

Alexandre Victor Romero

**MÁ-FÉ E INCONSCIENTE:
Sartre contra Freud**

**MARÍLIA
2023**

**UNESP – Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências
Programa de Pós-Graduação
Mestrado em Filosofia
Campus de Marília**

Alexandre Victor Romero

Má-fé e Inconsciente: Sartre contra Freud

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, campus Marília, como parte da exigência para obtenção do título de Mestre em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Campus de Marília.

Área de concentração: Conhecimento, Ética e Política.

Orientador: Dr. Paulo César Rodrigues.

MARÍLIA

2023

R763m

Romero, Alexandre Victor

Má-fé e inconsciente: : Sartre contra Freud. / Alexandre Victor

Romero. -- Marília, 2023

136 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Paulo César Rodrigues

1. Filosofia. 2. Psicologia. 3. Inconsciente. 4. Existencialismo. I.
Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

ALEXANDRE VICTOR ROMERO

MÁ-FÉ E INCONSCIENTE: SARTRE CONTRA FREUD.

Dissertação apresentada à coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP, campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia.

Linha de Pesquisa: Conhecimento, ética e política.

BANCA EXAMINADORA

Dr. Paulo César Rodrigues.
Orientador.

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus Marília.

Dr. Jonas Gonçalves Coelho.

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Campus Marília.

Dra. Carolina Freire de Araújo Dhein.

Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro – IFEN.

Marília, 27 de fevereiro de 2023.

AGRADECIMENTOS

A Deus. Pois sem Ti, nada seria possível.

Agradeço aos meus pais, João Pedro Romero e Cinira Santos Ramires Romero. Desde o momento de minha escolha pelo mestrado, pude contar com o total apoio, carinho, afeto e cuidado que só podem ser experienciados pela genuína potência do amor familiar. Afeto contido nas ligações entre uma viagem de estudo e outra, passando pelos cuidados do dia a dia e, sobretudo, por acreditarem que seria possível minha formação. Sei do quanto vocês sacrificaram para que esse momento pudesse ser concretizado. Minha eterna gratidão, amo vocês.

Falando em amor, agradecer a minha *noiva*, Livia Cristina Ribeiro de Souza, não seria o suficiente para expressar tudo o que vivemos nestes últimos anos. Não é sobre concluir um processo como o mestrado, ou mesmo superar todas as adversidades tendo de conciliar o trabalho, os estudos, a família e todos os *acontecimentos* da vida. Isso tudo faz parte, porém, acredito que seja sobre algo ainda mais valioso. É sobre poder sentir e construir um caminho partilhado pela confiança e pelo amor. Lembro-me que em uma *situação* entristecedora, seus lábios entoaram serenas e doces palavras, onde não continham nenhuma teoria complexa ou explicação extraordinária. Nada disso. O que me deu forças foi um simples “*vai ficar tudo bem, você consegue!*”. E de fato, hoje *nós conseguimos*. E como eu disse, não se trata somente da conclusão desse ciclo ou da superação das dificuldades. É algo muito maior. Algo muito mais potente. Mas, ao mesmo tempo, ainda é um simples e afetuoso *vai ficar tudo bem, você consegue!*

Agradeço ao professor Dr. Paulo César Rodrigues, primeiro devido a todo o conhecimento compartilhado em suas aulas e orientações, assim como por sua disponibilidade, paciência e acolhida em todos os momentos neste processo de pesquisa da minha dissertação. Saiba que o seu conhecimento, sabedoria, domínio e paixão pelos estudos, foram imprescindíveis para a realização desse processo tão gratificante. Agradeço de coração por ter me aceito como o seu orientando e por tornar cada momento da pesquisa mais leve, *encantador* e inexplicável. Muito obrigado, professor.

Agradeço também aos professores da banca, a professora Dra. Carolina Freire de Araújo Dhein, e ao professor Dr. Jonas Gonçalves Coelho. Seus apontamentos durante a

banca de qualificação foram fundamentais para a conclusão desta pesquisa. Sou grato pela presença de ambos. Muito obrigado.

Aproveito para deixar registrado o meu agradecimento aos professores do programa de *Pós-Graduação em Filosofia* de Marília. Todos e todas são excepcionais, tornando cada encontro acadêmico em um evento magnífico de conhecimento e aprendizagem. Gostaria de agradecer, paralelo ao programa de Filosofia, dois professores que me ajudaram neste processo. Em ordem, meus agradecimentos e afetos ao professor Me. Rodrigo Feliciano Caputo, me orientando ainda no percurso da graduação e lançando lume nos caminhos a serem percorridos. E deixo meus agradecimentos ao professor Dr. Danilo Saretta Veríssimo, da Unesp de Assis-SP, compondo parte dessa minha jornada acadêmica. Obrigado.

Por fim, cito três pessoas que foram imprescindíveis: Lucineide, Adryelle e Vanessa. Sempre que precisei me ausentar do trabalho para estudar, apresentar trabalhos ou cumprir algum dever acadêmico, contei com o apoio incondicional de vocês. Acredito que essa parceria e apoio possa ser traduzida e eternizada pela famigerada frase: “*tamo juntos!*”. Obrigado, *chefa e meninas*.

RESUMO.

A pesquisa tem por objetivo compreender em que medida a noção filosófica de *má-fé*, proposta por Jean-Paul Sartre, pode ser encarada como uma recusa do conceito de *inconsciente*, presente na psicanálise de Freud. Para tanto, a pesquisa propõe três momentos fundamentais: 1) apresentar algumas considerações acerca do conceito freudiano de inconsciente, levando em conta o desenvolvimento teórico da psicanálise; 2) discorrer sobre a relevância da noção de *consciência* e seus desdobramentos, tal como figura na postura filosófica de Sartre; 3) aproximar a teoria psicanalítica de Freud, sob a égide do inconsciente, da filosofia de Sartre, sob o estandarte da consciência, enfatizando a noção de *má-fé* neste embate, compreendendo-a como uma abertura necessária para que Sartre possa recusar todo o aparato conceitual do inconsciente freudiano.

Palavra-chave: Sartre; Freud; Má-fé; Inconsciente; Psicanálise.

ABSTRACT

This research aims to understand to what extent the philosophical notion of bad faith, proposed by Jean-Paul Sartre, can be seen as a refusal of the concept of the unconscious, present in Freud's psychoanalysis. To this end, we propose the following three fundamental moments: 1) to provide some considerations about the Freudian concept of unconscious considering the theoretical development of psychoanalysis; 2) to discuss the relevance of the notion of consciousness and its unfolding, as it figures in Sartre's philosophical stance; 3) to bring together Freud's psychoanalytic theory, under the guidance of the unconscious, and Sartre's philosophy, supported by the consciousness, emphasizing the notion of bad faith in this confrontation, understanding it as a necessary opening so that Sartre can refuse the whole conceptual apparatus of the Freudian unconscious.

Keywords: Sartre; Freud; Bad Faith; Unconscious; Psychoanalysis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
PRIMEIRO CAPÍTULO: O INCONSCIENTE EM FREUD	13
1.1. – EM BUSCA DO INCONSCIENTE EM FREUD.	14
1.2. – A TEORIA LACUNAR.	15
1.3. – A PRIMEIRA TOPOLOGIA.	20
1.4. – A SEGUNDA TOPOLOGIA.	37
1.5. AFINAL, O QUE É O INCONSCIENTE?	56
SEGUNDO CAPÍTULO: A NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA EM SARTRE.....	61
2.1. A INTENCIONALIDADE E A CONSCIÊNCIA COMO ATO.	62
2.2. – UM EMPRÉSTIMO NECESSÁRIO: A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E A NOÇÃO DE INTENCIONALIDADE CONTRA O ESPÍRITO-ARANHA.....	64
2.3. – A CONSCIÊNCIA COMO ATO.	71
2.4. – A CONSCIÊNCIA COMO CAMPO TRANSCENDENTAL IMPESSOAL.	76
2.5. – CONSCIÊNCIA É CONSCIÊNCIA EM TODOS OS GRAUS.	80
2.6. – A POLÊMICA COM A PSICANÁLISE NA OBRA ESBOÇO PARA UMA TEORIA DAS EMOÇÕES.	89
TERCEIRO CAPÍTULO: A MÁ-FÉ E A PSICANÁLISE.....	101
3. – A ESTRUTURA DO PARA-SI.....	102
3.1. – O MECANISMO DA FACTICIDADE E DA TRANSCENDÊNCIA. .	107
3.2. – OS CONTORNOS DA MÁ-FÉ: ENGANO E CRENÇA.	114
3.3. SARTRE CONTRA FREUD: A RECUSA DO INCONSCIENTE.....	122
CONSIDERAÇÕES FINAIS.	132
REFERÊNCIAS.	135

INTRODUÇÃO.

Podemos mencionar que existe, na obra de Jean-Paul Sartre, desde os seus primeiros estudos filosóficos, até o monumental *O Ser e o Nada*, a presença de uma recusa do conceito de inconsciente? Ou melhor, existe em Sartre uma pretensão de negar, direta ou indiretamente, o inconsciente, tal qual o concebeu Sigmund Freud, visando não apenas a rejeição do conceito, mas também a afirmação da noção de consciência? É o que tentaremos mostrar ao longo desta pesquisa.

Primeiramente, é importante esclarecer que o objetivo deste trabalho não é abordar todos os conceitos de ambos os autores (Freud e Sartre), até por ser pretencioso e demasiado distante da proposta inicial. O objetivo, portanto, será delimitar alguns polos do pensamento de Freud e de Sartre, em destaque para a conceituação do *inconsciente*, no primeiro, e da noção de *consciência*, no segundo. Esse itinerário de pesquisa exige uma passagem prévia pelas obras que demarcaram a construção do pensamento de Freud, erigindo-o como o *pai da psicanálise*, tendo o seu maior êxito na aplicação e consolidação do que é – e como opera – o inconsciente no psiquismo humano. Por outro lado, em Sartre, temos a primazia de uma *filosofia da liberdade*, voltada para uma incessante busca para a superação de todas as formas de determinismo, sempre pautada pela consciência como uma instância fundamental para compreender a “realidade humana”.

De um lado, será exposta a teoria psicanalítica de Sigmund Freud, com ênfase nos conceitos que margeiam toda a explicação sobre “o que é” e qual a importância do *inconsciente* dentro desse pensamento. Destacamos que para Freud, como veremos, o inconsciente assume algumas transformações no decorrer de seus estudos, entretanto, mesmo com algumas mudanças sobre sua definição, em momento algum o inconsciente deixa de ser descrito como um elemento determinante para o psiquismo humano, assumindo, por vezes, o caráter de uma *verdade oculta* que projeta significados que são separados de seu significante. Por vezes, ainda na primeira topologia freudiana, o inconsciente chegou a assumir a forma de um *lugar* na mente, dentro de um sistema de organização dos materiais advindos da relação com o mundo externo. Já neste primeiro recorte, parece clara a distinção que o autor pretende realçar entre o inconsciente e a consciência, dando maior ênfase e importância para o inconsciente como fator determinante para se compreender a existência humana. Logo, em seus estudos, o inconsciente evolui conforme Freud avaliava a necessidade, ou, diante das críticas fomentadas para sua exposição e, em seguida, passa a descrever um novo modelo –

sem descartar o inconsciente –, o qual visa aprofundar ainda mais a distância entre seu entendimento sobre a consciência e o inconsciente. Na segunda tópica, Freud propõe o uso da nomenclatura de *Ego*, *Superego* e *Id*, fazendo paralelo com o primeiro modelo (*Csc*, *Pcs* e *Ic*), vindo a somar em suas explicações um aparato mental responsável por selecionar os impulsos, desejos, elementos externos e internos e, a partir dessa seleção, atribuir qualidades do que poderia alcançar a consciência dos demais conteúdos que seriam delegados para o inconsciente, dos quais tentarão de tudo para acessar a consciência, inclusive ludibriando o *verdadeiro* sentido e surgindo de modo distorcido como representações.

Já em Sartre, abordaremos rapidamente sua aproximação com a fenomenologia de Edmund Husserl, da qual é tomada a noção de *intencionalidade* como uma primeira ferramenta responsável por dar os contornos sobre como Sartre entenderia – e defenderia – a noção de *consciência*. Assim, desde seus primeiros estudos, faz-se possível direcionar uma crítica contra o que ele chamou de *Espírito-Aranha*, ou seja, o movimento pelo qual a filosofia tomou como sendo o verdadeiro, assumindo que o papel da condição humana – mente – seria absorver os conteúdos do mundo, em sua essência, e *representá-los* interiormente, de modo a aglutinar representações e simulacros como contorno do mundo e distante assim das coisas como elas aparecem (*coisas mesmas*). Sartre, já no campo da fenomenologia, acredita que essa concepção do *Espírito-Aranha* é absurda e retira o *encanto* e o *horror* do mundo pelo que ele é em si mesmo, passando então a adotar uma postura crítica sobre qualquer teoria que venha a tolher os seus contornos da noção de consciência. Deste modo, a teoria filosófica de Sartre começa a tomar contornos, desde seus primeiros ensaios filosóficos, que passam a fortalecer a concepção de *consciência*, onde ela será sempre tomada como sendo *intencional*, *espontânea* e *translúcida*, qualidades tais que impedem, como veremos depois, que haja lugares ocultos na consciência e, ademais, impossibilitando-a de cindir consigo mesma o significado de seus atos. Em outras palavras, é o que veremos com a máxima “*toda consciência é consciência de algo*”. Em *O Ser e o Nada*, a noção que enceta e parece aglutinar todo esse fortalecimento advindo de seus primeiros ensaios, é a noção de *Para-si*, que carrega consigo os demais pilares sobre a compreensão humana, desde a angústia da nadificação e a consciência da liberdade, até mesmo a constatação primordial de *não ser o que é e ser o que não é*.

Destarte, torna-se inelutável o encontro desses dois pensadores em algum momento e, como sabemos, Sartre estuda e acompanha o pensamento psicanalítico de Freud, tecendo, inclusive, certa admiração. Com efeito, uma empreitada direta de sua noção de consciência

contra o inconsciente, ou seja, o conflito direto de Sartre contra Freud, fora incontornável, culminando em indícios paulatinos ao longo das obras filosóficas de Sartre, desaguando diretamente em *O Ser e o Nada*. Neste momento, a *má-fé* tem papel fundamental ao lado da condição do *Para-si*, ou melhor, a *má-fé* é uma estrutura do *Para-si* que permitirá a Sartre responder diretamente ao conceito de inconsciente, primeiro, negando-o de modo a restabelecer a primazia da consciência e, depois, dando margem para explicar aquilo que Freud atribuía ao inconsciente, mas agora tendo outro ponto de vista, o da filosofia da liberdade sartriana.

Contudo, para demonstrar esse percurso e embate entre Sartre e Freud, a pesquisa está dividida em quatro momentos. Sendo o primeiro capítulo voltado para Freud, lançando lume em algumas obras fundamentais, tendo como objetivo descrever *apenas* o que é o inconsciente – e depois o *Id* – dentro de sua proposta psicanalítica. Em seguida, no capítulo dois, serão apresentados os primeiros postulados de Sartre, isto é, algumas obras primordiais que antecederam *O Ser e o Nada*, em 1943. Assim, no segundo capítulo, a proposta é encontrar alguns elementos que vão ser responsáveis por esculpir a noção de consciência sartriana, até mesmo alguns indicativos de uma primeira renúncia ao modelo de inconsciente freudiano, pois, como pretendemos, essa contextualização é imperativa para compreender o resultado dado na obra de 1943, como a recusa final de todas as concepções que impeçam a consciência de ser como Sartre a vislumbrou. Assim, o *terceiro capítulo*, é voltado para o encontro entre Sartre e Freud, partindo primeiro de uma descrição breve sobre a noção de *Para-si*, compreendendo-a como a estrutura principal para explicar o fenômeno da *má-fé* e, em seguida, apresentando a crítica contra Freud, deixando entrever algumas *contradições* apontadas por Sartre, sendo essenciais para refutar o modelo proposto pela psicanálise e, também, dando maior ênfase na noção de *má-fé* como uma alternativa possível diante do conceito de inconsciente, ou seja, poder explicar algumas condutas humanas e ao mesmo tempo poder devolver o significado ao significante. Por fim, as *considerações finais*, sendo mais um *desfecho* daquilo que foi apresentado no decorrer da pesquisa.

PRIMEIRO CAPÍTULO: O INCONSCIENTE EM FREUD

1.1. – EM BUSCA DO INCONSCIENTE EM FREUD.

O verdadeiro Lucien encontra-se profundamente enterrado no inconsciente, era preciso sonhar com ele sem nunca o ver, como um querido ausente. Lucien pensava sempre nos seus complexos e imaginava, com certo orgulho, o mundo obscuro, cruel e violento que se remexia sob os vapores de sua consciência. (SARTRE, 2015, p.123).

O que é o inconsciente? A metáfora mais conveniente talvez seja a de um *iceberg*. Como sabemos, não a parte visível, que fica acima da superfície da água, mas a parte oculta, mais sólida e traiçoeira, dessa *montanha branca* e gélida. (ROUDINESCO, 2019).

Fugindo da metáfora do *iceberg*, que oferece uma imagem aproximada e lúdica da teorização sobre o inconsciente, teríamos de apontar que sua definição é muito complexa, sendo tratada por vários pensadores e comentadores da obra de Freud, não faltando referência bibliográfica sobre o assunto. Entretanto, como é de se esperar, não há um consenso entre os pensadores do inconsciente, devido a uma multiplicidade de interpretações cabíveis.

Do ponto de vista do desenvolvimento do conceito, indica-se que o inconsciente já se fez existente no cérebro (conjunto orgânico), como sugerido por Théodule Ribot e depois por Marcel Gauchet; já se mostrou nos moldes de um inconsciente metafísico, na perspectiva de Schelling, Schopenhauer e Eduard von Hartmann; chegou a ser descrito como uma sistematização da psique e como uma região topográfica da mente, compondo explicações que sugerem um local obscuro e regido por forças inacessíveis, que controlam e dominam as profundezas desconhecidas existentes internamente em cada um de nós, como acredita Freud. Portanto, ao se falar do inconsciente, entendemos sua amplitude conceitual e dificuldade em se delimitar uma definição harmoniosa. Sendo assim, a proposta desse capítulo será mais modesta e direta, delimitando sua intenção em apenas apontar e descrever algumas possibilidades de interpretação do conceito de “inconsciente” em Freud.

Doravante, faz-se imprescindível realizar uma cisão no quadro de estudos, donde o caminho tomado será a divisão *topológica* dada por Freud, como um movimento e uma evolução de seu pensamento. Em outras palavras, o inconsciente será apresentado dentro da primeira e segunda topologia freudiana. A primeira compreende – aproximadamente – o período de 1900 até 1920, no qual Freud postula sua teoria do aparelho psíquico como constituído por: *consciente* (Cs), *pré-consciente* (Pcs) e *inconsciente* (Ics). Ou, como explica Monzani: “No caso da primeira tópica, boa parte das questões se situa em torno da noção de

‘sistema inconsciente’ em oposição à noção de ‘sistema pré-consciente-consciente’.” (MONZANI, 2014, p.230). E, logo em seguida, temos o surgimento do denominado *tournant de 1920* (reviravolta de 1920), no qual ocorre o remanejamento das “[...] hipóteses fundamentais da psicanálise, sob o signo da pulsão de morte e da segunda tópica, ou seja, a divisão do aparelho psíquico em *Id, Ego e Superego*.” (MEZAN, 2013, p.153).

Acerca dos demais conceitos freudianos, que compõem e articulam o sentido dado ao inconsciente, salientamos que esses serão referenciados sempre como complementos para o entendimento proposto da ideia de inconsciente. Sendo assim, quando oportuno, os demais conceitos de Freud serão citados, indicando sua contribuição para a formação do inconsciente, como é o caso da *repressão*, da *censura* e do *Complexo de Édipo*, por exemplo.

1.2. – A TEORIA LACUNAR.

Uma pergunta imprescindível a se fazer a Freud, em busca de clareza, seria: por que a utilização do inconsciente como causa e explicação para a psique humana? Sabemos que o inconsciente não foi inventado por Freud, porém, sua disseminação e aplicação, mesmo na vida cotidiana, são heranças diretas da psicanálise. O que isso quer dizer? “*Isso quer dizer que Freud deu seu nome ao inconsciente*” (ROUDINESCO, 2019, p. 80). Com efeito, o inconsciente tomou o gosto popular, apesar da grande resistência enfrentada em sua época. Com sua obra, Freud produziu um grande impacto no imaginário da população, principalmente devido ao caráter da obra *A interpretação dos sonhos*, que tinha como foco analisar as manifestações oníricas, dando-lhes explicações e sentidos para além dos habitualmente oferecidos pela psicologia da consciência, e sem precisar recorrer ao mítico para compreender as imagens e significados dos sonhos. Em outras palavras, Freud encontrou no sonho um campo inaugural para construir e afirmar sua teoria, reforçando que os sonhos não poderiam se resumir ao método popular de interpretação (o *simbólico* e o *criptográfico*), havendo muito mais para ser entendido e explorado, pois, para “[...] o tratamento científico do tema, não há dúvida de que não se pode empregar os dois métodos populares de interpretar os sonhos” (FREUD, 2019, p.131).

Ao longo de seus estudos sobre os significados dos sonhos, Freud trabalhou com os desdobramentos de psicopatologias (fobias, histerias, neuroses etc.), chegando a afirmar, que durante este percurso, pôde interpretar mais de mil sonhos de pacientes neuróticos. Contudo, a

ideia que Freud tentou atestar não estava em pacientes neuróticos, uma vez que a chave de sua teoria estava na capacidade da autoanálise na interpretação dos sonhos, concluindo que deveria recorrer aos próprios sonhos, “[...] *como um material abundante e conveniente, que procede de um indivíduo mais ou menos normal e se refere a múltiplas ocasiões da via cotidiana*” e, com essa invasão de sua privacidade onírica, convida o seu leitor para que “[...] *mergulhe comigo nos pormenores da minha vida, pois esse tipo de transferência é requerido pelo nosso interesse no significado oculto dos sonhos.*” (FREUD, 2019, p.136-37). É com esse traço misterioso, quase imperceptível, que Freud dá um salto entre seus estudos psicopatológicos para a vida cotidiana, deixando uma porta entreaberta para seu público, aguçando de maneira magistral o caráter *detetivesco* e a capacidade imaginativa de sua época, vindo a dar margem para o surgimento de uma demanda muito específica: a de procurar respostas/causas interpretativas para os significados ocultos deixados pelos sonhos. Com isso, se a causa não está naquilo que é dado, subentende-se a existência de uma lacuna a ser preenchida. Neste caso, uma lacuna fora suprimida com a utilização da hipótese do inconsciente como causa oculta dos sonhos.

O que chama a atenção para o método freudiano de explicação do inconsciente é que ele descreve o conteúdo, sinaliza e explica seu funcionamento, deixando claro, na sua trama de pensamento, a existência de brechas no comportamento humano que são provenientes de uma origem oculta, ou, mais acertadamente, de um *sujeito oculto*. Ao realizar essa suposição, imediatamente aparece a marca da ruptura entre o sujeito consciente e o inconsciente, descentralizando deste modo a soberania da consciência e exigindo a colocação do predomínio do inconsciente. Se há alguma dúvida sobre essa afirmação, as palavras de Freud, encontradas na obra *Conferências introdutórias à psicanálise*, ao retratar a sua psicologia como a terceira ferida narcísica, deve ilustrar com mais competência nossa argumentação:

O terceiro e mais sensível insulto, no entanto, a mania de grandeza humana deve sofrer da pesquisa psicológica atual, que busca provar ao Eu que ele não é nem mesmo senhor de sua própria casa, mas tem de satisfazer-se com parcas notícias do que se passa inconscientemente na sua psique. (FREUD, 2014, p.381).

Notadamente, o inconsciente possui toda a propriedade territorial e, conseqüentemente, o Eu/consciência tornou-se um inquilino sem muita credibilidade. O que Freud tenta evidenciar é que a consciência passa a ser apenas um estado do psíquico, e não

mais sua centralidade, onde há processos mentais que são excedentes ao campo consciente, que acabam por obrigar a teoria freudiana a “[...] *ver a consciência como uma qualidade do psíquico, que pode juntar-se a outras qualidades ou estar ausente.*” (FREUD, 2011, p.15).

Desde suas formulações de origem, até o seu desenvolvimento mais elevado dentro da psicanálise freudiana, o inconsciente tem esse estatuto de hipótese, por mais que Freud tentara demonstrá-lo e caracterizá-lo como uma verdade absoluta, sua teoria sustentou os pilares nessa hipótese basilar. Segundo Freud, o reconhecimento da teoria da resistência e do complexo de Édipo, juntamente com “*A suposição de que há processos mentais inconscientes, [...] são os principais conteúdos da psicanálise e os fundamentos de sua teoria, [...]*” (FREUD, 2011b, p.292). Os dados para legitimar essa suposição teórica são, como já indicados, as lacunas desveladas em diversos comportamentos humanos.

Pegando como exemplo outra passagem tipicamente da vida cotidiana, encontrada nas *Conferências*, citamos os *atos falhos*, um conceito freudiano que sugere a participação de causas inconscientes nos atos humanos, seja em esquecimentos; seja palavras trocadas em discursos; seja ler ou compreender uma palavra no lugar de outra. Em todos esses atos, encontramos lacunas (ou um sentido escondido) a serem investigadas. Seguindo a pena de Freud, partindo das explicações de lapso verbal, lapso de leitura, lapso auditivo e lapso de memória (atos falhos), podemos dizer que é inevitável a “[...] *suposição de que o ser humano abriga tendências capazes de entrar em ação sem que ele saiba da existência delas.*” (FREUD, 2014, p. 100). Mais uma evidência sobre o *sujeito oculto* na psicanálise.

Sustento, perante os senhores, a afirmação de que todos esses fenômenos são dotados de sentido e podem ser interpretados da mesma maneira que os atos falhos, como *pequenos indícios* de outros processos psíquicos mais importantes, como atos psíquicos de plena validade. (FREUD, 2014, p.81. grifo meu).

Todo esse campo de conjecturas embasadas nessas suposições e destacando os *pequenos indícios*, faz-se como um modo de justificativa para a elaboração do funcionamento e papel do inconsciente. Em outras obras, como na *Introdução ao narcisismo* e no artigo sobre *O inconsciente*, há uma exposição da *justificação do inconsciente*, na qual podemos ler um postulado que, *per si*, volteja todos os elementos indicados até esse momento:

O direito de supor uma psique inconsciente e de trabalhar cientificamente com essa hipótese nos é contestada de muitos lados. A isso podemos replicar

que a suposição do inconsciente é *necessária e legítima*, e que possuímos várias *provas* da existência do inconsciente. Ela é necessária porque os dados da consciência têm muitas lacunas; tanto em pessoas sadias como em doentes verificam-se com frequência atos psíquicos que pressupõem, para sua explicação, outros atos, de que a consciência não dá testemunho. Esses atos não são apenas as ações falhas e os sonhos dos indivíduos sadios, e tudo o que é chamado de sintomas e fenômenos obsessivos na psique dos doentes – nossa experiência cotidiana mais pessoal nos familiariza com pensamentos espontâneos cuja origem não conhecemos, e com resultados intelectuais cuja elaboração permanece oculta para nós. Todos esses atos conscientes permanecem desconexos e incompreensíveis se insistimos na pretensão de que através da consciência experimentamos tudo o que nos sucede em matéria de atos psíquicos, mas se inscrevem numa coerência demonstrável se neles interpolamos os atos inconscientes inferidos. Um ganho sem sentido e coerência é motivo plenamente justificado para irmos além da experiência imediata. Se além disso pudermos edificar, sobre a hipótese do inconsciente, uma prática bem-sucedida, mediante a qual influímos no curso dos processos conscientes, teremos neste sucesso uma prova indiscutível da existência daquilo suposto. Então será preciso adotar o ponto de vista de que é uma *pretensão insustentável* exigir que tudo o que sucede na psique teria de se tornar conhecido também para a consciência. (FREUD, 2010, p.101-2).

Primeiramente, Freud ressalta que a suposição do inconsciente é *necessária e legítima*, sugerindo a existência de provas para a confirmação de sua suposição teórica. Sabemos, já neste ponto, que as provas do inconsciente são as *falhas* apresentadas na consciência, isto é, que as lacunas deixadas por meio dos atos humanos (como nos atos falhos, por exemplo), são evidências da ausência do conteúdo psíquico completo, o que implica num sentido fragmentado e parcialmente verdadeiro. Caropreso e Simanke, no livro *Entre o corpo e a consciência*, destacam que:

A consciência, como disse Freud inúmeras vezes, é lacunar, no sentido de que não contém todos os elementos para a explicação dos fenômenos que nela ocorrem: estes últimos, além de corresponderem a apenas uma parte do psíquico, apresentam-se como determinados por processos inconscientes e, muitas vezes [...], só podem ser compreendidos tendo-se em vista essa determinação. Uma psicologia que lidasse apenas com a consciência não poderia, assim, explicar uma série de manifestações psíquicas, tais como os sintomas neuróticos, os sonhos e os atos falhos, pois a compreensão destes não poderia prescindir da referência ao inconsciente. (2011, p.70).

Esse apelo freudiano ao caráter lacunar da consciência dá a abertura necessária para Freud articular todos os seus conceitos, justificando, como visto através da exposição teórica, uma base de conteúdos psicológicos que venha a dar conta das explicações dos fenômenos da

mente humana, conferindo plausibilidade às ciências psicológicas, uma vez que alguns sentidos são fugidios e, mormente, somente por meio da inserção conceitual acerca do inconsciente poderiam ser buscados seus correlatos de representação e verdadeira significação, com a intenção sempre de “preencher” as lacunas encontradas. Assim, para estudar o sujeito, pelo que foi dado, é necessário estudar aquilo que ele é, sem que o saiba que é, ou seja, não se ater somente ao fenômeno desvelado, mas ir em busca de suas causas determinantes em *outro lugar*, ainda que situadas no indivíduo, que o representa como uma figura oculta para (e fora de) sua própria consciência. Somente nessa dinâmica da psique, ao apontar o *sujeito oculto* do sentido, que as lacunas poderão ser aclaradas satisfatoriamente, donde é possível concluir que, com o surgimento dessa suposição, ocorre o preencher das “[...] lacunas detectadas na determinação dos atos conscientes e lhes atribuir um sentido – torná-la-ia legítima.” (CAROPRESO e SIMANKE, 2011, p.72).

Com efeito, a concepção de mente/psique toma uma nova configuração, partindo dessa esfera descritiva da psicanálise. Freud instaura, de forma brilhante, uma possibilidade de se pensar numa “*mente inconsciente*”, retirando a consciência de cena como sinônimo de mente/psique. Agora, a *essência do mental* é também sua causa subjacente e o primeiro princípio para os fenômenos dessa ciência psicológica (CAROPRESO e SIMANKE, 2011).

No *Compêndio de psicanálise*, obra na qual a teorização freudiana já está bem mais avançada, ainda é crível a percepção dessa argumentação sobre e o correlato entre as lacunas e o inconsciente. Freud dá saltos e revisita seus postulados ao longo de toda sua produção científica, colhendo os frutos da glória ao alçar a psicanálise como a ciência psicológica mais difundida nos meios acadêmicos e populares, sendo hoje o inconsciente um termo utilizado por especialistas e leigos, sem exceção. Destarte, no *Compêndio*, temos as seguintes palavras:

Enquanto a psicologia da consciência nunca foi além daquelas séries com *lacunas*, obviamente dependentes de outra coisa, a nova concepção – de que o psíquico é inconsciente em si – permite conformar a psicologia numa ciência natural como qualquer outra. Os processos de que ela se ocupa são, em si, tão incognoscíveis como os das demais ciências, a química ou a física, mas é possível constatar as leis a que obedecem, observar suas relações mútuas e dependências por largos trechos ininterruptamente, ou seja, aquilo que se denomina compreensão da esfera dos fenômenos naturais em questão. Isso não pode ocorrer sem novas *hipóteses* e sem a criação de novos conceitos, mas estes não devem ser menosprezados como evidência de nosso embaraço, e sim apreciados como um enriquecimento da ciência; podem reivindicar o mesmo valor de aproximações [à verdade] que as equivalentes construções auxiliares de outras ciências naturais, aguardam modificações, correções e determinação mais precisa pela experiência acumulada da nova ciência, seus princípios (*Trieb*, energia nervosa etc.), permaneçam tão

indeterminados, por um tempo considerável, quantos os das ciências mais velhas (força, massa, atração). (FREUD, 2018, p.207-8. Grifo meu).

Entroncado nessa ideia da teoria lacunar, o inconsciente foi a explicação e o eixo encontrado por Freud, desde suas primeiras obras, até o florescer de suas ideias na psicanálise. Contudo, o *status* de ciência natural foi dado, e bem aceito, como algo quase inquestionável hodiernamente. As lacunas foram preenchidas, de modo que quando alguém esquece a chave do carro, sonha com unicórnios ou troca o nome de uma pessoa, involuntariamente, substitui-se o caráter acidental e contingente do ato e logo utiliza-se da ferramenta proposta por Freud, que o esquecimento da chave, as trocas de nomes e até mesmo o caráter imaginativo do sonho, são passíveis de serem interpretados como causas para além de si mesmos, tendo o seu real significado escondido, digamos assim, por um sujeito oculto, que diretamente determina o sentido da atitude sem o aval do atuante. Essa força inquestionável e irrevogável é, como visto, nosso *iceberg*. Assim, ter-se-ia uma fórmula determinista calcada em hipóteses que podem dar sentido e essência para o cotejamento da mente/psique humana, sendo a psicologia (e a medicina) sua âncora e atestado científico. Como ressaltou Juranville (*apud* CAROPRESO e SIMANKE, 2011, p.82): “*O inconsciente é, portanto, em primeiro lugar, a hipótese do inconsciente.*”. Quiçá não queiramos deixar escapar essa afirmação, vindo a definir o que é o inconsciente, num primeiro – e talvez até no último – momento, como uma grande hipótese, que, sendo comprovada e estudada clinicamente, ainda carregará consigo, como herança, o caráter de suposição teórica ou de hipótese clínica, mesmo que obrigatoriamente seja referenciada como a essência que tampona as lacunas encontradas diante dos estudos realizados por Sigmund Freud.

1.3. – A PRIMEIRA TOPOLOGIA.

Freud trouxe para a psicologia a oportunidade de quebrar o sentido da realidade imediatamente dada, lançando o sentido para as profundezas da mente inconsciente, onde o ponto de vista dinâmico se dá nesse conflito entre as pulsões, dando à subjetividade um novo perfil, resultante de um conflito – ou organização – existente entre o exterior e o interior. Nesta condição, surge, para a teoria psicanalítica, o inconsciente, como maneira de compreensão dessa interioridade (compreensão das lacunas deixadas na exterioridade), tendo

como objetivo descrever e apontar qual a funcionalidade e o papel dessa inconsciência na experiência normal e patológica.

Na obra *A interpretação dos sonhos*, Freud propõe que encaremos suas conclusões dos estudos oníricos e aceitemos a terminologia da psique como um *sistema*, que pode ser cotejado em sua funcionalidade e descrito conforme suas próprias leis topográficas na mente humana. Segundo o autor, “*Denominamos pré-consciente o último dos sistemas na extremidade motoro, para indicar que os processos de excitação que nele ocorrem podem chegar à consciência sem maior impedimento [...]*” (FREUD, 2019, p. 591). Com efeito, o *pré-consciente* é estruturado como uma parte desse sistema, sendo, grosso modo, o intermediário entre os outros dois polos, servindo-se dessa distribuição e seleção de conteúdos na mente, entre o que não está para o acesso da consciência, mas, ainda pode tornar-se consciente.

Se há um polo consciente, e seu intermediário é exigido como o *pré-consciente*, supõe-se que a outra extremidade, por analogia, seja justamente a antítese de sua anteface, isto é, será o contrário (quiçá neste caso o complementar) da consciência. “*O sistema por trás deste chamamos o inconsciente, pois não tem acesso à consciência senão pelo pré-consciente; [...]*” (FREUD, 2019, p.591-2). O “*senão*” aplicado por Freud já estabelece diretamente a condição agrilhoadada dos conteúdos que ascenderão – ou não – para a consciência, destacando a ênfase nessa divisão topográfica.

A divisão proposta por Freud, nesta primeira topologia, sugere uma organização do aparelho psíquico, dividindo-o em *consciência* (*Cs*), *pré-consciente* (*Pcs*) e *inconsciente* (*Ics*). Todavia, essa distinção é sistematizada e dinâmica, na qual há constantes interações, sendo o próprio psíquico o resultante desse fenômeno. Neste prisma, vale ressaltar a relevância deste modelo psicanalítico do funcionamento da mente como o meio para descrever a atividade humana em toda a sua complexidade. Nas palavras de Freud:

Descrevemos as relações dos dois sistemas entre si e com a consciência, afirmando que o sistema *Pcs* se acha entre o sistema *Ics* e a consciência como uma tela. O sistema *Pcs* não só obstrui o acesso à consciência, ele domina também o acesso à motilidade voluntária e pode enviar uma energia de investimento móvel, da qual uma parte nos é familiar na forma de atenção. (FREUD, 2019, p.669).

Ora, o sistema descrito pressupõe, claramente, uma autonomia e autogestão que independem do sujeito, apesar de impactá-lo diretamente, sem exceção. A *tela*, indicada na

passagem analisada, tida como o *Pcs*, executa a administração dos conteúdos, ficando dividida entre *Pcs-Cs* e *Pcs-Ics*, sendo um intermediário nesta conjuntura da psique. Mezan acredita, em sua obra *Freud: a trama dos conceitos*, que o aparelho psíquico “[...] é imaginado como uma sucessão orientada de regiões, à semelhança de um telescópio ou microscópio, que a excitação atravessa numa direção definitiva.” (MEZAN, 2013, p. 87), isto é, que a primeira topologia dispõe de uma distribuição topográfica, assimilando diferentes regiões que recebem atributos e exercem determinada funcionalidade, formando assim a teoria sistêmica freudiana.

Elisabeth Roudinesco, em uma pequena obra denominada *O inconsciente explicado ao meu neto*, define, com notável elegância, a divisão proposta por Freud, dizendo:

– Sim, e ele pôs ordem no galinheiro inventando palavras para descrever o que os antigos chamavam de psique. Ele a dividiu em três regiões: o consciente, equivalente da consciência; o pré-consciente, parte inconsciente do consciente; e o inconsciente, constituído pelo recalque e por aquilo que escapa ao consciente e ao pré-consciente. (ROUDINESCO, 2019, p. 77).

Afinal, o que compõe e define o *inconsciente*? Já sabemos que a teoria, num primeiro momento, exerce uma organização mais sistemática, chegando a indicar regiões da mente que se entrelaçam num mecanismo e dialogam, cada qual a sua maneira, com o inconsciente. Conforme o lume proposto por Roudinesco, entendemos que a primeira topologia possui uma camada mais superficial, sendo a categoria consciente, que tem acesso somente ao material já “filtrado” pelo pré-consciente, ou se restringe à capacidade perceptiva imediata. Outra camada, o *pré-consciente*, é de dupla faceta, sendo interligado com a consciência e com o inconsciente, incidindo, em uma imagem vertical, a centralidade entre as duas extremidades, servindo de *tela* que reflete os conteúdos, seja espelhando-os para a consciência, ou repelindo-os (ou mantendo-os) no inconsciente. E, como a base dessa estrutura, temos o inconsciente, primeiro como o lugar de referência para o recalque; e como o receptáculo de tudo aquilo que escapa às duas outras instâncias (*Cs* e *Pcs*).

