esclarecer a dinâmica dos processos inconscientes a partir de uma necessidade muito mais didática do que da pretensão de Freud de dar um lugar aos processos psíquicos. O mesmo não se pode dizer, no entanto, do ponto de vista econômico, que parece ser condição necessária para explicar tal dinâmica¹⁸. Nesse caso, a questão posta por Sartre não é nem um pouco leviana. Basta notar que ela está subjacente a toda a reflexão de um texto considerado por Neu (1988, p. 101) como uma das maiores referências no assunto, o *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*, de Ricoeur: “Todo o problema da epistemologia freudiana parece concentrar-se numa única questão: como é possível que a explicação econômica *passa por* uma interpretação que versa sobre significações e, em sentido oposto, que a interpretação seja *um momento* da explicação econômica?” (Ricoeur, 1965/1977, p. 68). Para responder, Ricoeur (1965/1977, p. 344) não ignora alguns dos sintomas da polarização entre consciência e inconsciente: “O que nos estimula é a ausência mesma, no freudismo, de qualquer interrogação radical sobre o sujeito do pensamento e da existência”. E que não se pense que ele – versado também pela fenomenologia – tenha tomado partido a favor dos filósofos. Veja-se, por exemplo, sua afirmação, que expressa uma demarcação nítida entre filosofia e psicanálise, de que “o inconsciente é o que é tornado acessível pela técnica analítica; ora, esse modo de escavação arqueológica não pode ser suprido por nenhuma fenomenologia” (Ricoeur, 1965/1977, p. 314).

¹⁸ Sobre a distinção entre dinâmico, topológico e econômico, ver Freud, 1914-1916/2014, p. 89.

O fato é que a saída proposta por Ricoeur – pensar a explicação energética e a compreensão hermenêutica como momentos inseparáveis de uma dialética – se choca com um conjunto de caracterizações críticas lançado sobre a metapsicologia freudiana¹⁹. E mesmo se deixarmos de lado os problemas levantados nesse conjunto e tomarmos como viável a saída proposta por Ricoeur – e aí já temos dois grandes condicionantes –, ainda assim há um aspecto da questão posta por Sartre que não perde sua validade: a passividade da consciência na dinâmica inconsciente. Ao ser definida a partir do pensamento inconsciente, a consciência aparece como seu mero espectador, o que nos traz de volta à velha pergunta: como atribuir responsabilidade à consciência tal como (in)definida por Freud? Por mais que a formulação da pergunta deixe de lado fatos clínicos e o esmero teórico do psicanalista, não há como ignorar sua pertinência ética e epistemológica. Para respondê-la, seria preciso analisar, entre outras coisas, o que é consciência para Freud. Se não pudemos realizar essa análise, ao menos ilustramos que o psicanalista nos dá razões suficientes para indagá-lo a esse respeito²⁰.

IV

O que é consciência para Freud? Sem vislumbrar uma resposta satisfatória com o psicanalista, Jerome Neu abandona sua análise das limitações da interpretação sartriana da psicanálise e passa a atacar os conceitos do filósofo. O primeiro movimento de Neu é deslocar o foco da questão para a noção de finalidade (*purposiveness*). É curioso que, tendo utilizado vez ou outra o termo “intencionalidade” em seu artigo, ele prefira servir-se da palavra “finalidade” para tratar a noção sartriana de consciência. Neu pretende argumentar que, se a censura possui finalidade, e finalidade não implica em consciência, resulta estéril a tentativa sartriana de atribuir consciência à censura.

Contudo, Sartre não afirma que tudo o que possui finalidade é consciente, e sim que o ser da consciência é consciência de ser: é *consciência de*. “Com efeito, a consciência define-se pela intencionalidade. Pela intencionalidade ela se transcende a si mesma, ela se unifica escapando-se” (Sartre, 1936/2012, p. 21). Intencionalidade é algo distinto de finalidade, sem deixar de abrangê-la (Sartre, 1939/2005, pp. 55-57).

