SARTRE E O INCONSCIENTE

André Barata

Universidade da Beira Interior

As perspectivas de Jean-Paul Sartre sobre a psicanálise, a sua crítica à hipótese freudiana de um inconsciente, o seu próprio programa de psicanálise existencial suscitaram ao longo da segunda metade do Século XX muitas reacções, não raras vezes excessivas, redundando em leituras equívocas do seu pensamento: Aqui, perfilharei a posição de Betty Cannon quando afirma que o existencialista francês “(...) concebeu uma filosofia ao mesmo tempo por e contra Freud”¹. Longe, pois, estou daqueles que denunciam um eventual problema narcísico de personalidade ou um mundo esquizóide em Sartre (posições defendidas por James Masterson e Douglas Kirsner, respectivamente). Mesmo que fosse o caso, é difícil estabelecer alguma relevância neste forma de argumentar, sobretudo para alguém, como Sartre, que recusou classificar o outro de ‘doente mental’ e afirmou, como ainda há alguns anos Michel Contat lembrou, que “(...) a ‘loucura’ é apenas uma maneira entre outras, possíveis, de ‘realizar a condição humana’.”² Limitar-me-ei, na presente ocasião, a introduzir o programa sartreano de uma psicanálise existencial, mas centrando a atenção no debate sobre a existência, ou não, de uma tópica do psiquismo humano que reserve um lugar para o Inconsciente (Ics). Isto, tendo como interlocutor privilegiado Sigmund Freud. Assim, procederei a uma exposição em três partes:

—Primeiramente, exporei um conjunto de objecções, que classificarei de ordem ontológica ou, se se preferir, metafísica, à hipótese freudiana da existência de um Ics, objecções que valerão sobretudo como afirmação de um determinado entendimento do que é, e deve ser, segundo Sartre, o Cs.

¹ Cannon, Betty, *Sartre and Psychoanalysis: an Existentialist Challenge to Clinical Metatheory. Sartre et la psychanalyse*, trd. Franc. Laurent Bury, PUF, Paris, 1993.

² Contat, M., “Sartre: la psychanalyse existentielle” in *Magazine Littéraire*, Hors-série n.º 1, 2000, p.89.

— Em segundo lugar, exporei outro grupo de objecções, estas de natureza epistemológica, e das quais Sartre deduz a necessidade de uma psicanálise distinta, que designará por psicanálise existencial.

— Finalmente, terminarei fazendo um balanço, inevitavelmente exíguo, e talvez panfletário da importância do pensamento de Sartre hoje e para psicanálise.

I – Objecções ontológicas

A postulação de uma instância que determina a consciência e que, no entanto, não é a própria consciência, postando-se atrás dela – ou seja, a postulação de um inconsciente no seio do psiquismo humano – implica segundo Sartre uma contradição, um absurdo lógico, que se deixa formular numa pergunta simples: “o que pode ser um consciente inconsciente?”. Em função deste absurdo lógico, a questionar³, instâncias como o Inconsciente e a censura freudianos revelaram-se, para Sartre e na sua obra magna *L'être et le néant (EN)* de 1943, nada mais, nada menos, do que uma realização encoberta de má fé.

Mas esta má fé em Sartre é para ser entendida como um conceito filosófico preciso, um conceito que não tem uma leitura moral imediata, como poderá parecer, um conceito que nem se deixa sequer contrapor a uma conduta de sinceridade. Pergunte-se, então, o que é a má fé. Trata-se de uma conduta de fuga face à consciência de liberdade; uma conduta que visa paradoxalmente libertar a consciência da sua própria condição de ser liberdade, absolutamente responsável, e solitária na sua responsabilidade, sem desculpas, ou, por outra, sem determinismos que a desculpem e a libertem do fardo de ter de decidir por si; em última instância, apenas por si. Por isso, a consciência de liberdade revela-se na angústia; e por isso, também, a liberdade se afigura para Sartre sobretudo como uma condenação, a que a má fé tenta escapar.

A má fé exprime, segundo Sartre, uma mentira a si própria por parte da consciência, uma mentira que visa criar a ilusão de que ‘houve razões, condicionalismos, imposições que *obrigam* o sujeito; que, de uma forma ou de outra, suspenderam de facto a sua liberdade’. Ele dirá então “fui forçado, não tive escolha”. Ora, para Sartre nenhuma situação – e note-se que estamos sempre em situação – configura um tal determinismo; existe sempre uma alternativa que dá sentido à decisão, uma opção por mais dolorosa que seja – por exemplo, sob a tortura, uma consciência pode decidir não ceder, não denunciar, pode decidir-se pela morte; mas nenhuma tortura pode suprimir a

³ Mas a não confundir com o absurdo *absoluto* da existência. Com efeito, o absurdo lógico ou contradição é tão-só um absurdo *relativo*, em que algo se revela absurdo relativamente a algo.

liberdade e *decidir a decisão* do torturado. É o exemplo de Lucie em *Morts sans sépulture*, torturada e violada no contexto da resistência durante a guerra, personagem que diz – «não me tocaram. Nada me tocou. Eu era de pedra e não senti as mãos deles. Olhava-os e pensava: nada sucede. Nada sucedeu.» Curiosamente, Lucie ultrapassa a tortura decidindo-se pela má fé, transcendendo o seu corpo e a sua facticidade, o que dá bem conta da estranheza que suscitam as leituras morais, pelo menos as imediatamente morais, do fenómeno da má fé.