Apesar de extremamente rico e propenso ao cotejamento, o nosso foco não é propriamente no sistema estrutural dessa topologia, não obstante ser imprescindível apontá-lo. Por outro lado, nossa preocupação consiste em definir, neste contexto, qual o papel do inconsciente e como ele pode ser entendido, especialmente dentro de sua funcionalidade, para

essa topografia freudiana. Em maior relevo, qual seria, por aproximação, uma definição do que é o inconsciente neste primeiro recorte.

Para uma primeira definição, já é indicado que o inconsciente é uma região da mente humana, formada por divisões e que exerce o papel de receber e manter certos materiais desse processo da vida psíquica. Deste modo, assumindo a dicotomia interior e exterior, o inconsciente pode ser encarado, sem sombra de dúvida, como um *lugar* existente internamente em cada indivíduo. Outrossim, o inconsciente parece ser apresentado como um polo interativo com o consciente, por ser a instância que atua sobre os elementos que escapam a nossa observação, como Freud postula, nos *Estudos sobre a histeria*:

Chamamos conscientes aquelas ideias de que temos conhecimento. Há, nos seres humanos o fato admirável da consciência de si; podemos considerar e observar, como objetos, ideias que em nós emergem e sucedem umas às outras. Isso não acontece sempre, visto que raramente há ensejo para a auto-observação. Mas é uma faculdade própria de todo ser humano, pois qualquer um diz: pensei isso e aquilo. Chamamos conscientes aquelas ideias que observamos como vivas em nós, ou observaríamos, se nelas atentássemos. Elas são, em cada momento, muito poucas; e se, além delas, outras estão presentes, devemos chamá-las ideias “inconscientes.” (FREUD, 2016, p.314).

Já de início podemos apontar duas formas de “*ideias*”: as ideias conscientes, como designadas por Freud, são tudo aquilo que emerge ao foco da consciência, sendo em pensamentos, em vias perceptivas ou através da auto-observação. Em resumo, as ideias conscientes são apresentadas como aquilo que *observamos como vivas em nós*, sendo acessíveis ao direcionamento da atenção. Como uma outra fonte de ideia, também podemos trazer as *ideias inconscientes*. Com efeito, neste momento da obra freudiana, ainda não fora fundamentado o sistema psíquico (*Cs*, *Pcs* e *Ics*), não havendo ainda essas nomenclaturas. Entretanto, é legítimo encetar para a disposição e para a divisão de elementos na mente, sendo apresentados sempre por antinomias: consciência-inconsciente; luz-escuridão; acessível-inacessível; sagrado-profano; etc. Tratando sua própria teorização assim, seguindo os princípios espaciais como metáfora, Freud afirma a impressão de “[...] *um tronco de árvore erguendo-se na luz, com suas raízes na escuridão, ou de um edifício com seu escuro subterrâneo.*” (2016, p.323).

Essas ideias inconscientes são a parte oculta, rejeitada ou profana. Na metáfora da árvore, o tronco, com seus galhos, folhas e frutos, simboliza a consciência, sempre em direção

à luz, com clareza e transparência. Já as raízes representam a base da árvore, seu ponto de apoio e fonte de energia e vida, como referência à hegemonia do inconsciente. Contudo, sua premissa é sempre atuar nas profundezas, não sendo acessível à superfície, mas agindo junto a ela e sendo imprescindível em sua totalidade. Essa definição, assim como a do *iceberg*, dá corpo definitivo para o inconsciente, consistindo em algo escondido e potencialmente perigoso, que, devido ao que está emergente, podemos ter uma noção daquilo que está velado, sem poder ter acesso ou interferência conscientemente. Ter-se-ia de elaborar o inconsciente como o alicerce para toda a estrutura funcional da teoria psicanalítica, definindo-o como essencial, mesmo estando ininterruptamente fora do alcance da luz. Seguindo essa linha, a primeira topologia segue essa condição, de direcionar a mente espacialmente, trazendo as diferenças e proximidades desse sistema psicológico, tendo na definição do inconsciente um ponto convergente que permite ponderar sobre as demais ramificações da psique.

Voltemos brevemente para *A interpretação dos sonhos*, para ouvir uma definição riquíssima sobre o inconsciente, lendo as seguintes palavras:

Reverter a superestimação do atributo da consciência torna-se a condição indispensável para toda compreensão certa do desenrolar das coisas psíquicas. [...]. O inconsciente é o círculo maior que encerra em si mesmo o círculo menor do consciente; todo consciente tem uma fase preliminar inconsciente, enquanto o inconsciente pode permanecer nessa fase e, contudo, reivindicar o valor pleno de uma atividade psíquica. O inconsciente é a verdadeira realidade psíquica, *tão desconhecido para nós, em sua natureza íntima, quanto a realidade do mundo externo, e nos é apresentado de modo tão incompleto pelos dados da consciência quanto o mundo externo pelas indicações de nossos sentidos*. (FREUD, 2019, p.666).

A definição em destaque coloca o inconsciente como a *verdadeira realidade psíquica*, sobrando evidências de sua magnitude dentro da teoria freudiana. O autor ainda dá ênfase no caráter *desconhecido* e *incompleto* que complementam sua definição. No livro *Freud – o movimento de um pensamento*, Monzani contribui elucidando sobre o problema da inscrição pulsional no inconsciente, dizendo que a pulsão “[...] enquanto tal é e nos será sempre desconhecida.” (2014, p.242), desta maneira, podemos apenas ter acesso a modelos representacionais das pulsões inconscientes.

Como dito acima, o inconsciente não pode ser consultado livremente pela consciência, estando distante desta na topografia psíquica. Outro ponto capital da citação freudiana sugere que o consciente é o círculo menor dentro de um círculo maior, elegendo-se como o valor

total da atividade psíquica. Entrementes, podemos pensar que o sistema do *Pcs-Ics* é responsável por regular o que entra e o que sai do inconsciente, ficando o pré-consciente como uma espécie de controlador de acesso. O que interessa, neste episódio, é a influência dupla e o espaço que o inconsciente exerce. Na estrutura da psique, os impulsos/desejos são jogados em todas as direções; os impulsos que partem do cotidiano, ou seja, da realidade exterior, sofrem a condição da repressão e são recalcados, tornando-os um primeiro tipo de inconsciente. Mas existem, por outro viés, o material originário do inconsciente, que tenta emergir ao consciente, vindo a receber o bloqueio do pré-consciente, como um agente vigilante dos perigos das profundezas. Nos dois modelos preconizados, o inconsciente é o protagonista. Ora ele está recebendo o que fora rejeitado e banido da consciência, ora o inconsciente está tentando inserir conteúdos no consciente. Independentemente da ocasião, todo o aparelho psíquico é movido pelas peraltices inconscientes. Não é diferente no caso do polo *Cs-Pcs*, haja vista a filtragem dos conteúdos do *Cs* para o *Pcs*, ou, ademais, o inverso, a liberação de elementos advindos do inconsciente que passaram pelo pré-consciente e tem como objetivo alcançar/serem conscientes. Novamente, sem distinção, é o inconsciente que lidera e dita as regras por aqui.

Algo para se notar, que parece demasiadamente importante para apenas uma nota, é a existência de *dois tipos de inconscientes*. Não estamos lidando com os tipos de acesso (ou origem) ao inconsciente, como desenvolvido no parágrafo anterior, o que Freud chama de um tipo de inconsciente é o *Pcs*. Mas, por que isso? Porque “[...] *os dois são inconscientes no sentido da psicologia; para nós, no entanto, aquele que chamamos Ics é incapaz de chegar à consciência, [...]*” (FREUD, 2019, p.668), isto é, podemos considerar o pré-consciente um tipo de inconsciente, com a diferença de que esse pode, respeitando determinadas excitações e regras, aparecer para a consciência. Tratando com palavras alternativas, o *Pcs* é um tipo de inconsciência e pode – ou não – chegar à consciência; o *Ics* é inteiramente fechado para a ideia de ser aclarado pela consciência, precisando de outros meios (*Pcs*) para ser efetivamente conhecido. Chegamos a um ponto sem volta, onde a pergunta que devemos propor é afunilada com esse sistema, ponderando que a *logística* do aparato psíquico é feita para realizar o controle sobre um determinado material, em especial que parte do inconsciente, conforme Freud explica,

[...] já não é algo contraditório para nós a noção de que um processo psíquico que desenvolve angústia pode, mesmo assim, ser a realização de um *desejo*. Explicamos deste modo o que sucede: o desejo pertence a um sistema, o *Ics*, enquanto outro sistema, o *Pcs*, rejeitou e suprimiu esse desejo. A subjugação

do *Ics* pelo *Pcs* não é completa nem mesmo quando há plena saúde psíquica; a medida dessa supressão indica o grau da nossa normalidade psíquica. (FREUD, 2019, p. 634).

Todo o sistema da primeira topologia visa gerenciar os desejos inconscientes e direcioná-los conforme as brechas existentes no próprio sistema, como no caso do enfraquecimento do *Pcs* durante o sono, o qual permite a manifestação dos desejos em forma de sonho, de modo que Freud pôde assegurar na conclusão de seus estudos com o trabalho de interpretação, que o sonho é a realização de um desejo (FREUD, 2019). “*Os impulsos para a formação do sonho provêm do inconsciente e tentam atingir a consciência através do pré-consciente.*” (MEZAN, 2013, p.87).

É preciso dizer que os desejos são vistos como as pulsões que estão na origem dos sonhos, pulsões que traduzem em sentidos na experiência onírica, de modo que, a própria pulsão escapa ao consciente ou toma outra forma, sendo “deformadas” em suas representações ou através da repressão, vindo de maneira fragmentada ou distorcida, engendrando então as lacunas e a necessidade de interpretação para revelar o sentido desse fenômeno. Visando não se alongar, n’*A interpretação dos sonhos*, nem mesmo pegar um caminho paralelo, vemos a condição de se estender apenas em mais uma passagem que resume a configuração do desejo como o material inconsciente (e, consequentemente, ajuda em sua definição), donde Freud utilizasse da mitologia com afinidade ao significado e poder do *Ics*.

Esses desejos sempre ativos, como que imortais, do nosso inconsciente, que lembram os Titãs do mito, sobre os quais pesam desde os primórdios as grandes massas das montanhas que um dia lhes foram impostas pelos deuses vitoriosos e que, sob convulsões de seus membros, ainda tremem de vez em quando – esses desejos que se encontram reprimidos, digo, são eles próprios de origem infantil, como vimos pela pesquisa psicológica das neuroses. Então quero deixar de lado a tese enunciada acima, de que a origem do desejo do sonho seria irrelevante, e substituí-la por outra, que diz: *o desejo representado no sonho é necessariamente infantil*. No adulto, ele vem do *Ics*; na criança, em que ainda não há separação e censura entre *Pcs* e *Ics*, ou isso apenas começa gradualmente a se estabelecer, é um desejo não realizado, não reprimido da vida de vigília. Sei que essa concepção não pode ser demonstrada de modo geral, mas afirmo que ela pode ser demonstrada com frequência, também onde não a esperaríamos, e não pode ser refutada de modo geral. (FREUD, 2019, p.605).

O inconsciente é esse Titã imortal, poderosíssimo, mesmo que por vezes derrotado (pelo sistema *Pcs*), ainda consegue abalar as estruturas da terra apenas com seus impulsos mais básicos, causando tremores nas estruturas do aparelho psíquico. O que é soterrado, como o material do inconsciente, são os desejos. Esses infantis em sua origem, recalcados com a presença e desenvolvimento do pré-consciente (por vias, regras, normas, valores etc.), que na vida adulta ainda estão lá, escondidos e sempre retornando de alguma maneira, com o seu sentido reprimido. O que nos interessa aqui, é que o inconsciente pode ser compreendido como esse lugar *atemporal* e que é fonte dos desejos mais originários e primitivos, que no dia a dia não podem conviver com os padrões e normatizações sociais, sofrendo então um investimento de energia que os reprimem e os delegam ao *Ics*. Essa qualidade é sempre progressiva, entretanto, a condição do inconsciente é atuar contra a temporalidade, fixando-se no passado como uma sombra aterradora que não permite escapatória ao presente. Assim sendo, podemos definir o inconsciente com mais essa peculiaridade: ele é atemporal.

– É um reservatório do passado que está separado do presente: é algo desconhecido, uma cena que escapa da consciência. É como as ruínas de Pompeia: uma cidade soterrada cujos vestígios procuramos sem conseguir determiná-los. O inconsciente é a infância gravada na memória, é um romance onde se cruzam heróis de todas as épocas e países. É um lugar *atemporal* em que nada termina, nada avança, nada recua. (ROUDINESCO, 2019, p. 77. Grifo meu).

Atemporalidade, uma qualidade do inconsciente que permite pensá-lo, novamente, pela ótica de fatores deterministas. Isso se deve ao fato de além de ser integrado por desejos e por material recalcado, passa a ser entendido por nuances atemporais, ou seja, não sendo submetido a um modo sequencial cronológico, sendo sua funcionalidade dada de maneira simultânea, um “tudo ao mesmo tempo” nessa dinâmica do inconsciente. Por outro lado, o papel de organização temporal cronológico, seria dado pelo viés da consciência. Nos pressupostos da teoria freudiana, afirmar-se-ia:

Os processos do sistema *Ics* são atemporais, isto é, não são ordenados temporalmente, não são alterados pela passagem do tempo, não têm relação nenhuma com o tempo. A referência ao tempo também se acha ligada ao trabalho do sistema *Cs*. (FREUD, 2010, p. 128)

Em outras palavras, os desejos inconscientes (atemporais) se tornam o ponto basilar da mente humana, agrilhoando o passado como uma pré-condição para as experiências do presente e como herança para as projeções rumadas ao futuro. Nos processos inconscientes, o tempo não exerce influência, criando uma redoma que não permite a transformação por meio do *devir* temporal. É uma condição determinante, desde os primeiros desejos infantis, que se formam ao longo do desenvolvimento e norteiam, em várias vertentes, as escolhas do sujeito em sua vida adulta. Devemos apenas lembrar, antes de avançar neste ponto, que há uma diferença entre os desejos inconscientes (também de origem infantil) para os resíduos diurnos (que são certamente inconscientes), destacando que são *Ics*, entretanto “[...], não são inconscientes no mesmo sentido.” (FREUD, 2014, p.307). Afirmações dessa categoria que dão margem para bordões psicanalíticos como: *devemos entrar em contato com nossa criança interior*. Essa criança interior, como vimos, nada mais é do que o passado coisificado em volições que não foram permitidas e ainda atuam como pequenos demiurgos das profundezas, atemporais e perigosos se não respeitados. Um Titã pueril.

Segundo Mezan, há três tipos de desejos que podem ser classificados e apontados como sendo o conteúdo do aparelho psíquico, nestes termos empregados para compreender o *Ics* na primeira topologia. Segundo o autor, os três tipos de desejos são:

[...], os que foram provocados durante o dia, considerados aceitáveis e não realizados por qualquer circunstância acidental; os que foram provocados durante o dia, mas rejeitados pela consciência e atirados para o inconsciente; os que nada têm a ver com os acontecimentos do dia, mas permanecem ativos no inconsciente durante toda a vida do indivíduo. Em termos topográficos, os desejos do primeiro tipo permaneceram no pré-consciente, os do segundo foram reprimidos para o inconsciente e os do terceiro jamais ultrapassaram a barreira, habitando exclusivamente o inconsciente. (2013, p.89).

Nos três tipos de desejos, temos, de alguma maneira, o inconsciente como um receptáculo para receber aquilo que é *ignorado, rejeitado e excluído*, seja durante o dia (que quer dizer consciente e em plena interação com o mundo), ou como modo proposto de sua genealogia inconsciente. O inconsciente, assim sendo, é permeado de desejos irrealizados, tendo como meta poder gozar dessa realização, encontrando em vias da psicopatologia ou do sonho, oportunidades para serem concretizados. Independentemente de sua origem, os desejos, tidos como os elementos que compõem o *Ics*, acabam gerando interferência no indivíduo, de muitas maneiras possíveis, o que possibilitou que Freud interpretasse

fenômenos do cotidiano como manifestação desse material latente e como provas do inconsciente nas atividades mais corriqueiras, *exempli gratia*, como nos atos falhos. Rememora-se que, uma forma desses conteúdos emergirem para a consciência é pelo espectro das representações, conforme a interpretação de Monzani:

Pode-se perceber com facilidade que, no interior dessa concepção, o inconsciente é composto basicamente por representações num sentido largo, que se subdividem em dois grupos principais: dos representantes pulsionais e dos representantes daquilo que é enviado para o inconsciente através do processo do recalque. (MONZANI, 2014, p.243)

Ter-se-ia de cotejar o inconsciente com essa roupagem tida como pulsional e representativa dos desejos recalcados, tendo o seu papel no sistema freudiano como o espaço adequado para armazenar e dispor desse conteúdo. No entanto, não é absurdo dizer que o aparelho psíquico é formado por meio dessa dinâmica inconsciente, inicialmente como a realização dos desejos, *a posteriori*, tendo os desejos negados de realização e acumulando-os, de muitas maneiras, o que acaba por ocasionar os embates no sistema proposto por Freud, entre a *Cs*, o *Pcs* e o *Ics*, engendrando um caminho para se ter acesso simbólico aos conteúdos pulsionais/desejos inconscientes: as representações. Por essa razão, o sentido daquilo que é vivido pelo sujeito psicanalítico não está na situação e no presente, e sim na possibilidade de buscar e interpretar o sentido ocultado na representação evidenciada. Partindo do princípio de que “*Interpretar significa encontrar um sentido oculto.*” (FREUD, 2014, p.115), direciona-se, provavelmente, o interpretar de um símbolo pulsional como uma forma de desejo recalcado/reprimido como um habitante do *Ics*. Com efeito, isso significa que o sentido estará sempre no inconsciente e na forma com que a atividade psíquica organizou e projetou as representações deste perante as circunstâncias experienciadas.

Dir-se-ia que o inconsciente é formado por um *mundo do reprimido*, compactuando com o pré-consciente e até mesmo com o consciente, todavia, seu *modus operandi* é realizado de maneira autônoma e contrária à vontade dos demais sistemas que compõe.

O inconsciente inclui assim, à margem de alguns conteúdos filogenéticos transmitidos pela hereditariedade, o mundo do reprimido, com suas redes de equivalências e suas ramificações eflorescentes. Quanto a sua gênese, o inconsciente é instituído pela repressão, quer originária, quer secundária; [...]. (MEZAN, 2013, p. 269).

Uma nova delimitação do inconsciente é aplicável, sendo um contraponto entre um mundo da percepção, tido como consciente e passível de análise, e sua contraparte, o inconsciente, como um mundo do reprimido. Apesar de literalmente exposto, essa dualidade é bem relevante na teoria psicanalítica, existindo uma dialética entre o exterior e o interior, assim como existe a vinculação do mundo consciente com o reprimido, ou seja, entre as experiências conscientes e as inconscientes, que ocorrem simultaneamente. Em uma explicação rápida, tomemos, por exemplo, uma pessoa que observa uma paisagem, sugerindo duas formas de experienciar esse fenômeno nos moldes do aparelho psíquico: um movimento consciente, que assimila e se relaciona com o cenário intencionado; e outro movimento inconsciente (ou pré-consciente), que absorve todos os demais elementos que a consciência não pode assimilar, engendrando um processo psicológico dentro de outro processo da própria atividade psíquica. Isso acontece do “[...] *ponto de vista de que é uma pretensão insustentável exigir que tudo o que sucede na psique teria de se tornar conhecido também para a consciência.*” (FREUD, 2010, p.102). Essa dinâmica, retomando a posição dos desejos reprimidos, ainda impera na seletividade do que poderá, entre os diversos elementos, ser aceito na vida comum e poder fazer parte da *Cs*, ou implicará na sua sentença e condenação ao *Ics*. Notadamente, são processos e sistemas de representação diferentes que compõem um mesmo e único aparelho psíquico, culminando assim na mente inconsciente.

Definir o inconsciente como um *mundo avulso* e atuante dentro da primeira topologia não é tarefa fácil, todavia, Freud colabora grandemente na seguinte passagem, encontrada na obra *Introdução ao narcisismo (O inconsciente)*:

De maneira positiva, enunciemos agora, como resultado da psicanálise, que um ato psíquico passa geralmente por duas fases em relação ao seu estado, entre as quais se coloca uma espécie de exame (*censura*). Na primeira fase ele é inconsciente e pertence ao sistema *Ics*; se no exame ele é rejeitado pela censura, não consegue passar para a segunda fase, então ele é “reprimido” e tem que permanecer inconsciente. Saindo-se bem no exame, porém, ele entra na segunda fase e participa do segundo sistema, a que denominamos sistema *Cs*. Mas essa participação não chega a determinar inequivocadamente a sua relação com a consciência. Ela ainda não é consciente, mas *capaz de consciência* [...]. (FREUD, 2010, p.110).

Essa descrição contribui para exemplificar que existe um *exame* prévio dos conteúdos dentro da psique, donde Freud denominou essa prática de *censura*. Conforme a exposição

elucidada, a primeira fase do sistema é inteiramente inconsciente e, caso o material seja rejeitado pela censura, permanecerá no mundo do reprimido, ou, em nossos termos, no mundo do inconsciente. Porém, em caso de provável sucesso no exame, ele pode entrar na segunda fase e se candidatar para o sistema Cs. Reiteramos que, mesmo na segunda fase, como mencionado na citação, o conteúdo é *capaz de consciência* (latente), mas não é ainda consciente. O que isso significa? Bem, que ele faz parte do sistema Pcs, que, conforme vimos, pode ser encarado como um tipo de inconsciente que regula o acesso ao sistema da Cs. “Portanto, a mente inconsciente consistiria em processos nervosos, alguns dos quais teriam fenômenos conscientes paralelos e outros não.” (CAROPRESO e SIMANKE, 2011, p.66-7). Deve-se ponderar que a amplitude do inconsciente é infinitamente maior do que a capacidade da consciência, sendo basicamente a última fase dentro dos sistemas da primeira topologia.

Doravante, dizer que a topografia psicanalítica funciona isoladamente em suas partes, e que a comunicação entre os sistemas é somente realizada pela separação do que é ou não reprimido, é, factualmente, um ledor engano. O sistema é interativo e a capacidade do inconsciente é tal que chega a ganhar o estatuto de *algo vivo* e potencialmente capaz de se desenvolver.

Seria errado imaginar que o *Ics* permanece em repouso enquanto o trabalho psíquico é realizado pelo *Pcs*, que o *Ics* é algo acabado, um órgão rudimentar, um resíduo do desenvolvimento. Ou supor que a comunicação entre os dois sistemas se restringe ao ato da repressão, em que o *Pcs* lança ao abismo do *Ics* tudo o que lhe parece perturbador. O *Ics* é, isto sim, algo vivo e capaz de desenvolvimento, e mantém bom número de outras relações com o *Pcs*, entre elas também a de cooperação. É preciso dizer, em suma, que o *Ics* continua nos assim chamados “derivados”, que é suscetível aos influxos da vida, influencia constantemente o *Pcs* e até se acha sujeito, por sua vez, a influência por parte do *Pcs*. (FREUD, 2010, p.131).

Essa conceituação do *Ics* como algo vivo, capaz de desenvolvimento e sendo cooperativo dentro do sistema, demonstra mais uma vez a autonomia do inconsciente, assim como a sua essencialidade para a psicanálise. Basicamente, o sistema inconsciente tem vida própria e sua dinâmica visa, entre outras coisas, dar amparo para os demais sistemas. Com efeito, podemos agora definir o inconsciente como um organismo vivo, independente e que está em pleno desenvolvimento dentro de sua operacionalidade psicanalítica.

Devemos olhar para o inconsciente, outra vez, como um lugar ávido, disposto internamente como um modo para respostas ante situações vivenciadas e não suportadas para

a Cs. Em sua formação e desenvolvimento, o inconsciente pode atuar sozinho, ou em cooperação, com os demais integrantes do aparelho psíquico, como a Cs e o Pcs, formando assim a mente inconsciente. Sua relevância, principalmente para o entendimento das ações de um sujeito, é construída por sua singularidade na ocultação da verdade, isto é, que a verdadeira condição humana não está em sua desenvoltura consciente, e sim submerso no âmago da mente, necessitando de um condutor (no caso, de um analista), para se chegar ao inquestionável valor/sentido das representações, regados por conteúdos *inconscientes*. O que habita esse lugar *Ics*, identifica Monzani, são “[...] *traços mnésicos, fragmentos desses traços, imagens ou a combinação delas tendendo a formar uma ‘cena’, o fantasma inconsciente.*” (2014, p.242). Tomando emprestado essa delimitação, passamos a visualizar o inconsciente como um *espectro* dentro das passagens da primeira topologia.

O que o *Ics* de fato guarda, são meios de representações (ou *derivados*) que são *cenas originárias* entroncadas aos desejos reprimidos, por isso acaba construindo um mundo do reprimido, donde essas *cenas* são *atemporais*, não sofrendo modificações do tempo, entretanto, são passíveis de serem desenvolvidas dentro desse sistema *Ics*, segundo sua autogestão, tendo como objetivo retornarem para a superfície da mente. Nessa dinâmica, o *espectro* é um tipo de *sujeito oculto*, um guardião das verdades das profundezas, que causa colisões com o sujeito desperto ou resistente, querendo insistentemente adentrar no cenário da luz para revelar sua identidade. Guilherme Germe, no prefácio da obra *Cinco lições de psicanálise*, presta sua contribuição sobre o processo dos sintomas psicológicos serem derivados das cenas originais flutuantes no inconsciente. Ao conferir a passagem mencionada, podemos ler que:

Uma pista decisiva para Breuer foi a observação de que a eficácia do desaparecimento de sintomas se dava em proporção direta à capacidade do paciente de se recordar da cena original em que o sintoma aparecera pela primeira vez. Com base nisso, Breuer e Freud generalizam, anos mais tarde, que não apenas a cura da histeria como também de todas as neuroses pressupunha a consciência de representações e afetos que estiveram em sua origem, mas foram estranhamente esquecidos. Na explicação dessa etiologia, Freud elaboraria, primeiro, a teoria do trauma, e, no final dos anos de 1890, destacaria o papel da fantasia nesses conflitos originais, que após seu esquecimento passavam a deslocar sua carga aflitiva a sintomas substitutos. (FREUD, 2019b, p.07).

Um pouco mais a frente, Germe ainda ressalta que na conclusão de Freud, essas lembranças não estavam perdidas, mas sim eram a causa de alguns sintomas e doenças dos pacientes, e que isso ocorria devido a uma força misteriosa que tinha por finalidade manter no

esquecimento essas cenas aflitivas. Freud diz, inclusive, que “*A força que mantinha de pé o estado patológico era percebida como resistência da pessoa doente.*” (FREUD, 2019b, p. 48). Essa terminologia, a *resistência*, tem função primordial na teoria freudiana, ao lado das terminologias da *repressão* e do *recalcado*. Há dentro da psicologia um exemplo clássico dessa relação entre o material reprimido com as forças empregadas como *resistências*, lançando lume num nobre caminho dessa teoria, seguem-se as palavras:

Talvez eu possa lhes ilustrar o processo da repressão e sua relação necessária com a resistência mediante uma comparação grosseira, e eu quero pinçar precisamente da situação em que agora nos encontramos. Suponhamos que aqui, nesta sala e neste auditório, cuja alma a atenção exemplares eu não conseguiria louvar a contento, estivesse um indivíduo que se comportasse de modo perturbador, e que, por suas risadas, tagarelices e movimentos dos pés, desvirtuasse a atenção de vocês de minha tarefa. E que eu declarasse que desse modo não prosseguiria a ministrar, e com isso entre vocês se levantassem alguns homens vigorosos e, após um breve embate, pusessem o elemento perturbador da porta para fora. Desse modo, ele é “reprimido”, e eu posso continuar minha conferência. Mas, com isso, para que a perturbação não se repita, quando o expulso tenta novamente entrar na sala, os senhores, que fizeram valer minha vontade, colocam suas cadeiras contra a porta, e assim se estabelece uma “resistência” após uma consumada repressão. Se agora vocês transferirem ambas as localidades para o psíquico, como o “consciente” e como o “inconsciente”, terão diante de si uma imagem bastante boa do processo da repressão. (FREUD, 2019b, p.51-2).

Baseando-se no exemplo dado por Freud, ter-se-ia de afirmar que diante do exame do qual os materiais são submetidos através do aparelho psíquico, aqueles que sofrem censura e são reprimidos, ou mesmo os conteúdos dos quais a *Cs* recalcou, transmutando-os em supostos esquecimentos, acabam por causar sofrimento e interferências psicopatológicas devido ao emprego da *resistência* aplicada para manter todo o reprimido do *lado de fora*. Nas *Conferências introdutórias à psicanálise*, temos outro modelo da importância da *resistência*, que encerará essa sucinta definição:

É lícito, portanto, pensarmos que, por trás desse sucedâneo, oculta-se algo importante. Do contrário, por que tantas dificuldades para conservar o ocultamento? Quando uma criança não quer abrir o punho fechado para mostrar o que ele guarda, então com certeza é algo impróprio, que ela não deveria ter. (FREUD, 2014, p.155).

Usando o que já vimos até aqui, dir-se-ia que os *espectros* que habitam o *mundo do reprimido* não se contentam com sua “morte”, donde se organizam no sistema *Ics*, silenciosamente, e se voltam contra o mundo da consciência, tendo como escopo *ressuscitar* e poder sair de seu cárcere. Diante dessa impossibilidade, esse material assombra, como um *fantasma inconsciente*, diretamente das profundezas, os demais sistemas, e o resultante de seu assombramento são os sintomas e até mesmo as *lacunas* encontrados nos atos despertos (conscientes). Utilizando da temática, peguemos o exemplo de um filme de terror, com uma casa assombrada: geralmente ocorrem cenas de perda de memória; objetos caindo sem explicação; e até mesmo pessoas adoecidas sem esclarecimento aparente. Em todo esse enredo, a causa é dada sempre por forças sobrenaturais, além da realidade concreta, mas que podem impactar e atormentar o mundo da vida. Desta maneira, “*Ter um inconsciente é ter dentro de si essa casa, esse lugar que se esconde da nossa consciência, cheio de imaginação, de intuições e de emoções.*” (ROUDINESCO, 2019, p.14), ou seja, ter um inconsciente pressupõe ser assombrado por um *sujeito oculto*, que deixou de morar embaixo da cama, como toda a referência clássica ao sobrenatural, e passou a residir – e governar – a mente humana, até mesmo durante a vigília.

O inconsciente é, portanto, o elemento fundamental da mente humana, uma vez que é ele o verdadeiro agente e o elemento organizador do psiquismo, de acordo com a psicanálise. Por ser essa fonte interna, a psicanálise desperta um legítimo interesse pela busca de respostas fora do mundo, criando a dicotomia entre realidade exterior e realidade interior. Esse posicionamento dá mais ênfase no que já vinha sendo dito, na estruturação do *Ics* como a pilastra da interioridade, sendo somente o sistema inconsciente que poderia justificar um *mundo interno* capaz de influenciar e participar no mundo externo, sem que o sujeito da ação possua conhecimento definitivo pelos sentidos dados nesta relação. Não obstante, Freud não deixa pontas soltas, e como um bom tecelão de conceitos, costura toda uma trama de terminologias destinada a tentar responder aos fenômenos da mente humana, partindo de lacunas encontradas até a criação de um modelo de economia de energia para conter determinados conteúdos nos sistemas, o que seria a causa de patologias e interferência nas representações e comportamentos encontrados no dia a dia (de pessoas adoecidas e comuns, como afirma Freud). O inconsciente, portanto, não é a gênese da patologia, apesar de residir nele todas as pulsões que causam o sofrimento. A patologia advém do modo e da constância com que o aparato psíquico exerce a relação com o *Ics*, no desprendimento de energia para conter o reprimido e na maneira de interação com eles. Aqui, o fundamental é entender que a

definição do inconsciente não é variável de acordo com o estado de saúde psicoemocional do sujeito, sendo o sentido do sistema *inconsciente* sempre o mesmo, seja ele o descritivo, o dinâmico ou o sistemático. Diante do exposto, elucida-se:

O termo inconsciente seria usado em *sentido descritivo* para designar um fato psíquico que, mesmo não estando presente na consciência ou não sendo apreendido conscientemente, continue presente na vida mental. Esse é o sentido mais geral que pode ser atribuído ao termo inconsciente, e ele pode ser legitimamente utilizado desde que se admita que na ausência da consciência, as representações podem preservar a sua condição de fatos psíquicos e podem continuar existindo enquanto tais. [...]. Nesse *sentido dinâmico*, o termo inconsciente designaria pensamentos e representações que, apesar de sua intensidade e de sua capacidade de ação eficiente, permaneceriam afastados da consciência, insuscetíveis de se tornarem conscientes. Mas haveria ainda um terceiro – e, segundo Freud, o mais importante – sentido atribuído ao termo inconsciente pela psicanálise: o *sentido sistemático*. (CAROPRESO e SIMANKE, 2011, p.61).

O sentido descritivo do inconsciente remete à capacidade de conservação de determinados fatos psíquicos (*e.g.*, as cenas originais), que mesmo na ausência ou mera possibilidade de se tornarem conscientes, ainda assim precisam ser supostos como reais na vida mental. O sentido dinâmico operaria na formação de sintomas, ou seja, estaria diretamente relacionado, por suas representações atuantes, à formação de quadros patológico, como na neurose, na psicose, na fobia etc. E, por último, o sentido sistemático é o entendimento da arrumação de leis diferentes que governam nossa atividade psíquica, sendo “[...], insuscetíveis de se tornarem conscientes, que fariam com que eles passassem a constituir um grupo psíquico distinto, sujeito a leis próprias.” (CAROPRESO e SIMANKE, 2011, p.62). Em síntese, o sentido sistemático é o *Ics* agindo em autogestão e se alargando dentro de suas próprias leis territoriais, engendrando um *mundo avulso* que converge e diverge, constantemente, com toda a atividade psíquica, causando abalos internamente que afetam a exterioridade de modo inconsciente.

Diante de todo material apresentado e das descrições sobre o inconsciente dentro da primeira topologia freudiana, limitemo-nos agora a apenas uma última passagem, presente ainda nas *Conferências*, que resume todas as peças dessa grande engrenagem de forma magistral, encerrando assim a sua funcionalidade e características que compõem o aparelho psíquico.

Freud pede nossa atenção para imaginar uma *grande antecâmara*, onde há entes individuais que se agitam e se mobilizam dentro desse espaço. Ligado a esta antecâmara, existe um pequeno cômodo (muito mais apertado), no qual se encontra outro pequeno espaço. Todavia, neste espaço mais apertado, ocorre, nitidamente, uma subdivisão. Mas, na soleira da porta entre os espaços, há a presença de um guarda cumprindo o seu dever de inspecionar cada ente/material que se atreve a sair da grande antecâmara, ou que tenta ultrapassar esses limites. Nesta imagem complementar, a grande antecâmara é o *inconsciente*, em sua totalidade. Os entes que residem dentro deste espaço, são os resíduos diurnos, as cenas originais, os impulsos etc. O pequeno cômodo interligado é o *pré-consciente*, que ainda divide seu espaço com a *consciência*, tendo sua propriedade espacial muito mais restrita. A figura do guarda atento é tida como a *censura* e os mecanismos de repressão dos conteúdos. (FREUD, 2014).

A ideia de Freud, ao retratar a mente inconsciente nesta imagem, expõe em definitivo todo o seu laborar, desde a amplitude proposta ao sistema *Ics*, como na redução da importância do sistema *Pcs* e *Ics*, em características de amplitude. O inconsciente é definido como toda a área do aparato psíquico. Está ligado a ele outros pontos, que possuem uma finalidade relacionada ao seu desenvolvimento, isto é, que a partir das disposições do *Ics*, há a construção de um pequeno espaço regulador (*Pcs*) dos conteúdos desse mundo reprimido, dentro dessa pequena sala, existe outro espaçozinho (*Cs*) que, às vezes, tem acesso ao material, já sob à influência de representações e exames anteriores. O inconsciente exerce a força de se desenvolver, como na condensação e deslocamento, circunvizinhando-se de outros aparatos que são, como vimos, meios de contenção e organização desse sistema mais rudimentar que é o *inconsciente*. É como se toda a estruturação fosse pensada para permitir e regular o trânsito dos materiais nesta antecâmara, existindo exclusivamente para grassar essa logística. Em linhas gerais, definimos então o inconsciente do mesmo jeito, como a estrutura *governante* da mente inconsciente, desde sua condição orgânica, até sua desenvoltura mais sofisticada, como nos modelos descritivo, dinâmico e sistemático, para desacreditá-lo. Em todos os casos, a base da teoria é a performance do inconsciente e sua potencialidade devastadora como a essencialidade para poder explicar a mente humana.

Devido a nossa tarefa ser situar o inconsciente na primeira topologia, que, majoritariamente, compreende o período de produção das obras utilizadas aqui, poderíamos apenas nos posicionar, como fez Elisabeth Roudinesco, desvelando o imperativo que “*Isso mostra que o inconsciente não se engana.*” (ROUDINESCO, 2019, p.90). Desde o fenômeno

de interpretar os sonhos, buscar respostas para as lacunas existentes nas atividades humanas, e a necessidade de se compreender os atos falhos, o que Freud nos ensinou foi o posicionamento da suspeita, pois podemos estar sendo enganados por algo interno em nós mesmos, que vem atuando nas profundezas da mente e é extremamente perigoso, por possuir os segredos mais impuros de nossa alma. Somos enganados diariamente, por esse sujeito oculto, mas nunca poderemos, em nossa insuficiência, enganá-lo. O *Ics* transmite essa “[...] *impressão de serem hóspedes poderosos oriundos de um mundo estranho, imortais que se intrometeram no torvelinho dos mortais – [...]*” (FREUD, 2014, p. 371). Quiçá essa seja a nossa melhor definição para o inconsciente: um hóspede poderoso e imortal oriundo de um mundo estranho que é tido como uma deidade perante nossa limitação mortal de tentar ser consciente.

1.4. – A SEGUNDA TOPOLOGIA.

A segunda topologia, proposta por Freud, é uma expansão do primeiro modelo, tendo como intento agregar novos conceitos e tentar, minimamente, responder às críticas das quais a psicanálise fora acusada em sua época inaugural. Podemos pensar que os fatores que levaram à reformulação do aparelho psíquico, em resumo (e indicando um caminho longe das discordâncias), foram de duas ordens “[...] 1) *da problemática do conteúdo do conflito e 2) dos limites do que não é consciente em relação ao ‘sistema inconsciente’.*” (MONZANI, 2014, p.233). De fato, a primeira topologia abriu o caminho para novas conjecturas e, por mais que tenha atualmente se instituído dentro das ciências da mente, quase que irrevogavelmente, não foi uma tarefa fácil, obrigando Freud a rever e expandir seus conceitos continuamente. A psicanálise sofreu modificações e alterações significativas, entretanto, o *inconsciente*, assim como germinado na primeira topologia, nunca foi questionado ou duvidado nas conjecturas psicanalíticas, vindo a se desenvolver a cada passo freudiano, tornando-se, incontestavelmente, o filho pródigo de seu patrono.