¹⁹ Sobre a metapsicologia ver, por exemplo, Assoun, 1981/1983. Em relação à crítica da metapsicologia, entre inúmeras referências, Politzer (1928) continua essencial. Poderíamos ainda lembrar as palavras de Winnicott (*apud* Fulgêncio, 2003, p. 167): “Existe um determinismo implícito em todo esse trabalho, a premissa de que a natureza humana pode ser examinada objetivamente e que podem ser aplicadas a ela as leis que são conhecidas em física”.

²⁰ Ver, por exemplo, Caropreso, 2016.

Tampouco é possível anuir com “a insistência cartesiana de Sartre em uma mente essencialmente indivisível” (Neu, 1988, p. 87). A expressão “se unifica escapando-se” é suficiente para prová-lo. A consciência não está unida como a mente cartesiana. Ela não coincide consigo mesma, seja como consciência reflexiva, seja como consciência (do) mundo, pois se realiza a distância de si. Ela se esgota em seu objeto, não é uma *res*, não tem conteúdo representacional e ideias inatas. Ao lado do cogito não está o *ergo sum*, e sim o pré-reflexivo. Sua unidade está “aí fora”, só se realiza na totalidade “homem-no-mundo”, quer dizer, na realidade humana em situação. Acima de tudo, ela não se funda no conhecimento, não possui fundamento positivo.

Se o filósofo nega a existência de um Ego é para recusar a realização de um “Eu empírico”, pretensamente fundamentado nas condições de possibilidade de um “Eu de direito”, cuja delimitação será dada por Kant em sua *Crítica da razão pura*. Por outro lado, a ausência de um “Eu” unificador não implica a ausência de um “projeto fundamental”, projeto que define e atualiza a realidade humana ao realizar-se em cada um de seus atos. Daí que a liberdade não pode ser incondicional, mas só aparece em condição, quer dizer, nas condições inerentes a cada situação criada por tais atos. De resto, embora não se reduza a nenhum desses atos, o projeto só pode ser captado neles. Nesses termos, “se o projeto fundamental é plenamente *vivido* pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo *conhecido* por ele” (Sartre, 1943/1981, p. 630).

Fazer de Sartre um cartesiano não ajuda Neu a compreender a noção de liberdade que ele tenta corrigir em seu artigo. A tentativa de autoengano que caracteriza a conduta de má-fé se torna impossível com a transparência da consciência – o que justifica, para Neu, o recurso à hipótese do inconsciente para explicá-la. Uma vez aceito o determinismo dos processos psíquicos, resta defender a ideia de liberdade em grau. Por outro lado, sendo unificada, no sentido cartesiano do termo, a consciência se substancializa, se transforma em opacidade, um *continuum*, uma sucessão de causas e efeitos. Mas, para Sartre, a consciência só se realiza como desagregação, distância a si: é sempre movimento em direção a algo. Se em alguns momentos este algo é um objeto no mundo e em outros é a própria consciência, em ambos a condição desse movimento é o fluxo de existência consciente, que pode ser chamado de “irrefletido” quando ele estiver subjacente ao posicionamento de um objeto transcendente no mundo, e de “pré-reflexivo” quando estiver subjacente à consciência de si, que surge como reflexão. De um modo ou de outro, a consciência só *ek-siste* em direção para um “si” que, ao fim e

ao cabo, nunca será alcançado. A transcendência, essa dualidade *sui generis* entre o “para” e o “si”, entre o lançar-se e o mundo, prova que a consciência não é unidade substancial. Se não pode ser a identidade e a necessidade características da essência, é porque surge como negatividade e possibilidade. É isto a liberdade, “não é *um* ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser” (Sartre, 1943/1981, p. 495) – e apenas se a tomarmos como uma propriedade será possível concebê-la em graus, como quer Neu. Será que ele tomou literalmente o *mea culpa* de Sartre (1969/2008, p. 37) em uma entrevista de 1969, quando o filósofo afirma: “eu fui incapaz de compreendê-lo [Freud] porque era um francês com uma boa tradição cartesiana atrás de mim”?