Neste sentido, compreende-se por que razão Sartre fala da liberdade como de uma condenação – na verdade, a liberdade desconforta; sem esteio nem nada que o justifique, o sujeito de liberdade não pode não ser livre; o seu futuro é feito de *possíveis* sem que nenhum, de entre estes, seja impositivo. A cada momento é preciso decidir, renovar a decisão, e assim viver a angústia de que nada está decidido à partida e que o decidido outrora nada vale para o futuro se a decisão não for uma vez mais decidida. Sartre exemplifica na figura de um jogador inveterado, um viciado no jogo, esta angústia – ele angustia-se por não conseguir determinar-se a não jogar mais. Todos os motivos que o levam a se decidir por não tornar a jogar, motivos que o puderam convencer num dado momento, são absolutamente impotentes quando ele procurar impedir-se futuramente de tornar a jogar. Tem de os recriar no próprio momento em que decide. Diz-nos Sartre: «É necessário que *eu reencontre* esse medo de desolar a minha família, que o recrie como medo vivido; ele posta-se atrás de mim como um fantasma sem osso, só depende de mim emprestar-lhe a minha carne»⁴. Disto conclui que «a liberdade que se manifesta pela angústia se caracteriza por uma obrigação perpetuamente renovada de refazer o *Eu* que designa o ser livre»⁵.

Assim, a obrigação, o carácter impositivo, não surge como limite à liberdade, mas, bem pelo contrário, como sinónimo de liberdade radical, impossível de dispensar, fazendo do ser do sujeito um ser perpetuamente em questão para si próprio e, por isso, também um ser em risco – à beira do precipício a possibilidade de me lançar é tão real quanto a de recuar e evitar a queda, daí a vertigem. E daí também que o sujeito de liberdade tente manietar a sua própria condição livre, e escolha para si uma conduta de fuga face à angústia, a má-fé, algo que o justifique e o explique para lá de si e, assim, que o liberte da liberdade e da responsabilidade absolutas, algo que o desculpe de antemão e o descarregue do fardo existencial, para um recomeço mais livre noutra sentido, de uma liberdade como futuro leve, menos respon-

⁴ EN, 68, 61. (Indicam-se as paginações, separadas por um vírgula, da edição francesa, primeiramente, e da edição portuguesa, em segundo lugar – respectivamente, *L'être et le néant*, Gallimard, Tel, Paris, 1995; *O Ser e o Nada*, trad. Cascais Franco, Círculo de Leitores, Lisboa, 1993.)

⁵ EN, 69-70, 62.

sável, de caminhos já feitos, pré-determinados, pelos quais não temos nenhum dever nem poder.

Ora, posto isto, a tese de Sartre é a de que o Inconsciente – esse lugar marcado, não apenas pela ausência de consciência, mas sobretudo pela presença de um dinamismo próprio que age no psiquismo humano e pré-determina a vida do Cs – é uma de muitas formas que a má fé assume, embora muito particular. E a particularidade é esta: o Inconsciente e a função de censura expostos pela psicanálise freudiana libertam a mentira do seu sujeito, i.e, autorizam uma mentira sem mentiroso. Criam um *Outro* para a consciência, mas que permanece, ambigualmente, da consciência; ou como escreve Sartre em *EN*:

A psicanálise substitui a noção de má fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso, ela permite compreender como posso não mentir-me mas ser *mentido*, visto que me coloca relativamente a mim mesmo na situação de outrem perante mim; ela substitui a dualidade do enganador e do enganado, condição essencial da mentira, pela do «id» e do «ego»; ela introduz na minha subjectividade mais profunda a estrutura intersubjectiva do *mit-sein*. Poderemos satisfazer-nos com tais explicações?⁶

Para Sartre não. Tais explicações satisfariam somente se fosse possível censurar algo sem que houvesse, primeiramente, consciência do objecto da censura, do censurado propriamente dito, e isto é recusado por Sartre – a verdade é que, para o existencialista, só há censura enquanto consciência de censura, uma vez que a censura é necessariamente intencional; e, conseqüentemente, só pode haver censura disto ou daquilo na precisa medida em que haja consciência do censurado.