A virada no pensamento de Freud, datando o surgimento da segunda topologia, marca o período de 1920, sendo conhecido como o *tournant de 1920*. Neste período, há um extenso “[...] *remanejamento das hipóteses fundamentais da psicanálise, sob o signo da pulsão de morte e da segunda tópica, ou seja, a divisão do aparelho psíquico em Id, Ego e o Superego*” (MEZAN, 2013, p.153). Insta salientar que, neste período, as obras fundamentais que

abrangem essa reviravolta das hipóteses psicanalíticas são: *Além do princípio do prazer* [1920], *O Eu e o Id* [1923-1925] e o *Compêndio de Psicanálise* [1937-1939], sendo essenciais para a reorganização dos conceitos freudianos. Entretanto, como há uma série extensa de modificações na teorização, ressaltamos o empenho deste capítulo em permanecer com o prisma do olhar somente sobre a definição – e lugar – do inconsciente neste novo posicionamento da segunda topologia, sem perder de vista esse primeiro princípio.

Para começar a explanação, citemos que uma das chaves de acesso à novidade topológica fomentada por Freud é a inserção da *pulsão de morte* como um meio de recolocar a questão sobre a origem e formação da mente. Basicamente, Freud reutilizou do caráter pulsional e realizou um estudo genealógico sobre a fonte da formação humana do aparelho mental. Ao que se tem ciência, desde sua elaboração da primeira topologia, em seus estudos, Freud começou a formular e avançar numa teoria da sexualidade humana, tendo como base os diálogos para a organização do psíquico e do desenvolvimento a sua margem. Essa *evolução* da teoria libidinal, arqueada nas propostas das pulsões e nos resultados clínicos, foram tomando corpo conjectural e exigindo uma reformulação dos conceitos, devido à insuficiência terminológica da antinomia sistêmica da consciência-inconsciente e da teoria topografia.

Daí a proposta de reconsiderar a geografia da mente, não mais em função da propriedade de ser ou não inconsciente, mas segundo o critério do desejo. Nesta ordem de ideias, a reelaboração da teoria pulsional fornece uma pista: ambas atuam na mesma instância, que pode ser definida como o polo pulsional do psiquismo, opondo-se ao seu polo organizado, que Freud já chamava de “ego” desde 1910. Este polo pulsional receberá o nome *Es*, pronome neutro que define a natureza indeterminada da pulsão em estado puro, e que em português é vertido pelo termo latino *Id*. O conflito defensivo, desta maneira, deixa de se efetivar entre o consciente e o inconsciente, como nos textos da primeira fase, ou mesmo entre duas pulsões essencialmente diferentes, como no período de 1910 a 1914; doravante, ele será marcado pela oposição polo pulsional-polo organizado, ainda que o primeiro caso seja sem dúvida o mais frequente e o mais importante. (MEZAN, 2013, p.270).

A apresentação do *Es* (termo em alemão), conhecido também como o *Id* (do latim), podendo ser traduzido como “*Isso*”, em português, é a grande virada para a assunção freudiana visando a substituição do sistema topográfico pelo modelo estrutural da mente. Juntamente ao *Id*, atrela-se a relevância do *Ego* (denominado ainda de *Eu*), como mais um ponto nodal da segunda topologia. Essas terminologias são um avanço na constituição do modelo antecessor, isto é, a formatação do *Id* como a centralidade da mente opera uma

clivagem nos demais conceitos, impelindo uma explicação mais rebuscada e profunda para tentar grassar satisfatoriamente os modos-de-ser e a formação da mente humana em questão. Partindo de uma primeira definição dessa topologia, citemos a obra *O Eu e o Id*:

Um indivíduo é então, para nós, um Id [um algo] psíquico, irreconhecível e inconsciente, em cuja superfície se acha o Eu, desenvolvido com base no sistema *Pcp*, seu núcleo. Se buscarmos uma representação gráfica, podemos acrescentar que o Eu não envolve inteiramente o Id, mas apenas à medida que o sistema *Pcp* forma a sua superfície [do Eu], mais ou menos como o “disco germinal” se acha sobre o ovo. O Eu não é nitidamente separado do Id; conflui com este na direção inferior. (FREUD, 2011, p.30).

Trabalha-se agora com a noção do indivíduo como sendo o Id, que tem por adjetivos ser irreconhecível e inconsciente. Segundo Freud, na superfície do Id está talhado o Ego, através do sistema *Pcp* (perceptivo) em relação ao mundo exterior. Contudo, majoritariamente, o Id é inconsciente (ou o detém), assim como o Ego também faz parte do Id, inegavelmente. Doravante, poder-se-ia mencionar que na segunda topologia o modo estrutural da mente é dado por meio da disposição do *Id*, que supostamente assume o papel do campo desconhecido e inconsciente, transpondo mais um limite do aparelho psíquico, superando até mesmo o sistema inconsciente, em nível de profundidade, digamos assim.

O Id é a consequência exposta da teoria das pulsões, sendo um conceito renovado – desde os apontamentos iniciados em *Além do princípio do prazer* e na *Introdução ao Narcisismo [1914-1916]* – para motivar e auxiliar na “[...] origem das demais instâncias – ego e superego – é creditada sobretudo à identificação” (SIMANKE, 2009 p.188). Em outras palavras, o Id permite a Freud um outro estudo sobre a genealogia das pulsões e, paralelamente, insurge uma nova ramificação do desenvolvimento do aparelho mental, tendo no processo de *identificação* (direcionamento e remanejamento das pulsões) a origem das demais instâncias, tidas como o ego e o super-eu. Sobretudo, o relevo necessário neste ponto, é a apresentação da força instintual do Id como originário de toda condição fenomênica e de desenvoltura para o psiquismo. Não se trata mais de um sistema de censura e organização topográfica dos materiais relacionados à atividade mental. A manifestação do Id permite, como já suscitado, o arraigamento definitivo da psicanálise como uma ciência das profundezas em busca de um sujeito oculto, pois tudo aquilo tido como irreconhecível e inconsciente, passa a ser retratado em definitivo como um primeiro princípio e estandarte dessa teorização.

Simanke destaca, no livro *A formação da teoria freudiana das psicoses*, o papel perceptivo na constituição do ego, ou seja, lembra-nos que na topologia em tela há caminhos de formação que estabelecem uma dialética entre exterior/interior, entre percepção/representação, tendo no Id o motor de base para movimentar todo o pensamento proposto. Nestes termos, Simanke acredita que:

Continuando, Freud ingressa no terreno das relações tópicas entre o ego e o id, e prepara a introdução do gráfico que figurará sua nova topografia psíquica. Neste, a importância atribuída às representações de palavra expressa-se pela presença de um “casquete auditivo” destinado a fornecê-las ao ego pré-consciente. Todavia, se as representações de palavra caracterizam suficientemente o sistema pré-consciente da tópica anterior, elas não bastam para explicar a natureza e a gênese do ego, nem sua diferenciação a partir do id. Se esta última deve ser creditada à percepção – e Freud afirma que a percepção está para o ego assim como a pulsão está para o id -, é à percepção em geral e, acima de tudo, à percepção visual, caso esteja correto situar no estágio narcísico o momento dessa gênese: o amor por si próprio é o amor pela imagem de si. (SIMANKE, 2009, p. 194).

A percepção (de caráter sensorial), as representações (como “formas” do conteúdo pré-consciente//inconsciente) e a identificação (como destino libidinal e escolha do objeto de amor, de modo resumido), são o desenho pelo qual se institui a gênese do ego e do super-eu. Todavia, essas concepções são a contraparte do que pretendemos investigar, servindo de aparelhamento para a ordenação de uma forma geral, o que será suprimido aqui em prol da convergência em direção ao Id e ao Ics. Entrementes, como visto, o ego é a superfície do Id, ou melhor, o ego é apreendido como “[...] *a face exterior do id, aquela que em contato com a realidade se modificou e se organizou, e a que tem por eixo a sucessão de identificações com objetos originalmente eróticos, [...]*” (MEZAN, 2019, p.189).

Tomemos a liberdade de dar um exemplo, com a finalidade de ilustrar o que está sendo exposto até aqui. Imaginemos um cubo mágico, de seis facetas/cores, todas inicialmente embaralhadas, sem uma forma propriamente distinta. Em dado momento, um agente que exerce força exterior ao formato do cubo, empenha-se a organizá-lo, dar-lhe uma adequação de acordo com sua disposição e matiz. Digamos que, após um período, um lado do cubo mágico apresente a faceta toda esverdeada, indicando uma vitória do agente em ordenar o caos pulsante dado anteriormente. Entretanto, ao olhar mais atento, perceberá que essa formação da cor verde no topo, à qual a percepção se ateve, é somente um lado da coisa, posto que, nos outros lados, ainda existe um esforço ininterrupto visando o ajustamento, implicando

inclusive a necessidade de, às vezes, ter de desorganizar a superfície visível para executar uma manobra nas partes ocultas. Em relação ao que está em jogo, o Id representa o cubo em sua totalidade, sendo apenas um lugar de energia pulsional totalmente disforme. Entrementes, a ideia é que uma força de atuação contrária possa confrontar essa originalidade pulsional, sendo na dialética interior-exterior (e sujeito-objeto) a ponte para esse confronto. Em nosso exemplo, o agente exterior é a força influente das relações sociais, que vai modelando e dispondo algumas facetas do Id, impondo-lhe limitações e readequando a sua energia. A formação superficial dessa dialética é, subsequentemente, o ego, como nosso lado esverdeado do cubo. É mais nítido e uniforme que as demais partes, porém, não é dissociado da totalidade, sendo, até mesmo, uma parte do Id que tomou outra organização devido a algo que não ele mesmo, assim como ocorre no cubo mágico. A diferença fundamental, de nossa parca ilustração para a rebuscada teorização freudiana, é que o cubo mágico ainda possui a potencialidade de ser inteiramente concluído em seu aparelhamento, enquanto no caso do Id, isso jamais acontece, tendo de se contentar com apenas uma superfície minimamente aparelhada, sob a supervisão intermediária de outro agente, o super-eu. Na incerteza de nossa aproximação, vejamos uma passagem presente no *Eu e o Id*:

É fácil ver que o Eu é a parte do Id modificada pela influência direta do mundo externo, sob mediação do *Pcp-Cs*, como que um prosseguimento da diferenciação da superfície. Ele também se esforça em fazer valer a influência do mundo externo, sobre o Id e os seus propósitos, empenha-se em colocar o princípio da realidade no lugar do princípio do prazer, que vigora irrestritamente no Id. A percepção tem, para o Eu, o papel que no Id cabe ao instinto. O Eu representa o que se pode chamar razão e circunspeção, em oposição ao Id, que contém as paixões. (FREUD, 2011, p.31).

O próximo passo para a definição do ego é aceitar que ele é uma parte do Id modificada, através dos pressupostos da *Pcp-Cs*, que recebe do mundo exterior a sentença de sua formação. O que isso implica de verdade? Ora, estamos vendo uma dicotomia ainda maior e mais enfática partindo dos preceitos freudianos. Se antes, na primeira topologia, havia uma separação da psique e seu fundamento se fazia na organização topográfica dos conteúdos dentro dos *sistemas* (*Cs-Pcs-Ics*), agora, diante dos termos indicados, essa sistematização deu lugar para uma *teoria do instinto*, que se desenvolve e se caracteriza por intermédio da relação interior-exterior, sem negar que até mesmo o Eu (ligado ao estado de qualidades conscientes), passou a ser uma forma diferenciada do Id. A insistência nessa definição do ego não é por

acaso, já que, o ego pode conter elementos inconscientes e ser, justamente, um limiar para outros modos de consciência, sob o suposto domínio (ou conflito) do Id.

Segundo Mezan, *“Do pondo de vista genético, o Id é mais antigo do que o ego: [...]”*, (2013, p.271), ou seja, partindo desse olhar, a teoria pulsional (que tem no Id o seu lugar de direito), implica toda sua estruturação nesta condição de primazia do Id e, contudo, tende a organizar todo o modelo psíquico partindo dessa primazia. O ego, neste cenário, tem seu débito com o Id, pois origina-se dele e assume um caráter mediador, sendo que neste invólucro *“[...] o ego passa a ser o ponto de convergência de duas pressões opostas: o id exige dele que encontre meios de satisfazer suas tendências, enquanto a realidade exterior lhe impõe o controle das paixões do id.”* (MEZAN, 2013, p.271). Resume-se, então, com o aval desta situação, que o ego é formado pela mediação que exerce entre as forças do Id (pulsões) em detrimento das limitações do mundo exterior, retomando a velha distinção entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. Portanto, no ego reside também o *pré-consciente*, como um mecanismo de controle das paixões e regulador dos processos do exterior, tendo tanto um papel inconsciente como consciente.

Na obra *Freud, o movimento de um pensamento*, apresenta-nos um resumo da função e da ambiguidade do ego dentro da teoria psicanalítica, de modo que nela nos ateremos por mais um instante, sabendo da necessidade, junto ao leitor, de identificar o ego agrilhado ao id, quase indistintamente. Fazemos isso em respeito ao postulado de Freud, que nos alerta para *“[...] não tomar rigidamente a distinção entre Eu e Id, e não se esquecer que o Eu é uma parte do Id especialmente diferenciada.”* (FREUD, 2011, p.48). Sendo assim, essa definição sucinta do ego é, correlatamente, uma caracterização do Id:

[...] o conjunto das transformações que vão aparecer em *O ego e o id* já estava, há um tempo razoável, preparado pelos textos anteriores dele. De fato, a concepção do ego que se articula nesse último texto não significou uma mudança brusca de orientação. Desde 1914, o ego já aparece claramente como uma constelação psíquica razoavelmente complexa, a ponto de se poder falar num sistema do ego composto de várias instâncias e funções: o ego está estreitamente vinculado com a consciência, suas relações com o aparato motor são salientadas; boa parte das funções do sistema pré-consciente é englobada como parte do ego; dele fazem parte, por fim, as instâncias do superego, ideal de ego e o ego ideal. Ele é o agente principal nos mecanismos de defesa e recalcamto, e desde há muito tempo Freud sabe que extensas partes do ego podem ser inconscientes. [...]. Na verdade, o conceito de ego é um dos mais ambíguos da teoria psicanalítica. (MONZANI, 2014, p.241).

Acreditar-se-á que com esse estreitamento, o conceito de ego esteja minimamente enquadrado, o que nos permite retomar nosso tópico: a delimitação do entendimento sobre o Id. Assim como colocado indiretamente durante a definição do ego, o Id é compreendido como um *lugar instintual*, dominado por forças ancestrais que passam a ser subjugadas com as relações sociais provenientes da vida, dando assim o tom da relação interior e exterior já mencionado. Algo que já podemos notar, de imediato, é que o Id não exerce relação direta com o mundo exterior, culminando na projeção do ego como dinamizador destas extremidades.

No *Compêndio de Psicanálise*, Freud reúne suas ideias sobre a natureza do psíquico, indicando como compreende, nesta posição de sua obra, a recepção do Id e sua importância sem precedentes. Vejamos essa primeira delimitação, segundo Freud:

Chegamos a tomar conhecimento desse aparelho psíquico mediante o estudo do desenvolvimento individual do ser humano. A mais antiga dessas províncias ou instâncias psíquicas denominamos *Id*; seu conteúdo é tudo o que é herdado, trazido com o nascimento, constitucionalmente determinado; sobretudo, portanto, os instintos oriundos da organização do corpo, que aí encontram uma primeira expressão psíquica, para nós desconhecida em suas formas. (FREUD, 2018, p.191-92).

O Id assume uma roupagem cheia de traços enigmáticos e enraizados em duas vertentes fortíssimas: como um elemento organicista, sendo algo *herdado* e existente desde o nascimento; e passou a exercer, mais do que na primeira topologia, uma força determinante na organização do sujeito, mesmo que de maneira oculta, sendo sua forma *natural* de instinto e relação para com o mundo. Vamos mergulhar nessa identificação do Id como uma forma instintual (pulsional), traçando seu perfil através da libido.

Em uma pequena, mais específica, nota de rodapé presente no *Eu e o Id*, Freud diz que “Agora, após a distinção entre Eu e Id, temos de reconhecer o Id como o grande reservatório da libido, [...]” (2011, p.37). Não obstante, esse apontamento ajuda a discernir essa configuração, digamos assim, do Id para o Ics. O inconsciente podia ser visto como uma localidade permeada de desejos e pulsões que tendiam para a superfície, em dissonância com o Pcs, para acessar o estado de consciente. Muitos desses conteúdos eram elementos reprimidos e/ou originários de desejos não permitidos, que permaneciam inconscientes através do exame e censura. Já no caso do Id, conforme vimos, há uma fonte natural (herdada; orgânica; determinada etc.) como forma de um instinto natural, que vai se organizando e

montando o aparelho psíquico em conformidade com as vivências entre interior/exterior, sujeito/objeto, como algo de primazia pulsional para o desenvolvimento da vida humana.

Uma das formas de definição dessa teoria, que evolui com a teoria da sexualidade, é a conotação da *libido*, termo utilizado para tratar desses impulsos como uma energia sexual. Encontramos nos textos de Freud, na *Psicologia das massas e análise do Eu* [1920-1923], uma passagem acerca do termo talhado aqui:

“Libido” é uma expressão proveniente da teoria da afetividade. Assim denominamos a *energia*, tomada como grandeza quantitativa – embora atualmente não mensurável –, desses *instintos* relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra “amor”. O que constitui o âmago do que chamamos amor é, naturalmente, o que em geral se designa como amor e é cantado pelos poetas, o amor entre os sexos para fins de união sexual. Mas não separamos disso o que partilha igualmente o nome de amor, de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor aos pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e a ideias abstratas. Nossa justificativa é que a investigação psicanalítica nos ensinou que todas essas tendências seriam expressão dos mesmos *impulsos instintuais* que nas relações entre os sexos impele à união sexual, e que em outras circunstâncias são afastadas dessa meta sexual ou impedidos de alcançá-la, mas sempre conservam bastante da sua *natureza original*, o suficiente para manter sua identidade reconhecível (abnegação, busca de aproximação). (FREUD, 2011b, p.43. grifo meu).

Os trechos destacados na citação são pontos fundamentais para enredar o que queremos retratar neste momento da análise. Primeiro, a libido é uma espécie de *energia*. Ou seja, a libido é o *conatus*, a *potência*, a *vontade de agir* etc., encontrada nos esforços de Freud. Com efeito, essa colocação parte das pulsões que o indivíduo toma emprestado para si a denominação de “amor”. Aqui vale uma ressalva, haja vista que o contexto e faculdade de “[...] *conceber o amor desta forma ‘ampliada’*.” (FREUD, 2011b, p.44), querendo indicar seu entendimento conceitual como sinônimo para o *instinto sexual*, *pulsão*, *libido* e *Eros* (tomando aqui outra aproximação, agora com a teoria platônica). Ao realocar a pulsão como uma forma de amor, que chamaremos de *Eros*, Freud remonta à originalidade do mito, sendo *Eros* (além da tradução alemã da palavra amor - *liebe*), considerado como um deus grego. “*E também é a energia que nos anima. A energia que temos para viver. Usada para pensar, falar, correr, saltar, carregar... Esse gás todo que mobilizamos era considerado um deus para os gregos.*” (BARROS FILHO, 2018, p.39). Em outras palavras, a teoria psicanalítica não inventou essa ideia, necessariamente, mas se apropriou e aplicou de maneira singular em suas vias de interpretação, utilizando-se de mitos de maneira magistral para designar o que

ocorre diante da condição (aqui podemos dizer *natureza*) humana. É, sobretudo, a libido como uma energia que presta a vida e anima os seres vivos. Assim como a palavra *Eros* conota a sexualidade, na terminologia de erotismo, na teoria dos instintos/pulsões freudiana, *Eros* é definitivamente algo tido como natural e condutor de energia e da própria realidade humana, que não somente mobiliza suas experiências com o mundo, mas simboliza todo o arcabouço de sua organização e atividade do aparelho mental. Rememora-se que, como dito anteriormente, mais uma vez é possível a aproximação do *Ics* (e do *Id*) como um *deus* vagante em nossa psique.

O que queremos mostrar neste trecho nada mais é do que uma definição do *Id* como a “localidade” instintiva de forças orgânicas que provêm do desenvolvimento da vida, em especial, da constituição do psiquismo. Essa constituição, tomado pela energia de *Eros*, não é pacífica, sendo proclamada em meio ao combate de outras forças primitivas, tidas como os *dois instintos fundamentais*. Na sessão intitulada *Teoria dos instintos*, presente no *Compêndio de Psicanálise*, podemos acompanhar esses desdobramentos com mais precisão:

Após muito hesitar e oscilar, decidimos supor a existência de apenas dois instintos fundamentais, *Eros* e *instinto de destruição*. (Ainda se inclui dentro de *Eros* a oposição instinto de autoconservação-instinto de conservação da espécie, assim como a de amor do Eu-amor objetual.). A meta daquele é estabelecer unidades cada vez maiores e assim mantê-las, isto é, a ligação; a do segundo, ao contrário, é dissolver nexos e, assim, destruir as coisas. No caso do instinto de destruição, podemos imaginar que sua meta derradeira seria fazer o que é vivo passar ao estado inorgânico. Por isso também o chamamos *instinto de morte*. Se admitimos que o que é vivo apareceu depois do que é inanimado e dele se originou, então o instinto de morte se adéqua à fórmula mencionada de que um instinto busca o retorno a um estado anterior. No caso de *Eros* (ou instinto de amor) não podemos aplicar essa fórmula. Pressuporia que a substância viva foi uma vez unidade, que então foi despedaçada e que agora procura a reunificação. (FREUD, 2018, p.195-96).

O que Freud tenta explicar neste recorte é seu posicionamento sobre o *segundo dualismo pulsional*, que diferentemente do primeiro dualismo pulsional, formado pelas pulsões do Eu, reguladas pelo *princípio da realidade* (conservação do indivíduo) e pelas pulsões sexuais, reguladas pelo *princípio do prazer* (conservação da espécie), o segundo dualismo indica a centralidade na *pulsão de vida* (*Eros*, que absorve os dois polos do primeiro dualismo) e *pulsão de morte* (*Thanatos* – busca pelo inorgânico), pretendendo obter com o segundo dualismo – o qual já esboça a segunda topologia –, o funcionamento psíquico como

o equilíbrio desses instintos primordiais, que permite um controle dito saudável, como, *exempli gratia*, no ato de se alimentar e na relação sexual, onde existe a aplicação de ambas as pulsões (Eros e Thanatos, como passará a ser conhecido), tentando destruir e zelar pela vida, simultaneamente. Obviamente que, conforme estabelecido, pode haver maior investimento de determinado instinto, desequilibrando as ações e gerando sofrimento e outros problemas nesta batalha de energias. O que nos interessa aqui é a referência biológica determinista desta contratura do *Id*. Como salientado, a origem da vida pressupõe o desenrolar desses investimentos, tornando o sujeito passivo de sua natureza instintiva.

Antes de continuar, devemos indicar que, desde a elaboração inicial da psicanálise, Freud utilizou-se do termo *instinto* (*Instinkt*) e do conceito de *Trieb*, tendo dado maior preferência ao segundo. De acordo com o *Dicionário de psicanálise*, a escolha pela conotação de “[...], *Trieb* correspondeu à preocupação de evitar qualquer confusão com instinto e tendência. [...], querendo marcar a especificidade do psiquismo humano, [...]” (ROUDINESCO e PLON, 1998, p.628). Entretanto, podemos ler em Freud, ainda no *Compêndio*, sua definição de “[...] *Triebe* [instintos, impulsos, ‘pulsões’ etc.]” (2018, p.195). Portanto, utilizaremos as nomenclaturas simultaneamente, sem melindre conceitual, tendo já demonstrado o conhecimento desta preferência por *Trieb* em suas obras.

Conforme algumas passagens já percorridas, fica evidente como a dimensão genética (organicista) da teoria dos instintos aparece com muito mais intensidade, tomando contornos dentro da psicanálise a partir de suas funções organicistas. Não apenas como uma explicação posicional, os dois instintos (Eros e Thanatos) são vistos como elos vitais, sem os quais não haveria possibilidade de vida para a espécie humana. Numa passagem do *Compêndio*, temos uma clara definição desta imposição biológica, sendo a seguir:

Nas funções biológicas os dois instintos fundamentais se combinam ou agem um contra o outro. Assim, o ato de comer é uma destruição do objeto com a meta final de incorporá-lo, e o ato sexual, uma agressão com o propósito da mais íntima união. Dessa ação conjunta ou contraditória dos dois instintos fundamentais resulta toda a variedade dos fenômenos vitais. (FREUD, 2018, p.196).

Não obstante, dentro dessa afirmação das funções biológicas, Freud chega a adotar a perspectiva de uma “[...] herança arcaica que a criança traz ao mundo antes de qualquer experiência própria, influenciada pelas vivências dos ancestrais.” (FREUD, 2018, p.2018). Essa interpretação veio da análise sobre as estruturas dos sonhos, até o *Compêndio de*

Psicanálise (obra tardia do autor), advertindo não somente a dualidade das energias que supostamente regem o desenvolvimento humano, mas também abordando certa herança arcaica, obviamente genética, que carregaria elementos pré-determinados que poderiam exercer influência no indivíduo. Luiz Roberto Monzani, em *Freud – o movimento de um pensamento*, enfatiza esta problemática sobre a condição biológica, presente na segunda topologia, afirmando que o biológico chega a “[...] invadir uma parte do aparelho psíquico e, mais especificamente, o domínio do inconsciente.” (2014, p.256). Devemos concordar com o pensador, uma vez que, todo o arcabouço teórico envolto na concepção do Id é cunhado sob a ascensão biológica, como bem pontuou Monzani. Em outro trecho de sua obra, temos uma aceção sobre como a interseção do determinismo biológico faz-se imprescindível para justificar os instintos de vida e de morte.

A ideia de pulsão de vida e pulsão de morte implica um mergulho no biológico que até então era problemático. É exatamente essa orientação biologizante que possibilitou a Freud construir o conceito de Id. Foi ela que forneceu a condição primordial para pensar essa noção. A noção de id aparece, entre outras coisas, para dar conta desse substrato biológico do inconsciente; o id, desse ângulo, seria uma espécie de inconsciente primitivo, originário, a partir do qual certos elementos tentariam irromper e se dirigir no sentido da ação motora, sendo, secundariamente, recalçados. (MONZANI, 2014, p.256).

Com essa última correlação, tendemos a crer que o fator determinista tenha sido retratado em seus termos, transparecendo a impossibilidade de se interpretar o sujeito freudiano sem essa concepção, sempre agrilhado a sua *natureza* e tendo em sua ação detritos determinantes de quem será enquanto indivíduo, daí o princípio essencial dessa orientação biologizante. Agora, deixaremos o fator puramente determinista, acreditando já estar delineado perante nosso cotejamento, donde passaremos a circunvizinhar a dinâmica do Super-eu para a segunda topologia, levando em consideração sua relevância para o entendimento do *Id/Ics*.

O Super-eu pode ser compreendido, dentro de suas regras, como um mecanismo dinâmico que atua entre as energias instintuais e a realidade. Dado de outra maneira, o Super-eu é o ponto entre o externo e o interno na atuação do ser humano no mundo. Doravante, poder-se-ia mencionar a dicotomia, mais uma vez, operada pelas hipóteses freudianas, haja vista essa imperatividade de estabelecer dois mundos paralelos entre si e, ao mesmo tempo, quase que inseparáveis. O primeiro mundo chamaremos de mundo da vida, indo na direção da

exterioridade, com suas regras, normas, valores, crenças etc. o segundo mundo, com efeito, denominaremos de psíquico, ou subjetivo, acarretando todos os fenômenos da atividade da mente humana, caracterizando-se como a interioridade por excelência. Em linhas gerais, pode haver dois sujeitos, em situações distintas, vivendo simultaneamente em uma espécie de síntese, ou de dialética, obtendo como resultante desse processo um ser suspenso entre o exterior e o interior, que *per si*, já é conflitante.

No livro *o Eu e o Id*, numa descrição desse aparelho psíquico, Freud escreve sobre essa dinâmica do Super-eu, desvelando a condição de *oposição* entre esses extremos relacionais. Nas palavras do autor:

Enquanto o Eu é essencialmente representante do mundo exterior, da realidade, o Super-eu o confronta como advogado do mundo interior, do Id. Conflitos entre Eu e ideal refletirão em última instância – agora estamos preparados para isso – a oposição entre real e psíquico, mundo exterior e mundo interior. (FREUD, 2011b, p.45).

Advogando para o mundo interior, o super-eu tem um currículo notável, do qual algumas descrições são fundamentais, entre elas, citamos sua formação, direcionada juntamente para o desenvolvimento infantil e para as figuras paternas, destacando aqui o *Complexo de Édipo* como momento de contribuição para sua estruturação (juntamente ao ideal de Eu etc.). Esse processo contínuo de influências parentais na criança, durante seu crescimento, recebera o nome de Super-eu e, à “[...] medida que o Super-eu se distingue do Eu ou se contrapõe a ele, constitui um terceiro poder, que tem de ser levado em conta pelo Eu.” (FREUD, 2018, p.193). Portanto, essa terceira força da mente humana é, ao lado do Id e do Ego, o Super-eu, compondo integralmente a estrutura da segunda topologia. Esse trinômio freudiano (ego-id-superego) é toda a condição exigida para se explicar o aparelho psíquico, verificando-se o que é necessário nesta interação para um adequado funcionamento da vida psíquica. Como dissemos, o Super-eu possui um currículo vasto, tendo diversas responsabilidades durante todo o desenvolvimento humano, chegando a assumir o controle e exigindo a obediência do Eu, assim como o pai assume sobre uma criança (filho).

O Super-eu deve a sua especial posição no Eu ou ante o Eu a um favor que deverá ser estimado a partir de dois lados: é a primeira identificação, acontecida quando o Eu era ainda fraco, e é o herdeiro do complexo de Édipo, ou seja, introduziu no Eu os mais imponentes objetos. Em certa medida, ele está para as mudanças posteriores do Eu como a fase sexual

primária da infância está para a vida sexual após a puberdade. Embora acessível a todas as influências posteriores, conserva por toda a vida o caráter que lhe foi dado por sua origem no complexo paterno, ou seja, a capacidade de confrontar o Eu e dominá-lo. É o monumento que recorda a anterior fraqueza e dependência do Eu, e que mantém seu predomínio sobre o Eu maduro. Assim como a criança era compelida a obedecer aos pais, o Eu submete-se ao imperativo categórico do seu Super-eu. (FREUD, 2011b, p.60).

Com essa simples passagem, vemos surgir no horizonte mais um ponto colossal do modelo inconsciente da segunda topologia. Não fugindo do ideal de definir o Id/Ics, podemos dimensionar que o Super-eu, assim como é apresentado em suas múltiplas ordenações, é muito mais íntimo do Id e de fenômenos inconscientes, do que do Eu e da consciência como um todo. De acordo com Freud, o super-eu está “[...] profundamente imerso no Id, e por isso mais distante da consciência do que o Eu.” (2011b, p.61), corroborando com essa premissa de que o super-eu atua juntamente ao Eu e até mesmo o domina, todavia, sua maior semelhança é com a imersão no Id, sendo essa sua exigência para construção dos valores no Eu e para advogar para o Id.

Essa postura autônoma de todo o sistema investigado até aqui, sugere uma concepção quase que totalmente inconsciente, desde a infância do sujeito até o término de sua vida. Estamos diante de uma espécie de *lógica inconsciente*, totalmente organizada e proveniente de leis próprias que direcionam todo o campo intencional da mente, com pouca (ou nenhuma) influência direta de fatores conscientes diante deste processo. Digamos que na teoria topográfica (primeira topologia), havia um sistema de explicação dos fenômenos psíquicos e os modos de organização deste para as condutas e esclarecimento sobre a atividade mental. Já na teoria estrutural (segunda topologia), o que temos é o surgimento de uma lógica inconsciente mais profunda que não se limite somente a explicar os fenômenos psíquicos. Calcada nos mesmos termos, Roudinesco postula que “[...] Freud permitiu que compreendêssemos que existe uma lógica do inconsciente. E essa lógica nunca se engana, mesmo que não consigamos decodificá-la.” (ROUDINESCO, 2019, p.78). Em suma, ao buscar direcionar o olhar para o Id/Ics, nesta estrutura psicanalítica, começamos a ter a sensação de que sua definição está, em certo sentido, em todos os demais conceitos. Isso se dá na direção de que o Eu recebe coerção de três direções diferentes, sendo ele mesmo uma parte diferenciada do Id; o Super-eu é uma ramificação e condensação dos instintos, sendo o elo primordial entre o mundo exterior e interior, estando mais amarrado com o Id para subverter o

Eu em suas negociações, do que o contrário; e, por último, temos o Id, soberano indiscutível neste cenário. Na sessão *As relações de dependência do EU*, presente no livro *o Eu e o Id*, Freud nos dá uma explicação ampla e demasiadamente límpida, vejamos:

De outro lado, no entanto, vemos esse Eu como uma pobre criatura submetida a uma tripla servidão, que sofre com as ameaças de três perigos: do mundo exterior, da libido do Id e do rigor do Super-eu. Três espécies de angústia correspondem a tais perigos. Como entidade fronteira, o Eu quer mediar entre o mundo e o Id, tornando o Id obediente ao mundo e, com sua atividade muscular, fazendo o mundo levar em conta o desejo do Id. Na verdade, ele se comporta como o médico num tratamento analítico, na medida em que, com sua atenção ao mundo real, oferece-se ao Id como objeto libidinal e procura guiar para si a libido do Id. Ele é não apenas o auxiliar do Id, mas também o seu escravo submisso, que roga pelo amor do amo. Ele procura, sempre que possível, permanecer em bom acordo com o Id; reveste as ordens *ics* deste com suas racionalidades *pcs*; simula a obediência do Id às advertências da realidade, mesmo quando o Id é obstinado e inflexível; disfarçando os conflitos do Id com a realidade e, quando possível, também aqueles com o Super-eu. (FREUD, 2011b, p.70).

Esse grande projeto freudiano corresponde às exigências mais severas sobre a *natureza* e o funcionamento da mente, designando diversos planos explicativos que lançam lume nas possibilidades de compreensão sobre o indivíduo e sua formação psíquica, após algumas críticas e diante dos novos estudos de Freud. Regado de condicionalidades, seja no Eu, no Super-eu ou no Id, esses fatores deterministas podem suprir as necessidades de controlar a descoberta da mente inconsciente, mesmo que para isso seja preciso perder de vista elementos essenciais, a custa da desvalorização da consciência pela supressão inconsciente. Em termos, o preço para a inserção do inconsciente foi a desagregação da capacidade intencional do campo consciente como o pilar central da psicologia.

Em outra estrutura da segunda topologia, ainda dentro de seu sentido, nos é dito sobre o caráter da repetição e sua influência nos fenômenos da vida, assim como na primeira topologia existia os *espectros inconscientes*, nesta abordagem, há uma aproximação comum entre o Id e o Super-eu, tendo nesta influência, os apontamentos do “[...] *Id, a influência herdada, e o Super-eu, essencialmente a recebida dos outros* –, enquanto o EU é determinado principalmente pelas vivências do indivíduo, [...]” (FREUD, 2018, p.194). Seja na repetição de uma herança (Id), ou na influência de valores externos (Super-eu), sempre haverá uma rede de significados ocultos, operantes no psiquismo, podendo ser encarada, na perspectiva de Mezan, como o “[...] *‘aliado mais importante’ do analista em sua tarefa de desvendar o*

inconsciente.” (2019, p.198). Não por menos, insistimos que a segunda topologia é um modelo atualizado da primeira perspectiva topográfica da psicanálise, não perdendo nenhuma de suas excentricidades predominantes com a reviravolta de 1920. Contudo, a teoria ganhou mais carga e, corolariamente, mais profundidade e distanciamento com o mundo da vida/realidade, trazendo consigo um mundo subjetivo/psíquico, investido de suas próprias regras, com as quais, todos serão julgados e encerrados nesta esfera dinâmica do Id/Ics.

Com efeito, as regras da primeira topologia são alteradas, *mutatis mutandis*, suas bases são reincorporadas na segunda topologia, não perdendo o seu delineamento conceitual, os nichos *Cs-Pcs-Ics* ainda são partes que dialogam com o *Eu-Superego-Id*, transfigurando essa engrenagem em algo totalmente singular.

Monzani segue o mesmo fio do problema, questionando se há uma cisão definitiva ou uma tentativa de harmonização das duas topologias, tendendo a acreditar mais nesta harmonização. Em suas palavras:

Seguramente, sob vários aspectos, a segunda tópica é superior à primeira, no sentido sobretudo em que aquele elimina certas contradições que habitam esta última há um bom tempo. Nossas dúvidas surgem quando se propõe um expurgo simétrico e inversos àqueles que atravessam a primeira tópica. A questão que surge é a de tentar saber se elas são realmente incompatíveis ou se podem se harmonizar ou, pelo menos, tendem a isso. Nesse último caso, poderíamos vislumbrar a possibilidade de escapar aos escolhos que ambas apresentam quando tomadas isoladamente. Nos últimos textos, ao que tudo indica, Freud enveredou nitidamente nessa última direção. O que não deixa de constituir um indicador precioso. (MONZANI, 2014, p.230).

Com certeza, o que não faltam são referências e citações que demonstram essa reconciliação entre as topologias, como complementares dentro desse prisma enveredado por Freud. Tomemos nota de algumas passagens significativas da obra *Compêndio de Psicanálise*, que demonstra com maior maturidade a plausibilidade desse afunilamento psicanalítico. Podemos adiantar, com certa facilidade, o surgimento das *qualidades psíquicas*, direcionando-as como *processos primários* e *secundários*, referenciando a distinção desses estados de atividades psíquicas entre o Id (originário e orgânico) dos materiais inconscientes (conteúdos censura ou reprimidos). Aqui, apesar de extremamente semelhante, a distinção apresentada sobre o Id é devido a sua originalidade e composição mais organicista dentro da teoria de Freud. Já no que compete ao Ics, refere-se ao “local” de armazenamento dos conteúdos recalçados, ou seja, ele não necessariamente é apresentado como mais *antigo*

(originário) no sentido biológico, sendo atribuído um peso maior para o seu caráter psíquico/psicológico. Em linhas gerais, podemos resumir que o Id possui mais características orgânicas e pulsionais, e o Ics pode ser pensado partindo desse princípio de originalidade do Id, servindo de localidade para os materiais recalçados/reprimidos. Ou seja, o Id atua desde o primeiro suspiro do ser humano, como parte de sua natureza. Enquanto o Ics, passa a atuar em seu desenvolvido, conjuntamente, com a formação humana. Esse estreitamento entre o Id e o Ics permite repensar algumas falhas apontadas na teoria psicanalítica, trazendo novas configurações sobre a mente humana, desde sua composição orgânica, passando pelos processos de interação e desenvolvimento em sua totalidade.