É certo que, para Sartre, o *cogito* é um ponto de partida – o único, chega a dizer em *O existencialismo é um humanismo* (Sartre, 1947/1978, p. 15). Conhecemos as feridas cartesianas de Sartre²¹. Mas aquele “atrás” mencionado na entrevista resume exatamente a posição do filósofo: “o *cogito* nos conduz, mas na condição de que possamos deixá-lo” (Sartre, 1943/1981, p. 112). E isso por duas razões. Em primeiro lugar, porque “o *cogito* afirma demais”, diz-nos Sartre (1936/2012, p. 37): não precisamos do “eu” para garantir a unidade da consciência. Em segundo, porque com ele toda uma tradição moderna fundou o sujeito no conhecimento e esqueceu-se de perguntar pelo seu ser, ficando refém da ideia de que este sujeito seria, então, transparente a si mesmo. Longe de serem as características da consciência, unificação e transparência, no sentido cartesiano dos termos, os alvos da crítica de Sartre.

Neu parece ignorar que, como se lê na “Introdução” de *O ser e o nada*, a filosofia moderna foi refém da primazia do conhecimento, segundo a qual o advento da verdade é tributário da dualidade sujeito cognoscente *versus* objeto cognoscível. E se quiséssemos conhecer essa dualidade, não seria de outro modo senão a partir do sujeito, o qual, assim, tornar-se-ia o fundamento de si mesmo, objeto e ao mesmo tempo regra do jogo. A ontologia se apresentará para superar essa regressão ao infinito, com a pergunta pelo ser do sujeito. Por sua vez, a fenomenologia mostrará que esse ser se dá como fluxo de existência consciente. O argumento de Sartre é que esse fluxo é irreduzível ao conhecimento, pois sempre que queremos conhecê-lo (no sentido moderno do termo “conhecer”), ele nos escapa, deixando para trás um objeto cristalizado, um resíduo que podemos chamar de “eu”. O fluxo é o ser do conhecimento, por isso não pode ser dado nos termos da reflexão. Não sendo regida pela primazia do

²¹ Ver, por exemplo, Sartre, 1947/1994, pp. 85-99.

conhecimento, a consciência não pode ser transparência a si. Aliás, Sartre nunca usou o termo transparência para caracterizá-la, e sim translucidez (*translucidité*), especialmente ao tratar da má-fé (Sartre, 1943/1981, p. 85).

A diferença entre transparência e translucidez não é meramente semântica. A transparência caracteriza um tipo de relação que o sujeito moderno do conhecimento tem consigo, atividade reflexiva que tem diante de si um objeto cognoscível. Na translucidez, “somos sempre presentes na íntegra a nós mesmos, mas, precisamente porque somos presentes na íntegra, não podemos esperar ter uma consciência analítica e detalhada do que somos” (Sartre, 1943/1981, 540). Ao contrário da transparência, que pressupõe um tipo de existência objetiva, a translucidez é a relação de ek-sistência que a consciência tem consigo mesma, presença que não conhece a si, quer dizer, que não pode tomar-se como objeto de si mesma porque não pode separar-se totalmente de si. Se a transparência impossibilita a tentativa de mentir a si, a translucidez resguarda, prescindindo do inconsciente, a possibilidade do projeto de má-fé. “Esse projeto-para-si não pode ser senão *desfrutado*; há incompatibilidade entre a existência para si e a existência objetiva” (Sartre, 1943/1981, p. 631).