Sendo assim, então a existência de um Inconsciente por trás da consciência não só seria inaceitável de ponto de vista da posição de uma consciência como significaria tão-só um acto de má fé pelo qual a consciência se observa a subtrair-se o seu próprio ser.

Aliás, de acordo com Sartre, mesmo o acto de reconhecimento por parte do psicanalisado da sua história, reconhecimento necessário para a cura psicanalítica, só seria possível se de algum modo ele já fosse consciência disso mesmo que reconhece. Neste sentido, e reportando-nos à primeira tópica freudiana, o problema para Sartre parece residir na passagem do Ics ao Cs, e não tanto na articulação entre Pcs e Cs (ainda que, obviamente, já não se possa pensar o Pcs como agente da censura).

Em contrapartida, o que Sartre propõe é que em vez de se opor à consciência um *topos* Inconsciente se tome em consideração que nem toda a consciência envolve conhecimento, i.e, que existem dois modos de cons-

⁶ *EN*, 86, 77.

ciência, um temático e objectivante, outro não-temático e meramente vivencial. Assim, o psicanalista não promoveria um processo de consciencialização de algo que permanecesse numa instância inconsciente, mas tão-só uma tematização reflexiva do vivido não-temático, ou seja, uma explicitação do que permanecia implícito mas vivido por uma consciência transparente a si mesma.

Mas não se julgue que estamos apenas perante uma questão de terminologia. Na verdade, o que está em jogo é a própria condição irredutível e ontológica da consciência como liberdade, em prol da qual Sartre repudia a presunção de que a consciência esteja submetida a um qualquer determinismo de forças naturais quando ela é pura liberdade. Ou seja: Sartre não recusa apenas o Ics mas igualmente a teoria das pulsões freudiana, bem como qualquer outra teoria assente numa ou mais forças (por exemplo, a teoria adleriana da vontade de poder). Por esta razão, é preciso verificar que para Sartre não está apenas em causa repudiar as tópicas freudianas, e um inconsciente substantivo, mas também o ponto de vista dinâmico de que haja pulsões inconscientes, ou o que quer que seja adjectivável de inconsciente. Numa palavra, a ontologia da consciência proposta por Sartre em *EN* é incompatível com a ideia de que haja conteúdos psíquicos inconscientes.

II – Objecções epistemológicas

Passemos agora às objecções epistemológicas à psicanálise freudiana. Em primeiro lugar, Sartre não admite que uma análise psicológica deva realizar-se a partir de esquemas abstractos⁷ como se estes antecedessem a realidade concreta e singular do psicanalisado, como se tal singularidade não resultasse senão da intersecção dos diversos esquemas, como se, finalmente, a realidade-humana fosse passível de uma classificação semelhante às classificações botânicas. Basta um exemplo para que Sartre nos dê conta da ineficácia e despropósito dessa inspiração taxonómica — De acordo com ela, «explicar a inclinação de Pedro para o remo é fazer dela um membro da família das inclinações para os desportos ao ar livre e ligar esta família à das tendências para o desporto em geral. Aliás, poderemos encontrar rubricas ainda mais gerais e mais pobres se classificarmos o gosto pelo desporto

⁷ «(...) semblable *analyse* psychologique part du postulat qu'un fait individuel est produit par l'intersection de lois abstraites et universelles. Le fait à expliquer (...) se résout en une combinaison de désirs *typiques* et abstraits (...). Ce qui est concret ici, c'est seulement leur combinaison; en eux-mêmes ils ne sont que des schèmes. L'abstrait est donc, par hypothèse, antérieur au concret et le concret n'est qu'une organisation de qualités abstraites; l'individuel n'est que l'intersection de schèmes universels.» (*EN*, p.603)

como um dos aspectos do amor do risco, que será ele próprio dado como uma especificação da tendência fundamental para o jogo»⁸.

O erro metodológico aqui presente reside, segundo Sartre, na inversão da prioridade do concreto face ao abstracto, tornando-se este o princípio básico da explicação psicológica. Fala-se então de essência e não de existência, fixam-se, num aparato de objectividade positivista, categorias abstractas e universais que servem de justificação a pretensões científicas.

Por isto, as correntes psicoterapêuticas existenciais, em geral (o que inclui perspectivas bastante distintas entre si, e eventualmente desiguais em termos de uma avaliação filosófica, como a Daseinanalyse de Binswanger ou a Terapia centrada no paciente de Rogers), reagem contra uma postura científica de carácter abstracto e formal cujos resultados mais preocupantes são, por um lado, a tendência para fixar num conceito de natureza humana o que não passa de formas de normalidade sócio-cultural, confundindo-se assim o restabelecimento de um estado de saúde com uma função normalizadora, i.é, de socialização, muitas vezes repressora e ideológica⁹; por outro lado, em nome de uma objectividade científica, tende-se para uma «despessoalização» do paciente-pessoa tornando-o mero paciente-objecto.