Na sessão intitulada *Qualidades psíquicas (Compêndio)*, pode-se escolher um trecho que sintetiza a junção das ideias principais das duas topologias, com o estreito diálogo conceitual e funcional das terminologias. Vejamos:

A única qualidade vigente no Id é ser inconsciente. Id e inconsciente são tão estreitamente ligados como Eu e pré-consciente; a relação, naquele caso, é ainda mais exclusiva. Olhado para trás, para a história do desenvolvimento da pessoa e do seu aparelho psíquico, podemos constatar uma significativa distinção no Id. Originalmente tudo era Id, o Eu foi desenvolvido a partir do Id, pela contínua influência do mundo externo. No curso desse lento desenvolvimento, determinados conteúdos do Id foram mudados para o estado pré-consciente e assim recebidos no Eu. Outros permaneceram inalterados no Id, constituindo seu núcleo de difícil acesso. Durante esse desenvolvimento, porém, o jovem e fraco Eu fez novamente retornar ao estado inconsciente certos conteúdos já recebidos, abandonou-os, e agiu da mesma forma com várias novas impressões que poderia ter acolhido, de maneira que estas, rechaçadas, apenas no Id puderam deixar traço. A essa última porção do Id chamamos, considerando sua gênese, o reprimido. Não importa muito que nem sempre possamos distinguir claramente entre as duas categorias no interior do Id. Elas coincidem aproximadamente com a divisão entre o congênito e o adquirido ao longo do desenvolvimento do Eu. (FREUD. 2018, p.213-14).

Nas palavras interpretadas, não há dúvidas de que os mecanismos de *exame* e *censura* dos conteúdos recebidos nas vivências do sujeito, de forma inconsciente, ainda está presente no pensamento freudiano. A elegância está no avanço e na constituição de outro “*lugar*”, mais conciso, que possa receber e maturar esse material *reprimido*. Ou seja, a originalidade do Id é, como visto, uma necessidade para a psicanálise, legitimando que na insuficiência do Eu (que provém do Id), ainda jovem e fraco, faz-se atuante como *pré-consciente*, que ao receber os conteúdos e não suportá-los, retorna-os ao Id, ocasionando assim a repressão.

Eleger-se-ia o entendimento de uma aparelhagem logística, tendo como escopo ilustrar o que está sendo exposto. Digamos que o material originário, ou a matéria-prima, seja o Id. Dele, podem-se extrair diversas formas e meios de energia, ocasionando na formação de outros centros de recebimento de matérias, responsáveis pela separação e organização dessa matéria-prima. Entre esses mecanismos de auxílio, e como resultante de longo e lento processo de desenvolvimento dessa matéria, temos o Eu. *A posteriori*, agrega-se a esse novo centro o Super-eu, vindo a realizar a comunicação entre o mundo exterior e o interior. Lembremos que, ininterruptamente, a energia (libido) e a matéria bruta advêm do mundo interior, que é transmitida via pré-consciente, de modo ainda inconsciente, para as instâncias do Eu que, com a extensão do Super-eu ao mundo, direcionando essa energia interior para o exterior, recebe de volta suas limitações, imposições e limites, como meios reais de lapidação dos conteúdos interiores. Assim, muitos conteúdos são selecionados – submetidos a uma série de exames inconscientes – e censuradas pelo Pcs, regressando para o Id, onde serão armazenados e, quiçá, forçados a *repetição* constante para o acesso ao Eu, tendo que se submeter a esse procedimento para tentar chegar à qualidade de consciência. Dessa luta, já se imagina a imposição dos investimentos e contrainvestimentos para enviar (e/ou manter) os conteúdos em determinada direção, onde podemos perceber as *resistências*. Do mesmo modo, ainda há o processo *Pcp*, que recebe e filtra conteúdos provenientes do exterior, donde uma parcela desses conteúdos são iluminados pela consciência, isto é, ficam na esfera do domínio do Eu, enquanto os demais elementos que escapam a essa qualidade, portanto inconscientes (ou que não podem ser suportados/aceitos), são enviados para outro lugar, nossa central originária, o Id, que recebe esses conteúdos (agora do externo para o interno) e os registra, tendo majoritariamente como meta impulsioná-los para cima (*Auftrieb*). Outrossim, podemos dizer que, em meio a todo esse aparato de funcionamento, o controle de qualidade que treina o Super-eu, são as influências exteriores, como as figuras familiares (paterna e materna) inicialmente, conhecido processo do *Complexo de Édipo*. Alinhados, toda essa funcionalidade da mente inconsciente resulta no desenvolvimento do aparelho psíquico. Nota-se que, com maestria, quase que absolutamente os procedimentos são inconscientes, tendo no Id mais uma justificativa de proveniência da energia e de localidade para envio e recebimento de materiais durante este processo. Por essa razão, a cisão entre o mundo interno e externo é fundamentalmente erigida, tornando o Id a chave para toda a ramificação das conjecturas freudianas para o determinismo imposto, seja por meios orgânicos e herdados internamente, seja pelas forças e resistências na exterioridade. Retomando, as lacunas, assim como já

mencionadas, são apenas ausências dos conteúdos que estão armazenados interiormente ou que deles são consequências, tendo na segunda topologia essa evidência para os meios interpretativos do método psicanalítico.

Utilizando dessa premissa, até mesmo Freud dá um salto em direção aos seus estudos sobre a interpretação dos sonhos, trazendo um novo entendimento, munido desse novo arcabouço teórico, para exemplificar o que ocorre nos sonhos, como *deformação do sonho*. A citação a seguir traz as veredas mencionadas em nossa pesquisa, dando ênfase no sonho como um meio alternativo de conteúdos inconscientes reprimidos no Id serem impulsionados ao Eu. Ler-se-ia:

O estudo do trabalho do sonho nos ensina, num ótimo exemplo, como o material inconsciente do Id, original e reprimido, se impõe ao Eu, se torna pré-consciente e, pela oposição do Eu, experimenta as mudanças que conhecemos como *deformação do sonho*. Não há caracterização do sonho que não tenha explicação dessa forma. (FREUD, 2018, p.216-17).

Diante das leituras propostas e do enfoque tomado para analisar o que define o inconsciente, ter-se-ia de dimensionar, como resultado já esperado, a leitura de um *Id inconsciente* (FREUD, 2018). Essa junção não indica somente uma propriedade do Id, que agora assume o papel principal dos olhares psicanalíticos, justamente, o que ocorre é o desenrolar de um método de análise que unifica esses dois momentos topológicos. Podemos, mediante o que tentamos demonstrar, definir o *inconsciente* como uma qualidade do Id e, inversamente, atribuir ao Id, o caráter de sempre ser inconsciente. De ambos os lados, sua definição é inalterável, tomando múltiplas formas, como no caso da plasticidade do Eu, mas sempre caracterizado como o Ics. O que Freud fez, neste direcionamento proposto, foi construir um palácio onde o inconsciente pudesse reinar sem estar passivo às críticas submetidas na primeira topologia. Podemos chamar o Id de *castelo do inconsciente*.

Neste ponto de nossa pesquisa, precisamos supor que tenha ficado claro que nossa proposta não é indicar uma troca de palavras e fazer menção para um princípio de igualdade entre o *Id* e o *Ics*. Sabemos, definitivamente, que a ideia de Freud foi a de instaurar um novo modelo de explicação para o aparelho psíquico e, como resposta, propõe a segunda topologia, com a estrutura *Eu-Superego-Id*. Todavia, nesta mesma linha, o que tentamos veicular é a ideia de que o inconsciente, assim como concebido na primeira topologia, não é suplantado por outro modelo atualizado, apenas é ressignificado dentro da estrutura funcional com o Id,

deixando de ser apenas um *sistema inconsciente*. Para o que nos interessa aqui, resta deixar evidente que a proposta do Id é, sem dúvidas, muito próxima das expectativas iniciais do Ics, só conseguindo superar definitivamente algumas deficiências teóricas encontradas ao longo dos estudos psicanalíticos. Portanto, por essa via, dizer que algumas definições cabíveis ao inconsciente não descrevem o Id seria, de maneira sumária, um tanto quanto tolo, pois a intimidade entre os termos é inevitável.

O importante é perceber que não se trata de uma querela de palavras, que o termo inconsciente, sistematicamente, tenha sido abandonado. O importante é perceber que a ideia central que esse conceito veicula permanece: a de um outro lugar regido por outras normas que são determinantes. Isso não significa dizer que o Id é apenas um outro nome para o inconsciente. Ele é isso e mais que isso. Pela razão de que aprofunda essa última ideia e a retém substancialmente. (MONZANI, 2014, p.283).

Acreditamos, ao lado de Monzani, que a relação do Id com o Ics não seja apenas uma troca de palavras, donde a expressão utilizada parece ser a mais perfeita, mencionando que “[...] *Ele é isso e mais que isso.*” (MONZANI, 2014, p.283). O Id é o inconsciente, em certo sentido, pois conserva suas propriedades mais substanciais. Contudo, não é somente isso, pois tem uma amplitude conceitual e funcional muito mais relevante, extrapolando as margens e regras apresentadas para definir o inconsciente. Como na citação transparece, reiteramos que a ideia que deve ser fixada aqui é a semelhança entre o Id e o Ics em ser encarado como esse *outro lugar*, munido de suas próprias leis e normas, que estabelece a ruptura entre a realidade externa (mundo dos fenômenos) com a realidade interna (mundo psíquico), elegendo como figura representando um conceito determinante, do qual insistimos em nomear de *sujeito oculto*. Ainda segundo Monzani, visando encerrar essa discussão, enceta que “[...] *o Id aparece, na verdade, para confirmar essa que é a pedra de toque psicanalítica: a noção de um outro lugar, radical e inacessível, que no entanto estrutura o sujeito.*” (2014, p. 268).

Assim como o inconsciente foi o elemento da estrutura do aparelho psíquico do sujeito no modelo topográfico, o Id o é para a segunda topologia. Ambos definem e determinam o indivíduo, atuando de um *outro lugar*, como um *espectro inconsciente* dominante. Para nossa finalidade inicial, desde a apresentação da teoria lacunar, podemos dizer que se apegar a nomenclatura *inconsciente* ou *Id*, em vias gerais, não mudaria o foco. Tanto pelas características, como pela funcionalidade, que ambos os termos exercem, seja na primeira ou na segunda topologia, temos, afinal, a estruturação do nosso *sujeito oculto*: o *Id inconsciente*.

Doravante, ensejamos encerrar essa primeira parte, ao menos com a certeza de que o objetivo fora alcançado, o de expor a teoria do inconsciente em Freud, indicando algumas de suas apresentações dentro da psicanálise. Do mesmo modo, ter conseguido traçar uma breve exposição sobre a aproximação entre o conceito de Ics e Id, diante da primeira e segunda topologia, respeitando suas semelhanças e diferenças. Por fim, gostaríamos de invocar, novamente, uma citação do *Compêndio de Psicanálise*, que dispõe de um esboço, ou recapitulação, sobre o núcleo da segunda topologia, tomando as palavras de Freud como modo de encerramento desta sessão:

Não podemos nos colocar a tarefa de esboçar aqui um quadro completo do aparelho psíquico e de suas atividades, e nisso também nos impediria o fato de que a psicanálise ainda não teve tempo para estudar todas as funções igualmente. Por isso, contentamos com uma recapitulação detalhada do que foi exposto na seção introdutória. O núcleo de nosso ser, então, é formado pelo obscuro *Id*, que não lida diretamente com o mundo externo e se torna acessível ao nosso conhecimento apenas pela mediação de outra instância. Nesse *Id* agem os *instintos* orgânicos, que são compostos de mesclas de duas forças primordiais (Eros e destrutividade) em proporções variáveis e se diferenciam uns dos outros por sua relação com os órgãos. Esses instintos visam tão somente a satisfação, que se espera obter de certas alterações nos órgãos com o auxílio de objetos do mundo exterior. Mas a satisfação imediata e inconsiderada, tal como pede o *Id*, levaria frequentemente a conflitos perigosos com o mundo externo e à extinção. O *Id* não tem preocupação em assegurar a continuidade, não conhece o medo, ou, melhor dizendo, pode desenvolver os elementos sensoriais do medo, mas não pode usá-los. Os processos possíveis nos e entre os elementos psíquicos supostos no *Id* (*processos primários*) diferem amplamente daqueles que nos são conhecidos através da percepção consciente em nossa vida intelectual e afetiva, e para eles não valem as restrições críticas da lógica, que rejeita e procura desfazer parte deles como sendo inadmissível. (FREUD, 2018, p.260-61).

1.5. AFINAL, O QUE É O INCONSCIENTE?

Então, o que é o inconsciente? O inconsciente, no decorrer da obra de Freud, pode ser tomado de vários modos, desde seu surgimento nos estudos acerca dos sonhos, até seus últimos livros, já na concepção da segunda topologia. O que podemos afirmar, sem incorrer em divergências, é que o inconsciente é a peça fundante da teoria freudiana e será sempre defendido com toda a força que sua ciência precisar empregar para garantir sua legitimidade, haja vista que é esse conceito que permite à totalidade das conjecturas a sua aplicabilidade,

donde, sem as características do *Ics*, a psicanálise tornar-se-á apenas uma psicologia analítica, sem nenhuma propriedade especial.

Afora, sabemos que primeiramente o inconsciente é uma *necessidade*. Necessário devido à postura de uma *teoria lacunar*, que apresentou espaços vazios e ausentes de sentido, dos quais precisavam, com premência, serem preenchidos. A resposta de Freud para essas lacunas, com absoluta precisão, foi o inconsciente, vindo a justificar e a ramificar todo um arcabouço teórico projetado sobre suposições angariadas em mistérios, tendo um nicho investigativo (detetivesco) que dialogou tanto com os meios científicos e acadêmicos, quanto diretamente com a população de modo geral, por ser algo encantadoramente atraente para a vida cotidiana, quase como uma missão individual em busca da verdade oculta.

De maneira semelhante ao campo de uma necessidade hipotética, o inconsciente também se tornou um *outro lugar*, tão (ou mais) necessário para as explicações freudianas como suas constatações lacunares. O inconsciente, ao preencher as brechas deixadas nas vivências cotejadas nos estudos de Freud, acaba por ser visto como uma ramificação do próprio sujeito da ação, sem que haja o conhecimento deste nos seus sentidos e significados. O inconsciente, como um outro lugar, exige uma linha de pensamento que traça um novo perfil para a compreensão da mente humana, dando margem para designar uma série de superposições históricas e situacionais das quais alguns elementos (conteúdos) são redirecionados para uma espécie de *estoque interno*, que exercerá influências constantes no indivíduo, bem como poderá até mesmo legitimar patologias, advindas dessa força oculta, ou seja, do inconsciente.

Com esse imperativo espacial, o *Ics* é visto como um modelo topográfico, sendo o epicentro dos demais polos da mente, como o *Cs* e o *Pcs*. Aqui, definimos o inconsciente através de sua “governabilidade” da mente, sendo senhor de toda territorialidade do aparelho mental. Do mesmo modo, para que seja funcional essa governabilidade, o *Ics* assume a configuração de um *sistema inconsciente*, agindo numa base de recebimento e interpretação de materiais do mundo externo (e interno), e elencando suas próprias leis de seletividade sobre o que poderá vir a luz ou permanecerá na escuridão. Aliás, essa é mais uma possibilidade de compreender o inconsciente, como uma força das profundezas, um titã que abala todas as estruturas do mundo consciente e faz duvidar de sua verdadeira capacidade.

Essa qualidade misteriosa, que preza pelas nomenclaturas baseadas em algo sempre distante e imerso para além daquilo que está inteligível, faz com que a imagem do inconsciente seja símile ao *iceberg*, inofensivo em sua superfície, mas demasiadamente

perigoso em sua totalidade. Sendo assim, junto com essa plataforma da suspeita, de algo que sempre está à espreita ou que esconde, sorrateiramente, as suas verdadeiras intenções, faz com que o inconsciente seja tido como um *sujeito oculto*, premissa da qual insistimos em nossa pesquisa, principalmente pelo caráter determinista que essa posição permite mostrar. Ora, vejamos, o inconsciente emprega o sentido (ou o retira) sem qualquer consulta que seja acessível ao campo intencional e consciente do sujeito, ou, quando em outras aberturas, tem como resultado de seus investimentos (e de aplicação de defesas contrárias no sistema) diversas psicopatologias e/ou ações involuntárias – a princípio –, das quais a consciência pouco, ou nada, pode fazer para alterar está condição. Não obstante, essas características acabam por determinar múltiplos fenômenos vivenciais, chegando a exercer um impacto na formação subjetiva desde a infância até o findar da existência da pessoa.

Tomado pelo teor orgânico, o inconsciente passa a ser vislumbrado como um *impulso*, um meio de investimento organicista e corpóreo que é inerte ao sujeito e tem por função o cumprimento de desejos, ou seja, de buscar sempre o prazer. Nesta esfera, o inconsciente como um instinto, desde a teoria sexual até a formação do entendimento de *Trieb*, pode ser previsto com esse teor organicista, fundamentalmente emaranhado com uma suposta *natureza humana*, que é tido como meio de sobrevivência devido a sua fonte primária de *energia* e, outrossim, essa mesma energia instintual pode ser perigosa e destrutiva, assumindo contornos de aplicação que só serão plausíveis, a partir da instituição de uma realidade interna conflitante com uma percepção externa. Nesta cisão de mundos diferentes, como visto, o inconsciente é dono da interioridade, do que podemos encetar como uma subjetividade inconsciente, podendo comandar certas atividades no aparelho mental que conduzirão o sujeito a inúmeros sofrimentos e contextos dos quais terá que duvidar de si mesmo, de suas intenções e sentidos, concluindo que a substancialidade do inconsciente e sua influência nas relações cotidianas é imparável e intransponível, donde sempre haverá resquícios de algo ocultado em casa palavra, em cada andar, em cada esquecimento e, sobretudo, em cada sentido que pode ser interpretado distante do fenômeno sobre o qual fora concebido, pois, reforçamos, o inconsciente não está diretamente no mundo, ele deixa rastros que podem ser seguidos até um mundo interior, que é inerte e fervilhante em sua determinação originária de impactar globalmente a condição humana.

Como receptáculo de cenas traumáticas e censuradas pelo exame do aparelho psíquico, o inconsciente ainda pode ser definido como um *espectro inconsciente*. Aqui, o Ics é um fantasma que visa atormentar a consciência diariamente, em especial durante o sono (na

deformidade dos sonhos), com o intento de ser lembrado por ter sido rejeitado e *reprimido* em um mundo do *além* da exterioridade. Porquanto, esse espectro é um elemento de repetição, que se define por sua atemporalidade, sendo o inconsciente algo que congela as vivências do passado, lançando-as contra as paredes psicológicas para se fazer reviver assombrosamente, engendrando diversos efeitos para o indivíduo que, como visto, precisará procurar a *causa* desse sofrimento para tentar exorcizá-la.

O *Ics* tem seu significado mitológico, de muitas maneiras, mas, o mais especial, é quando se assume ao lado do *Id*, e a partir dele, passa a ser um conjunto libidinal de energia, que tanto prove a vida como pode igualmente findá-la. Atende-se a essa emergência o nome de Eros e Thanatos, como pulsão de vida e de morte. Não apenas como meio terminológico, essas energias são instintuais, sendo imperativas para o desenvolvimento e manutenção da vida, tornando o conceito de inconsciente (com a fundamentação do *Id*) muito mais amplo, sendo de origem natural e biológica, transpassando os limites do psíquico, já invadindo o campo organicista e se apropriando dele.

Na formulação do *Id*, que também é inconsciente, temos uma submissão definitiva de toda a estrutura mental, passando o *Ego* e as defesas para a condição de passividade, pois são, como demonstrado, oriundos – partes – do *Id*. Em outras palavras, Freud avançou tanto, utilizando-se do inconsciente, como uma espada ou escudo, que chegou a introduzi-lo como explicação geral para a estrutura psicológica. Como dito, o *Id* é muito mais antigo e carrega consigo uma herança arcaica, não somente da infância, até mesmo de outras gerações e culturas da espécie humana, assumindo sua contratura mais acentuada. Com isso, o *Id* assume a postura ativa da mente, enquanto ao sujeito consciente, restará apenas a condição passiva, sendo determinado por algo que sempre lhe escapará, de todos os lados, sem exceção.

Com efeito, esperamos ter deixado translúcidas algumas possibilidades de atribuição de sentido e definição para o inconsciente, sem obviamente esgotá-lo em toda a sua grandiosidade. Consequentemente, entendemos que hoje a psicologia contemporânea, mesmo que não seja a psicologia psicanalítica, beneficia-se dessa fonte inesgotável da estrutura elementar do inconsciente. Isso porque, com Freud, a psicanálise deixou de ser apenas uma ciência avulsa, e passou a ser um tipo de religião acadêmica, que formulou, entre sua conjuntura dogmática, alguns paradigmas que formaram o século XX e XXI, tendo na figura do inconsciente, a personificação das impurezas humanas e, no analista, a presença do mestre condutor da verdade, que poderia, como pretendia Freud, lançar lume nos sofrimentos internos e superá-los, através de toda a verdade velada na alma. Contudo, esse exponencial

não se limitou ao eixo psicanalítico, sendo engajado em quase toda a psicologia com a substancialidade do ego como uma presença formal na mente, e com o advento da subjetividade como propriedade inquestionável de uma realidade interior e representacional do sujeito. Logo, podemos dizer que o inconsciente, apesar de desconhecido, ficou demasiadamente famoso nas ciências contemporâneas e nos meios populares, quase sem necessitar de suas definições. O inconsciente, além de mitológico, passou a possuir propriedades religiosas.

**SEGUNDO CAPÍTULO: A NOÇÃO DE CONSCIÊNCIA EM
SARTRE**

2.1. A INTENCIONALIDADE E A CONSCIÊNCIA COMO ATO.

Para tentar traçar um contraponto com a psicanálise de Freud, examinaremos o pensamento sartriano como uma resposta ao conjunto teórico da psicanálise, em geral prisioneiro do determinismo do inconsciente. Para isso, é preciso, antes, e de modo sintético, apresentar algumas *noções fundamentais* da filosofia da consciência de Jean-Paul Sartre. Nesse sentido, cumpre consultar passagens da filosofia sartriana nas quais há uma visível resistência à psicanálise. Isso se deu ainda nas obras dos anos 1930, anteriores, portanto, ao *Ser e o Nada*.

Em primeiro lugar, nossa proposta irá abordar o modo pelo qual se deu, em Sartre, a apropriação da fenomenologia de Husserl, mais especificamente da noção de *intencionalidade*, tendo neste conceito não somente uma saída para os problemas ante os quais se deparou, mas também, sendo a pedra de toque primordial para o entendimento de todo o desdobramento de sua produção filosófica, tornando-se a intencionalidade o fio condutor para a noção de consciência, até mesmo para o combate, mais tardio, aos pressupostos do inconsciente freudiano. Portanto, vamos nos demorar um pouco nos textos presentes em Situações I, particularmente no capítulo IV, intitulado *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Neste ponto, sendo um pequeno ensaio sobre a fenomenologia de Edmund Husserl, Sartre demonstra toda a sua compreensão – e radicalização – sobre o que vinha a ser a *intencionalidade*, como uma das noções fundamentais que dará o contorno para a sua ponderação acerca da *realidade humana*, ou seja, sobre como se dá a noção de consciência em seus textos, a partir da apropriação desse conceito husserliano.

Entende-se, então, que a intencionalidade será a estrutura fundamental da consciência, sobre a qual Sartre sempre voltará, para viabilizar sua compreensão da consciência como *ato*. Isso significa que Sartre passará a indicar que a consciência é tal como queria Husserl, ou seja: “*Toda consciência é consciência de alguma coisa.*” (SARTRE, 2005, p.56). Essa premissa da consciência, como um direcionamento, desaguará nos escritos de *A Transcendência do Ego* (1933/34), sendo considerada a primeira obra estritamente filosófica de Jean-Paul Sartre. A importância de se ater a esse texto, como introdução ao pensamento sartriano, explica-se pelo fato de ele trazer o arcabouço teórico que resguarda as obras sartrianas tidas como “*psicológicas*”, margeando sua produção literário-filosófica dos anos 1930. Igualmente, é nessa obra que o alicerce da noção de consciência será desvendado.

Na introdução de *A Transcendência do Ego*, escrita por Sylvie Le Bon, temos a elucidação desse caminho trilhado por Sartre, como destaca a autora:

Com este ensaio, Sartre inaugura, portanto, um trabalho de investigação que desembocará em *O Ser e o Nada*. Também a cronologia confirma a incontestável unidade de suas preocupações filosóficas nesse período: pode-se dizer que todas as suas obras dessa época foram, se não redigidas, ao menos concebidas, ao mesmo tempo. O *Ensaio sobre a transcendência do Ego* foi escrito em 1934, em parte durante a estadia de Sartre em Berlim para estudar a fenomenologia de Husserl. Em 1935-1936, ele escreveu ao mesmo tempo *A imaginação* (*L'Imagination*) e *O Imaginário* (*L'Imaginaire*) publicados respectivamente em 1936 e 1940, e depois, em 1937-1938, *A psique* (*La Psyché*), que ele já havia idealizado em 1934. Da *Psique* ele separou o que se tornaria o *Esboço de uma teoria fenomenológica das emoções* (*Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*) e que foi publicado em 1939. (LE BON DE BEAUVOIR, 2015, p.07).

É por essa chave de leitura que pretendemos seguir a argumentação sartriana, ao menos nesse ponto da dissertação, atendo-se ao pensamento que antecedeu ao monumental *O Ser e o Nada*, obra de 1943. Essa postura frente a um *jovem Sartre*, delimitando aqui os escritos dos anos 1930, como chamaremos, é devido a nossa crença, ao lado de alguns autores/comentadores, de que já existia, em Sartre, a pretensão de formular sua linha defensiva contra toda e qualquer teoria essencialista, o que, factualmente, abrange conceitos muito específicos, por exemplo, o de inconsciente. Entretanto, a ideia não é correlacionar esses pontos diretamente, não ainda, pois isso será feito pelo próprio autor, já em *O Ser e o Nada*, com a concepção de *Má-fé*. Contudo, a proposta deste capítulo é mostrar a formação da teoria da consciência em Sartre, seus posicionamentos e princípios fundamentais, sendo, portanto, um dos pilares que sustentará qualquer recusa de pressupostos deterministas vindouros.

Valendo-se dessa postura, a primeira seção, do *capítulo II*, deste trabalho, encarregara-se de tensionar o valor da intencionalidade de Husserl para Sartre (em especial, no livro *Situações I*), sendo um ponto crucial para a formulação de outros saberes, articulando-os em uma ontologia fenomenológica. Igualmente, será dada a estrutura sobre a consciência como um *ato*, partindo, majoritariamente, das descrições encontradas n'*A Transcendência do Ego*. Com efeito, o escopo desta pesquisa não será demonstrar a organização e surgimento das noções filosóficas de Sartre dentro de cada obra selecionada, mas sim indicar pontos cirúrgicos sobre sua noção acerca da consciência.

Desta maneira, além da exposição acerca da obra *A Transcendência do Ego*, analisaremos os escritos de *Esboço para uma Teoria das Emoções*, encerrando esse capítulo e tecendo amarrações que permitirão refletir sobre a impossibilidade do encarceramento determinístico da consciência em *ídolos explicativos*, sendo, desta maneira, uma premissa para o surgimento da *Má-fé* ainda nos escritos do jovem Sartre.

Com efeito, ao fazer o recorte pautado neste primeiro momento do pensamento filosófico de Sartre, focar-se-á em breves direcionamentos de suas noções centrais, sempre tendo em vista o objetivo primordial, que é preparar toda a margem concernente ao embate filosófico de Sartre com Freud, culminando, como já sabemos, na Psicanálise Existencial, com a supressão da ideia de inconsciente/Id, e a retomada da primazia da consciência. Assim, é preciso deixar claro, sobretudo, que não se trata de um *salto dado no escuro*, e sim de um percurso realizado desde a incursão pela fenomenologia, com o desejo de encontrar os instrumentos e ideias que permitissem que sua filosofia – e posteriormente sua ontologia fenomenológica – pudessem dizer sobre as coisas do mundo. Como descrito no lendário encontro com Raymond Aron, que o permitiu filosofar até mesmo sobre um coquetel, com rigor e clareza. Eis o que Sartre tanto buscara.

Raymond Aron passava o ano do Instituto francês de Berlim e, enquanto preparava uma tese sobre história, estudava Husserl. Quando veio a Paris, falou com Sartre. Passamos uma noite juntos no Bec de Gaz, na rua Montparnasse; pedimos a especialidade da casa: coquetéis de abricó. Aron apontou seu copo: “Estás vendo, meu camaradinha, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia. Sartre empalideceu de emoção, ou quase: era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar a um tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós.” (MACIEL, 1980, p.33-4).

2.2. – UM EMPRÉSTIMO NECESSÁRIO: A FENOMENOLOGIA DE HUSSERL E A NOÇÃO DE INTENCIONALIDADE CONTRA O ESPÍRITO-ARANHA.

Apesar de o Capítulo IV de *Situações I – Uma Ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* –, ser extremamente pequeno, nele podemos encontrar o forte traço da noção de *intencionalidade* no pensamento de Sartre, destacando-a como uma ideia fundamental da fenomenologia husserliana. Tratando-se de evidenciar a relevância dessa

noção, nosso autor emprega já nas primeiras linhas o contorno filosófico sobre o qual possui a crença do que precisará ser combatido com o uso dessa noção fundamental, elucidando um primeiro adversário: *o Espírito-Aranha*.

“Ele a comia com os olhos.”. Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo a filosofia francesa ainda não saiu disso. [...], todos acreditávamos que o *Espírito-Aranha* atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! (SARTRE, 2005, p.55).

Assim, a *filosofia alimentar* é descrita como algo que hoje pode ser compreendido como um “introjetar” de conteúdo, ou melhor, como uma ideia de “mundo interior” que detém as essências do conhecimento adquirido através das experiências e, por elas, pode exprimir em representações uma “realidade” subjetiva. Deste modo, recair-se-á nos pressupostos das teorias do realismo (materialismo) e do idealismo, que estavam em embate para conseguir explicar, por quais meios, o sujeito poderia contrair os seus conhecimentos, seja pela crença de que o material (alimento) viria do mundo e das coisas em sua essencialidade (percepção); seja pela ideia de que o sujeito já possuía recursos internos, *a priori*, que poderiam ser a fonte de todo o saber e conhecimento. Nesta disputa, o que está em jogo, além do estabelecimento do *primeiro princípio*, são os meios de se compreender *epistemologicamente* o que é o indivíduo, e como as suas interações com o meio e com si mesmo poderiam explicá-lo. Ademais, o domínio teórico dessas filosofias, e até mesmo da psicologia, vislumbrava apontar como esses procedimentos ocorriam, visando conjuntamente dar conta de como a *realidade humana* poderia ser conjecturada.

Sartre, como trata de expor inicialmente, percebe nessas filosofias um caráter *alimentar*, que reduz em suas análises a realidade a meras *assimilações, unificações e identificações*, perdendo de vista a concretude da experiência em prol de alicerçar as bases dos saberes numa filosofia da representação, enredando tudo numa espécie de *Espírito-Aranha* voltado para a interioridade. Essa concepção, segundo entende Sartre, negaria as coisas como elas realmente se oferecem, isto é, negariam o princípio de inseparabilidade entre o homem e o mundo.

Neide Coelho Boëchat, em sua obra *As Máscaras do Cogito: A interpretação da realidade humana pela ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre*, destaca com maestria o esforço da filosofia sartriana para desembaraçar-se dessas confusões dicotômicas. Segundo a autora,

Percebe-se que na raiz de seu trabalho concentra-se o esforço filosófico em desembaraçar-se, através da fenomenologia, das grandes dicotomias que direcionam a história do pensamento ocidental: a dicotomia ontológica – espírito e matéria –, a dicotomia epistemológica – aparência e realidade – e a dicotomia antropológica – liberdade e determinismo; dicotomias essas que vieram construindo, ao longo do tempo, as duas linhas de pensamento humano: Idealismo e Materialismo. (BOËCHAT, 2004, p.17).

Apesar de Boëchat estar partindo do exame da obra *O Ser e o Nada*, é preciso ressaltar que essas preocupações de Sartre sempre estiveram presentes em sua produção filosófica e, ao que tudo demonstra, essa inquietação do filósofo visava uma superação do solipsismo, tentando não dar a primazia nem ao idealismo, nem ao materialismo, e destacar que a condição humana é sempre dada em *situação*, na inseparabilidade entre a consciência e o mundo. Longe de ser nossa intenção nessa pesquisa, não pretendemos dizer se esse problema é superado pela proposta sartriana, o que podemos, ao menos, é sugerir que no empréstimo feito por Husserl, com a noção de intencionalidade, Sartre consegue estancar o embate, não o solucionando, entretanto, destacando outro ponto de interesse para se estudar e descrever a experiência humana, agora como um ser-no-mundo.

A noção de intencionalidade, portanto, é tomada como o único modo de superação desse embate filosófico, sendo a espada que desatara o nó górdio imposto pelo *Espírito-Aranha*. Porém, o que Sartre conquistou com essa postura? A princípio, a intencionalidade permitiu questionar a perspectiva digestiva, impedindo que os conteúdos fossem reduzidos aos modos subjetivos de apreensão. Com a inquietação sobre essa filosofia alimentar, todo e qualquer interesse de filósofos, psicólogos e outros estudiosos que quisessem compreender o ser humano, teria que voltar às coisas no mundo, ao modo como elas se dão no encontro com a consciência, como a única vereda viável para se atingir a descrição dos fenômenos e desse ser-no-mundo. Apesar de ser um trecho longo, as palavras de Sartre, na passagem seguinte, não poderiam ser mais precisas e valiosas para o que queremos mostrar:

Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver

as coisas na consciência. Vocês veem esta árvore aqui – seja. Mas a veem no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não conseguiria entrar em suas consciências, pois não é da mesma natureza que elas. [...]. A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela. É que Husserl vê na consciência um fato irreduzível, que nenhuma imagem física pode exprimir. A não ser, talvez, a imagem rápida e obscura da explosão. Conhecer é “explodir em direção a”, desvencilhar-se da úmida intimidade gástrica para fugir, para perto da árvore e no entanto fora dela, pois ela me escapa e me rechaça e não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim. Não estão reconhecendo suas exigências e pressentimentos nessa descrição? Vocês sabiam muito bem que a árvore não era vocês, que vocês não poderiam fazê-la entrar em seus estômagos sombrios e que o conhecimento não poderia, sem ser desonesto, comparar-se à posse. De um só golpe a consciência está *purificada*, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês estrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem “interior”; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência. (SARTRE, 2005, p.55-6. Grifo meu.).

Como dito, essa citação é imprescindível para destacar o que Sartre quer adotar da fenomenologia de Husserl: uma *purificação*. A noção de intencionalidade, primeiramente, mostra-se como um meio para limpar todo o terreno impuro do empirismo, do neokantismo, do psicologismo e de todas as demais explicações que tinham por primazia objetivar e reduzir o entendimento sobre a existência em apenas dados expressos pelo mundo ou diretamente pela consciência/psique, como formas dicotômicas e distantes do sentido dado pelas *coisas mesmas*. Com efeito, a partir do encontro com a fenomenologia, surge um novo modo de se fazer filosofia. A fenomenologia se dá nos estudos sartrianos como uma radicalidade para se desvencilhar das doutrinas metafísicas e dos “mitos tranquilizadores”, tomando a consciência por outro viés, dotado de um distanciamento irrevogável sobre qualquer prisma determinista.

Na mesma passagem, é dito que a consciência e o mundo são dados de uma só vez, isto é, não há a soberania de um sobre o outro. A consciência não é anterior ao mundo; o mundo não antecede a consciência. O fenômeno é a manifestação da inseparabilidade da consciência-no-mundo. Ao notar essa característica da noção de consciência, o filósofo a descreve como uma “explosão”, necessariamente como um “*explodir em direção a*”, oferecendo uma inteligibilidade para essa noção, onde “[...] *toda consciência é consciência de algo*” (SARTRE, 2005, p.56), compreendendo com isso que a consciência enquanto

intencionalidade é sempre um ato de *explosão* em direção ao mundo. Por sua vez, o mundo inerte e sem essa espontaneidade, oposto então às características da consciência, será, sempre um objeto para uma consciência, sendo essas as estruturas básicas para se entender a realidade humana. Logo, a consciência não pode mais ser um lugar que detém os elementos do mundo exterior, ou seja, não é mais compreendida como um introjetar puro e simplesmente. Da mesma maneira, seguindo Maciel citando Sartre, ela não é um “[...] ‘espelho’ destinado a refletir esse mundo, não é mais a luz que o ordena ou a fábrica que o elabora: nada mais resta dela senão ‘um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si.’” (MACIEL, 1980, p.35).

Franklin Leopoldo e Silva, em seu livro *Sartre e o Humanismo*, descreve essa noção de intencionalidade empregada de uma maneira bem elucidativa, dizendo o seguinte:

A concepção fenomenológica da intencionalidade da consciência é, para Sartre, a grande descoberta de Husserl. Por ela entendemos que a consciência não é uma coisa ou uma forma, um receptáculo de conteúdos ou um sistema lógico de captação de realidades, mas um simples movimento na direção das coisas. Intencionalidade significa, para Sartre, que a consciência é um *fora*, que ser consciente significa ir em direção às coisas e que apreendê-las não equivale a prendê-las na substancialidade do ego metafísico ou encerrá-las nas possibilidades do Eu sistêmico e transcendental. (SILVA, 2019, p.22).

Com efeito, a intencionalidade marca a noção de consciência como esse direcionamento de estar-no-mundo, como um constante *fora*. Vale notar a insistência nessa terminologia, pois é a ela que recorreremos como uma das posturas sartrianas ante a renúncia a todos os enunciados que exigem uma interiorização, ou mesmo a concepção de um mundo interior como forma de conhecimento e reconhecimento da situação (verdade) humana. Para Sartre, a partir da intencionalidade, significa sempre um direcionamento para as coisas do mundo, sem cessar e sem exceção. O ser em *situação*, como mais tarde chamará Sartre, é evidentemente pautado nessa premissa, de que não há espetáculo (aparência) sem espectador (consciência). Lembrando que foi através da busca do ser do fenômeno que “[...] inevitavelmente foi conduzindo o filósofo à busca do ser da consciência. Com efeito, pois se há aquilo que aparece, há também aquele a quem o fenômeno aparece.” (BOËCHAT, 2004). Portanto, a intencionalidade pode ser definida como qualquer ato posicional da consciência que, como mencionado, sempre será como uma explosão em direção a alguma coisa no mundo. Assim, outra apresentação da noção de intencionalidade pode ser dada por meio da

impossibilidade da divisão entre sujeito e objeto. Em outras palavras, a consciência enquanto campo intencional é sempre relação, não havendo a *primazia do conhecimento*, nem para as coisas, nem para a consciência, nesta concepção. A consciência se esgota na aparição fenomênica, sendo consciência de ponta a ponta. Essa sentença visa aplacar que aparência e essência coincidem, e o *sentido* do fenômeno se dá na relação/situação: “[...] *as coisas não são essências dissimuladas pela máscara da aparência que é preciso arrancar pela dedução ou pela indução. São os ‘fenômenos’ tais como aparecem na consciência.*” (MACIEL, 1980, p.34-5).

Para demarcar essa presença da filosofia da consciência, Sartre sugere um exercício imaginativo como exemplo:

Imaginem agora uma sequência encadeada de explosões que nos arrancam de nós mesmos, que não deixam a um “nós mesmos” sequer o ócio de se formar atrás delas, mas que nos jogam, ao contrário, além delas, na poeira seca do mundo, sobre a terra rude, entre as coisas; imaginem que somos assim repelidos, abandonados por nossa própria natureza em um mundo indiferente, hostil e recalcitrante. Vocês terão captado o sentido profundo da descoberta que Husserl exprime nesta famosa frase: “Toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. [...]. Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo. Se a consciência tentar se reconstituir, coincidir enfim consigo mesma, então imediatamente, a portas fechadas, se aniquilará. Essa necessidade da consciência de existir como consciência de outra coisa que não ela mesma, Husserl a chama de “intencionalidade”. (SARTRE, 2005, p.56-7).