Não há um sujeito do conhecimento em Sartre, uma essência a ser desvelada. Em contrapartida, o ato primeiro de má-fé nos revela um ímpeto de conhecer, através de uma “evidência não persuasiva”, esta essência que, de fato, não pode ser definida: a essência de nossa existência. Longe de confrontar a tentativa de mentir a si da má-fé, um conhecimento de si se constitui como fonte de sua resistência. Tal como na psicanálise, também na má-fé há resistências a serem vencidas: a má-fé não só resiste como se renova por um tipo de conhecimento “impuro” de si, conhecimento cujos frutos estão latentes na própria conduta. É o caso da sinceridade que – não custa lembrar – carrega consigo o ideal da transparência a si. Não é por outra razão que, falando de sua “psicanálise existencial”, Sartre (1943/1981, p. 630) concluirá: “o sujeito não está em posição privilegiada para proceder a essas investigações sobre si mesmo”.

Entende-se como, a despeito de sua translucidez, a consciência pode tentar ludibriar a si mesma: “O homem busca o ser às cegas, ocultando de si mesmo o projeto livre que constitui esta busca” (Sartre, 1943/1981, p. 691). Exprime-se aí a definição sartriana de realidade humana. Em primeiro lugar, sendo a realidade humana uma busca, ela é falta. É verdade: não qualquer falta, mas, para usar as palavras de Sartre (1943/1981, p. 239), “falta que tem-de-ser por si mesmo sua própria falta”. Em segundo, o que é a sua liberdade: não se distingue da escolha, do fazer. Daí que a

liberdade não é uma propriedade, mas o próprio surgimento da realidade humana em situação, o que significa uma liberdade cerceada pela facticidade. Em terceiro lugar, dado que o projeto livre que vivifica a falta está oculto para si, a afirmação nos diz que aquele sujeito é, em algum sentido, desconhecido para si mesmo.

Caem por terra, portanto, os paradoxos cominados a Sartre. Como é possível ter a intenção de se enganar, se a consciência é transparente a si mesma? – pergunta Neu com seu paradoxo da intenção. E como é possível saber e não saber, ao mesmo tempo, se a consciência é uma unidade? – exprime o paradoxo da transparência. Já respondemos: a consciência não é transparente a si, e sim translúcida. Tampouco é a unidade cartesiana, pois se realiza na tensão entre pré-reflexivo e reflexão. Na verdade, as questões de Neu expõem mal-entendidos comuns na leitura freudiana de Sartre. A começar pela escolha dos termos “intenção” (*intention*) e “saber” (*knowledge*), que se distinguem claramente de escolha e consciência.

No idiossincrático exemplo em que uma mulher é tocada na mão em seu primeiro encontro, Sartre (1943/1981, p. 91) afirma: “O gesto de seu interlocutor ameaça mudar a situação, provocando uma decisão imediata: abandonar a mão é consentir no flerte, é se comprometer. Retirá-la é romper com essa harmonia instável e desordenada que constitui o charme do momento”. Para adiar sua decisão, a jovem precisa ignorar o fato de ser tocada na situação em que se encontra. Neu (1988, p. 96) pergunta: o que faz desse gesto um ato de má-fé? A resposta mais direta é: a má-fé está na tentativa de se convencer de que não é a mão dela que jaz ali, consentindo com o flerte enquanto não se move. Entretanto, as coisas não são tão simples, e nesse capítulo Sartre não se estende o suficiente para esclarecê-las. Se não podemos avançar nessa análise²², façamos um resumo das duas principais características da má-fé.