Esta psicologia de tendências abstractas colide também com o carácter de *totalidade destotalizada* que define a realidade-humana, uma vez que as tendências, pelo seu carácter simultaneamente abstracto e substancial, se limitam a se sobrepor, na sua diversidade, segundo um modo cumulativo, não realizando a totalidade que a realidade-humana é. Para Sartre, pelo contrário, cada uma dessas tendências ou inclinações reflecte à sua maneira essa totalidade¹⁰.

⁸ «Expliquer l'inclination de Pierre pour le canotage, c'est en faire un membre de la famille des inclinations pour les sports en plein air et c'est rattacher cette famille à celle des tendances au sport en général. Nous pourrions d'ailleurs trouver des rubriques encore plus générales et plus pauvres si nous classons le goût du sport comme un des aspects de l'amour du risque qui sera donné lui-même comme une spécification de la tendance fondamentale au jeu.» (EN, p. 607, 553-554)

⁹ Freud é algo equívoco a este respeito, bastando para o verificar ter em atenção o modo como deduz teoricamente uma concepção degradada da mulher, relativamente ao homem. O comentário de Laura Ferreira dos Santos, por exemplo, é esclarecedor quanto à afirmação de Freud de que o tipo de escolha da rapariga é 'naturalmente' narcísico, intensificando assim o seu narcisismo originário – «não me parece legítimo que, como acontece em Freud, se façam passar por naturais diferenças que são sobretudo de ordem cultural» (*Pensar o Desejo*, Instituto de Educação e Psicologia – Universidade do Minho, 1998, p.55). É, aliás, a esta mesma conclusão que se chega ao se considerarem as consequências da tese que afirma que o 'Ideal de Eu' na menina é menos desenvolvido que no menino, facto que implicaria "um menor sentimento de justiça, uma menor capacidade de sublimação, uma menor capacidade de sujeição às exigências da vida e uma propensão muito maior a deixar-se guiar nas suas decisões por sentimentos de ternura, hostilidade e inveja» (*idem*, p.80).

¹⁰ «La question se pose donc à peu près en ces termes: si nous admettons que la personne est une totalité, nous ne pouvons espérer la recomposer par une addition ou une organisation

Assim, o projecto de ser, que não é senão a *escolha originária* que subjaz a toda a conduta ou tendência empíricas, exprime-se em cada uma destas, expressão simbólica que há que decifrar através de um trabalho psicanalítico diverso do de Freud, trabalho que Sartre denomina «psicanálise existencial» em contraponto com a «psicanálise empírica» das pulsões.

A refundação da psicanálise, proposta por Sartre em *EN*, como *psicanálise existencial* envolve um «princípio», um «objectivo» e um «método».

De acordo com o que assinalámos atrás, o princípio da psicanálise existencial é «o de que o homem é uma totalidade e não uma colecção»¹¹ e o seu objectivo consiste em «*decifrar* os comportamentos empíricos do homem». Mas se há algo a decifrar é, pois, porque há algo oculto, um significado das nossas condutas que escapa não à nossa consciência *tout court*, pois Sartre rejeita a possibilidade de um Inconsciente, mas apenas à nossa consciência temática como vimos atrás. E para realizar a decifração do que permanece num estado oculto nas tendências, condutas ou comportamentos empíricos Sartre indica um método comparativo — «se cada conduta humana simboliza, à sua maneira, a escolha fundamental que é preciso trazer à luz, e se, ao mesmo tempo, cada uma delas esconde esta escolha sob os seus caracteres ocasionais e a sua oportunidade histórica, é pela comparação destas condutas que faremos brotar a revelação única que elas exprimem todas de maneira diferente»¹².

Note-se, mais uma vez, que esta des-ocultação, este «trazer à luz», representa o movimento hermenêutico que explicita tematicamente o que subsistia apenas no plano implícito de uma consciência vivencial, pré-reflexiva e não-temática. Ou seja, em vez de situarmos o significado oculto e o significante patente em duas instâncias distintas – o inconsciente e o consciente – separando-os de forma irreductível e artificiosa, há que reconhecer a sua indissociabilidade e a sua mútua presença à consciência, ainda que segundo modos diversos, um implícito outro explícito.

des diverses tendances que nous avons empiriquement découvertes en elle. Mais, au contraire, en chaque inclination, en chaque tendance, elle s'exprime tout entière, quoique sous un angle différent, un peu comme la substance spinoziste s'exprime tout entière dans chacun de ses attributs. S'il en est ainsi, nous devons découvrir en chaque tendance, en chaque conduite du sujet, une signification qui la transcende.» (*EN*, p.609)