A persistência sartriana em ter a consciência como um “*explodir-como-consciência-no-mundo*” é justificável, em especial quando se projeta como sua formulação de uma nova filosofia da consciência, sendo o ponto capital para a sua guinada rumo a uma ontologia fenomenológica. Falando de outra maneira, o entendimento da intencionalidade pode ser resumido apenas com o delineamento de que a consciência está sempre lançada no mundo, descrita aqui como esse “*fora*”, e ela está sempre ocupada em alguma *relação* com as coisas, o que pressupõe que ela é sempre consciência *de* alguma coisa.

Essa ideia permite isolar o problema da primazia do conhecimento (ou da dicotomia entre materialismo e idealismo), não havendo uma parcela de importância maior para nenhum lado, isto é, a realidade humana não provê exclusivamente do mundo como um modo de representação ou associação de conteúdos da experiência sensível. Assim como, corolariamente, não se limita a elementos *a priori* da consciência, como modo de assimilação

ou projeção do *espírito*. Para Sartre, como visto, o fenômeno se dá como a própria aparição, e para que algo apareça, sempre será voltado para uma consciência e, para que a consciência possa ser descrita como intencionada *para* algo, é preciso que exista algo para se direcionar, resultando então no fenômeno. Assim, a noção de intencionalidade é tida como esse tensionar em direção a algo que ela não é, deparando-se com a condição de que a consciência e o mundo possuem estruturas distintas, ou, como descobriremos posteriormente, são “[...] *dois reinos que se opõem de maneira radical: o reino do ser transfenomenal do fenômeno – o ser-Em-si – e o reino do ser transfenomenal da consciência – o ser-Para-si.*” (BOËCHAT, 2004, p.28).

É válido ressaltar que o autor destaca que a filosofia francesa “[...] *não conhece quase nada além da epistemologia*” (SARTRE, 2005, p.57), conduzindo a discussão para a diferença rigorosa entre ter conhecimento de si/algo e consciência de si/algo. Com efeito, Sartre continua sua afirmação elencando Husserl e os fenomenólogos como uma oportunidade para se ponderar de modo mais assertivo, haja vista que, para ele, a consciência “[...] *que tomamos das coisas não se limita em absoluto ao conhecimento delas. O conhecimento ou pura ‘representação’ é apenas uma das formas possíveis da minha consciência ‘de’ [...]*” (SARTRE, 2005, p.57).

As considerações de Sartre com Husserl, e seu empréstimo necessário da noção de intencionalidade, permite devolvermos o *sentido* das coisas de acordo com a consciência que vivenciou cada situação no mundo. Isso quer dizer, em Sartre, que um objeto amável, odiável, temível etc., não possui essas propriedades como maneiras subjetivas do espírito representá-las, encerrando-as em representações que o sujeito poderia ter delas em seu mundo interior (ou em sua “verdade” subjetiva). Aliás, é o oposto disso. Com a noção de campo intencional, é reinstalado o horror e o encantamento nas coisas, como afirma Sartre no final do capítulo IV da obra *Situações I*:

Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor. Ele limpou o terreno para um novo tratado das paixões que se inspiraria nesta verdade tão simples e tão profundamente desconhecida pelos nossos refinados: se amamos uma mulher, é porque ela é amável. Eis-nos libertados de Proust. Libertados ao mesmo tempo da “vida interior”; [...], pois afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre coisas, homem entre os homens. (SARTRE, 2005, p. 57)

A intencionalidade deu vazão para se pensar o sentido no fenômeno a partir dele mesmo, porquanto o sentido da aparição não está em um mundo ideal ou introjetado em camadas profundas da mente; o sentido está no mundo, dado no encontro fenomênico entre a consciência e as coisas como elas aparecem: se amamos alguém, é porque o sentido de amar é dado pela consciência *no* mundo naquela situação, não havendo uma explicação metafísica ou uma *causa sui* para o ato de amar fora daquela aparição do campo intencional do amor (ou qualquer outro sentido doado). Deste modo, a descrição fenomenológica se torna uma ferramenta de compreensão do fenômeno, já que, como dito, o sentido está na relação da consciência intencional para com o mundo, e somente voltando para a situação vivida é possível tentar articular o significado com o significante, através desse *estar-no-mundo* irreduzível. Voltando à pena do autor, como tratou de afirmar Sartre, não é em retraimentos que nos descobriremos. Não há um sujeito oculto que esconde a verdade para ser desvelada. Aqui, o que surge com o primado da intencionalidade é que o ser se dá por “perfis”, ou de maneira seriada, como consciência doadora de sentido em cada situação desvelada no mundo, sendo esta a sua condição de ser-no-mundo.

Tomaremos as palavras de Malcom Guimarães Rodrigues, em sua obra *Consciência e Má-fé no jovem Sartre*, para concluir essa sessão sobre a noção de intencionalidade. Nas palavras empregadas pelo autor:

Tendo em vista os precedentes esclarecimentos, podemos concluir que a intencionalidade caracteriza-se graças a essa espontaneidade da consciência, isso é, graças ao seu aspecto de “posicional”, porquanto a consciência absorve o mundo e nisso se esgota. Por conseguinte, é a intencionalidade que garante o questionamento de noções como “representação inconsciente” ou “estado de consciência”. Se, tal como afirma Sartre (1943, p.715) na “Conclusão” de *O ser e o nada*, “*A consciência é um declive deslizante o qual não podemos nos instalar sem sermos de imediato lançados para fora*”, nós diríamos que a intencionalidade é a mola propulsora deste lançamento. (RODRIGUES, 2010, p.127-28).

2.3. – A CONSCIÊNCIA COMO ATO.

Dando seguimento à noção de intencionalidade, voltaremos nossa atenção para uma descrição da consciência como ato, ou ainda, como uma *atitude* diante do mundo. Já sabemos que a noção de intencionalidade, adotada da fenomenologia de Husserl, reconduziu a filosofia

da consciência de Sartre, *purificando* o terreno para o qual seriam germinadas as sementes que dariam os frutos presentes em *O Ser e o Nada*. Contudo, poder-se-ia apontar que o desenvolvimento proposto nos escritos de 1943 constitui realmente o ápice de uma empreitada pela qual o filósofo francês vinha buscando em suas obras dos anos de 1930, como no caso de *A Transcendência do Ego*. São muitos os elementos apresentados pelo autor nesta obra, perpassando por diversos gigantes do pensamento filosófico, entre eles, cita-se René Descartes, Immanuel Kant, Georg W. Friedrich Hegel e Edmund Husserl.

Apesar de todos os pontos empregados por esses filósofos serem de extrema relevância, vamos nos contentar em apenas deixar um recorte elaborado por Malcom Guimarães Rodrigues, aproveitando para indicar a leitura de sua obra *Consciência e Má-fé no Jovem Sartre*, como uma das fontes para aprofundar esse debate sartriano. O nosso interesse primordial é no modelo da consciência enquanto ato, atitude e ação diante do mundo, sobremaneira, como um direcionamento sempre consciente em todos os seus “*graus*” de consciência. Sendo assim, cita-se:

Depois que Descartes nos legou o cogito, restava a tarefa de fundamentar o conhecimento sem o apelo à existência Divina, sem recair em solipsismo e sem perder a eficácia da reflexão. Assim, nos lembra Sartre (1994b, p.94), Kant fez do cogito um princípio formal de unificação da experiência e dividiu o conhecimento em fenômenos e coisas-em-si. Hegel, no entanto, apercebeu-se do fato de que o aparecer (do fenômeno) deve possuir ele próprio um Ser que não o ser-em-si kantiano. Mas, se dissermos que o fenômeno tem um Ser tal como dizemos que ele tem uma cor, por exemplo, somos enviados ao infinito, pois o Ser se transforma em qualidade e, novamente, precisamos perguntar pelo Ser dessa qualidade. Husserl, dirá Sartre (ibidem, p.95), poderia ter pensado que resolveu o problema afirmando que podemos passar dos objetos à sua essência, pela “*epoché*”. No entanto, a essência não é em relação ao objeto o que o fenômeno é em relação ao Ser: a essência é a “*ligação sintética*” dos fenômenos, a razão da série de suas aparições; já o Ser é o que faz com que cada objeto apareça, há um Ser em cada uma das aparições cuja síntese Husserl quer extrair uma essência. (RODRIGUES, 2010, p.58).

Com efeito, partindo dessas influências e transformações das conjecturas de grandes filósofos, Sartre vai, com delimitações e radicalidade, quase na mesma medida, indicando e definindo as suas noções filosóficas de acordo com a sua própria ideia para uma ontologia fenomenológica. Podemos encontrar descrições sobre a concepção sartriana da consciência, entendida como “[...] o primeiro emprego teórico que Sartre faz da noção husserliana da consciência.” (MACIEL, 1980, p.44). Podemos partir do ponto de que “[...] a consciência se

define pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela se transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se.” (SARTRE, 2015, p.20-1). Trazendo novamente a intencionalidade, Sartre retratará a consciência como definida por essa noção, ou seja, que a consciência é como uma “[...] *mola propulsora deste lançamento.*” (RODRIGUES, 2010, p.127-28), sempre em direção ao mundo, sempre *fora*.

A partir dessa sentença, a intencionalidade passa a definir e a expressar intimamente a noção de consciência, permitindo ao filósofo iniciar novas linhas de debates e fomentar questionamentos pertencentes a essa consciência-lançada-no-mundo. Assim, o primeiro conceito visado é o *Eu transcendental*. Como ressaltado anteriormente, há todo um arcabouço de ideias, representadas pelos filósofos cotejados por Sartre, que indicam a presença formal de um Eu na consciência, ou, em outros termos, que é o *Eu* que detém a consciência e se faz como um processo unificador e constituinte do ser. Essa noção é inaceitável para Sartre. Sendo assim, ele parte da premissa de que esse *Eu* da tradição filosófica não tem lugar em sua filosofia, não deste modo, pois, a consciência é sempre absoluta em seu modo de ser, não podendo ser passiva ou correlata de processos que não os regidos por ela mesma. Com efeito, Sartre passa então a lançar esse *Eu* no mundo, não mais como o regente de unificações e detentor de interioridade. Logo, seus estudos o levam a questionar sobre a obrigação da presença de um Eu formal no interior da consciência, e sua conclusão elucidada a seguir parece ser bem coesa com o percurso de sua filosofia:

Portanto, podemos responder sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante e individualizante do Eu totalmente inútil. É a consciência, ao contrário, que torna possível a unidade e a personalidade de meu Eu. O Eu transcendental, portanto, não tem razão de ser. (SARTRE, 2015, p.22).

O que Sartre quer dizer com isso é que a consciência, como uma intencionalidade no mundo, é sempre consciência de alguma coisa e é sempre transcendente, isto é, ela sempre será esse direcionamento às coisas do mundo e, como é totalidade *destotalizante*, quer dizer, como é entrega total e espontânea a cada encontro, mas não pode ser determinada e encerrada devido à sua condição de ultrapassagem em direção a algo que não é si mesma, acaba por tornar a presença de um *Eu* criador de interioridade totalmente dispensável, reiterando que, se a consciência é um *fora* em direção a algo que não é si mesma, nada poderia adentrar na

consciência, ou mesmo determiná-la, nem mesmo a noção de um *Eu* individualizante e sintético.

Em seu livro *Sartre ou o inconsciente como álibi*, Roberto Graña apresenta uma interessante premissa sobre essa discussão. Portanto,

Se a consciência é transcendente, porém, Sartre questionará a necessidade da existência de um *Eu* transcendental, o que seria supostamente necessário para a unificação e a individualização da consciência. Esse *Eu* seria criador de individualidade e de interioridade; mas a consciência, que se define pela intencionalidade, e pela intencionalidade transcende a si mesma, unifica-se escapando-se de si. Essa individualidade é inerente à própria natureza da consciência. A consciência não pode estar limitada por nada que não seja ela mesma. Ela sintetiza-se como individualidade totalizada e isolada das demais totalidades. (GRÃÑA, 2019, p.47-8).

O que pretendemos destacar é essa primeira descrição da noção de consciência em Sartre, respeitando exatamente o ponto de vista empregado em sua obra. Aqui, vale a exigência de se ater à intencionalidade, mais especificamente à capacidade da consciência de ser compreendida como o movimento de unificação que escapa a si mesma na transcendência. Em resumo, isso quer dizer que a consciência é ela mesma o movimento de unificação de seus atos, sem interioridade; em relação ao mundo, a consciência se unifica e, como é sempre intencional, acaba por escapar a si mesma, ultrapassando o encerramento de si no fenômeno, indo em direção a outra relação no campo intencional, sendo esse movimento de encerramento e ultrapassagem constante de si mesma. Isso se deve, como descrito, pela noção da consciência ser sempre em ato, uma explosão-no-mundo que se lança em direção às coisas, como um absoluto, e acaba por ultrapassá-las por não ser da mesma ordem que os objetos de sua relação. Por isso, ao lado de Graña, entendemos a consciência como não podendo ser “[...] limitada por nada que não seja ela mesma.” (2019, p.48).

A consciência só existe como sendo ato e sempre tendo consciência de que existe. Dito de outro modo, uma consciência é sempre consciente de todos os atos da consciência, nunca como passividade, sempre como uma atitude, ou vista como um fluxo contínuo ou uma *explosão-no-mundo-em-direção-a*. Por essa razão, há, em Sartre, a noção de consciência como um absoluto:

Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciente de si mesma. Ou seja, o tipo de existência da consciência é de ser consciente de si. E ela toma consciência de si *enquanto é consciente de*

um objeto transcendente. Assim, tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto encontra-se diante dela com toda a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, esta é a lei de sua existência. Devemos acrescentar que essa consciência de consciência – fora dos casos de consciência refletida sobre os quais nos deteremos logo à frente – não é *posicional*, quer dizer, que a consciência não é para si mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza, e é por isso que, em um mesmo ato, ela o *põe* e o *apreende*. Ela mesma não se conhece senão como interioridade absoluta. Denominaremos como essa consciência: consciência de primeiro grau ou irrefletida. (SARTRE, 2015, p.23).

Não há como colocar alguma dúvida de que a consciência é sempre consciente, sendo apresentada como um absoluto. A consciência está voltada para os objetos transcendentais, sendo assim, o seu modo de ser é ser consciente de *algo*. Deste ponto em diante, Sartre elenca algumas características fundamentais para a descrição da consciência e para a conceituação dos objetos. A consciência é adjetivada como clara e lúcida, algo que já podemos traduzir como a noção de translucidez. Isso significa que ela se esgota em sua manifestação, não escondendo nada de si mesma, por isso é translúcida, uma vez que se dá por inteira no fenômeno. “*Como já vimos, para ele a consciência é espontânea, translúcida e intencional.*” (BOËCHAT, 2004, p.64). Ou, usando a pena sartriana: “*Uma consciência pura é um absoluto tão somente porque ela é consciência de si mesma. [...]. Ela é completa leveza, completa translucidez.*” (SARTRE, 2015, p.24). Malcolm Rodrigues ainda dirá que “[...] Sartre pode afirmar o que ele chama de ‘translucidez’ da consciência, a característica desta de existir como consciente de si ‘de ponta a ponta’.” (2010, p.28). Diferentemente dos objetos (ser-Em-si), que são representados pela *opacidade* e *inércia*, e que em sua aparição sempre são dados por *perfis* para uma consciência, ou seja, sempre escondendo algo. A consciência não esconde nada. Ela se dá por inteira.

Sartre nos revela, ainda na citação da página 23 d’*A Transcendência do Ego*, os *graus de consciência*, fazendo menção ao fato de que essa descrição seja direcionada para uma consciência de primeiro grau (ou não posicional de si). Todavia, antes de apresentar os graus de consciência, sugeridos pela filosofia sartriana (que será apresentado na sessão 2.4. deste capítulo), traçaremos um pequeno apontamento, ainda na continuação das palavras de Sartre, para encerrar o problema da presença formal do *Eu* na consciência, sendo algo inconcebível. Nas seguintes palavras do autor:

Perguntemos: existe aí lugar para um *Eu* em uma consciência assim? A resposta é clara: evidentemente não. Com efeito, esse *Eu* não é nem objeto (já que é interior por hipótese) nem tampouco *da consciência*, já que é alguma coisa *para a* consciência, não uma qualidade translúcida da consciência, mas, de alguma maneira, um habitante. Com efeito, o *Eu*, com sua personalidade, é tão formal, tão abstrato que o supomos como um centro de opacidade. [...]. Se, portanto, introduzimos essa opacidade na consciência destruimos, dessa forma, a definição tão fecunda que dávamos há pouco, a coagulamos, a obscurecemos, já não será uma espontaneidade, ela carrega em si mesma como que um germe de opacidade. (SARTRE, 2015, p.23-4).

Essa recusa da presença do *Eu* no interior na consciência faz com que Sartre o conceba como um existente relativo, o que significa dizer que o *Eu* é dispensável como modelo de interiorização e unificação para a consciência, reforçando que, com a fenomenologia, por intermédio da intencionalidade, a consciência assume esse papel de estar *fora*, lançada entre coisas, exercendo ela mesma o ato de unificação e transcendência diante dos fenômenos, sem cessar ou sem coagular esse fluxo contínuo que é ela mesma. “*Aliás, mais do que dispensável, esse Eu deve ser visto como nocivo, pois nos faria retornar à ideia da consciência como ‘espírito-aranha’, que assimilaria objetos ou estados da consciência, transformando-a em palco passivo [...].*” (RODRIGUES, 2010, p.137). Portanto, não se pode assumir a presença de um *Eu* no interior da consciência, não nessas condições adotadas por Sartre. Se quisermos, ter-se-ia de enunciar o *Eu* como uma presença no mundo, um objeto para a consciência, mas uma consciência diferente da de *primeiro grau*.

Contudo, antes de avançarmos nessa discussão, faz-se imprescindível eleger uma citação do livro *Consciência e Má-fé no jovem Sartre*, que resume, em três pontos, a crítica presente ao conceito de “*Eu*” na obra *A Transcendência do Ego*:

Nesses termos, com as críticas da “Transcendência do Ego” não se quer negar uma unificação da consciência ou negar que, de fato, exista um *Eu*. Mas apenas atestar: (1) que a consciência está unificada sem a presença (material ou formal) de um *Eu*; (2) que esse *Eu* é transcendente, está “lá fora”, assim como seus estados e qualidades são também transcendentais; e (3) que a consciência não traz para “dentro” seus objetos, mas “sai” ao exterior para alcançar esses objetos e, nisso, se unifica. (RODRIGUES, 2010, p.139).

2.4. – A CONSCIÊNCIA COMO CAMPO TRANSCENDENTAL IMPESSOAL.

Um aspecto-chave da leitura da obra *A Transcendência do Ego* se encontra no direcionamento da consciência, sendo descrita como um *campo transcendental impessoal*. Sartre mostra, em seus apontamentos, que não é o Ego que pode ser dito transcendental (como sugerido na filosofia de Kant ou mesmo em Husserl). O Ego é tido aqui como da esfera do psicológico, sendo, portanto, um objeto transcendente que aparece para a consciência reflexiva. Na *conclusão* dessa obra, Sartre formula sua tese sobre a consciência transcendental, segundo suas palavras:

Podemos, portanto, formular nossa tese: a consciência transcendental é uma espontaneidade impessoal. Ela se determina à existência a cada instante, sem que possamos conceber nada *antes dela*. Assim, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação *ex nihilo*. Não um novo *arranjo*, mas uma nova existência. (SARTRE, 2015, p.64).

É fundamental notar que esse caráter *transcendental* é mais primitivo do que o Ego, mais primitivo que o Eu, que o sujeito psicológico (que é sempre seguido de identidade, pessoalidade etc.). O transcendental é dado como uma consciência pré-individual, pré-pessoal, pré-egológica. Em outras palavras, é próprio da estrutura ontológica da consciência esse caráter de ultrapassagem, tendo nessa noção a presença de uma nada absoluta em direção ao mundo, que sempre transborda os fenômenos em sua condição de ato puro; ela, a consciência, é transfenomênica. Com efeito, essa postura manifesta a impossibilidade da existência de um Eu, ou mesmo de um Ego, como interioridade da consciência. A consciência não possui estrutura egológica *a priori* ou é passiva de um Eu que a detém, ao contrário, é ela que permite, em sua natureza criadora, sem conteúdo e aberta ao encontro com os objetos no mundo (inclusive consigo mesma), o surgimento do Ego, ou, dito de outra maneira, afirma-se que “[...] a consciência transcendental não possui uma estrutura egológica, mas, por outro lado, é a consciência, ela própria, que vem a constituir o ego psíquico, identificando-se com ele.” (BOËCHAT, 2004, p.20).

É importante reforçar o trabalho de Sartre pretendendo não deixar coagular o fluxo da consciência, dimensionando para que ela seja esse campo intencional transcendental, evitando qualquer influxo e cristalização que a force a uma natureza pré-determinada. Em síntese, a consciência não pode ser pensada ou agrilhoadada a algo que a anteceda. O sujeito só pode ser descrito e entendido sob a ótica de ser consciência-no-mundo. Assim, Sartre remonta ao postulado da fenomenologia, através da intuição e da redução (*epoché*), ir de encontro às

coisas mesmas. É com esse campo transcendental impessoal que nos deparamos, pela via fenomenológica, quando apartamos de toda concepção filosófica a presença formal de um Eu (ou Ego) constituinte do sujeito.

Malcom Guimarães Rodrigues apresenta, em dois momentos, a importância da crítica sartriana ao postulado de Kant e de Husserl, desvelando o sentido da busca de Sartre por uma consciência mais “*livre*”. Sobre o parágrafo acerca da teoria kantiana, lê-se:

Em sua “presença formal” a constituição desse Ego pode se realizar, amparada pela filosofia kantiana, a partir de um sujeito transcendental. Segundo Sartre (1994a, p.44-5), em Kant a consciência é um conjunto de possibilidades lógicas que poderiam fundamentar o “direito” (de existência) de um Eu, e não o fato desse Eu como querem alguns neokantianos. Contudo, a questão de direito nos conduz à questão de fato, pois o que é preciso saber é se esse Eu está, de fato, na consciência, habitando-a e unificando as suas representações. (RODRIGUES, 2010, p.136).

Com efeito, esse Eu não está, de fato, na consciência, nem mesmo podemos postular a presença de um sujeito transcendental, no sentido kantiano, muito menos reduzir a consciência a um conjunto de possibilidades lógicas ou fundantes voltadas para um Eu que a habita. A questão é, retomando a intencionalidade, segundo a qual a existência da consciência só se dá como ato, ininterruptamente, a consciência passa a ser assimilada como um “campo transcendental impessoal”, sempre como consciência de algo no mundo, e sem a necessidade de um Eu (ou Ego) que a legitime ou que ateste a sua existência. Somente a consciência, em sua relação com o mundo, dá o sentido de cada aparição, implicando uma entrega que se esgota (totaliza) e, ao mesmo tempo, ultrapassa-se (destotalizante), sendo assim, a situação do existir como consciência, ponderada aqui como ato puro e designando a realidade humana.

Já no postulado que envolve Edmund Husserl, tem-se o tensionamento sobre a concepção acerca da existência de um “*Eu puro*”, que, segundo consta, “*resistiria à redução fenomenológica*” (RODRIGUES, 2010, p.137), assegurando desta maneira a presença de um *Eu transcendental*. A ideia de um Eu que estaria por detrás da consciência é inadmissível para Sartre, uma vez que retiraria todo encanto da noção de intencionalidade, sem contar que atribuiria ao fenômeno o aprisionamento de sentido (e de ser) a um Ser que não o ser da consciência, sendo esse o Eu transcendental, condenando a espontaneidade à passividade, o indeterminado à determinação. Voltando à citação do livro *Consciência e má-fé no Jovem Sartre*, elucidar-se-á a devida passagem sobre essa renitência sartriana a Husserl:

É nesse ponto que Sartre começa a divergir de (sua interpretação de) Husserl. Como já vimos (no capítulo anterior), a consciência se define e unifica pela intencionalidade e introduzir um Eu nos seus “bastidores”, seja de natureza formal ou material, é introduzir opacidade no fluxo consciente e fazer da espontaneidade passividade. Assim, a partir daqui, Sartre empreenderá suas forças para refutar as teses husserlianas apegando-se, para tal, à própria ideia fundamental da fenomenologia de Husserl, a intencionalidade, que dispensa a necessidade de um Eu “individualizante”. (RODRIGUES, 2010, p.137).

Assim como descrito no capítulo anterior, sabemos que a noção de intencionalidade foi um empréstimo mais que necessário para eliminar qualquer resquício sobre o *Espírito-aranha*, deixando de asseverar a interioridade do sujeito e devolvendo ao mundo o seu encanto na própria condição fenomênica (onde ser e aparência novamente coincidem). Por isso, Sartre precisa radicalizar a teoria husserliana, não permitindo que o Eu volte a habitar as entranhas da alma; não permitindo que a consciência tenha seus dias de *liberdade, espontaneidade e translucidez* – suas leis ontológicas – tolhidos pela presença formal de um Eu/Ego exercendo o papel de unificação individualizante, ou, usando o termo da citação apresentada, Sartre fecha a porta dos *bastidores* e não permite mais nenhuma presença, exceto de sua personagem principal: a consciência intencional. É por essa via que Sartre chega a afirmar que “[...]. *O Eu transcendental é a morte da consciência.*” (SARTRE, 2015, p.23). Qualquer presença que seja (formal ou material) como essência na consciência, afastaria as suas possibilidades no mundo e relegaria os sentidos e a determinação das experiências para além das experiências, recaindo novamente em um contexto de *representação* do mundo distante dele mesmo. De modo a não perder de vista suas noções, ao postular o *transcendental* à consciência, Sartre já indica que o *Eu* (ou o *Ego*) são presenças no mundo para uma consciência, isto é, eles são transcendentais e se dão na relação para com a consciência.

Sartre confere a crença em um Ego psicofísico e psicológico, entretanto, no caso de sua filosofia, a aparição desse Ego é coadunada ao movimento relacional da consciência no mundo, sendo ela que unifica suas ações, estados e qualidades, fazendo emergir um Eu (e um Ego) para a consciência, sendo objetos para essa mesma consciência, sendo também a sua identificação.

Essa capacidade sintética citada, segundo Sartre, dá-se pelos *graus* ou *tipos* de consciência, donde o ego empírico e psicofísico, apresenta-se para a consciência de primeiro grau, ou irrefletida; enquanto o ego psíquico ocorre pelo caráter da reflexão, o que Sartre

chamará de consciência reflexiva ou de segundo grau. Portanto, nesta conjuntura, o autor dispara o ego ante o mundo, como um ser transcendente, coisas entre coisas, que se dispõe para o campo transcendental da consciência.

Finalizar-se-á tais reflexões com a organização dessa temática dada por Boëchat, que descreve pontualmente essas noções empregadas aqui: “*Ao colocar o ego como um ser transcendente, Sartre preserva o vazio da consciência; a consciência permanece livre de qualquer conteúdo, e nem mesmo o ego poderia habitá-la.*” (2004, p.64). Enfim, o ego é um ser transcendental, e como tal, manifesta-se no mundo para uma consciência. Enquanto isso, a consciência permanece livre de ser habitada por qualquer ser, sendo então o ser da consciência a consciência de ser.

2.5. – CONSCIÊNCIA É CONSCIÊNCIA EM TODOS OS GRAUS.

Na obra *A Transcendência do Ego*, além da envergadura filosófica já testemunhada, Sartre articula algumas ideias sobre a natureza da consciência, destacando os seus *graus*, noção esta que servirá com magnânima relevância para a definição da consciência na filosofia sartriana. E até mesmo como resposta para os pressupostos acerca do inconsciente.

Com efeito, poder-se-ia indicar que é a consciência que torna possível a unidade e a personalidade, e não qualquer outra essencialidade. Ao sustentar que é a consciência a principal responsável pela unidade, rompe-se com a tradição filosófica, na qual acreditava-se ser papel do Eu unificar e dar forma para uma individualidade, com um pertencimento indissolúvel da consciência. Já no pensamento de Sartre, o Eu não está na consciência, mas é para a consciência um objeto (SARTRE, 1994). Portanto, endossa-se que o ser da consciência é “*consciência de*”, ou seja, a consciência não existe como uma substância, ou como uma coisa, que ora pode ser consultada, ora pode ser negligenciada. A consciência só existe como ato de apreensão de algo. Esse algo pode ser, inclusive, ela mesma. Contudo, não há, na filosofia sartriana, qualquer ato que ignore a si mesmo, pois, a consciência é ato puro, não deixando sombras ou lacunas que indiquem uma consciência inconsciente. E isso, para Sartre, são *leis* da consciência, sempre ser consciência *de* algo.

Posteriormente, ao postular essa lei da existência da consciência, Sartre passa a enunciar os modos dessa existência, encetando uma apresentação sobre os seus *graus*.

Vejamos uma nota exposta em *A Transcendência do Ego*, trazendo uma leitura sobre os modos de consciência:

1º) *Um primeiro grau* no nível da consciência irrefletida, não posicional de si, porque é consciência de si enquanto consciência de um objeto transcendente.

Com o Cogito:

2º) *Um segundo grau*: a consciência reflexiva é não posicional de si mesma, mas posicional da consciência refletida.

3º) *Um terceiro grau*, que é um ato tético ao segundo grau, pelo qual a consciência reflexiva torna-se posicional de si. (SARTRE, 2015, p.26-7).

A consciência de *primeiro grau* (ou consciência irrefletida) é não-posicional de si mesma, o que quer dizer que ela é inteiramente consciência dos objetos/vivências intencionais, sem ser consciência de si. Mas, como já mencionado, a consciência irrefletida ainda se sabe como consciência, o que implica a exclusão de uma consciência inconsciente. Reafirma-se então que ela não é, em hipótese alguma, inconsciente. É simplesmente bruta e irrefletida.

Sartre apresenta o exemplo da leitura ou da escrita, no qual, ao realizar o ato de ler ou escrever, não há uma consciência reflexiva sobre tal ação, apenas a vivência intencionada. Deste modo, ao ler, a consciência torna-se consciência posicional do livro (objeto) e não-posicional de si. Basicamente, entende-se com essa premissa o seguinte: ao efetuar uma leitura, tenho consciência do que leio, dos personagens, dos cenários, das situações etc., todos esses elementos são objetos para minha consciência irrefletida. Porém, ao executar esse ato, não possuo consciência de ter consciência de estar lendo, ou seja, não possuo a consciência de ter consciência de todos esses elementos, existe apenas a plena consciência da leitura, mas ausência de consciência de se estar lendo, pois, a consciência é tomada diretamente na relação com o objeto, sendo característica da consciência irrefletida a espontaneidade e o esgotamento em si mesma. Entretanto, tenho conhecimento de que estou lendo a todo momento.

Malcom Guimarães Rodrigues, ao se inquietar com a pergunta: “*onde está o irrefletido*”, no sentido de compreensão dessa noção, desenvolve nessa passagem um modo bem esclarecedor, deixando transparecer todas as características dessa consciência de primeiro grau no exemplo selecionado:

Ora, vemos aí o problema já com esta pergunta “onde estava o irrefletido?”; há uma impossibilidade lógica de resposta: ordinariamente, não houve nada

além da história que estava lendo. Durante a leitura “*ignoramos*” nossa existência, pois estávamos absortos na trama romanesca, e a questão “onde estávamos?” não possui sentido porque não havia consciência de um “eu” que lia, tão somente do romance. Em verdade, o irrefletido não é “um lugar” e, se nos fosse exigido usar a metáfora espacial, diríamos que é “o” lugar da consciência, enquanto esta é consciência do mundo. Mas perguntar pelo “lugar” é estabelecer a distinção “sujeito-objeto”, incabível na relação “consciência de si”. Em resumo, projetada no transcendente a consciência não tem um olho nesse objeto (transcendente) e outro em si mesma. Se percebo a mesa, todas as minhas atividades, meus temores, em suma, tudo o que “sou” está na mesa. (RODRIGUES, 2010, p.56).

Com efeito, podemos deduzir que a natureza da consciência irrefletida é essa entrega espontânea e integral em seus atos no mundo. Assim, a consciência de primeiro grau é sempre instantânea, imediata e direcional em relação a algo. Dito de outro modo, no plano irrefletido, por não haver a presença de um Eu, ocorre um mergulho radical em direção ao mundo, sendo na absoluta entrega da consciência irrefletida como posicional dos objetos e não posicional de si, havendo inclusive uma *aniquilação* total do sujeito enquanto unificação identitária, haja vista que a consciência irrefletida se identifica consigo mesma em direção às coisas no mundo, em sua translucidez e intencionalidade. É através dessa reflexão que Sartre pode concluir que “[...]: *não existe Eu sobre o plano irrefletido.*” (SARTRE, 2015, p.29).

O irrefletido, como plano de definição da noção de consciência, permite olhar para uma consciência mais originária, digamos assim, em relação com sua dinâmica intencional no mundo. O sujeito, como um agente de atitudes, para Sartre, é primordialmente consciente, até porque a estrutura da consciência, ontologicamente, não permite uma concepção contrária a isso. Destarte, ser-no-mundo é ser-consciência em relação “a”, sem alternativas para atos inconscientes. Para Sartre, é a consciência irrefletida que entronca o princípio da inseparabilidade, donde ponderar sobre a consciência, significa ponderar sempre com hífen, isto é, a inseparabilidade é o *traço-de-união*, exigindo a descrição de um ato no mundo sem o antro da *causalidade*, e sim da continuidade e inseparabilidade. Vejamos o exemplo desse *mergulho* da consciência irrefletida no mundo diante da situação do atraso para pegar um ônibus:

Quando corro para pegar um ônibus, quando eu olho as horas, quando me absorvo contemplando um retrato, ali não há um Eu. O que há é consciência do *ônibus-que-eu-devo-pegar* etc., e consciência não posicional da consciência. De fato, estou então mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas *eu mesmo* desapareci,

aniquilei-me. Não há lugar para *mim* neste nível, e isso não provém de um acaso, de uma falha momentânea da atenção, mas da estrutura própria da consciência (SARTRE, 2015, p.29).

Retornando ao que nos trouxe Sartre, concluímos em seu postulado que ela (a consciência não posicional de si - irrefletida) “[...] *deve ser considerada autônoma*” (SARTRE, 2015, p.36). A consciência de primeiro grau é absoluta em si mesma e na relação fenomênica. O que acontece é que ela “[...] *sabe-se a si mesma, pois é limitada pela consciência de que é consciência. Daí o fato de ser o irrefletido um absoluto em relação ao qual os objetos são sempre relativos.*” (RODRIGUES, 2010, p.57). Desta maneira, o primeiro grau é tido como essa estrutura espontânea, translúcida, imediata, absoluta e sem necessidade de um Eu/Ego que sustente sua existência. Aqui, registra-se que a consciência irrefletida é a primazia para afirmar a liberdade radical e, sobretudo, poder se defender de posturas deterministas e acusatórias de uma consciência inconsciente.

Todavia, dentro dessa dinâmica filosófica e descritiva sobre a noção de consciência, podemos tencionar se há espaço para um Eu na teoria sartriana? Claro que sim, porém, esse Eu aparece em um segundo momento, ou, melhor dizendo, aparece para uma consciência de *segundo grau*, que está intimamente coadunada ao modo irrefletido. Segundo Boëchat (2004):

Vemos, portanto, que existem dois tipos de consciências: uma consciência reflexiva, que é a consciência da consciência, e uma consciência irreflexiva, que acompanha os atos sobre os quais não refletimos a cada momento. A consciência irrefletida, nos mostra Sartre, ocorre quando não é ela o objeto posicionado. [...]. Isto é, quando posiciono o objeto, não posiciono a consciência. Mas isto não significa que, neste momento, ela não faça parte da minha reflexão, ou melhor, ela é a condição para a consciência reflexiva. (p.34).

Destarte, faz-se possível assegurar que há uma passagem da consciência de primeiro grau para a consciência de segundo grau. Para Sartre, toda consciência irrefletida “[...] *sendo consciência não tética dela mesma, deixa uma recordação não tética que se pode consultar.*” (SARTRE, 2015, p.27). Essa passagem de atitude da consciência insurge uma consciência refletida, que reconstitui os momentos e vivências da consciência irrefletida, mas, ainda não se faz como uma consciência reflexiva, haja vista que essa consciência ainda é não-posicional de si, enquanto é consciência refletida da consciência irrefletida.

Sartre, visando remontar o exemplo da leitura, agora sob a ótica da consciência refletida, diz:

Quanto a esta consciência, não se deve pô-la como objeto da minha reflexão; ao contrário, é preciso que eu dirija a minha atenção para os objetos ressurgidos, mas sem a perder de vista, mantendo com ela uma espécie de cumplicidade e inventariando o seu conteúdo de modo não-posicional. O resultado não oferece dúvidas: enquanto lia, havia consciência do livro, dos heróis do romance, mas o Eu não habitava esta consciência, ela era somente consciência do objeto e consciência não-posicional dela mesma. Uma vez apreendidos ateticamente estes resultados, posso agora fazê-lo objeto de uma tese e declarar: não havia Eu na consciência irrefletida. (SARTRE, 1994, p.52. Grifo do autor).

A consciência reflexiva surge do refletido da consciência irrefletida. Seguindo o exemplo, ao ler, possuo consciência de todos os elementos da leitura, mas não há, deliberadamente, uma consciência reflexiva sobre o estar lendo. Porém, em um ato refletido, faço insurgir a localidade em que estava realizando a leitura, surgindo um novo posicionamento para minha consciência. Agora sei que estou no meu quarto, sentado em minha poltrona, sei o livro que leio, tenho consciência de minha consciência de estar lendo (e de todos os elementos circundantes a esse processo). Agora a consciência direciona-se para o objeto posicional ser a própria consciência refletida, tornando-a uma consciência reflexiva.

Diferente do primeiro momento, a consciência de segundo grau não é descrita como espontaneidade e imediatez, uma vez que para essa consciência, seu caráter é mais de cunho reflexivo, contemplativo sobre si mesma. Assim, a consciência reflexiva é direcionada para o campo do psíquico, para um objeto que também está no mundo, mas que é, em certo sentido, um objeto de um *plano* diferente, sendo esse a própria consciência.

Podemos definir esse modo de consciência, já pensando nessa noção fundamental sartriana, como a consciência irrefletida sendo apresentada como uma consciência do dia a dia, sempre atuante sem separação e sem intermediários com *algo* no mundo; a consciência reflexiva é mediata, lançando os holofotes sobre seus atos no mundo. Claramente, com isso não se atesta uma passividade na consciência, longe disso, o que Sartre quer demonstrar é outro *modo* de se conceber a consciência, não havendo, portanto, apenas um meio de se descrever a consciência-no-mundo. Reitera-se que a consciência é atividade em toda a sua excelência. Neste sentido, cita-se:

Para Sartre a consciência reflexa, imediata ou irreflexa terá sempre prioridade ontológica sobre a consciência reflexiva, a “cogitação”. Não sendo necessária a reflexão para que se possa existir, o pensamento será sempre uma consciência posterior, uma consciência diferida ou, como dirá Sartre, uma consciência “*de segundo grau*”. É nesse plano, o do pensamento, que se situa para Sartre a vida egoísta, enquanto no plano irrefletido situa-se a vida impessoal. (GRANA, 2019, p.49-50).