Em primeiro lugar, a má-fé não está apenas no instante. No exemplo da jovem, a tentativa de se convencer de que ela não consente com o flerte só possui sentido em um mundo repleto de escolhas específicas absolutamente conscientes, mas não presentes reflexivamente naquele momento, por exemplo: “se minha mão for tocada pelo meu interlocutor é por que ele deseja mais do que um encontro”; “ser tocada na mão é vergonhoso”; “eu sou uma mulher respeitosa que não pode passar por situações assim” etc. Mas essas escolhas irrefletidas não eram de má-fé até o momento em que uma delas contamina as demais. E por que isso acontece? Sartre (1943/1981, p. 84) nos responde:

²² Ver, por exemplo, Rodrigues, 2010b.

para mascarar uma verdade desagradável ou para fazer verdadeiro um erro agradável. Ocorre que essa verdade e esse erro – o mundo das escolhas irrefletidas – se constituem precisamente nas e pelas ações. A má-fé surge com uma *Weltanschauung* (Sartre, 1943/1981, p. 105), é uma armadilha que nós mesmos construímos ao enfrentar, ou melhor, ao não querer enfrentar as dificuldades de um mundo que criamos nas ações.

Em segundo lugar, a má-fé não é uma deliberação reflexiva. O palco da má-fé é o campo irrefletido, embora ela possa se perpetuar pela reflexão. No irrefletido não há intenção, apenas escolha – o que, para nós, é sinônimo de ato. O ato não se esgota no instante infinitesimal, pelo contrário, é necessário compreendê-lo a partir do projeto e da situação, ou seja, no conjunto dos atos que possuem o mesmo fim. Esse fim expressa uma escolha original, a qual não pode ser confundida com a deliberação voluntária e reflexiva. A escolha original não é premeditada em um instante isolado do passado com vistas a um futuro também isolado. Não decidimos qual será a nossa escolha tal como pretendemos “começar uma dieta”, por exemplo. Em certo sentido, não podemos falar de uma escolha “escolhida”, mas apenas expressa em atos, pois ela só existe enquanto se realiza neles. Assim, “escolha” e “consciência” são uma só e mesma coisa: a escolha original já estava “lá” quando decidimos refletir e, portanto, identifica-se com a espontaneidade irrefletida da consciência. Ou seja, escolhendo a nós mesmos nós escolhemos o mundo e toda tentativa de captar esta escolha original nos remete a uma apreensão reflexiva de nossa figura, “imprimindo-a” cada vez mais naquele mundo e nos distanciando da espontaneidade da escolha original. E de que modo se dá a consciência (de) escolha? “Responderemos que esta consciência traduz-se pelo duplo ‘sentimento’ da angústia e da responsabilidade” (Sartre, 1943/1981, p. 519). No fundo, as análises da má-fé e da consciência nos encaminham às questões éticas da angústia e da responsabilidade. É para escapar desses “sentimentos” que agimos de má-fé.

V

As limitações da leitura sartriana de Freud e da leitura freudiana de Sartre, em relação ao conceito de eu e ao conceito de transparência, por exemplo, parecem inibir a possibilidade de um campo de mútua contribuição entre sartrianos e freudianos, mais dispostos a utilizar tais limitações para invalidar as posições alheias. Tentamos mostrar que o primeiro passo para escapar desse beco sem saída é reconhecer a validade do campo sartriano e do freudiano e não tentar ler Sartre a partir de Freud e vice-versa.

Nasce daí a possibilidade de delimitar um campo comum de questões pertinentes tanto a sartrianos quanto a freudianos: o que é consciência? Por que escolhemos o sofrimento? A espontaneidade característica da consciência, tal como definida por Sartre, não seria uma ferramenta útil, ou ao menos uma questão importante, para pensar a relação entre os sistemas Pcs e Cs? E, por outro lado, por que as observações freudianas acerca da pulsão de morte devem ser ignoradas na análise sartriana da escolha pelo sofrimento?

Para ficar apenas com esta última pergunta, recordemos que, em dado momento de *O ser e o nada*, Sartre (1943/1981, p. 528) nos diz que raramente o projeto que caracteriza uma vida é feito com alegria. O filósofo nos apresenta uma análise profunda, nos termos de sua ontologia fenomenológica, acerca dos modos pelos quais a escolha que ele chamará de original pode ser feita no regime da automentira da má-fé. Contudo, se a pergunta pelo “como?” é bem feita e explorada, a pergunta pelo “por quê?” parece ficar sem resposta. Por que escolhemos a infelicidade como modo de vida? Sartre (1943/1981, p. 626) dirá que assim fazemos por encontrar nessa escolha uma forma de tentar realizar o desejo de ser Deus. Mas por que esse desejo não raro se realiza pelo sofrimento? Por que não se realiza pela *ataraxia*, por exemplo? Por que Tântato?