¹¹ «Le principe de cette psychanalyse est que le homme est une totalité et non une collection; qu'en conséquence, il s'exprime tout entier dans la plus insignifiante et la plus superficielle de ces conduites – autrement dit, qu'il n'est pas un goût, un tic, un acte humain qui ne soit révélateur.» (*EN*, p.614, 560)

¹² «puisque, en effet, chaque conduite humaine symbolise à sa manière la choix fondamentale qu'il faut mettre au jour, et puisque, en même temps, chacune d'elles masque ce choix sous ses caractères occasionnels et son opportunité historique, c'est par la comparaison de ces conduites que nous ferons jaillir la révélation unique qu'elles expriment toutes de manière différente.» (*EN*, p.614, 560)

E na medida em que metodologicamente a psicanálise existencial se limita a decifrar ou revelar algo oculto por meio de uma explicitação do que já estava lá, na vivência; na medida em que somos desde logo consciência disso que, no entanto, nos está oculto, então o trabalho psicanalítico toma por «ponto de apoio» essencial aquele existenciário que Heidegger denominou «compreensão pré-ontológica», ainda que não claramente com o mesmo significado, pois para o fenomenólogo alemão a compreensão diz respeito às possibilidades de ser do existente humano, enquanto que, para o existencialista, o privilégio da presença-a-si e do presente efectivo sobre os possíveis e o futuro fixa a compreensão sobretudo como dizendo respeito ao vivido de forma não-temática, ao implícito carente de uma interpretação explicitadora.

Em termos algo simplificados, poder-se-á talvez distinguir diferencialmente os posicionamentos de Heidegger, Sartre e Freud por meio do reconhecimento do momento da temporalidade que cada um deles privilegia: respectivamente, o futuro, o presente e o passado. Com efeito, se um heideggeriano censurará um existencialista por não ter reconhecido que o efectivo corresponde apenas a uma possibilidade entre outras, uma possibilidade fáctica – constituindo por isso um erro privilegiar o efectivo em detrimento das possibilidades de ser como faz Sartre –, a verdade é que este, por seu turno, reprovará ao freudiano o determinismo e a preponderância atribuídos à vida infantil passada, designadamente em momentos cruciais como a superação do complexo de Édipo. E propõe uma inversão do método psicanalítico, pelo qual se compreenda o fenómeno a partir do valor e do projecto de ser, em vez de o explicar a partir do passado, substituindo no trabalho de interpretação uma orientação *causalista* por uma orientação *teleológica*. Nesse sentido privilegia os *motivos* e *móviles* da acção; sendo que estes não são entendidos como anteriores ao acto, pertencem-lhe; nem são a sua causa, são a referência a um valor, a um projecto, a um fim experimentados com a acção e na acção.

Entre as noções ‘móbil’ e ‘motivo’, Sartre fixa também uma diferença que os preserva, porém, como correlativos um do outro – «do mesmo modo que a consciência de alguma coisa é consciência (de) si, também o móbil não é outra coisa senão a apreensão do motivo enquanto esta apreensão é consciente (de) si». Ou seja, o motivo apreendido posicionalmente reenvia necessariamente para a apreensão não-posicional, meramente vivida, do móbil.

Assim, e de acordo com Sartre, ao psicanalista competirá o trabalho de orientar o psicanalisado no sentido de vir a «conhecer o que já *compreende*». E não é possível prescindir do psicanalista, para se promover, em alternativa, uma auto-análise reflexiva, uma vez que esta, enquanto for pura, não é consciência objectiva¹³. Donde que somente «do ponto de vista de outrem» (no

¹³ «Elle [a reflexão pura] saisit tout, tout à la fois, sans ombre, sans relief, sans rapport de grandeur, non point que ces ombres, ces valeurs, ces reliefs, existent quelque part et lui

caso, do ponto de vista do psicanalista), o projecto de ser pode ser conhecido, mas então obviamente não como é para si mas «no seu ser-para-o-outro»¹⁴.

Apesar de tom de demarcação, importa notar que esta ênfase no carácter hermenêutico da psicanálise existencial não é, de todo, estranha à psicanálise freudiana. Na verdade, também Freud tem por *modus operandis* um trabalho de interpretação – desde logo patente no primeiro título importante de Freud a *Interpretação dos Sonhos* –, estando nele em jogo precisamente proceder a uma desocultação do que foi objecto de uma ocultação, e ao restabelecimento do nexos quebrado entre um ‘conteúdo manifesto’ e um ‘conteúdo latente’, ou ainda, como dirá Lacan, entre um significante e um significado (isto, claro está, já no quadro de um entendimento linguístico do inconsciente). Neste ponto vale a pena ter em atenção que toda a teorização sobre o desempenho dos restos diurnos no processo do sonho, tal como Freud a expõe no célebre cap.VII da *Interpretação dos Sonhos* revela de facto uma prática hermenêutica, ainda que sob o condicionamento do passado.