O desvelar de sentido dado por Grana parece traduzir a principal mudança de um *plano* (ou *grau*) de consciência para outro. Na consciência irrefletida, temos essa impessoalidade constante, devido ao *estar-sendo* instantâneo da consciência em seu campo intencional. Já na consciência reflexiva, que tem por objetivo colocar a si mesma (refletida) como objeto posicional, acaba por operar uma pessoalidade para as relações encontradas, isto é, atribui qualidades e sentidos para os próprios atos, ao refletidos para si, tornando-os posicionais, isto é, uma consciência tética da consciência refletida. Na mesma clareira de significado, Boëchat sugere a sua interpretação sobre essa *passagem de graus*.

Sartre assinala que tal passagem se torna possível porque a consciência é, em si mesma, transcendência; ela capta o seu ser através de si mesma. Mas a consciência reflexiva surge sempre em um segundo momento; ela surge após um primeiro momento da consciência que é uma consciência espontânea, imediata e não tética. O cogito reflexivo não é instantâneo, nem espontâneo. A consciência reflexiva surge da necessidade da consciência de ser vista por si mesma; ela passa a testemunhar um objeto que é ela própria. Nessas condições, a consciência é reflexa (imediate) e é também refletidora (reflexiva). É uma dualidade que se dá na unidade de um reflexo-refletidor, em que o reflexo é a sua própria reflexão. (BOËCHAT, 2004, p.35-6).

Novamente Sartre tenta demonstrar que a consciência, quando reflexiva, é totalmente apartada de qualquer aproximação com o conceito de inconsciente, ou seja, não há lugar para uma consciência não-consciente. E, mesmo acerca da consciência irrefletida, apesar de poder ser tida mesclada (espontaneidade) com os objetos, ainda assim não a descreve como sendo inconsciente, tendo outra compreensão que não à freudiana. Vemos aqui, em sua formação teórico-filosófica, os caminhos que vão barrar qualquer convergência com elementos deterministas. Sartre está, ao formular sua noção de consciência, inteiramente preocupado com o esvaziamento de pertencimento para outros fundamentos. Além da intencionalidade, princípio insubstituível, fica evidente que sua postura, ao elucidar a teoria da consciência, já é dotada de um enveredar que o impossibilita aceitar outras versões da consciência.

Contudo, Sartre apresenta os modos de consciência que se modificam de acordo com a relação em *situação* no mundo. Seja tomado de impessoalidade no irrefletido, seja dotado do modo reflexivo perante sua existência, o sujeito é sempre conduzido pela estrutura ontológica da consciência, o que possibilita, inclusive, o projeto de unificação e identidade consigo mesmo em seus atos intencionais. Isso faz com que a consciência reflexiva seja tida como a “[...] *orientação em relação ao objeto transcendente: é o momento em que nos ‘comportamos’ diante das qualidades que transcendemos.*” (RODRIGUES, 2010, p.133).

Dentro deste prisma, parece-nos que a teoria sartriana da consciência sugere uma soberania da consciência. Em outras palavras, Sartre deixa entrever que a consciência, como a compreende, não depende de nada, nem de outro modo de si mesma, para ser consciência. Assim, a consciência de primeiro e segundo grau, passa a ser caracterizada como não apenas uma “capacidade” de se ter consciência, pois isso a limitaria, onde, o que está em jogo, é a descrição dos *modos-de-consciência*, amarrando conceitualmente todas as margens para que possa evitar a presença de algo doador de sentido que não seja a própria noção intencional de consciência.

Em suma, a consciência é consciente em todos os graus. É nesta complexa estrutura da consciência que ocorre o aparecimento do Eu. Ele incorre ao lado do movimento em um dos modos-de-consciência, sendo, portanto, uma noção apresentada dentro desse escopo sobre a teoria filosófica da consciência em Sartre. Sendo assim, cita-se Sartre (*A Transcendência do Ego*):

Neste caso, a estrutura complexa da consciência é a seguinte: há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige para uma consciência refletida. Esta torna-se o objeto da consciência refletinte, sem deixar, todavia, de afirmar o seu objeto próprio (uma cadeira, uma verdade matemática etc.). Ao mesmo tempo, um objeto novo aparece, o qual é a ocasião de uma afirmação da consciência reflexiva e não está, por conseguinte, nem no mesmo plano da consciência irrefletida (porque esta é um absoluto que não precisa da consciência reflexiva para existir) nem no mesmo plano do objeto da consciência irrefletida (cadeira etc.). Este objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu. (SARTRE, 1994, p. 55).

O objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu. Sartre atesta que o Eu é um objeto que insurge sempre no mundo, como um existente, perante uma consciência reflexiva. Nota-se que este Eu não é o detentor da consciência, pois isso seria inaceitável, mas está em relação com ela. Essa relação é efetuada sempre na presença de uma consciência reflexiva, nunca na consciência irrefletida. Há uma diferenciação citada na obra entre Eu (*Je*) e Mim (*Moi*), onde

o próprio autor destaca que *Je* e *Moi* não são senão duas faces do Ego. A diferença consiste em que o “[...] *‘Eu’ é o Ego como unidade das ações. ‘Mim’ é o Ego como unidade dos estados e das qualidades*” (SARTRE, 1994, p.58.). Entendemos aqui essa diferenciação sendo uma característica ativa e uma passiva do Ego. A definição para o Ego é dada em Sartre como a “[...] *unidade dos estados e das ações – facultativamente, das qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e é ele mesmo transcendente.*” (SARTRE, 1994, p.59).

É feita ainda menção para as qualidades, como uma das características da unidade do Ego. A qualidade seria a “[...] *unidade de passividade dos objetos*”, enquanto o estado é “[...] *unidade noemática de espontaneidade*” (SARTRE, 1994, p.64). Com efeito, diante dos estados, das ações e das qualidades, Sartre destaca o Ego do campo psicológico, realçando-o como um objeto transcendente unificador do *Je* e do *Moi*.

O psíquico é o objeto transcendente da consciência reflexiva, é também o objeto da ciência denominada psicologia. O Ego aparece à reflexão como um objeto transcendente que realiza a síntese permanente do psíquico. O Ego está do lado do psíquico. (SARTRE, 1994, p.65. Grifo do autor).

Sartre destaca o Ego como um objeto transcendente e responsável pela síntese do psíquico. Novamente, passamos a entender essa preocupação de acomodação da noção do Eu dentro de sua filosofia, como um modo de reposicionamento perante a tradição filosófica. Ao que tudo indica, a preocupação de Sartre não estava propriamente em uma definição do Eu como polo ativo, entretanto, essa noção aparece “refém” de outra noção mais fundamental: a de consciência. A partir disso, a filosofia sartriana engendra uma janela orbital em torno dessa noção, onde conceitos-chave são encaixados ou renegados diante dessa complexa estruturação-ontológica que é a consciência. Aqui, fica mais uma indicação de alerta em relação ao que fora apresentado, o que ocasionará a polêmica posterior com a teoria freudiana.

Ademais, com esse alerta posto, pode-se designar o Ego como uma síntese do Eu e do Mim e, esses são fundamentalmente objetos para a consciência (estão no mundo). O Ego sendo a constituição de ambos é igualmente um objeto, porém, por existir somente para a reflexão, segundo Sartre, “*Ele não vive no mesmo plano*” (SARTRE, 1994, p.71). É uma síntese criadora. Segundo Boëchat, a consciência irrefletida “[...] *posicionada e modificada pela ação reflexiva, que vem a constituir o ego psíquico. O ego é, portanto, o resultado de um movimento da consciência para fora de si mesma, [...].*” (2004, p.56).

Essa é a noção de que o Ego perpassa pela produção sintética da atividade e de passividade que envolve a síntese entre o *Je* e o *Moi*. Sartre coloca o Ego como, “[...] *precisamente, a interioridade da consciência refletida contemplada pela consciência reflexiva*” (SARTRE, 1994, p.71). Novamente, conforme o prisma sartriano, indica-se a noção de Ego agrilhoadada ao movimento da consciência no mundo, sendo um processo sintético. Conforme o Ego produz e participa desta síntese, tornando-se comprometido com o que produz. Neste processo em que o Ego aparece, o aparecimento é sempre tímido e fugidio. Segundo Sartre, “[...] *o Ego só aparece quando não o olhamos.*” (SARTRE, 1994, p.73). O problema de o Ego sempre poder ser visto apenas pelo canto do olho, como quer Sartre, é que ao tentar atingir o Ego, voltar a consciência para ele, “[...] *recai no plano irrefletido e o Ego desaparece com o ato reflexivo*” (SARTRE, 1994, p.74).

A ideia central que tentamos demonstrar aqui, faz-se na relação da consciência com o mundo, seus diferentes graus e, sobretudo, como o Eu aparece nesta relação e as suas formas de apreensão como síntese transcendente. Sartre retoma os ensinamentos da fenomenologia de Husserl, destacando o Ego como sendo uma síntese (e produção) das nossas ações, estados e qualidades, e acaba sendo também um objeto, uma vez que o Ego não é uma propriedade da consciência e, conforme visto, a “[...] *fenomenologia veio ensinar-nos que os estados são objetos, que um sentimento enquanto tal (um amor ou um ódio) é um objeto transcendente*” (SARTRE, 1994, p.77), desta maneira, o Ego encerra-se nesta posição, mas seguindo suas particularidades como um objeto da esfera do psíquico, diferentemente da consciência, que é anterior a sua existência, isto é, ela faz parte da estrutura ontológica.

Neste horizonte, se é desvelado o sentido de uma consciência intencional, espontânea e impessoal, incrivelmente livre e indeterminada, sendo a base para se pensar numa ontologia fenomenológica, porquanto vem retirar todas as amarras metafísicas dessa noção, deixando destacado que o Eu não detém a consciência; que o Ego não detém a consciência; a consciência, diante de seus modos de ser ininterruptamente consciência, produz o Eu e o Ego como objetos transcendentos, passivos de apreensão para o sujeito, por intermédio de um posicionamento reflexivo, sendo outro grau previsto como modo-de-ser-da-consciência.

Por fim, podemos dizer, fica provado que *A transcendência do ego*, por mais que tenhamos passado à margem de alguns de seus conceitos e pontos principais, é de grande importância para entendermos a trajetória filosófica de Sartre, sobretudo no que diz respeito às noções de consciência e má-fé. (RODRIGUES, 2010, p.144).

2.6. – A POLÊMICA COM A PSICANÁLISE NA OBRA *ESBOÇO PARA UMA TEORIA DAS EMOÇÕES*.

Nossa intenção, ao analisar a obra *Esboço para uma teoria das emoções* será, regularmente, em apresentar a *polêmica* do encontro da teoria da consciência em Sartre, com parâmetros teóricos psicanalíticos de Freud, em especial, na conduta adotada acerca da importância do *sentido* aplicado aos fenômenos, havendo, como é sabido, o elemento de aproximação e distanciamento entre os dois autores.

É imprescindível desenhar que o contorno deste embate se dá no cenário sobre a teoria das emoções, onde Sartre analisará a postura de Freud sobre essa temática, tecendo elogios e críticas ao modelo freudiano. Ademais, para tratar das emoções com a nobreza dos sentidos (significado e do significante), como esperado, Sartre se depara finalmente com o problema do inconsciente psicanalítico, estabelecendo definitivamente sua fronteira em relação à teoria freudiana. Logo, nossa ênfase será no capítulo *A teoria psicanalítica*, discorrendo acerca da crítica sartriana, seja elogiando as mudanças advindas com a psicanálise, seja interrogando as causas inconscientes como falaciosas. Tal recorte permite elucidar esse polêmico encontro e sugeri-lo como uma prévia da noção de *má-fé*, valendo-se do desdobramento de ter que responder satisfatoriamente às prerrogativas impostas a partir desse desvelamento teórico.

Visando um recorte de ideias introdutórias, já remontando à busca do sentido e o horizonte da intencionalidade para a consciência, Maciel cita uma prerrogativa sobre as *teorias clássicas* no *Esboço*:

As teorias clássicas examinadas são principalmente as de William James, Janet e Dembo. Para James, a emoção é a tomada de consciência de uma perturbação fisiológica. Primeiro choro, depois fico triste. Não corro porque tenho medo, mas, ao contrário, tenho medo porque corro. Sartre argumenta que James não percebe o fato de que cada emoção possui um sentido, é uma estrutura significativa da consciência e se apresenta como uma certa relação entre o nosso ser psicológico e o mundo. Esse elo não pode ser caótico e desorganizado como pressupõe James em sua teoria. Sartre parte do suposto fenomenológico que a emoção, enquanto comportamento da consciência, também *intenciona* o mundo. (MACIEL, 1980, p.65).

Ou, reforçando essa citação, ainda diante de um resumo excelente dado por Boëchat:

Nessa obra, Sartre desenvolveu toda uma crítica à posição da psicologia, que em sua investigação prendia-se aos fatos que, por si sós, não desvendariam o significado da experiência. O alvo de suas críticas recai sobre os psicólogos associacionistas, mas dirige-se enfaticamente também ao pragmatismo de W. James, principalmente no que diz respeito ao estudo das emoções, partindo das mudanças corporais, fisiológicas e suas projeções na consciência. Segundo James, por exemplo, um homem não chora porque está triste, mas ele se faz triste porque chora. Não há dissociação entre a emoção e a sensação. Logo, se abstrairmos o choro, de acordo com essa teoria, nada mais restará de tal emoção. Sartre critica ainda o mecanicismo de Pierre Janet (1859-1947) que, neste aspecto, em nada se diferencia de W. James, a não ser pelo fato de retomar o psíquico na emoção. Para Janet, se o paciente chora é porque nada pode relatar ao terapeuta. O choro, enquanto descarga de energia, é uma *conduta inferior* automática. A busca do significado, também nesta teoria, é uma conduta não considerada. (BOËCHAT, 2004, p.65).

Ao se deparar com o conjunto de propostas dados pela psicologia empírica, ou seja, por uma psicologia que se debruça sobre os aspectos psicofisiológicos e estuda os *fatos* como correlatos organicistas com a intenção de apresentar em definitivo os fenômenos da vida psíquica, por intermédio de fatores causais, Sartre tenta destacar que existe um grande erro nessa concepção, pois, ao investigar o psíquico como efeito de fatos/causas orgânicos acabara por engessar todo o sentido previsto nas *Erlebnis*, ou, dito de outro modo, essa postura deixa aquém do ato intencional da consciência, onde tentou-se explanar sobre como as mais diversas causas deterministas-orgânicas eram a razão de todo o conjunto de formação e funcionamento da mente humana. É por isso que, para Sartre, há todo o apreço para a fenomenologia husserliana como um método de busca e descrição dos sentidos, haja vista que a fenomenologia se insere como “[...] o estudo dos fenômenos – não dos fatos. E por fenômeno convém entender ‘o que denuncia a si mesmo’, aquilo cuja realidade é precisamente a aparência.” (SARTRE, 2014, p.23-4).

Adiante, custa-nos mencionar que a teoria sartriana da consciência teria que se deparar com essas preocupações deterministas, mas, Sartre não dispensa o bloco determinista como inexistente, aliás, ele destaca que os fatores deterministas existem e podem servir, inclusive, de parâmetro de valores e moral diante de cada *situação* presenciada pela singularidade (e universalidade) das experiências humanas. “É nesse sentido que podemos dizer que Sartre, ao recusar a doutrina determinista, não recusa a possibilidade da determinação;” (SILVA, 2019, p.102). Entretanto, essa recusa das doutrinas deterministas, como indica o autor, é devido a sua teleologia, ou seja, a finalidade pela qual elas querem encerrar o sujeito pelas vertentes –

reducionistas – empregadas. Aqui, neste sentido, que o confronto inicial entre Sartre e Freud começa a ganhar corpo e visibilidade.

Diferentemente da concepção filosófica de um ser indeterminado, que pode vir a se determinar diante de suas escolhas no mundo, como pretende demonstrar a filosofia sartriana, toda postura *metafísica* visa o *a priori* essencialista da condição humana, partindo de uma *natureza* predefinida que, supostamente, seria compreendida ao destrinchar todas as condutas humanas e, como visto, tendo a raiz desse conhecimento em processos físicos-organicistas. Conduto, podemos dizer que Sartre recusa as correntes tradicionais que determinam o sujeito em uma trama naturalista encerrada em si, mas, por outro lado, Sartre compreende que a determinação é uma condição diante da liberdade, sempre em situação, que tensiona o ato de existir do sujeito e o lança numa teia de sentidos e valores pré-existentes em seu contexto e campo intencional da consciência, fazendo um movimento nesta condição determinante e perante a noção de uma liberdade radical. Mesmo assim, esses fatores de determinação não serão vistos como inconscientes, e sim como condicionantes desse movimento do ser.

Através desse descampado científico que Sartre analisa, na obra *Esboço*, um apelo é retomado para a noção de *sentido*, ao qual insistimos ser um dos pilares da contenda posterior para com Freud, uma vez que toda discussão acarretará a possibilidade de atribuição de sentidos para os atos da consciência, onde nesta obra o direcionamento é voltado para a compreensão das emoções, porém, a discussão encetada é – e assim será – sobre a atribuição intencional da consciência, ou melhor, sobre o posicionamento acerca do significado e do significante. Segundo Sartre:

Podemos compreender, agora, as razões da desconfiança do psicólogo em relação à fenomenologia. Com efeito, a precaução inicial do psicólogo consiste em considerar o estado psíquico de modo a lhe retirar qualquer significação. Para ele, o estado psíquico é sempre um fato e, como tal, sempre accidental. Esse caráter accidental é mesmo aquilo que o psicólogo mais preza. Se perguntarmos a um cientista: por que os corpos se atraem segundo a Lei de Newton, ele responderá: não me interessa saber; é porque é assim. E se lhe perguntarmos: e o que essa atração *significa*?, ele responderá: não significa nada, ela é. Do mesmo modo o psicólogo, interrogado sobre a emoção, tem muito orgulho de responder: ‘ela é; por quê? Não me interessa saber, simplesmente constato. Não sei de nenhuma significação’. Ao contrário, para o fenomenólogo, todo fato humano é por essência significativo. Se lhe retiramos a significação, lhe retiramos sua natureza de fato humano. A tarefa de um fenomenólogo será, pois, estudar a significação da emoção. O que deve entender por isso?” (SARTRE, 2014, p.25).

Sartre acredita que as emoções, assim como todo o ato da consciência (sem exceção), são dotados de sentidos, esses, tidos como *Erlebnis* manifestas particularmente em cada desvelar fenomênico e, por isso, a fenomenologia seria a única vertente da ciência que partilhou do interesse em estudar os significados intencionais da consciência. Deve-se a isso a indicação de que “[...] *é apenas através da consciência que o mundo adquire significado. Sem a consciência o mundo seria um em-si.*” (BOËCHAT, 2004, p.29) e, como ressaltamos, esse significado não deve ser ignorado ou reduzido a causas fisiológicas e/ou deterministas, sendo o sentido próprio da consciência dar sentido as suas vivências.

É neste contexto que as linhas de divergência e convergência com a psicanálise freudiana vão ganhando forma nas pesquisas de Sartre. Isso acontece devido ao caráter fundamental da teoria das emoções: o fato de recolocar o significado diante do fenômeno mesmo, não separando mais o significado do significante. Desta maneira, essa questão da significação aparece, segundo dirá Sartre, também na proposta psicanalítica de Freud, e isso será considerado como algo valorado por Sartre. Entretanto, para o autor francês, o problema central é que Freud, com sua psicanálise, realmente discute e aceita a atribuição do significado ao fenômeno, mas, na mesma intensidade, retira do sujeito o direito de ser plenamente consciente dos *sentidos*, ou seja, significado e significante, na psicanálise freudiana, não necessariamente coincidem, uma vez que pode haver elementos inconscientes (ocultos) que dotam de sentido a experiência vivida, sem fundamentalmente poder ter acesso aos *significados* inconscientes dos atos/sintomas dados como significantes. Dito de outro modo, abre-se então uma cisão entre a aparição do sentido e seu verdadeiro significado. Algo já verdadeiramente repudiado por Sartre diante de sua teoria da consciência. Neste sentido, Maciel ressalta que:

Para afirmar o papel da consciência na emoção, Sartre precisa, primeiro, desembaraçar-se da teoria psicanalítica, que a lança na região do inconsciente. A psicanálise vê – e nisso ela está certa – que as emoções significam algo mais que elas próprias. Para ela, todo o estado de consciência manifesta um outro conteúdo psíquico que não se revela. Mas, segundo Sartre, a psicanálise separa o significante e o significado: abre um abismo entre eles. (MACIEL, 1980, p.66-7).

Esse é o ponto nodal do encontro de Sartre e Freud neste momento da obra (e desenvolvimento dessa relação). Traçando um direcionamento singelo dos acontecimentos, podemos dizer então que Sartre monta todo um aparato crítico ao psicologismo e às correntes

metafísicas e deterministas em sua totalidade, ponderando que essas optam por olhar para os atos da consciência como representações ou simples acidentes, passíveis de explicações muitas vezes corpóreas e de função associativa, sem considerar lançar lume sobre a sua significação, sobre a sua intencionalidade. E, diante da noção da consciência emocional, como ato no mundo, Sartre lança sua defensiva, resguardado pela crença na filosofia da liberdade, da consciência segundo suas *leis*.

Deste modo, ao propor múltiplas discussões com as propostas de sua época, Sartre se depara com a psicanálise, entendendo uma ambivalência com a teoria freudiana logo de início. Para o autor francês, a psicanálise trazia o seu valor destacado como algo inovador diante das concepções tradicionais, pois ressaltava como a centralidade das discussões o sentido/significação dado nas emoções (dos atos psíquicos em sua totalidade) como o motor para a psicologia poder se orientar. Essa primeira postura é assertiva, pois, acarreta sua preocupação de conservar a consciência como doadora de sentido/intencionalidade, algo que Freud indicou sabiamente ao analisar as emoções, segundo a leitura de Sartre desse modelo psicanalítico:

É certo que a psicologia psicanalítica foi a primeira a pôr o acento na significação dos fatos psíquicos; isto é, foi a primeira a insistir no fato de que todo estado de consciência vale por outra coisa que não ele mesmo. Por exemplo, o roubo inabilidoso praticado por um obsessivo sexual não é simplesmente “roubo-inabilidoso”. Ele nos remete a outra coisa que não ele mesmo, a partir do momento em que o consideramos, com os psicanalistas, como fenômeno de autopunição. [...]. O que está em questão, aqui, é o princípio mesmo das explicações psicanalíticas. É ele que gostaríamos de considerar agora. (SARTRE, 2014, p.48-9).

Contudo, os acertos, segundo Sartre, são limitados apenas a essa definição, haja vista que a proposta de entendimento da psicanálise faz com que ocorra uma dissociação entre a aparência e o significado, onde o fenômeno tende, segundo Freud, a ocultar o seu verdadeiro sentido nas profundezas da mente humana. Neste enfoque, sujeito e significado não coincidem plenamente, ou seja, significado e significante são cindidos abruptamente, a golpes severos.

Deste modo, faz-se possível apontar que é na teoria psicanalítica que a emoção passa a ter uma função simbólica. Nosso autor compreende que Freud lançou lume sobre os aspectos simbólicos, podendo ser atribuídos e representados em uma descrição do fenômeno da emoção. Entretanto, Sartre pondera sobre a psicanálise enveredar pelo sentido dotado pelo

conceito e *poder* do inconsciente, tendo um papel determinante, pois, nesta abordagem, é plausível que “[...] *o significado é inteiramente separado do significante*” (SARTRE, 2014, p.50). Claramente não há sustentação possível para esse prisma de esclarecimento psicanalítico, destarte, o inconsciente fazia-se incontornável. Eis o princípio da divergência teórica que gostaríamos de alçar:

Era, portanto, inevitável que viesse a se defrontar com o que a psicanálise sustenta sobre o funcionamento do psíquico – e sua atitude em relação a ela não tinha como ser favorável: seria impossível conciliar a noção de inconsciente com uma perspectiva na qual a consciência, embora por vezes opaca a si mesma, é o fundamento último e indivisível do humano.” (MEZAN, 2019, 362-63).

A psicanálise freudiana avança na compreensão dos fenômenos psíquicos, mas, regride na mesma proporção em sua elaboração da instância psíquica, ao propor estados de não consciência, isto é, inconscientes, que projetam os sentidos nos atos humanos, sem que haja qualquer acesso consciente, acabando por relegar toda significação para além do próprio significante, o que é inaceitável para a noção de intencionalidade, translucidez e espontaneidade como prerrogativas de Sartre (e posteriormente para toda a sua ontologia fenomenológica).

No *Esboço*, valendo-se de um adendo importante, cabe lembrar que a consciência desponta ela mesma como “[...] *o fato, a significação e o significado*” (SARTRE, 2014, p.51). Aqui, em poucas palavras, Sartre destaca sua noção de consciência e essa síntese, como o próprio fato, significação e significado. Por isso a consciência tem o peso atribuído na teoria sartriana como o elemento primordial, devido a ela ser-no-mundo, em ato, e estabelecer toda essa magnitude ante sua existência, ou como existente. Inversamente a essa colocação, para Freud, podemos presumir que a consciência poderia ser ela mesma o *fato*, mas sua significação e significado dependeriam parcialmente da intencionalidade ou de sua condição de *estar-no-mundo*, pois, como vimos, para Freud, o sentido simbólico não é pertencente à consciência, relegando assim um abismo compreensivo entre o sujeito sartriano e o freudiano.

Seguindo este embate da consciência e do inconsciente, acarreta-se a implicação de: “*Como pode minha consciência intencional algo com uma emoção, se sua significação não lhe é acessível, sepulta no inconsciente?*” (MACIEL, 1980, p.67). É, obviamente, uma contradição irrevogável e a aparição de um problema que acompanhará todo o desenvolvimento do embate com a psicanálise. Nesta mesma direção, Sartre cita que, ao

contrário do que ela acredita, a psicanálise é permeada de elementos que transcendem o fato manifesto, sendo uma *pressão causal*, para usar os seus termos, que enceta para o desejo recalçado, o que faria com que a teoria de Freud caísse na cilada de estabelecer a relação do significado com o significante um nexos causalista.

Sartre cita a existência de um *contrassenso* nesta proposta freudiana, onde toda a profundidade do contrassenso emergente foi por apresentar “[...] *ao mesmo tempo uma ligação de causalidade e uma ligação de compreensão entre os fenômenos que ela estuda. Esses dois tipos de ligação são incompatíveis.*” (SARTRE, 2014, p.52-3). Neste contexto, diante da citação seguinte, observa-se:

Para que a consciência simbolize é preciso haver, nela, um elo de compreensão entre simbolização e o símbolo. O abismo cavado entre eles pela psicanálise, entretanto, não o autoriza: consegue estabelecer entre eles, no máximo, um elo causal. “É a contradição profunda de toda a psicanálise – diz Sartre – apresentar *ao mesmo tempo* um elo causal e um elo de compreensão entre os fenômenos que estuda.” Entramos, aqui, no campo de combate que Sartre trava com a psicanálise. Para ele, não pode haver uma parte da mente que seja ao mesmo tempo ativa (isto é, intencional) e inconsciente. Só a consciência intenciona e portanto significa. (MACIEL, 1980, p.67).

Temos aqui uma dualidade conceitual interessante: determinação (causal) e indeterminação (descritivo). Freud e Sartre. No polo da determinação, o sujeito (e sua psique/mente) pode ser entendido e explicado por fatores concretos, seja pelo viés da essencialidade, da espiritualidade, da materialidade, do idealismo, do positivismo, do organicismo etc., entre tantas outras opções conservadoras da delimitação explicativa e causalista do indivíduo. É plausível, portanto, a crítica sartriana: o ser não deve ser explicado por essas vertentes, não ao passo de sua condição existencial. Insistimos, pois, que se Sartre aceitar qualquer uma dessas posturas filosóficas-explicativas, acabará anulando sua noção de consciência, em suma, anularia toda a sua filosofia da existência. Assim, já como uma postura de contrapartida defensiva, Sartre acusa a psicanálise de se apegar nesses “[...] *‘ídolos explicativos’ de nossa época, destinados à obscurecer nossa liberdade, eximirmo-nos da responsabilidade e servir de armas à má-fé.*” (MACIEL, 1980, p.82). O inconsciente se torna um tipo de “*ídolo explicativo*”, que serve para justificar as condutas humanas, sem necessariamente atribuir-lhe total responsabilidade pelos seus atos, uma vez que, como demonstrado, a primazia do inconsciente é a atribuição de um sentido (e até mesmo ações)

que escapam aos interesses conscientes do sujeito, estando seu verdadeiro significado ocultado por detrás de simbolizações representativas. Essa carga demonstrativa já se faz presente no *Esboço*, deixando entrever a abertura para uma recusa mais abrasadora presente em *O Ser e o Nada*, como veremos no capítulo 03.

Já a indeterminação, que deve emergir de uma conduta descritiva do fenômeno analisado, e não explicativa, aparece também na psicanálise, como notou Sartre, em especial, pela atenção aos sentidos trabalhados pela figura do analista em sua relação com o paciente. Com efeito, assim se daria a *contradição* dita nos moldes sartrianos para a teoria freudiana, pois, como poderia se ater às descrições de sentidos do sujeito, provenientes dos atos intencionais da consciência, exigindo descrições direcionadas para a compreensão fenomênica (dados pela relação terapêutica) e, ao mesmo tempo, dizer que o que se mostra não é factualmente o sentido real da coisa, que aquela aparição reduz-se a uma quimera representativa, que o verdadeiro significado das vivências descritas estaria em outro lugar, velado ao acesso, sendo intencionado por algo que não é consciente, mas justamente o seu contrário: o inconsciente.

Destarte, podemos definir que em Freud todas as ações no mundo são *determinadas* por uma força que escapa ao domínio do indivíduo, ocultando de si sua verdadeira intenção. Em outras palavras, a consciência operaria por zonas de opacidade sobre si mesma. Logo, afirmamos que a teoria freudiana assenta-se em uma base determinista. Ao mesmo tempo, indicamos uma forte presença das características de um psicologismo que provê desse posicionamento, ponderando que, ao pegar as descrições de cada sujeito (que são singulares e contingentes), a psicanálise passa a expressar em suas linhas teóricas aclarações destinadas a pretensões universais e necessárias, no sentido de tratar aquilo que é individual e situacional em cada experiência (*Erlebnis*, por exemplo), querendo transformá-las em um *modus operandi* de interpretação generalizado, supostamente aplicável para toda a realidade humana.

No caso de Sartre, sua finalidade é demonstrar uma teoria filosófica pautada na condição da liberdade (indeterminação), onde a consciência intencional (seja perceptiva, imaginante, emotiva, irrefletida, reflexiva etc.) está sempre em relação com as coisas do mundo, não sendo determinada por nada, exceto por ela mesma, não havendo uma essência ou interioridade na consciência (antagônica à opacidade), sendo, *per si*, essa a *realidade humana* proposta. Neste sentido, Franklin Leopoldo e Silva ressalta que não existe “[...] uma essência pré-existente, seja de modo real, seja logicamente. Essa ausência de essência, e a

consequente indeterminação, configuram o que chamamos de existência.” (SILVA, 2019, p.12).

Notadamente, esse ponto de contrassenso é dado em Freud pela invocação da determinação (e todo o conjunto agrilhado a esse conceito) e Sartre ergue seu estandarte com a postura filosófica orientada pela indeterminação. Antes de mais nada, essa divergência ocasionará na leitura acerca dos atos e da responsabilidade perante essa noção, pois, um ser indeterminado provará a *angústia* de sua liberdade e o peso de suas escolhas, sendo, na leitura sartriana, a *má-fé* um modo de escapar a essa condição da existência. Um esconder-se da própria liberdade. Pois, então, poderia ser o inconsciente um fator determinista que contribui para atenuar esse peso? Se há elementos que escapam do sentido da consciência, como deseja Freud, não haveria o mesmo impacto da liberdade e da responsabilidade existencial, resultando assim no inconsciente como uma postura de escape, ou seja, uma conduta de *má-fé*. Neste momento cotejado, ainda não há a apresentação dessa noção, todavia, neste capítulo do *Esboço*, existe um contorno se formando que desaguará nesta recusa, como gostaríamos de já deixar tracejado.

Na concepção de Malcom Guimarães Rodrigues, essa rejeição sartriana aos enunciados freudianos, pode ser vista da seguinte maneira:

Quanto às críticas à psicanálise, também dispersas, embora mais organizadas em *O ser e o nada*, serão uma extensão dessa rejeição, voltando-se, em particular, sobre o “pacote” que parece acompanhar o que Sartre chama de inconsciente: determinismo, passividade e positividade. A cada um desses postulados a ontologia fenomenológica posicionar-se-á em diferentes “flancos de ataque”, fato que viabilizará diferentes vias possíveis para uma mesma crítica que, por sua vez, fundamentar-se-á nas verdadeiras características da consciência: liberdade, espontaneidade e nadificação. (RODRIGUES, 2010, p.218).

Poder-se-ia referir ao inconsciente como sendo “[...] a pedra fundamental da psicanálise proposta por Freud e preconizada até hoje por seus seguidores.” (BOËCHAT, 2004, p.136) e, portanto, ainda aceito como o fator causalista-explicativo diante de algumas interpretações. Visto que Sartre tentou redefinir essas discussões, dando alternativas, ainda no *Esboço*, para se articular com uma psicologia do sentido, e não uma psicologia das causas. Ou, como vimos, o inconsciente será sempre representado por Sartre como uma *metafísica tranquilizadora* e um *ídolo explicativo*. Deste modo, nunca terá campo de aceitação em sua conjuntura filosófica.

Contudo, não há dúvida de que esse capítulo do *Esboço – a teoria psicanalítica* – traz consigo todo o alicerce *defensivo* contra as concepções metafísicas e o psicologismo de sua época, entretanto, em especial, a conduta das ponderações sartrianas em torno da psicanálise são o início de um trajeto voltado para o desenvolvimento da noção de *má-fé*. Assim como sugerido no livro *Consciência e má-fé no jovem Sartre – A trajetória dos conceitos*, passamos a elucidar um percurso delineativo sobre como Sartre coloca a sua tese sobre a *natureza* da consciência, ainda n’*A Transcendência do Ego*, e passa a partir de então a projetar noções que orbitam em prol de atestar uma filosofia sem dívidas pré-determinadas, isto é, uma filosofia pautada na indeterminação como principal elemento da realidade humana: ou existência.

Visando ilustrar essa postura dentro da obra, também como a intenção da descrição significativa entre o encontro das teorias de Freud e Sartre, há o exemplo remontado por Sartre sobre a postura da consciência irrefletida e emocionante como significadora da relação/situação e, como finalidade, o alívio de uma situação-tensão dada diante do mundo. Notemos que há o emprego da noção de consciência irrefletida já como um alicerce para escapar da noção de inconsciente, pois, como assinalado, Sartre utilizará de suas noções sobre os *graus de consciência* com o escopo de demonstrar a desnecessidade de empregos teóricos baseados na metafísica ou em ídolos explicativos. Assim, vejamos a citação que apresenta os detalhes de um indivíduo que se depara com a impossibilidade de alcançar um cacho de uvas e, com isso, intenciona sua relação com o objeto a modificar seu sentido, sempre como um ato consciente. Com efeito:

Todos esses gestos, essas palavras, essa conduta, não são percebidos por eles mesmos. Trata-se de uma pequena comédia que represento *debaixo* do cacho para conferir às uvas a característica “muito verdes”, a qual pode servir de sucedâneo à conduta que não posso executar. Elas se apresentam, de início, como “uvas a serem colhidas”. Mas essa qualidade urgente logo se torna insuportável, porque a potencialidade não pode ser realizada. Essa tensão insuportável, por sua vez, torna-se um móvito para ver na uva uma nova qualidade ‘muito verde’, que resolverá o conflito e suprimirá a tensão. Só que não posso conferir quimicamente essa qualidade às uvas, não posso agir sobre o cacho pelas vias ordinárias. Então capto o amargor da uva muito verde através de uma conduta de aversão. Confiro magicamente à uva a qualidade que desejo. Aqui a comédia só em parte é sincera. (SARTRE, 2014, p.64-5).

Ora, toda essa passagem insere uma explicação aos moldes sartrianos sobre uma postura que acarreta uma série de fenômenos da consciência defronte uma tensão –

insuportável – advinda de uma situação. Sartre demonstra que a emoção possui sim um sentido, que é consciente, de poder aliviar uma situação insuportável de tensão posta pela impossibilidade de realização de determinado ato no mundo e, assim, traz como correlato que mesmo que todo o mecanismo corpóreo e psicológico não seja percebido pelo sujeito (como os gestos, as palavras e a conduta), é devido à condição de uma consciência irrefletida estar tensionando a conduta mágica de transformação de sentido naquele cenário desvelado, não havendo, como o quer Sartre, nenhuma indicação inconsciente ou fenômeno oculto causalista aquém do próprio ato da consciência. Com isso, não haveria o contrassenso indicado em Freud e, assim, a consciência com suas leis permaneceria intocável. Portanto, o significado e o significante não são apartados e, o sentido da emoção é correlato ao da aparição, podendo ser compreendido somente pela descrição dessa *Erlebnis* como se deu naquela relação singular.

Em outro momento da obra, Sartre ainda destaca sobre como pode a emoção servir de alicerce reflexivo e ser *coisificada* como um modo de fuga, mas que, como dito, não deve ser encarado como não consciente, e sim como uma postura próxima da conduta de má-fé, já antecipando que qualquer tentativa de se encerrar o sujeito em fatores engessados (reificando o seu ser), dando um vislumbre da noção de *má-fé*.

Com efeito, Sartre não traça apenas as primeiras linhas gerais sobre a má-fé quando menciona o posicionamento reflexivo de uma emoção, tal como o homem que se “vê” triste e se quer “fazer” triste; Sartre também menciona uma “reflexão purificadora da redução fenomenológica que pode apreender o mundo sob sua forma mágica” e, assim, evitar uma reflexão impura. É o que expressaria, para usar o exemplo de Sartre (1965, p.81), a afirmação: “Considero-o detestável porque estou dominada pela ira”. Nesse caso, “apreender o mundo sob sua forma mágica” é escapar da má-fé, já que nos permite explicar nossos atos, e não buscar desculpas para estes, e, por tabela, assumir a sua responsabilidade. Daí que, concluímos, a consciência emotiva não é necessariamente uma atitude de má-fé, pois para que essa atitude se configure é preciso que uma escolha primeira tenha já conferido ao mundo uma tonalidade necessariamente emotiva, tenha já projetado um “mundo cruel”. (RODRIGUES, 2010, p.152-53).

Portanto, concluímos nossas explanações trazendo o imperativo ensinado pelo viés da consciência sartriana, o de que não podemos imbricar uma separação do significante com o significado, uma vez que, para que haja a significação, há a intencionalidade e o ato, assim, não se poderia buscar o seu sentido em outro lugar que não no próprio ato intencional. Qualquer alternativa de compreensão que escape a essa regra será rejeitada, seja se tratando

das emoções ou de qualquer outra conduta humana. Portanto, encerra-se este capítulo com a seguinte passagem sartriana:

De nossa parte, não rejeitamos os resultados da psicanálise quando são obtidos pela compreensão. Limitamo-nos a negar qualquer valor e inteligibilidade à sua teoria subjacente da causalidade psíquica. Por outro lado, afirmamos que, na medida em que o psicanalista se serve da *compreensão* para interpretar a consciência, mais valeria reconhecer francamente que tudo o que se passa na consciência só pode receber sua explicação da própria consciência. Eis-nos de volta, portanto, a nosso ponto de partida: uma teoria da emoção que afirma o caráter significativo dos fatos emotivos deve buscar essa significação na consciência mesma. Em outras palavras, é a consciência que *se faz ela mesma* consciência, comovida pelas necessidades de uma significação interna. (SARTRE, 2014, p.53).