Há um denominador comum àquelas perguntas, em relação ao qual sartrianos e freudianos são irreduzíveis: o determinismo. Que a determinação inconsciente não seja transcendental, *a priori*, mas histórica, é algo que não faz diferença para Sartre, se a mesma depende única e exclusivamente de um passado em-si, passado no qual o sentido de cada vivência é forjado para sempre. Se, por outro lado, aquilo que Freud (1916-1917/2014, p. 391) chama de “vivências acidentais” puder ser compreendido como fruto da escolha, e não do acaso, aí talvez haja algo a ser explorado (Sartre, 1943/1981, p. 514). Nesse caso, a cada ato, a determinação se refaz em uma temporalidade original: em cada ato o passado é ressignificado, no sentido literal e não meramente figurativo do termo. Em obras como *Crítica da razão dialética*, é fundamental considerar o aspecto determinante da alienação histórica, inclusive de uma perspectiva psicanalítica (Sartre, 1960, p. 47), e o filósofo já estava atento a isso desde os anos de 1940, quando, ao tratar da objetivação histórica da subjetividade, afirma: “Tudo se passa como se a consciência fosse mistificante e como se o social e o econômico fossem o inconsciente do agente histórico” (Sartre, 1948/1989, p. 135). Que sartrianos e freudianos vejam tal afirmação com certa indiferença, isso não lhes é novidade. O que tentamos fazer neste artigo, e nestas considerações finais, em particular, foi mostrar o quanto essa indiferença os impede de aceitar suas limitações.

Referências

Assoun, P. L. (1983). Introdução à epistemologia freudiana (H. Japiassú, Trad.). Rio de Janeiro: Imago (Trabalho original publicado em 1981).

Barbaras, R. (2005). *Sartre. Désir et liberté*. Paris: PUF.

Cannon, B. (1993). *Sartre et la Psychanalyse*. Paris: PUF.

Caropreso, F. (2016). Representação e consciência na metapsicologia freudiana. *Dois Pontos*, 13(3), 57-79.

Contat, M. (1980). La psychanalyse existentielle. *Magazine littéraire*, 159-160.

Derrida, J., & Roudinesco, E. (2004). *De que amanhã... Diálogo* (A. Telles, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar.

Freud, S. (1991). A interpretação dos sonhos. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1900).

Freud, S. (2010). O inconsciente. In S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, Trad., Vol. 12, pp. 74-112). São Paulo: Schwarcz. (Trabalho original publicado em 1915).

Freud, S. (2010). Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos. In S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, Trad., Vol. 12, pp. 113-126). São Paulo: Schwarcz. (Trabalho original publicado em 1917).

Freud, S. (2011). O eu e o Id. In S. Freud, *Obras completas* (P. C. Souza, Trad., Vol. 16, pp. 9-64). São Paulo: Schwarcz. (Trabalho original publicado em 1923).

Freud, S. (2014). Conferências introdutórias à psicanálise. In S. Freud, *Obras completas* (S. Tellaroli, Trad., Vol. 13). São Paulo: Schwarcz. (Trabalho original publicado em 1916-1917).

Fulgêncio, L. (2003). As especulações metapsicológicas de Freud. *Natureza Humana*, 5(1), 129-173.

Hymers, M. (1989). Bad Faith. *Philosophy*, 64(249), 397-402.

Hyppolite, J. (1989). Psicanálise e filosofia. In J. Hyppolite, *Ensaio de psicanálise e filosofia* (pp. 33-45). Rio de Janeiro: Tauros-Timbre. (Trabalho original publicado em 1971).