Embora, em dado momento, seja já claro que "o desejo representado no sonho é necessariamente infantil" e oriundo do inconsciente, Freud pretende mostrar que este desejo mantém uma relação necessária com os restos da vida diurna. Essa relação, sem a qual não há sonho nem expressão de um desejo infantil recalcado, consiste numa *transferência* – "A psicologia das neuroses ensina-nos que a representação inconsciente não pode penetrar, como tal, no pré-consciente e que só pode agir nesse domínio se se aliar a uma representação sem importância que já se encontrava aí, para a qual *transfere* a sua intensidade e que lhe serve de cobertura".¹⁵

O sonho é, então, necessariamente um vestígio da vida infantil, vida essa que sobrevive na vida adulta pelo sonho, quando a resistência esmorece. O passado permanece obscuro nas entranhas do presente.¹⁶ O sonho outra

soient cachés, mais plutôt parce qu'il appartient à une autre attitude humaine de les établir et qu'ils ne sauraient exister que *par et pour* la connaissance.» (EN, p.616)

¹⁴ «Ce qui échappe pour toujours à ces méthodes d'investigation, c'est le projet tel qu'il est pour soi, le complexe dans son être propre. Ce projet-pour-soi ne peut être que *joui*; il y a incompatibilité entre l'existence pour soi et l'existence objective.(EN, p. 617)

¹⁵ Freud, *Interpretação dos Sonhos. Die Traumdeutung*, trad. Lubélia Magalhães, Pensamento, Lisboa, 1989, p.139. Daqui resulta a conjugação de duas funções desempenhadas pelos restos da vida diurna: tiram do inconsciente a força pulsional para que os seus desejos tenham expressão da mesma forma que um empreendedor necessita de capital, por um lado, e servem de cobertura à satisfação desviada dos impulsos do inconsciente por um mecanismo de transferência, por outro. Usando uma imagem biológica, se tal for permitido, tratar-se-ia de uma simbiose: o inconsciente fornece a energia para que o pré-consciente desencadeie a formação de um sonho e o pré-consciente fornece a cobertura necessária para que o inconsciente possa vir ao sonho.

¹⁶ "A vida nocturna recolheu o que foi outrora a nossa vida desperta (...). *O sonho é um fragmento de vida psíquica infantil que foi suplantada.*" (Idem, p.142)

coisa não é senão a chave que permite conciliar os dois níveis da actividade psíquica. Por meio de uma transferência, a cena da infância, que mantém um certo investimento psíquico, pode ser realizada. A transferência, que se faz para um domínio recente, compatibiliza a cena infantil com os restos de desejos irrealizados da vida diurna, compatibiliza, portanto, aquilo que a resistência a princípio não permitiria. A permissão resulta de um trabalho de *censura* da cena infantil que torna *inócuo* o contacto entre os dois níveis da actividade psíquica. Desta forma, o sonho substitui-se a uma cena infantil, enquanto resultado da elaboração censória dessa cena, por um lado; e a sua realização só é possível, por outro, na medida em que ocorre um processo de transferência. Dois processos, transferência e censura, um responsável pela ligação ou ponte entre inconsciente e consciente (ou ainda, entre o "pensamento primário" governado pelo princípio do prazer e o pensamento consciente segundo o princípio da realidade), outro responsável pela inocuidade dessa ligação -no essencial, é nisto que consiste o sonho. Daí a definição de Freud: "o sonho seria um substituto de uma *cena infantil modificada pela transferência para um domínio recente*".

Posto isto, podemos dizer que a maior crítica de Sartre à psicanálise freudiana reside no carácter contraditório do Ics (quer entendido substantivamente quer entendido adjectivamente). Mas, além desta, mais minuciosamente, é uma certa irreducibilidade por parte da psicanálise freudiana que é visada e que serve de argumento para que Sartre diga da hipótese do Ics, já não tanto que é contraditória, mas despicienda.

A estratégia de Sartre passa por mostrar como sem a hipótese do Ics, e através de uma análise no seio da Consciência das múltiplas formas que a má fé assume, é possível dar uma resposta alternativa a todas as questões a que Freud respondia por processos inconscientes (como o recalçamento, a condensação, o deslocamento, etc.). Darei alguns exemplos, a começar pela noção de desejo. Esta noção, associada em Freud à noção de pulsão (seja a *libido*, seja, mais tarde, *eros* e *thanatos*), é inteiramente reinterpretada por Sartre, agora em ligação com a noção de 'falta de ser' (*manque d'être*) e estreitamente articulada com o projecto de ser a que o *pour-soi* está necessariamente votado. Por outro lado, Sartre também não recusa a ideia de que *pareça* haver inconsciente; muito simplesmente, procura desfazer essa aparência mostrando tratar-se de uma conduta de má-fé. E se esta surge sempre como fuga à angústia da decisão e da responsabilidade absoluta, como uma recusa, no limite, da própria condição livre da consciência, é precisamente no seu seio que se deve identificar e interpretar a conduta perturbada.