TERCEIRO CAPÍTULO: A MÁ-FÉ E A PSICANÁLISE

3. – A ESTRUTURA DO PARA-SI.

Após percorrermos o conceito de *inconsciente* desenvolvido por Freud em sua psicanálise e, conjuntamente a isso, ter apresentado as principais noções de Sartre, indicando colateralmente uma primeira recusa do inconsciente freudiano (ainda que emaranhado em suas formulações filosóficas). Após ter apresentado tais pressupostos, faz-se possível expor a noção sartriana de *má-fé*, apresentando-a como uma postura de enfrentamento do modelo freudiano, centrado na noção de inconsciente.

Deste modo, é preciso reforçar que a *má-fé* é uma estrutura imediata do *para-si*, isto é, é um modo de relação apresentado pelas condutas do ser em situação no mundo. Sendo assim, será preciso apresentar, brevemente, a estrutura do *para-si*, tal como Sartre a entende, pois é dessa noção que derivará as condutas de *má-fé*.

Na leitura de Gerd Bornheim, temos uma definição do *para-si* como um dos reinos apresentados por Sartre, sendo o oposto do reino do *em-si*. Nas palavras do autor:

O em-si é absolutamente idêntico a si mesmo. Desse modo, o princípio de identidade passa a ter um caráter como que “regional” e aplica-se de um modo absoluto ao em-si – apenas ao em-si. O outro reino, o humano, não é; muito mais, deve ser, busca ser. A identidade do em-si indica antes de tudo sua opacidade. (BORNHEIM, 1984, p.34).

A característica do reino do *em-si* é justamente essa opacidade, essa dimensão maciça da totalidade. O *ser-em-si* é essa positividade plena, sendo uma afirmação desta categoria como uma oposição ao *para-si*. Neste meandro, Camila Salles Gonçalves, na obra *Desilusão e História na Psicanálise de J.P. Sartre*, ressalta a contraposição dessas noções:

O em-si é pleno dele mesmo e não se poderia imaginar plenitude mais completa, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o mínimo vazio no ser, a mínima fissura por onde poderia deslizar o nada. A Característica da consciência, ao contrário, é uma descompressão de ser. Com efeito, é impossível defini-la como coincidência consigo (avec soi). (SARTRE *apud* GONÇALVES, 1996, p.143).

Com efeito, essas duas noções são tidas como um tipo de baliza ontológica adotadas por Sartre, onde seu movimento é posto não como excludente, no sentido da colisão de um sobre o outro, mas antes como uma forma de compreensão de suas relações e dos fenômenos

da existência humana. Desta maneira, o *em-si* e o *para-si* são “[...] instrumentos de uma busca filosófica que vêm iluminar a totalidade da relação homem-mundo, não cabendo aqui, portanto, nenhum tipo de dualismo.” (BOËCHAT, 2004, p.19).

Assim, visando definir o *ser-em-si* e avançar para a estrutura do *para-si*, firma-se os apontamentos de Boëchat sobre o *em-si*:

O ser é. Indiferente a toda atividade ou passividade, indiferente a qualquer afirmação ou negação, o ser é pleno de si mesmo, opaco, maciço, acabado, pura positividade. Indiferente ainda a qualquer alteridade, o ser é em si. É sem razão de ser, não necessário e sem qualquer relação com outro ser; O ser é o que é. O ser em-si é, portanto, tudo o que existe e que não é a consciência humana, e existe independente dessa consciência. (BOËCHAT, 2004, p.18).

Nesta perspectiva, já adotando as definições do *para-si* com mais relevo, temos a primeira compreensão de que se trata de uma estrutura da consciência humana. Assim como vimos anteriormente, Sartre já tinha desenhado seus primeiros traços sobre a estrutura da consciência, agora, avança em suas noções estabelecendo a consciência nesta antinomia com o *em-si*. É evidente que neste sentido as características de *espontaneidade, translucidez e intencionalidade* são conservadas sem prejuízos, conforme já vinha sinalizando o filósofo francês.

A condição humana, mais precisamente, o *ser em situação*, passa a ser composto por esse encontro do reino do *em-si* (positividade; maciço; pleno; etc.) em relação com a intencionalidade do *para-si* (negatividade; translucidez; espontaneidade; etc.), entendendo essa dinâmica como uma *situação* lançada ao ser. Isso significa, na concepção sartriana, que o ser da consciência é o ser pelo qual o seu sentido de ser está sempre em questão. Assim, é neste impasse que o *se colocar em questão* abre margem para se determinar uma diferença absoluta em relação ao *em-si*, que sempre é o que é, de modo pleno. Isto é, o *em-si* não questiona nem tensiona o seu modo de ser: é o que é.

O ser da consciência – escrevíamos na Introdução – é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser”. Significa que o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena. Essa adequação, que é a do *Em-si*, expressa-se por uma fórmula simples: o ser é o que é. Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do *Em-si* é infinita. É o pleno. (SARTRE, 2014, p.122).

O *ser-Em-si* é coincidência com a sua plenitude (“*A é A*”); enquanto o *ser-Para-si* não coincide consigo mesmo e, por isso, define-se sendo o que não é. “*A característica da consciência, ao contrário, é ser uma descompressão de ser. Impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesma.*” (SARTRE, 2014, p.122). A estrutura do *para-si* é essa *descompressão de ser*. Vale lembrar que, acerca dessa descompressão, ela fora disposta por meio do impacto produzido pela compreensão radical da natureza do ser Em-si, “[...] ou melhor, negação do em-si, o ser da consciência, que caracteriza o para-si, permite que o nada venha ao mundo e é por este separado de si mesmo.” (GONÇALVEZ, 1996, p.143). Uma característica muito relevante para lapidar essa relação com o pleno (Em-si), evidencia-se pelas fissuras forjadas pela nadidade da consciência, definida como uma *descompressão do ser*. Em outras palavras, é a possibilidade de não-ser da consciência que contamina e marca o ser pleno do em-si.

No livro *Sartre: Vida e Obra*, Luiz Carlos Maciel oferece um resumo importante sobre as diferenças entre esses “mundos” do *em-si* e do *para-si*. Recorremos ao autor, nas seguintes palavras:

Sartre distingue no mundo dois modos fundamentais de ser. O primeiro deles é o da consciência humana. Já vimos que ela consiste em puro deslizamento para as coisas. Não é nada, a rigor. A consciência não tem conteúdo e, portanto, não é coisa alguma. O ser cujo modo de ser é o da consciência é, por isso, segundo os termos de Sartre, um ser-para-si. O ser das coisas materiais, ao contrário, é em-si: não existe nelas intenção alguma que vise o mundo. São pura imanência do mesmo modo que a consciência é pura transcendência. (MACIEL, 1980, p.71).

Malcom Guimarães Rodrigues, no livro *Consciência e Má-fé no jovem Sartre*, apresenta mais algumas pistas sobre esse assunto, dizendo que é isso “[...] 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.” (2010, p.218). Então, de uma forma direta, podemos definir que esse caráter da nadificação é exclusivo da condição do *para-si*, isto é, a nadificação como via ontológica é atribuída ao ser da consciência. É a partir desse lugar de entendimento que devemos lançar a seguinte questão: “*Mas de onde vem o nada?; [...], qual será a primeira relação entre o ser humano e o nada, qual a primeira conduta nadificadora?*” (SARTRE, 2014, p.52).

A resposta para tal pergunta já indica as relações entre a má-fé e a estrutura ontológica do *para-si*. Sartre, ao definir o *em-si* como maciço e pura positividade, postula que esse reino é inalterável. Ao mesmo tempo, tece a sua concepção do *para-si* e sua vertente nadificadora, de modo que é a consciência humana, a responsável pela nadidade que vem ao mundo. Segundo Sartre, isso acontece devido ao ser da consciência poder *interrogar*: seja a si mesmo ou ao mundo em sua totalidade. Nas palavras do filósofo:

Portanto, devemos voltar à interrogação. Vimos, como se recordará, que toda interrogação coloca por essência a possibilidade de resposta negativa. Na pergunta interrogamos um ser sobre seu ser ou maneira de ser. E esse modo de ser ou esse ser está velado: fica sempre em aberto a possibilidade de que se revele como Nada. [...]. Assim, com a interrogação, certa dose de negatividade é introduzida no mundo: vemos o Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas. Mas, ao mesmo tempo, a interrogação emana de um interrogador que se motiva em seu ser como aquele que pergunta, desgarrando-se do ser. A interrogação é, portanto, por definição, um processo humano. Logo, o homem se apresenta, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não ser. (SARTRE, 2014, p.66).

Em seguida, Sartre chega a afirmar: “*Alcançamos assim o termo inicial deste estudo: o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo.*” (SARTRE, 2014, p.67), não restando dúvidas de que é pela condição humana que o nada é evocado e pode, como visto, dar abertura de possibilidades pela sua condição. Segundo Bornheim, chegar a essa conclusão salta aos olhos, sabendo que o nada vem ao mundo através “[...] *daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser o seu próprio nada. Esse ser bizarro é o homem.*” (1984, p.43). Neste mesmo intento, Maciel ainda reforça que é por essa condição da consciência (Nada) que acaba por resultar numa *falta* em sua existência, ou, dito de outro modo, enceta uma busca dessa nadidade em tentar *ser* plena positividade, ou seja, ser-Em-si.

Ao contrário da *res cogita* de Descartes, o ser-para-si sartreano é um vazio, uma *falta* que deve ser completada. Por isso, visa, desliza para o em-si. Esse vazio é a liberdade fundamental do para-si. Tal é o sentido do título do livro de Sartre; o Ser (em-si) e o Nada (isto é, consciência, liberdade). (MACIEL, 1980, p.72).

O ser da consciência é fundamentalmente nada. A consciência passa então a ter essa marca do vazio, da liberdade de seu ser em ser o que não é e não ser o que é. “*Capaz de um*

cogito pré-reflexivo, vindo ao mundo como um jorro de liberdade, o para-si define seu ser por seus fins.” (GONÇALVEZ, 1996, p.139). O essencial nesta passagem é destacar as diferenças entre essas estruturas do Para-si e do Em-si, onde em seu ensaio, Sartre já lança sua constatação de que é pelo ser da consciência, enquanto sentido de liberdade, que o nada vem ao mundo. A partir daí, há outros desdobramentos decorrentes dessa constatação, sendo esses que levarão ao entendimento da *má-fé* como uma estrutura possível do *para-si*.

Avançando um pouco mais, ao definir essa noção acerca do *para-si*, o referencial sobre a noção de liberdade toma forma potencialmente elevada como meio de compreensão da condição humana. Diante da *liberdade* do ser da consciência, que não é, há um *desejo* de ser movido pela *falta* (*manque*), algo que mobiliza o *para-si* em busca de um *ideal* de ser, ou melhor, mobiliza-o em uma busca de tornar-se algo diferente, algo que escape de sua *responsabilidade* de escolha diante de sua condição (*liberdade – não-ser*).

O *para-si* contrasta com a completude do *em-si*, é habitado pelo nada, encerra uma *falta* de ser (Sartre, 1960-652) e é, diante dessa *falta* que *escolhe*, seu próprio projeto de ser. No plano da vivência, o *projeto de ser é desejo de ser*. O método especial que visa à significação fundamental desse *projeto* deve atingir essa significação como um irreduzível, pois, ontologicamente, ela se refere ao surgimento do *para-si* enquanto tal; [...]. A problemática ontológica vai tornando indispensável a complementação das análises dos *ek-stases* do *para-si* por um método fenomenológico capaz de se particularizar e de acompanhar o caminho de singularidades e de indivíduos na direção de seu projeto. Consciência, *presença a si*, *contingência e facticidade*, o homem age no mundo, *livremente*, a partir de suas escolhas. (GONÇALVEZ, 1996, p.147).

A conclusão lançada no horizonte é a de que o ser da consciência está sempre posto diante de sua liberdade (como uma condição – *condenação* – a ser livre) e, com isso, é responsável por cada escolha e atitude tomada. Em contraste com o *em-si*, que é pleno e maciço, o *para-si* busca essa essencialização, esse projeto de ser pleno, de recusar essa falta (não-ser), sempre visando coincidir consigo mesmo. Entretanto, não há modo de coincidir consigo mesmo, uma vez que sua estrutura ontológica é sumariamente outra ao do *em-si*. “Portanto, o homem deve ser algo com o qual nunca consegue realmente coincidir” (BORNHEIM, 1984, p.49).

Com isso posto, há outras duas noções imperativas para a compreensão do ser-Para-si e que serão essenciais para a descrição acerca da *má-fé*. Estamos falando do par discutido por Sartre como “*facticidade*” e “*transcendência*”. Atentemo-nos a elas nesta próxima seção.

3.1. – O MECANISMO DA FACTICIDADE E DA TRANSCENDÊNCIA.

Sartre, ao longo de sua obra, destacou várias dualidades, visando a elucidar a sua perspectiva acerca da noção de condição humana. O que estamos chamando de mecanismo da facticidade e da transcendência parece ser o par central que lança a angústia do ser nesta consciência de não-ser. Em linhas gerais, a facticidade pode ser dita como todos os fatos e experiências aos quais determinado sujeito vivenciou ou faz parte, como seu nome, emprego, família, comunidade etc. Aqui, grosso modo, o termo assume todos os eventos pelos quais a pessoa possa se “*reconhecer*”, ou seja, todos os fatos que competem a sua vida.

Entretanto, como vimos, o *para-si* é o que não é e não é o que é. Isso significa que mesmo diante da facticidade e toda uma historicidade agrilhoadas a um determinado sujeito, essa estrutura ontológica do *Para-si* não se altera. Diante da liberdade nadificadora, o ser não pode se encerrar na facticidade, assim como uma mesa se encerra em sua positividade, pois a pressão de sua indeterminação é infinitamente maior do que qualquer eventualidade que possa determiná-lo. Falando de um modo grosseiro, não há passado (tendo sido) que possa determinar uma pessoa diante de sua condição ontológica como um não-ser. Isso não quer dizer que o passado não exista ou não exerça certa influência, porém, não tem primazia para se justificar perante a liberdade incondicional do *para-si*.

Com outros termos: a possibilidade que tem o homem de produzir o nada que o isola da transcendência chama-se liberdade; o homem em seu ser é liberdade. Mas o que se entende por liberdade? Se o homem não é estruturado por nenhuma constituição interna, a determinação da liberdade permanece ontologicamente negativa: qualquer tentativa de determinação incide na total indeterminação; a liberdade é indeterminação absoluta. Faz-se claro, assim, que Sartre explicita a liberdade, antes de mais nada, como desprendimento do passado, quer em um sentido objetivo, quer em um sentido subjetivo. (BORNHEIM, 1984, p.46).

No livro *A Clínica Psicológica em Diálogo com Sartre*, Carolina Dhein nos apresenta uma definição certa sobre essa passagem acerca da facticidade, consciência, liberdade e angústia.

Assim, ao acompanharmos os desdobramentos da consciência como nadificação ou liberdade, Sartre nos diz que deve haver um modo da

liberdade ser apreendida pela consciência. É pela angústia que o Para-si é consciência da sua condição de liberdade, ou dito de melhor forma, a angústia é a consciência da liberdade. A angústia pode ser descrita, pois, como o modo do homem captar a existência como dissociada de seu passado ou, se preferirmos, que a existência não é regida pelo princípio da causalidade. (DHEIN, 2020, p.127).

É sobre essa questão de a facticidade ser uma dimensão necessária da existência, uma face necessária da transcendência, seja objetivamente ou de maneira subjetiva, que nesse movimento a liberdade absoluta é captada como *angústia* desse ser. “*Na angústia, a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais.*” (SARTRE, 2014, p.79). Se o nada vem ao mundo pelo homem, é diante dessa situação de escapar a si mesmo constantemente que é desvelada e reconhecida a sua indeterminação sem escapatória. É a condenação à liberdade, atestada por Sartre: mesmo estando no mundo em *situação* e tendo comigo a possibilidade de um passado, não há pretexto algum para se agarrar a esse ponto como uma possibilidade de um *em-si* determinante, pois, como visto, o desprendimento faz-se na manutenção da existência enquanto ser-Para-si. Novamente, olhamos para os escritos de Bornheim numa passagem esclarecedora sobre esse ponto:

O reconhecimento da liberdade implica o reconhecimento do nada como sua raiz geradora. A frequente tentação de desumanizar-se provém da tendência que habita o homem de encontrar a si próprio na coincidência com o ser, quando em verdade enfrentar o próprio nada coincide com a humanidade radical do homem. Daí a importância da angústia, pois olhar o nada nos olhos redundaria em admitir o homem naquilo que ele é em seu fundamento. [...]. O homem nunca pode ser os conteúdos que povoam a sua consciência: eles são escorregadios, devolvem-se à sua própria exterioridade e abandonam o homem à sua angústia, ou seja, à sua liberdade. O homem é um ser que se despede constantemente do ser, a angústia o desenraíza do que é. (BORNHEIM, 1984, p.47).

Essa despedida do ser é proveniente da relação com o *nada*, onde não há realidade humana fora dessa condição. Parece-nos que Sartre identifica essa situação como um *sitiar* de performance ao dar contorno ao mundo. “*Portanto, eis aqui o nada sitiando o ser por todo lado; eis que o nada se apresenta como aquilo pelo qual o mundo ganha seus contornos de mundo.*” (SARTRE, 2014, p.60). Ou, ainda, destacando que toda “realidade humana” apreendida como um “*isso é*” deve, em todos os sentidos, encerrar-se na fórmula de um “*tendo sido*”, precisamente “[...] porque tudo que se possa designar no homem pela fórmula

‘isso é’, na verdade, por esse fato mesmo, é tendo sido”. (SARTRE, 2014, p.79). Segundo Maciel, ao tratar do assunto, podemos entender essa dinâmica devido ao *status* “oco” do Para-si, ocasionando-lhe angústia diante de suas escolhas.

O Para-si vazio, oco, é pura indeterminação: é, portanto, radicalmente livre. Essa liberdade, movendo-o através de suas possibilidades, é que procurará criar-lhe um conteúdo. Ao experimentar essa liberdade, ao sentir-se como um vazio, o Para-si experimenta uma angústia característica: é a angústia da escolha, de ser obrigado a optar por uma entre todas as possibilidades que se abrem diante de si. O homem, entretanto, procurou uma maneira de escapar a essa angústia. Criou-se consequentemente uma estrutura fundamental de comportamento que Sartre chamou de má-fé. (MACIEL, 1980, p.75).

Antes de adentrar propriamente na noção sobre a *má-fé*, já citada por Maciel no contexto do exame da angústia, tendemos a continuar atestando que toda facticidade é inerente ao sujeito e, devido a isso, pode manobrar, segundo suas escolhas, sua existência, todavia, essa mesma facticidade não pode definir ou transferir a liberdade em condenação, a indeterminação em determinação, ou o *para-si* em *em-si*. Como visto, essa aporia, ao lado da liberdade absoluta, passa a ser determinante para elucidar a angústia como a constatação da existência sem suporte ou prerrogativas que sustentem a existência do Para-si como essencial. Dito de melhor maneira, para a existência do *Para-si* não há parapeitos.

Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou quem mantém os valores do mundo e de minha essência por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (SARTRE, 2014, p.85).

É diante dessa quebra de barreiras e de ausência de parapeitos para se apoiar que a angústia do abismo se faz sempre convidativa para que o ser da consciência sempre se depare com sua liberdade e, ademais, sempre venha a *realizar* o sentido do mundo (sozinho, sem justificativas ou desculpas, como o quer Sartre). É neste emaranhado que sinaliza o contorno da noção de *transcendência*, isto é, essa ultrapassagem. Diante da existência do *Para-si*, não há morada que sustente sua condição como essencial ou encerrada.

Sendo assim, a facticidade é essa disposição do ser em identificar e se relacionar com os fatos e situações que se apresentam diante de sua existência, pois ela é condição do *Para-si*, como nadidade – liberdade –, sendo também essa ultrapassagem do fenômeno em direção ao indeterminado. Por isso nada consegue determinar o *Para-si* e sua permanência é na impermanência. Sua condição é sempre transfenomenal.

Segundo Detmer, na obra *Jean-Paul Sartre: conceitos fundamentais*, podemos encarar essa dualidade da seguinte maneira:

Um desses pares de aspectos que Sartre discute em detalhe é o formado por ‘facticidade’ e ‘transcendência’. O primeiro termo [facticidade] refere-se, grosso modo, a tudo sobre mim que é ‘dado’, que ‘é’. Refere-se a todos os fatos que me dizem respeito, como o fato de eu ter nascido em determinado momento e local, de eu ter um emprego específico, de ser pai de uma pessoa específica e ter feito algumas coisas específicas no passado e assim por diante. A ‘transcendência’, por outro lado, refere-se a todas as maneiras pelas quais eu vou além dessas informações, pensando nelas, avaliando-as e, o mais importante, realizando ações com base nelas (ou apesar delas ou em oposição a elas.) Em suma, ‘transcendência’ é sinônimo de ‘liberdade’, que Sartre entende em termos de uma negação da facticidade no contexto de alcançar um desiderato que então não existe. (DETMER, 2020, p.169-70).

A transcendência, como o quer Detmer, passa a ser compreendida como uma espécie de negação, ou seja, um desgarramento da própria facticidade. É neste recorte que outro elemento surge com significativa consideração, onde apenas citaremos como baliza para a compreensão do fenômeno da má-fé. Tal fenômeno é o da temporalidade. A síntese *passado, presente e futuro* é, de certo modo, um jogo contínuo desse mecanismo de facticidade e transcendência. O passado é apresentado na condição do *tendo sido*. O futuro aparece como condição das experiências e significados do *tendo sido* e do presente, lançando o ser como uma possibilidade do *porvir* (*vir-a-ser*). O *presente* se dá como a consumação da facticidade e abertura para que o *ser* da *consciência* se dê “ao mesmo tempo” no passado, no presente e no futuro.

Eis por que a consciência só pode ser sob a forma de um desgarramento de si: é desagregação, *distância de si*, separada por um nada do seu passado. Porém, essa separação não é realizada de fora, como se a consciência fosse exterior à realização de suas estruturas temporais, mas por meio de uma “negação interna”. A consciência se faz temporal porque, sendo presente, passado e futuro ao mesmo tempo, ou “no mesmo tempo”, existe somente enquanto negando aquilo que é (isto é, nadificando o passado para sê-lo) e sendo aquilo que não é (ou seja, nadificando o futuro para sê-lo), e essa

negação constitui aquilo que sou à maneira de não ser (no presente). (RODRIGUES, 2010, p.63).

Ou, nas palavras de Sartre:

Mas esse nada, condição de toda negação transcendente, só pode ser elucidado a partir de duas outras nadificações primordiais: 1º) a consciência não é seu próprio motivo, sendo vazia de todo conteúdo, o que nos remete a uma estrutura nadificadora do cogito pré-reflexivo: 2º) a consciência está frente a seu passado e futuro tal como frente a um si-mesmo que ela é à maneira de não sê-lo, e isso nos leva a uma estrutura nadificadora da temporalidade. (SARTRE, 2014, p.78).

A condição da consciência como temporal é dada como um posicionamento na facticidade, ora negando aquilo que é (passado), ao mesmo tempo em que utiliza o que é e o que foi (facto e tendo sido), para ser aquilo que não é (futuro). É um movimento contínuo permeado pela presença da nadificação. Portanto, como visto, o *Para-si* é essa desagregação. Segundo Sartre, a “[...] consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, acha-se a consciência do nada de seu ser.” (2014, p.92). Com efeito, é isso o que significa dizer que o homem deva ser algo que nunca conseguirá coincidir consigo mesmo, pois ele é desagregação, segundo a qual sua consciência sabe-se como esse nada de ser. Nestes termos, a consciência é tida como “[...] uma descompressão de ser. Com efeito, é impossível defini-la como coincidência consigo (*avec soi*).” (GONÇALVES, 1996, p.143). Desta maneira, retornando à já enunciada noção de liberdade, essa busca (projeto) se dá pela dimensão da *manque*, isto é, da experiência da *falta* (inessencial) que configura a estrutura ontológica do ser da consciência. “*Por exemplo, se o inessencial torna-se, por sua vez, essencial, é porque ele é sentido profundamente como uma falta (manque) no cerne do essencial.*” (GONÇALVES, 1996, p.148).

Logo, a consciência de não ser da consciência, ou sua desagregação e descompressão, carecem-na de uma falta dada no cerne de seu ser e é justamente, diante disso, que a lança neste projeto de concretização através da essencialização, sendo inteiramente consciente de sua impossibilidade de ser-Em-si neste processo, o que a torna, segundo Bornheim, algo paradoxal.

Assim como o ator assume a figura de Hamlet executando certos gestos típicos, assim também o garçom tenta dar corpo a um ser-em-si de garçom de café. O paradoxal, contudo, está em que o homem busca ser algo sem poder de fato sê-lo: o homem não pode ser um ser-em-si. Vale dizer que o homem só consegue realizar um em-si negativamente, conforme ao “modo de *ser o que não sou*”. O homem mantém-se distante daquilo que deve ser, e o importante é que isso vale para todo comportamento humano; não estou, por exemplo, neste lugar no mesmo sentido em que a caixa de fósforos está sobre a mesa; não *sou* realmente sentado nem *sou* de pé: permaneço necessariamente separado desses modos todos de ser – separado por nada, mas um nada que é suficiente para que se vede a mim toda e qualquer possibilidade de aderir integralmente a coisas ou a uma situação. [...]. Sem dúvidas, o homem é, mas é de tal maneira que escapa ao ser. (BONHEIM, 1984, p.50).

Pela condição paradoxal, que se dá pelo par facticidade e transcendência, surge então uma outra característica fundamental da estrutura da consciência: o autoengano. Como no exemplo de Bornheim, assim como o ator assume uma figura e exerce todos os gestos típicos para tentar *ser-Em-si* (essência de Hamlet), ou como um garçom que acredita ser-Em-si garçom (ser garçom como a mesa é mesa), assim acontece quando a consciência se prende à facticidade e esquece (ou tenta negar propositalmente), digamos assim, sua condição transcendente. Deste modo, não é inumano ou contrário a característica da consciência que os indivíduos passem a se identificar e utilizar-se de condutas de autoengano baseados na facticidade, reafirmando um *sendo* ou *tendo sido* factual como sua “*essência*”.

Outro ponto a ser considerado dentro desse contexto, e exposto por Sartre, é essa intimidade da tentativa de a consciência *ser-Em-si* como uma *mentira*. Aliás, como a *mentira* é parte fundamental para que o sujeito assuma esse autoengano. Rodrigues observa que “[...]: *não se trata de uma simples mentira interpessoal, de esconder a verdade ao outro*” (2010, p.74), mas antes que essa “*automentira*” possa ser lida não como alguém que assume uma mentira a si mesmo, pois isso reduziria muito a raiz do problema, mas que esteja atrelado à capacidade de *desagregação de si*.

Ora, na primeira parte deste trabalho definimos a consciência como uma unidade que é dualidade, como separação de si; mas é o termo “desagregação de si” que melhor se encaixa aqui. É esse termo que bem representa o jogo de palavras “ser-o-que-não-é” e “não-ser-o-que-é”, e é esse jogo de palavras que pode permitir uma tentativa de mentir a si mesmo. É somente a um Ser em desagregação; e que, ao mesmo tempo, é o próprio autor dessa desagregação e “se refaz” por ela; é somente a um tal Ser que será possível a fuga de si. (RODRIGUES, 2010, p.79)

De maneira resumida, essa fuga de si é a *automentira*, ou o uso dos mecanismos de facticidade e da transcendência que a consciência recorre como um meio de tentar escapar ao seu modo de ser (*ser-o-que-não-é*). Como posto, essa dualidade dada pela estrutura ontológica do Para-si, permite esse *jogo* de desagregação do ser e seu “refazer”, onde por vezes a consciência busca como um projeto de *ser-o-que-é* como modo de escapar ao seu próprio ser. Essa condição permite descrever essa balança entre *facticidade* e *transcendência*, simultaneamente, e como aberturas diante de cada situação, onde é através desse mecanismo que será viável um projeto de *má-fé*.

Ademais, visando finalizar essa seção tecendo as margens para a noção de *má-fé*, cabe aqui duas passagens consideradas ímpares; a primeira dada por Gonçalves, na obra *Desilusão e história na psicanálise de Jean-Paul Sartre* e, a outra, citada por Detmer, no capítulo intitulado “*Má-fé*”, presente no livro *Jean-Paul Sartre: conceitos fundamentais*. Segue-se:

Em primeiro lugar, a má-fé é possível porque o homem é *facticidade* e *transcendência* (SARTRE, 1960:94). O ardil fundamental da má-fé é tomar uma pela outra, isto é, a *facticidade* pela *transcendência* e vice-versa. Para compreendermos esse mecanismo de inversão, explicitado em *L'être et le néant* por meio de alguns exemplos, precisamos, nestes entender em sentido amplo e pouco rigoroso os termos definidos pelas descrições fenomenológicas do autor. Temos que dar à *transcendência* o sentido de atitude de dirigir-se a algo superior, superar a si mesmo, ultrapassar um estado etc. Quanto a *facticidade*, esta reduz-se à *condição de fato do homem*. Transcrevemos os exemplos que nos permitem perceber aplicações muito particulares do referido mecanismo de esconde-esconde, que funciona por meio de inversões de estruturas, atribuído à má-fé. [...]. Trata-se de uma conduta que nega, mas que o faz através de juízos que “visam todos a estabelecer que eu não sou aquilo que eu sou”. Escapa aparentemente de toda crítica, escorregadia, fazendo-se inatingível, utilizando a *transcendência* como escape da própria artimanha e disfarce inapreensível. Se, por um lado, a *transcendência* afirma-se como fuga que impede que se determine *quem sou*, por outro, nesse jogo estonteante, essa mesma estrutura pode ser afirmada de modo falaz, quando afirmo que *sou* de um modo inerte, definido, impassível, como o ser das coisas. (GONÇALVES, 1996, p.159-60).

E, corroborando essa afirmação, temos nas palavras de Detmer:

Essa “dupla propriedade do ser humano” (BN: 56; BN2: 79; SN: 102) facilita a má-fé, porque me permite o autoengano mediante (1) eu me identificar com minha facticidade, ignorando minha transcendência, (2) eu me identificar com minha transcendência, ignorando minha facticidade, (3)

ou oscilar de maneira inescrupulosa entre identificação com minha facticidade e a identificação com minha transcendência. Tais comportamentos podem ser empreendidos com muita sutileza, de modo que não representem nada além de um foco seletivo em uma coisa, enquanto se fecham os olhos para outra. Eles não precisam envolver a negação das verdades que se tem diante de si, pois “a mentira retrocede e desmorona ante o olhar” (BN1: 49; BN2: 73; SN: 95). (DETMER, ANO, p. 170).

Acreditando ter ficado nítido esse jogo da facticidade e transcendência, amarrado devidamente aos demais conceitos, como liberdade, angústia, escolhas, autoengano etc., sendo todos afunilados como parte – ou em função – da estrutura ontológica do Para-si, será apresentada de maneira central o fenômeno da *má-fé*, partindo do entendimento base dessa pré-condição da consciência tendo a *má-fé* como uma das estruturas possíveis e como modo-de-ser do Para-si.

3.2. – OS CONTORNOS DA MÁ-FÉ: ENGANO E CRENÇA.

Ao longo desse trabalho, discorreu-se acerca das bases de compreensão do conceito de inconsciente, tal como postulado por Freud, entrevendo a ideia de que essa peça psicanalítica poderia servir de recurso para explicar e legitimar múltiplas ações humanas sem colocá-las em questão pela consciência. Isso significa que o psiquismo dispõe de *algo oculto* que ronda a estrutura da mente. Ao mesmo tempo, destacou-se aqui a base filosófica sartriana e suas noções centrais, estabelecendo que, em sua concepção da condição humana, não há espaço para atos tidos como inconscientes, uma vez direcionada a noção de consciência como “*sempre consciência de alguma coisa*”, permanecendo enredada pela intencionalidade, translucidez e espontaneidade.

Logo, ficaria evidente que em algum momento o inconsciente se tornaria um problema incontornável e, deste modo, parece que Sartre deixou diversas *pistas* nos seus escritos que antecederam ao monumental *O Ser e o Nada*, onde de fato estabeleceria a noção de *má-fé* e, como propomos, sendo ela uma linha defensiva contra os argumentos psicanalíticos em prol do inconsciente. Como visto, Sartre alvitra as estruturas do *Para-si*, dando suporte para pensar as estruturas da existência e, destacando a condição da *liberdade* e da *responsabilidade* do sujeito diante de cada situação. É neste enredo que a existência se mostra sem parapeitos, sem justificavas ou elementos que possam delegar a sua responsabilidade de ser-no-mundo. É

neste contexto que surge a *angústia* frente a tamanha liberdade, havendo a clareza da condição nadificadora do ser. E é neste sentido que o *Para-si*, sendo considerado em sua *facticidade* e *transcendência*, acaba tensionando na direção de *frear* esse movimento, almejando ser algo para além do seu não-ser, para além de sua falta. É assim que o *Para-si* deseja ser *Em-si*.

A consciência, sendo o que não é e não sendo o que é, diante do mecanismo da facticidade e transcendência, acaba assumindo um caráter ambíguo que deve ficar extremamente elucidada aqui, pois é a chave para adentrar na má-fé sartriana e dispor de uma recusa ao modelo do inconsciente freudiano. Ao indicar o caráter de facticidade e transcendência, esse duplo mecanismo como uma estrutura do *Para-si*, adjetiva-se a consciência como escorregadia e ambígua, mas jamais inconsciente. Neste quesito, Detmer ressalta que “*Sartre rapidamente aponta, porém, que o caráter escorregadio e ambíguo de nossa maneira de ser não exclui o pensamento preciso e honesto sobre ele*” (2020, p. 170). Em outras palavras, o fato de a consciência tender, segundo a falta (*manque*), a tentar ser o que é e não ser o que não é, não pressupõe um conteúdo oculto ou inconsciente, mas antes anuncia a existência da condição do autoengano que possibilita e facilita a *má-fé*.

Mas como, exatamente, a natureza escorregadia, ambígua e paradoxal do ser da consciência facilita a má-fé? A resposta a essa pergunta tem tudo a ver com o fato de que geralmente é mais fácil iludir com meias-verdades turvas e enganosas do que com declarações cristalinas de falsidades flagrantes. Por um lado, a clareza ajuda, e a imprecisão inibe, o projeto crítico de investigar uma afirmação de modo a determinar se ela é ou não verdadeira. [...]. Assim, a ambiguidade da consciência, seu caráter de ser o que não é e de não ser o que é, possibilita a má-fé, ao transformar crenças enganosas sobre si mesma em meras e confusas verdades parciais e não em claras e completas falsidades. Eu me engano sobre mim mesmo, dando indevida ênfase a um aspecto do complexo ser da minha consciência, enquanto menosprezo outro, em vez de fazê-lo por meio de iludir-me com histórias a meu respeito clara e totalmente falsa. (DETMER, 2020, p.168-69).

A partir deste ponto, o fenômeno da má-fé vai ganhando uma delimitação mais nítida e, com isso, já tem a sua aproximação com o ato da mentira. Entretanto, como se sabe, Sartre faz uma distinção precisa entre a mentira, o engano e a má-fé, indicando o *mit-sein* (ser-com) como o fundamento das duas primeiras, ou seja, que tanto na mentira como no engano, a prioridade se dá na relação da consciência em seu objetivo de ludibriar o outro mascarando a verdade. Essa acusação fica mais evidente no engano, onde Sartre aponta a necessidade sempre da dualidade entre o *enganador-enganado*, entre aquele que manipula e o manipulado.

Em outras palavras, segundo o autor, na mentira (engano) não há nenhuma alteração da intraestrutura da consciência no ato da negação e não requer uma fundamentação ontológica especial. Segundo Sartre,

Assim, a mentira não põe em jogo a intraestrutura da consciência presente; todas as negações que a constituem recaem sobre objetos que, por esse fato, são expulsos da consciência; não requer, portanto, fundamento ontológico especial, e as explicações solicitadas pela existência da negação em geral são válidas sem alteração quando enganamos o outro. Sem dúvida, definimos a mentira ideal, e sem dúvida comumente o mentiroso é mais ou menos vítima de sua mentira, ficando meio persuadido por ela: mas essas formas correntes e vulgares da mentira são também adulteradas, intermediárias entre mentira e má-fé. A mentira é conduta de transcendência. (SARTRE, 2014, p.93-4).

Ao delimitar um campo sobre a mentira e a relação sobre o enganador-enganado, Sartre parece já estar preparando as bases para salientar a importância da má-fé como uma condição da estrutura do *Para-si* e sua relevância no contexto da existência humana. Ademais, é neste ponto que haverá, como veremos, uma recusa contundente ao conceito de inconsciente, pois essa noção poderá incutir uma separação nunca ponderada, que é o possibilitar da existência da dualidade enganador-enganado pela própria estrutura da consciência (mente). Para Sartre, a má-fé permite que o sujeito minta para si mesmo, sem necessariamente recorrer ao campo do inconsciente ou da relação com o outro para estabelecer essa abertura.

O mentiroso, portanto, pressupõe sempre a existência do outro e a própria existência: eu existo para o outro e o outro existe para mim. Eu sou o enganador e o outro é o enganado. Na má-fé, ao contrário, a presença do outro não ocorre; eu escondo de mim mesmo a verdade, constituindo-me a um só tempo como o enganador e o enganado. Mas este é um movimento que se dá na estrutura de uma mesma consciência: eu tenho de ser eu mesmo enquanto enganador e tomo distância de mim enquanto enganado. Há uma intenção primordial e um projeto de má-fé que é apreendido de forma pré-reflexiva pela consciência. (BOËCHAT, 2004, p.56).

Afora isso, Sartre ressalta que a má-fé tem em sua aparência a estrutura da mentira, todavia, há uma diferença inelutável entre a mentira e a má-fé, pois, na má-fé o objetivo é esconder a verdade de si mesmo. Como visto, a mentira contém esse caráter e pode até mesmo *turvar-se* ao mentiroso ao esconder a verdade do outro, porém, seu objetivo ainda implica na relação com o *fora* (*mit-sein*) como condição fundamental. Na perspectiva da má-fé, e isso faz toda a diferença, segundo Sartre, a questão é o esforço do *Para-si* em mentir para

si mesmo na busca de escapar de uma verdade desagradável (não ser o que é) ou apresentar um erro agradável (acreditar ser o que não é).

Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que – e isso muda tudo – na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de uma consciência. [...]. A má-fé não vem de fora da realidade humana. Não se sofre de má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um *estado*. A consciência se afeta a si mesma de má-fé. São necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé; esse projeto encerra uma compreensão da má-fé como tal e uma apreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé. *Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado.* (SARTRE, 2014, p. 94-5. Grifo nosso).