Izenberg, G. N. (1976). *The Existentialist Critique of Freud*. New Jersey: Princeton University Press.

Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.

Knee, P. (1985). La psychanalyse sans l'inconscient? Remarques autour du "Scénario Freud" de Sartre. *Laval théologique et philosophique*, 41(2), 225-238.

Lebrun, G. (1993). As palavras ou os preconceitos da infância. *Discurso*, 22, 15-32.

Monzani, L. R. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp.

Neu, J. (1988). Divided Minds: Sartre's "Bad Faith" Critique of Freud. *The Review of Metaphysics*, 42(1), 79-101.

Philonenko, A. (1981). Liberté et mauvaise foi chez Sartre. *Revue de métaphysique et de morale*, 2, 145-163.

Politzer, G. (1928). *Critique des fondements de la psychologie. La psychologie et la psychanalyse*. Paris: PUF.

Pontalis, J. B. (2005). Prefácio. In J.-P. Sartre, *Freud além da alma: roteiro para um filme* (J. Laclette, Trad., 2a ed., pp. 7-25). Rio de Janeiro: Nova Fronteira. (Trabalho original publicado em 1984).

Ricoeur, P. (1977). *Da Interpretação: ensaio sobre Freud*. Rio de Janeiro: Imago (Trabalho original publicado em 1965).

Rodrigues, M. G. (2010a). *Consciência e má-fé no jovem Sartre. A trajetória dos conceitos*. São Paulo: Edunesp/Fapesp.

Rodrigues, M. G. (2010b). A crítica de Alexis Philonenko ao “mal-estar” sartriano: em defesa do humanismo. *Trans/Form/Ação*, 33(2), 143-155.

Roudinesco, E., & Plon, M. (1998). *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1997).

Roudinesco (2000). *Por que a psicanálise?*. Rio de Janeiro: Zahar (Trabalho original publicado em 1999).

Sartre, J.-P. (1978). *O existencialismo é um humanismo*. São Paulo: Abril Cultural. (Trabalho original publicado em 1947).

Sartre, J.-P. (1981). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1943).

Sartre, J.-P. (1989). *Verité et existence – texte établi et annoté par Arlette Elkäim-Sartre*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1948).

Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique (précédé de Question de Méthode)*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. (1994). Consciência de si e conhecimento de si. In J.-P. Sartre, *A transcendência do ego*. Lisboa: Colibri. (Trabalho original publicado em 1947).

Sartre, J.-P. (1995). *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Éditions Hermann. (Trabalho original publicado em 1938).

Sartre, J.-P. (1996). *O imaginário. Psicologia fenomenológica da imaginação* (D. Machado, Trad.). São Paulo: Ática. (Trabalho original publicado em 1940).

Sartre, J.-P. (2005). Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In J.-P. Sartre, *Situações I* (C. Prado, Trad., pp. 55-57). São Paulo: Cosac Naify. (Trabalho original publicado em 1939).

Sartre, J.-P. (2008). The Itinerary of a Thought. In J.-P. Sartre, *Between Existentialism and Marxism* (pp. 33-64). Londres: Verso. (Trabalho original publicado em 1969).

Sartre, J.-P. (2012). *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin. (Trabalho original publicado em 1936).

Silva, F. L. (2015). Sartre e a psicanálise: subjetividade e história. *Ciência e Cultura* 67(1), 39-42.

Simanke, R. T. (2007). As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise. *O que nos faz pensar*, 22, 67-88.

Webber, J. (2012). Bad Faith and the Unconscious. In H. LaFolette, J. Diegh & S. Stroud (Orgs.). *The International Encyclopaedia of Ethics*. Nova Jersey: Wiley-Blackwell. Recuperado de <http://www.jonathanwebber.co.uk/articles/BadFaithAndTheUnconscious.pdf>