Note-se em segundo lugar que, para Sartre, nem sequer está em causa recusar o complexo de Édipo; pelo contrário, não só o admite, como formula ele próprio outras formas de complexo (por exemplo, os complexos de Actéon e de Jonas). O que para ele está em causa é mostrar que os complexos (incluindo o de inferioridade de Adler) são formas derivadas que podem

e devem, querendo levar a interpretação a bom porto, ser reconduzidas à escolha original que rege o projecto existencial. Perspectivando os complexos desta forma, ou seja mais como efeitos do que como fundamento, e nunca como causas, a sua identificação não contradiz a psicanálise existencial.

De certa forma, o mesmo se pode dizer acerca da sexualidade, como Alfred Stern (um crítico de Sartre, sublinhe-se) enunciou de maneira bastante feliz – «na psicanálise empírica de Freud, a sexualidade é usada para iluminar a existência; ao passo que na psicanálise existencial de Sartre, a existência e suas implicações ontológicas são usadas para iluminar a sexualidade».¹⁷ E, de facto, para Sartre os orifícios – tão importantes na teoria freudiana da sexualidade infantil – têm o seu significado último no desejo de plenitude sobre uma falha originária, que é a própria falha ontológica do *pour-soi*. Escreve, a este propósito, Sartre:

É fácil ver que ele [o buraco, o orifício] se apresenta originariamente como um nada ‘a preencher’ com a minha própria carne: a criança não está habilitada a meter o dedo ou o braço inteiro no buraco. Ele apresenta-me portanto a imagem vazia de mim mesmo; basta que eu me vaze nele para me fazer existir no mundo que me espera. Logo, o ideal do buraco é a escavação que se moldará cuidadosamente na minha carne, de maneira a que, constringendo-me e adaptando-me estreitamente a ela, eu contribua para fazer existir o pleno de ser no mundo. Assim, tapar o buraco é originariamente fazer o sacrifício do meu corpo para que a plenitude de ser exista, ou seja, sofrer a paixão do para-si para modelar, perfazer e salvar a totalidade do em-si.¹⁸

Nada disto tem que ver, pois, com um instinto sexual, nem dispõe de nenhuma significação sexual prévia. O inverso é que sim. As consequências para a sexualidade adulta adivinham-se: esta ‘tendência *para encher*’ aplica-se obviamente à própria vagina – «a obscenidade do sexo feminino é a de qualquer coisa escancarada: é um apelo de ser, como aliás todos os buracos; em si, a mulher apela a uma carne estranha que deve transformá-la em plenitude de ser por penetração e diluição»¹⁹. E acrescenta: «sem sombra de dúvida que o sexo é boca, e boca voraz que traga o pénis – o que pode muito bem suscitar a ideia de castração: o acto amoroso é castração do homem».²⁰

Em suma, para Sartre a sexualidade não é um dado irreduzível, é apenas uma, entre outras, embora especialmente importante, instância do desejo de uma plenitude dada, desta vez pela carne, e, naturalmente, como em tudo em

¹⁷ Stern, A., *La Filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, ediciones Imán, 1951, p. 151

¹⁸ EN, 659, 601.

¹⁹ EN, 660, 601.

²⁰ EN, 660,601-602.

EN, votada ao fracasso, pois o desejo termina sem que o objecto do desejo seja tomado para si. Ou na célebre afirmação de Sartre, pois porque “o homem é uma paixão inútil”.

Todas estas observações críticas – e este ponto é decisivo – independentemente do sucesso com que demostrem, ou não, o carácter despiciendo da hipótese de um Ics, realizam uma verdadeira certificação da psicanálise de Freud. Deslocam a crítica para o plano epistemológico, perguntam essencialmente se a psicanálise está bem fundada, mesmo completa, não rejeitando, bem pelo contrário, *admitindo* a existência de complexos e de uma aparência de inconsciente, de um *Outro* no âmbito do psiquismo humano. Mais: no esforço de apresentar um programa bem fundado de psicanálise existencial, Sartre convoca, numa ambiguidade crítica-conciliatória muito característica do seu pensamento, teorizações que não coincidem com a de Freud, designadamente Adler e Bachelard.

É sob este enfoque que a formulação inicialmente citada de Betty Cannon ganha, a meu ver, todo o sentido – Sartre, repetimo-lo, «concebeu uma filosofia por e contra Freud».

III – Sartre e a psicanálise hoje

Se só pode haver recalçamento havendo consciência de recalçamento, não sendo possível encontrar uma instância que, por trás do consciente, o determine, tal impossibilidade resulta, de uma forma ou de outra, do modo como a consciência é entendida. De facto, o que Sartre prova face à psicanálise empírica não é, em rigor, que o inconsciente seja um ídolo insustentável, mas que a tese do inconsciente não é compatível com a consciência tal como Sartre a entende em termos ontológicos. E entre uma e outra, Sartre recusa naturalmente a primeira.

Não obstante, empregando a distinção evidência/falsidade, que não tem de ser uma distinção entre termos contraditórios, atrevo-me a julgar haver boas razões para discordar do entendimento sartreano da consciência, conquanto esteja de acordo com a ideia de que seja precisamente esse entendimento o que corresponde ao modo como a consciência se vive a si mesma, modo que, finalmente, tende a recusar a acção sobre os estados de consciência de factores extrínsecos à consciência. Por isso, e na medida em que a uma antropologia interessa sobretudo o modo como a consciência se vive, isto é, o plano da evidência, mesmo que ontologicamente falsa, julgo que a antropologia sartreana permanece pertinente para uma psicanálise.

E é nesse sentido que distinguir as objecções epistemológicas das de ordem ontológica à psicanálise freudiana não se reduz a uma operação de sistematização analítica da crítica de Sartre. Muito mais do que isso, fazer uma tal discriminação visa dar relevo às objecções epistemológicas ao cau-

salismo do inconsciente, à irredutibilidade de conceitos como ‘complexo de Édipo’ e ao primado do passado no psiquismo humano que é a vida infantil; mas, em contrapartida, não dar tanto relevo às objecções que resultam de uma ontologia da consciência, cuja sustentabilidade é bastante mais frágil.

Daqui retiro a importância de reler Sartre e mesmo enquanto crítico de Freud. Aliás, a pertinência da crítica de Sartre à metapsicologia freudiana é confirmada pelo que Betty Cannon considera ser a crise actual dos modelos psicoterapêuticos. Do seu ponto de vista, os psicoterapeutas encontram-se actualmente num momento crítico que, no essencial, resulta da descoberta de «todo um conjunto de necessidades humanas sem relação com as pulsões freudianas»²¹. Donde que, para a autora, nos confrontemos com uma «crise da metateoria psicanalítica contemporânea», crise para a qual aponta como proposta de solução «uma mudança dos modelos metateóricos» vigentes através de uma renovada abordagem à psicanálise existencial de Sartre. Só esta, segundo a autora, fornece «uma abordagem psicanalítica mais humana» capaz de dar conta das necessidades humanas que escapam à metapsicologia freudiana.

Pesado tudo e a concluir, neste ano em que se comemoram os cem anos sobre o nascimento de Sartre, e já perfeitos os centenários quer da Fenomenologia (em particular, das *Investigações Lógicas* de Husserl) quer da Psicanálise (com a *Interpretação dos Sonhos*), áreas disciplinares que coincidem numa mesma questão – o psiquismo humano –, falar do projecto sartriano de uma psicanálise da consciência é falar desta coincidência, mas pelo seu lado mais difícil e contraditório. Pois, se se trata de duas abordagens ao psiquismo humano, uma fenomenológica outra psicanalítica, a verdade é que se constituíram como duas abordagens com pontos de partida diametralmente opostos – a fenomenologia, sob o registo da visibilidade de uma consciência e, portanto, de uma evidência de si; a psicanálise, sob o registo da invisibilidade de um inconsciente e, portanto, de uma decifração de símbolos que o ocultam. Sartre viveu e expôs esta contradição; partindo da fenomenologia, contrapôs-se à psicanálise, tomou posição crítica. Mas o surpreendente em Sartre é que, sob os seus motivos enunciados de crítica fenomenológica a Freud, é possível explicitar móbiles não enunciados de convergência, a ponto de se poder dizer que, no essencial, o que Sartre faz é recuperar a psicanálise. Hoje que a desconfiança e as divisões na prática psicanalítica criam tanta apreensão, talvez o desafio maior esteja na capacidade de reler Sartre.

²¹ «(...) ce que j'envisage comme un crise de la métathéorie psychanalytique contemporaine, et que je tenterai de résoudre en suggérant un changement des modèles métathéoriques. Cette «crise», souvent masquée par la terminologie freudienne dont les théoriciens de la psychanalyse ont tendance à user pour dissimuler les difficultés, est née de la découverte, chez des patients gravement atteints et chez des enfants, de tout un ensemble de besoins humains sans rapport avec les pulsions freudiennes.» (Cannon, Betty, *Sartre et la psychanalyse*, trad. franc. Laurent Bury, p. 9)