Essa passagem é esclarecedora em múltiplos sentidos: primeiro, devido às passagens que caracterizam a má-fé como na ausência dessa dualidade entre o enganador e o enganado, uma vez que sua essência reside na *unidade da consciência*; essa diferença entre a má-fé e a mentira é fundamental, onde, na má-fé, digamos novamente, é um mentir a si mesmo, superando a dualidade do enganador-enganado. Aqui, obviamente, encontra-se uma problemática com o sujeito freudiano, que consegue, por ocultar a si de si mesmo, reinstaurar a dualidade do enganador-enganado na estrutura do aparelho psíquico pelo viés do inconsciente, tornando-se assim o seu próprio *mit-sein* e ao mesmo tempo o enganador (inconsciente) e o engando (consciência) como forma estrutural do psiquismo dado na lente psicanalítica. Essa problemática com Freud, devido ao sujeito oculto (conteúdo oculto) e alienante previsto por intermédio do inconsciente, não passou despercebido por Sartre, tendo um embate com a teoria psicanalítica como antagonista ante sua ideia de liberdade radical (que parte da condição nadificadora do Para-si em sua estrutura ontológica, onde a presença de um inconsciente neste cenário negaria, entre tantas outras coisas, a própria noção de liberdade e, com isso, lançando-o sobre a égide do inconsciente). “*A má-fé não é o mesmo que o inconsciente. Para Sartre, o inconsciente não existe.*” (BOËCHAT, 2004, p.57). Ululante, a má-fé surge como uma outra possibilidade de interpretar essa mentira para si mesmo e desviando das implicações do conceito de inconsciente.

A má-fé, portanto, não é uma condição que vem de fora ou que escapa ao estado da consciência. Ela não é uma infecção e, segundo Sartre, não se sofre de má-fé. Antes, é melhor

dizer que a “*consciência se afeta a si mesma de má-fé.*” (SARTRE, 2014, p.94). Existe um *projeto de má-fé* que depende de uma certa condição de *boa-fé*, como diz Sartre, onde é esperado que aquele que se afeta de *má-fé* tenha consciência (boa-fé) de sua *má-fé*. Para afirmar isso, é remontado o primordial desde os pilares da filosofia sartriana, onde podemos ler que na conduta de *má-fé* é necessário “[...] *ter consciência (de) sua má-fé, pois o ser da consciência é consciência de ser. Logo, parece que devo ser de boa-fé, ao menos no que toca a ser consciente de minha má-fé.*” (SARTRE, 2014, p.95). A condição de toda consciência ser consciência de ser, acaba por expor e elucidar sobre o fato de que “[...] *aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado.*” (SARTRE, 2014, p.95). Resumidamente, não há, na estrutura do Para-si, como se esconder de si mesmo sem que se tenha consciência de sua *má-fé* e, por isso, há o pressuposto de uma *boa-fé* ao estabelecer essa condição. Com efeito, essa noção fecha qualquer porta para um “*lugar*”, “*região*”, “*estrutura*”, “*subsolo*”, “*esconderijo*”, “*calabouço*”, “*porão*” etc. na consciência que possa servir para *ocultar* qualquer material ao acesso da consciência, lembrando que toda consciência é consciência de algo. Desta maneira, mesmo na *má-fé*, podemos afirmar que toda consciência – enquanto esse projeto – é consciência de sua *má-fé*.

Bornheim atesta que para entender o que Sartre está denominando de *má-fé*, é indispensável “[...] *considerar o plano em que esse comportamento se verifica: trata-se de fé, ou melhor, de crença.*” (BORNHEIM, 1984, p.51). Segundo Malcom Guimarães Rodrigues, ao analisar essa questão, segue dizendo que toda *má-fé* precisa de uma *crença*, ou seja, para que o mentir a si mesmo tenha algum efeito, é preciso de um fenômeno de “*fé*” sobre a conduta de *má-fé*.

O cerne das questões está no fato de que, como afirma Sartre, “O verdadeiro problema da *má-fé* decorre, evidentemente, de que a *má-fé* é *fé*.” Ora, se é preciso que eu minta a mim mesmo, então é preciso que eu queira acreditar nessa mentira. Logo, “a *má-fé* é *crença*”. (RODRIGUES, 2010, p.90).

Em certo sentido, temos uma confissão de que apesar de a consciência saber como aquela que se afeta pela conduta de *má-fé*, ao mesmo tempo, é ela mesma sua *crença* nesta atitude, decaindo então na *crença* sobre a mentira a si mesma como uma estrutura básica deste mecanismo. A *má-fé*, portanto, é uma *decisão* de *fé* sobre ser de *má-fé*, necessitando da

consciência de se saber como mentindo a si mesma e, ao mesmo tempo, como aquela que possui a crença sobre a própria mentira.

É por isso que a má-fé tem de ser uma decisão sobre minha fé. Dito sem rodeios, a decisão da má-fé é a de ser uma fé mal convencida e, sem dúvida, não poderia ser de outra forma, já que a má-fé, enquanto fuga de si mesma, não pode ser evidente. Em outras palavras, para que eu insista em minha crença é preciso que não me ‘faça’ completamente convencido, caso contrário, eu a abandonaria. Essa é a decisão de má-fé e esse é o ponto que nos interessa. (RODRIGUES, 2010, p.91-2).

A noção de má-fé é complexa devido a sua estrutura como consciência de si e, conjuntamente, mentira a si mesma como forma de crença/fé. Essa dualidade é condição indispensável para que a má-fé ocorra, estabelecendo uma condição de autoengano para que a própria consciência possa ser convencida de que ela é capaz de se tornar o que é e não ser o que não é. Seguindo numa noção da disposição consciente, enceta-se que *“Estamos, pois, situados ao nível do cogito pré-reflexivo.”* (BORNHEIM, 1984, p.51), o que ressalta a ideia da má-fé ser tida como uma conduta consciente, dentro do que Sartre estabeleceu através dessa noção em sua filosofia e, a partir disso, a consciência na postura de má-fé seria o ato de mentir a si mesmo, mas ao nível pré-reflexivo, que como ressaltado anteriormente, não significa algo inconsciente, podendo assim ser convencido de uma mentira por si mesmo como forma de *fuga e negação* diante da consciência de não ser. Assim, a má-fé não depende de outrem. Não está na dualidade enganador-enganado, pois sabe-se de má-fé e é tomada como uma decisão. Como exposto, isso não significa propriamente ter o conhecimento pleno sobre a má-fé, uma vez que há um convencimento sobre a mentira, isto é, uma crença naquilo que é estabelecido. Entrementes, faz-se possível enveredar na noção de uma consciência acerca do projeto de má-fé. *“Trata-se de uma conduta que nega, mas que o faz através de juízos que ‘visam todos a estabelecer que eu não sou aquilo que eu sou’ (Sartre, 1960-96).”* (GONÇALVES, 1996, p.159). Assim, a má-fé depende de um certo juízo e crença e, ao mesmo tempo, ela mesma se sabe não crendo naquilo que quer crer. Muito dessa dinâmica, estabelecida por Sartre, tem seu vínculo com a descrição de translucidez da consciência, já estabelecida em suas primeiras obras. Neste ponto, essas noções são fundamentais para descrever as estruturas do Para-si, como no caso da má-fé.

A crença é, portanto, um ser que põe em questão o seu ser e que só se realiza na própria destruição, pois, ao manifestar-se diante de si, nega-se a si

mesmo. Isso ocorre porque a consciência não tética de ser, embora constitua um saber propriamente dito, pela sua transparência e translucidez está na origem de todo o saber sobre a crença. Quando, pela reflexão, eu afirmo a crença, eu *sei* que aquilo em que creio é uma determinação subjetiva. Assim sendo, no caso da boa-fé, há um ideal de crer naquilo em que se crê; decido acreditar e permaneço firme em minha decisão. Já a má-fé não quer crer naquilo em que crê, isto é, não chega a crer naquilo em que ela quer crer. (BOËCHAT, 2004, p.60).

Em linhas gerais, a má-fé é uma negação da consciência (não-ser) e uma afirmação – crença – (saber-conhecimento) afetado pela própria consciência para se efetivar em uma conduta. A consciência *persegue* um ser que não é seu ser. Isso nos remete ao “[...] *sentido da consciência está constantemente perseguindo um ser que está fora dela.*” (2004, p.43) e, na impossibilidade de se constituir neste sentido, a consciência adota a conduta de má-fé como uma alternativa de escapar ao seu fardo e se constituir como um em-si-para-si.

Retomamos o mecanismo da facticidade e da transcendência, agora munidos a investigação do engano como parte do convencimento da consciência enquanto uma conduta de má-fé. A partir disso, estabelece-se toda uma dinâmica da *mente humana* ou do *psiquismo*, ao usar o linguajar da psicologia, como modo de entendimento acerca da consciência e seu posicionamento em situação diante do mundo. Boëchat, em seu livro *As Máscaras do Cogito*, consegue sintetizar essa condição de uma forma esplêndida. Apesar de um trecho mais longo, tomemos a citação em sua totalidade:

Partindo, portanto, de uma consciência espontânea e transcendente, Sartre posiciona o ego como um objeto psíquico exterior à consciência e desenvolve sua análise com base no cogito cartesiano: quando afirmo “Eu penso”, estou operando uma ação reflexiva, isto é, minha consciência reflexiva afirma algo sobre minha consciência refletida e transforma-se, a partir desse momento, em uma consciência posicional. Logo, “a consciência que diz ‘Eu penso’ não é precisamente aquela que pensa” (Sartre, 1994a, p.50), porque nesse instante exato ela já é irrefletida, não tética de si mesma. É a consciência refletida, posicionada e modificada pela ação reflexiva, que vem a constituir o ego psíquico. O ego é, portanto, o resultado de um movimento da consciência para fora de si mesma, colocando-se de uma forma eminentemente falsa. E esta falsa representação que a consciência cria a seu respeito é, por sua vez, resultado de uma “fuga” de si mesma, diante da sua excessiva e insuportável liberdade. Ontologicamente, o psíquico é como uma entidade falsa em que a consciência aparece enquanto passado, já absolutamente constituída. O psíquico é sido. A luz da temporalidade, ele é uma realidade distorcida, pois as formas psíquicas existem em um esfacelamento temporal; isto é, elas têm as mesmas características da consciência, mas de forma degradada. Os objetos psíquicos mantêm, entre si, uma relação caracterizada por uma irracionalidade mágica resultante da

reflexão impura. Através dessa reflexão, o para-si empreende um esforço no sentido de alcançar seu projeto fundamental, a saber: constituir-se como um em-si-para-si. O para-si busca complementar-se e chegar ao si, ou melhor, a algo dado e acabado, mas, por um outro lado, não pode deixar de ser consciência livre. O homem, em seu projeto de em-si-para-si, tenta recuperar-se enquanto consciência e, ao mesmo tempo, afirma-se como coisa. Dizendo de outra forma: por um lado, pela transcendência, o para-si afirma-se como fuga; por outro, pela facticidade, afirma-se como ser das coisas. (BOËCHAT, 2004, p.56).

Contudo, a consciência, diante de seu ser, por vezes acaba por enveredar neste sentido de má-fé, numa tentativa de fugir de sua condição e, ao mesmo tempo, querendo afirmar-se como um em-si. Todavia, como descrito, mesmo na crença de ser o que se é (coisa), a consciência sabe-se como enganosa a si mesma, recaindo novamente em seu caráter intencional, translúcido e espontâneo, onde nada pode ser oculto de si mesma. Logo, ao assumir uma conduta de má-fé, mesmo diluída na dualidade do enganador-enganado, e por vezes crendo – sabendo não crer de fato – naquilo que encena, ainda assim o Para-si sabe de sua dimensão como um ser de nadificação. Neste ponto, podemos dizer que o ser sempre tem consciência de sua má-fé e nada pode escapar desta atordoante afirmação.

Doravante, é neste ponto do trabalho que indicaremos um outro aspecto direto das obras de Sartre, destinando a elencar os entraves com o conceito de inconsciente – diretos ou indiretos – que o autor travou ao descrever o fenômeno da má-fé. Denotamos aqui como um entrave pois, quiçá, esse seja o cerne do problema, uma vez que a aceitação do conceito de inconsciente por parte da filosofia de Sartre levaria ao desabamento de todos os seus alicerces, começando pela descrição da consciência (intencionalidade-translucidez-espontaneidade) e, depois, permitindo que diante da conduta de má-fé, pudesse ser implicado que ela fosse ao mesmo tempo o enganador-enganado, pois ao aplicar a lógica do inconsciente nesta fórmula, há uma contaminação e abertura para pressupor que a mente humana e seus mecanismos podem agir em função de enganar e manipular a si mesmo, escondendo em lugares ocultos, distante da consciência, a *verdade*. Ou seja, pela concepção freudiana, existe a possibilidade de que o enganador (inconsciente) e o enganado (consciência) residam numa mesma pessoa e sejam inacessíveis um ao outro. Obviamente que Sartre se opôs a essa ideia e, respeitando a relevância das formulações psicanalíticas de Freud, tentou, de modo ousado e radical, dar conta do conceito de inconsciente sem anular suas tecituras filosóficas.

3.3. SARTRE CONTRA FREUD: A RECUSA DO INCONSCIENTE.

Diante do fenômeno da má-fé, Sartre direcionou em sua obra, *O Ser e o Nada*, algumas pistas referentes ao encontro de sua filosofia com a psicanálise de Freud. É neste ponto que pretendemos lançar articulações sobre esse embate, mencionando que a resistência sartriana ao inconsciente é, de certo modo, o resultado de suas bases filosóficas e um caminho possível para a sua psicanálise existencial.

Sartre traz novamente o enlace entre a dualidade do *enganador-enganado*, relacionando que essa dualidade é, em seu entendimento, inconcebível para sua noção de consciência, uma vez que a condição de ser translúcida, espontânea e sempre consciência de algo, não permite que ela tenha essa dupla face de enganador-enganado. Por essa razão, o fenômeno da má-fé, como visto, depende em certa medida da crença e da boa-fé para ser efetivada. Logo, visando alcançar os *pontos* contraditórios da psicanálise, Sartre menciona o conceito de *censura*, indicando ser essa formulação freudiana que permite inserir a dualidade do enganador-enganado na condição humana, dando virtualidade para que haja esconderijos na psique, capazes de ocultarem conteúdos e, por sua vez, assombrarem a consciência, pregando travessuras falaciosas, tornando o sujeito o enganador e, conseqüentemente, o próprio enganado.

Para escapar a essas dificuldades, costuma-se recorrer ao inconsciente. Na interpretação psicanalítica, por exemplo, usa-se a hipótese de uma censura, concebida como linha de demarcação – com alfândega, serviço de passaportes, controle de divisas etc. – de modo a restabelecer a dualidade do enganador e do enganado. [...]. Simplesmente o sujeito está diante desses fenômenos como o enganado frente às condutas do enganador: constata-os na sua realidade e deve interpretá-los. Há uma *verdade* das condutas do enganador: se o enganado pudesse vinculá-las à situação em que se acha o enganador e o seu projeto de mentira, estes tornar-se-iam partes integrantes da verdade, a título de condutas mentirosas. Analogamente, há uma verdade dos atos simbólicos que o psicanalista descobre ao relacioná-los à situação histórica do paciente, aos complexos inconscientes que expressam, ao obstáculo da censura. Assim, o sujeito se engana sobre o *sentido* de suas condutas, capta-as em sua existência concreta, mas não em sua *verdade*, porque não pode derivá-las de uma situação primordial e uma constituição psíquica que permanecem estranhas a ele. (SARTRE, 2014, p.95-6).

Com efeito, há uma constatação bem delimitada nesta citação, existe nas formulações teóricas de Freud, para Sartre, um tipo de “*verdade*” cindida pelo mecanismo da censura, do qual estabelece a relação no mesmo sujeito como sendo o enganador (material censurado) e o

enganado (consciência com acesso apenas representativo de alguns conteúdos). Uma primeira separação, digamos assim, é evidenciada: o sujeito freudiano é capaz de se enganar pelo *sentido* de suas condutas, deixando escapar por esse ato o seu verdadeiro significado. Segundo Sartre, isso ocorre porque esse sujeito “[...] *não pode derivá-las de uma situação primordial e uma constituição psíquica que permanecem estranhas a ele.*” (SARTRE, 2014, p.64). A palavra não poderia ser mais eficiente: *estranha*. É isso que a constituição psíquica se torna, em certo sentido, segundo o direcionamento de um inconsciente potente o suficiente para receber e guardar conteúdos que permanecem ocultos, mas não sem incomodar – abalar as estruturas – para o acesso consciente. Assim, há *sentidos* adotados pela consciência dos quais o seu verdadeiro significado, a *verdade*, ainda permanecem estranhos ou distantes da intencionalidade consciente. “*De modo que é o próprio sujeito que resiste à verdade desses fenômenos, e não um outro que lhe engana: estamos diante de uma conduta de automentira.*” (RODRIGUES, 2010, p.86.).

É preciso destacar que essa concepção, somente até esse ponto, será recusada, pois para a noção de consciência em Sartre o “[...] *sentido não vem de fora, mas procede da própria consciência que, por si, é sempre* *significante.*” (BOËCHAT, 2004, p.66), ou seja, a consciência é sempre *significante* de seus atos, onde sua verdade é dada a cada ato intencional e nada se esconde ou fica ocultado em sua estrutura mesma. Por isso, nas condutas de má-fé, a consciência é clara quanto à sua mentira, podendo até agir por um sentido falacioso, porém, ainda tendo consciência de sua verdade.

Ainda diante desta recusa, dá-se maior ênfase ao conceito de *censura*, sendo algo extremo e que não poderia ser avalizado pela teoria sartriana. A *censura* é o ponto do psiquismo responsável por balizar alguns desejos e impulsos, dos quais há um tipo de *seleção* do material que poderá ver a luz do dia (acesso à consciência) dos demais condenados ao enraizamento na escuridão (inconsciente). Como já foi citada no capítulo destinado a Freud, aqui cabe uma retomada breve sobre esse funcionamento do mecanismo de *censura*, tomado pela perspectiva de Boëchat:

Nesse confronto, os desejos e impulsos indesejáveis que podem passar pela “censura” são deslocados e arrastados para o inconsciente. Tais desejos e impulsos “censurados” estão amplamente relacionados ao instinto sexual, cuja energia ou libido está presente no indivíduo desde o seu nascimento e desenvolve-se até a idade adulta, passando por etapas com características próprias durante seu desenvolvimento. Entretanto, de todo esse material reprimido pela censura, nem tudo é passível de ser recordado espontaneamente e, segundo Freud, aquilo cuja recordação é inacessível é exatamente o essencial. Esse essencial esquecido surge em nosso

comportamento consciente de forma simbólica. Dessa forma, temos uma consciência constituída por representações simbólicas dos conteúdos ocultos do inconsciente. (BOËCHAT, 2004, p.135).

É neste ponto que Sartre identifica um dos problemas centrais para reforçar sua concepção sobre a condição da má-fé. Indicando que o mecanismo descrito por Freud como *censura* opera na *seleção* de determinados conteúdos, os quais podem ser prejudiciais ou intoleráveis para o acesso consciente e, diante disso, fazendo uma separação dos impulsos e desejos que poderão tomar forma consciente daqueles que serão censurados devido a seus conteúdos (onde só poderão retornar como representações simbólicas). Sartre, percebendo a lógica de funcionamento descrita na psicanálise freudiana, inquieta-se com a seguinte problemática: como a censura poderia escolher e reprimir determinado conteúdo sem ao menos ter consciência desse conteúdo? Como a consciência poderia, em dado momento, discernir os impulsos essenciais para a vida daqueles que causariam prejuízos ou considerados inapropriados, sem ter algum tipo de clareza sobre eles? Assim, a censura toma o contorno de uma certa lógica consciente de seleção dos conteúdos e exerce um representar dentro dessa dinâmica, onde a contradição estaria instalada. “*Para representar, é preciso ter consciência e, assim, a censura tem que ser consciência de discernir os impulsos recalcáveis.*” (GONÇALVES, 1996, p.170). Segundo Sartre:

Com efeito, se renunciarmos a todas as metáforas que representam a repressão como choque de forças cegas, será preciso admitir que a censura deve *escolher* e, para escolher, deve *representar-se*. Não fosse assim, como poderia liberar impulsos sexuais lícitos e permitir que necessidades (fome, sede, sono) viessem a se expressar na consciência clara? E como explicar que possa *relaxar* sua vigilância e até ser *enganada* pelos disfarces do instinto? Mas não basta que distinga as tendências malignas; é necessário, além disso, que as apreenda como algo que deve ser *reprimido*, o que subentende, ao menos, uma representação da própria atividade. Em suma, como a censura poderia discernir impulsos reprimíveis sem ter consciência de discerni-los? Seria possível conhecer um saber ignorante de si? Saber é saber que se sabe, dizia Alain. Melhor dito: todo saber é consciência de saber. Assim, as resistências do paciente encerram, em nível da censura, uma representação do reprimido enquanto tal, uma compreensão da meta à qual tendem as perguntas do analista e um ato de ligação sintética pelo qual a censura possa comprar a *verdade* do complexo reprimido e a hipótese psicanalítica que o persegue. Por sua vez, essas operações presumem que a consciência seja consciente (de) si. Mas como será essa consciência (de) si da censura? É preciso que seja consciência (de) ser consciência da tendência a reprimir, mas *para não ser consciência disso*. E que significa isso, senão que a censura deve ser de má-fé? Nada ganhamos com a psicanálise, porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autônoma e de má-fé. Seus esforços para estabelecer uma

verdadeira dualidade – e mesmo uma trindade (*Es, Ich, Überich*, expressos pela censura). (SARTRE, 2014, p. 98-9).

Neste trecho, Sartre afirma diretamente que *nada ganhamos com a psicanálise*, indicando que Freud tentou suprimir o fenômeno da má-fé com os esforços destinados a instalar esse ideal de uma dualidade (ou trindade) para explicar a mente humana. E, como visto, a *censura* encara um problema relativamente sério do ponto de vista sartriano, pois, ou a censura exerce um papel consciente de sua *escolha* e, evidentemente, não poderia ser tida como um mecanismo inconsciente; ou sua função seria diretamente inconsciente e, sendo assim, o modo como foi descrita não seria suficiente para dar conta desse processo de seleção e, por sua vez, não poderia lhe servir os processos descritos que lhe foram designados, uma vez que não teria como discriminar os impulsos e desejos, atuando de forma cega e inviabilizando a si mesma como uma forma de *censura*.

Essa problemática, na perspectiva de Malcom Guimarães Rodrigues, é uma redução sartriana da teoria freudiana a um caráter “*absurdo*”.

Vê-se, pois, que Sartre leva a teoria de Freud a uma redução ao absurdo. Se, por um lado, a censura não sabe como e qual conteúdo deve reprimir, então, não é possível que distinga as atividades que lhe cabem. Por outro lado, caso afirmemos que a censura sabe o que reprime, então ela tem consciência disso. Ora, neste caso, aplica-se a norma básica da fenomenologia: o Ser da consciência é consciência de ser. Mas então isso quer dizer que a censura pode ser consciente de si enquanto consciente do complexo que precisa reprimir, ao passo que este complexo deveria ser inconsciente, justamente porque deve ser censurado. A censura, conclui Sartre, deve enganar a si própria para que todo o sistema não desabe no nada, enfim, deve agir de má-fé. (RODRIGUES, 2010, p.88).

Talvez esse seja o ponto crucial de separação entre a filosofia da consciência de Sartre e a psicanálise do inconsciente de Freud: a denúncia de que a *censura* deve agir de má-fé. Sartre desenvolve toda a sua teoria em torno da descrição da consciência, impossibilitando qualquer penumbra em relação ao seu caráter indispensável de o Ser da consciência sempre ser consciência de ser. Ao contrário dele, Freud tentará afirmar que o Ser da consciência não poderia ser consciência de ser (não plenamente), muito devido à existência de um inconsciente responsável por ocultar elementos da mente, os quais não poderiam residir na consciência. Assim, Freud precisou, desde a primeira topologia, propor uma série de sistemas e recursos teóricos para amparar essa *seleção* entre os impulsos e desejos, organizando assim o que seria da esfera consciente, pré-consciente e inconsciente (Ego-Superego-Id). Todavia, a

censura seria uma chave fundamental para que esses processos pudessem ocorrer sem alterar nenhuma relação com sua teoria, ou seja, a censura permitiria uma separação de acesso ao inconsciente e ao consciente, sem que um precisasse ter conhecimento ou interferência do outro, justificando desse modo uma maneira de esconder a *verdade* da consciência. Portanto, Freud poderia indicar porque, dentro de sua proposta, o sujeito consegue ser ao mesmo tempo o enganador e o enganado, pois, através da *censura*, os verdadeiros impulsos e desejos foram recalçados, surgindo posteriormente como representações simbólicas, mas não com o seu sentido verdadeiro (o qual permaneceria intocado no submundo do inconsciente). E para que tudo isso ocorra, é preciso aceitar a relevância da censura como não sendo parte da consciência, descrevendo-a como algo mediador entre esses dois mundos: consciente e inconsciente. Desta maneira, Sartre insurge tensionando essa explicação freudiana, em especial essa condição da censura ter que *escolher* o destino dos impulsos e desejos, mas, sem ter conhecimento sobre eles. Como poderia algo ser escolhido, verificado seu potencial de prejuízo e aceitação, para logo em seguida ser destinado para determinado ponto sem, ao menos, se ter algum conhecimento sobre esse determinado material.

Pensando em uma imagem para agenciar essa teoria, evocamos um salão de um aeroporto. Digamos que neste local tenha inúmeros materiais (caixas) sendo recebidos, entre eles, existe um funcionário encarregado de dar o destino mais apropriado a cada um dos itens das caixas recebidas, tendo que obedecer a uma ordem direta sobre sua função: não olhar o conteúdo das caixas. Logo, esse funcionário tem dois galpões para alocar todo o material: o primeiro é mais compacto e expõe tudo de forma clara, intencional e sem lugares ocultos; o segundo local, por sua vez, é mais amplo, porém sem luminosidade e é destinado para todos os materiais tidos como perigosos ou com potencial de algum dano. Lembrando que, assim que as caixas são localizadas no segundo galpão, não seria possível acessá-las novamente, apenas por descrições representativas e insuficientes. Em dado momento, o encarregado da gestão de funcionamento do local chega, e pede uma explicação de como o funcionário está realizando a escolha e destinação dos itens das caixas. O funcionário diz que não há um critério claro de conhecimento dos materiais, que ele apenas localiza as caixas e, por sua vez, *destina* o conteúdo para o primeiro ou segundo galpão, sem saber o seu conteúdo. O gerente poderia fazer a seguinte pergunta: “*como você tem certeza sobre a ‘qualidade’ dos materiais das caixas? Isto é, que o primeiro galpão está recebendo somente os itens saudáveis e aceitáveis para exposição e, o segundo local, apenas os itens considerados inapropriados?*”. Ele poderia argumentar inúmeras formas de *seleção*, entretanto, se o destino de cada conteúdo

foi dado sem a consciência do material (sem abrir as caixas), então o seu trabalho foi executado de modo aleatório, sem critério e, conseqüentemente, tudo estaria bagunçado e ambos os galpões teriam conteúdos trocados e misturados, assim, o primeiro estaria repleto de coisas que não poderiam *já* ter entrado ali. Neste primeiro caso, poderíamos afirmar que a logística é puramente feita às cegas e o funcionário exerce uma função puramente néscia, pois não possui nenhuma ideia do que está escolhendo. Todavia, sua eficácia ali não poderia ser questionada, pois sua contratação foi realizada com o critério de não poder olhar o material. Se, por outro lado, o funcionário pudesse explicar o critério de seleção dos materiais de acordo com a exigência qualitativa do gerente, ele jamais poderia alegar que não abriu as caixas. Isso seria impossível, ponderando que para manter o primeiro galpão com uma exposição minimamente saudável e funcional, ou seja, apenas com os conteúdos “*certos*”, os itens ali presentes precisariam ter sido avaliados e conferidos de modo a selar sua autorização naquele local. Na mesma lógica, o segundo galpão estaria com os demais itens, todos teriam sido lançados lá devido ao seu conteúdo prejudicial e sua recuperação pelo funcionário ficaria inviável. Então, o gerente questiona qual critério foi adotado para lançar o material naquele local: evidente que teria conhecimento sobre todos os itens, tendo que assumir ter violado a regra e aberto as caixas para checar o que havia ali dentro, escolhendo de modo preciso o que fazer. Logo, o gerente identificando essa situação, viola o contrato ético do funcionário, no qual preconizava que sua função não permitia abrir as caixas e, deste modo, deixaria evidente seu consentimento sobre a violação dos métodos exigidos para o trabalho de seu funcionário, alegando que todo o seu critério de seleção é feito às cegas, como posto na descrição da vaga, disfarçando sua ciência sobre como opera o real exercício de seu labor. Logo, tanto gerente quanto funcionário estariam agindo de má-fé, pois agem desconhecendo o verdadeiro significado da dinâmica operante e, deste modo, justificam tal ignorância com explicações contraditórias sobre o método de seleção e destino do material, apenas para não ter que encerrar seu conhecimento absoluto sobre essa dissimulação. O primeiro estaria dissimulando para manter o seu emprego, o segundo para manter justificável toda a estrutura funcional que construiu. Nesta imagem grotesca, o funcionário seria a *censura* e o gerente o próprio Freud.

Com isso, verifica-se que para que a teoria freudiana possa funcionar, é preciso um mecanismo de *dissimulação* e a afirmação de uma dualidade (ou trindade) operante como Ego, Superego e Id. Essa divisão teria como justificativa essa aparelhagem *logística* dos impulsos e desejos, pois haveria um tipo de trânsito de conteúdos na mente, dos quais seria preciso um agente para identificar os conteúdos e saber quais *atos* libidinais seriam aceitos ou

censurados. É a isso que Sartre acusou de a psicanálise ter criado uma *consciência autônoma de má-fé*.

A psicanálise teria criado uma “consciência autônoma de má-fé”, entre o inconsciente e a consciência. Sartre observa ainda que, embora a psicanálise pretendesse estabelecer uma verdadeira dualidade ou trindade (id, ego e superego), onde o superego se expressaria pela censura, ela teria chegado apenas a uma terminologia verbal e fracassado no seu intento. Ao dividir o psíquico em duas ou três unidades, teria concebido uma dissociação injustificável, uma vez que a própria explicação a respeito da dinâmica da censura supõe a unidade. A *ideia reflexiva* de *dissimular* alguma coisa implica a unidade da consciência. Para que ocorra dissimulação, é necessário que haja dupla atividade em um todo psíquico unitário, em que, de um lado, há a tendência a manter e a marcar a união com a coisa por ocultar e, de outro, a tendência a repeli-la e a mantê-la velada. Quando se pressupõe a separação entre *inconsciente* e consciência, há um ato que não pode ser elucidado; se a libido é uma força cega (ou melhor, o *conatus* dessa suposta força) que se dirige para a expressão consciente e se, nesse caso, o fenômeno consciente é “um resultado passivo e falsificado” (SARTRE, 1960-92), a psicanálise fracassa na sua tentativa de dissociar as duas fases do ato. [...]. A psicanálise não teria explicado “como a tendência recalcada pode ‘se disfarçar’, se ela não envolve: (1) a consciência de ser recalcada, (2) a consciência de ser repelida porque ela é o que é, (3) um projeto de disfarce” (SARTRE, 1960:92). **Estas seriam algumas das questões que teriam ficado sem resposta.** (GONÇALVES, 1996, p.171-72. Grifo meu).

A ideia da *censura* freudiana, apesar de aparecer para Sartre de um modo nada efetivo, ainda resulta em outra complicação: a necessidade de *cindir* o sujeito em si mesmo, ou seja, de pressupor uma dualidade (ou trindade) para compreender o seu psiquismo e possibilitar esse disfarce. Essa indicação é clara quando o objetivo da *censura* é dado como escolher e separar os impulsos na mente, tendo que direcioná-los neste mecanismo psicanalítico em um sujeito, ou seja, tornando-o desconhecido e inacessível para consigo mesmo.

De fato, pela distinção entre o “Id” e o “Eu”, Freud cindiu em dois a massa psíquica. *Sou eu*, mas não sou o “Id”. Não tenho posição privilegiada com relação a meu psiquismo não consciente. Sou meus próprios fenômenos psíquicos, na medida em que os constato em sua realidade consciente: por exemplo, sou este impulso de roubar tal livro dessa vitrine, formo corpo com esse impulso, ilumino-o e me determino em função dele a cometer o roubo. Mas não *sou* esses fatos psíquicos na medida em que os recebo passivamente e sou obrigado a erguer hipóteses sobre sua origem e verdadeira significação, [...]. Existe, pois, uma verdade do impulso ao roubo, que só pode ser alcançada por hipóteses mais ou menos prováveis. O critério dessa verdade será a extensão dos fatos psíquicos conscientes que ela possa explicar; será também, de um ponto de vista mais pragmático, o êxito da cura psiquiátrica que venha a possibilitar. (SARTRE, 2014, p.96).

Essa cisão não causa apenas um afastamento da consciência do inconsciente, pois ao cindir com o psiquismo de forma abrupta e de modo a dividir seus atos de sentido e significado, Freud acaba por estabelecer um critério de estranheza do sujeito para consigo mesmo, donde na psicanálise freudiana, sempre precisará de um outro para mediar os atos da consciência em busca da verdade *ocultada* pelo próprio indivíduo. Inclusive, esse será um dos critérios para se buscar uma *cura* diante desse olhar, isto é, o caminho para a cura na psicanálise não dependerá da consciência enquanto intencionalidade, mas da sua relação com outrem – mediador – que estabeleça as conexões simbólicas e interpretativas para se alcançar onde a própria consciência do sujeito não consegue, sendo então um fator de *cura mediada*. Ou seja, com isso, Freud torna a consciência duplamente dependente. Há um duplo *mit-sein* subvertido: primeiro diante de si mesmo, na dualidade do enganador-enganado; segundo, na iminente necessidade de um *mediador* – obviamente o psicanalista – como forma de auxiliar na interpretação dos atos e sentidos do psiquismo.

Ademais, podemos dizer que essa clivagem freudiana é outro pecado a ser mencionado por Sartre.

Por fim, a descoberta dessa verdade necessitará do concurso do psicanalista, *mediador* entre minhas tendências inconscientes e minha vida consciente. Somente um *outro* aparece capacitado a efetuar a síntese entre a tese inconsciente e a antítese consciente. Não posso me conhecer salvo por intermédio do outro, e isso significa que estou, em relação a meu “Id”, na posição de *outro*. [...]. Assim, a psicanálise substitui a dualidade do enganador e do enganado, condição essencial à mentira, pela dualidade do “Id” e do “Eu”, e introduz em minha subjetividade mais profunda a estrutura intersubjetiva do *mit-sein*. (SARTRE, 2014, p.96-7).

Contudo, fica evidente agora, talvez mais do que antes, as implicações entre o encontro da teoria da consciência em Sartre com a teoria do inconsciente em Freud. Apesar de uma admiração aparente do primeiro pelo segundo, são inadmissíveis as consequências advindas da formulação do conceito de inconsciente. Tal ideia não só permite ao sujeito ser enganado por si mesmo, como pressupõe que os atos da consciência são turvos e, por vezes, não passam de representações que necessitam de um mediador para serem esclarecidos, quando há algum sucesso da análise. Isso torna o sujeito consciente passivo e o separa do ato de significante e significado. Ainda, o conceito de inconsciente sugere uma clivagem tão profunda na subjetividade, que alcançar esse *sujeito oculto* acaba por se tornar uma tarefa quase impossível, dando mais e mais elementos para se desconfiar daquilo que, até então,

Sartre tinha total certeza: da consciência. Não por menos, não é surpresa que essas considerações surtem logo nas primeiras páginas de *O Ser e o Nada*, indicando que Sartre já havia entendido a dimensão que a teoria psicanalítica havia tomado, sendo incontornável, caso ele quisesse continuar seus estudos e aprofundar a sua noção sobre a consciência (Para-si) e sobre a condição humana. Aliás, de modo resumido, é essa a grande mudança, a compreensão acerca da condição humana. Em Sartre, a condição humana é estar devidamente preso ao fato de a consciência sempre ser consciência de algo e, portanto, estar sujeita a sua liberdade e responsabilidade de buscar e dar sentido nas situações com o mundo. Em Freud, essa condição é agrilhoadada ao inconsciente/Id, onde o sentido não é dado de imediato através dos atos mesmos, onde esses podem conter impulsos e conservar seu verdadeiro sentido fora de si mesmo, ou seja, em um lugar oculto no psiquismo chamado de inconsciente. Sendo assim, para compreender de fato o sujeito e suas ações, a busca sempre será em prol daquilo que está velado e se mostra apenas por brechas ou representações.

Contudo, em seu percurso filosófico, Sartre destinou um caminho todo traçado para a consciência como liberdade absoluta (Nada) e, em sua concepção, indica no embate frontal com Freud que a psicanálise é uma alternativa valiosa, pois ajuda a compreender diversas situações, porém, suas explicações e recursos teóricos acabam por dar maior ênfase para a legitimidade do conceito de inconsciente, algo que tolhe e deixa escapar uma certa coerência em muitos sentidos, criando um hiato entre Sartre e Freud, espaço esse que Sartre tentara diminuir (ou aumentar?) ao sugerir algumas contradições e resultados da teoria psicanalítica, como a contradição sobre a censura e o cindir do psiquismo, que impedem a consciência de tomar o lugar que até então vinha sendo construído para ela na filosofia sartriana.

Digamos que Sartre se opõe a Freud no sentido de afirmar sua filosofia da consciência, invalidando tudo que a invalide, mesmo que para isso seja preciso demolir todo o sistema existente e, depois, poder reutilizar apenas as ideias que não anulem a noção de consciência como ele a concebia.

Sendo assim, Sartre estabelece sua noção de má-fé, que dada medida atende às explicações que permitirá seu avanço em sua obra, sem agora precisar se ocupar de fato do conceito de inconsciente, onde entende que por denunciar as contradições da psicanálise, acaba por sugerir algo que, segundo ele, faz parte da estrutura do Para-si e, mais ainda, da condição humana: tentar fugir de sua nadaidade (*não-ser*). Logo, não há nenhum fenômeno inconsciente que retira e oculta o sentido, dado que a consciência é sempre intencional, espontânea e translúcida, características essas nunca suprimidas. E por se saber assim, a

consciência busca meios de fugir dessa condição de ser o que não é e não ser o que é. O *nada* mobiliza as condutas de má-fé. E, mesmo que queira fugir e enganar a si mesma, é necessário que a consciência se saiba fazendo isso, não havendo um mecanismo de *censura* ou *inconsciente* que a aparte de sua responsabilidade de não-ser e busca de sentido por si mesma. Aqui, evidente, a *censura* se faz de má-fé e, se é ela que sustenta o *cindir* do psiquismo, agora diante de seu *absurdo* descritivo e de uma *contradição* ululante, até mesmo o *cindir* da mente como queria Freud pode ser contestada, não que Sartre queira isso, entretanto, suas indicações e críticas levam a crer isso, construindo o caminho deixado em *O Ser e o Nada*, desaguando após suas críticas na *segunda parte: O Ser-Para-Si*, deixando atrás de si o peso do embate com Freud e, alguns passos mais a frente, uma suposta reconciliação, agora sem a dependência do inconsciente e sem interferências, quiçá almejando conquistar o campo para uma psicanálise sem inconsciente, uma Psicanálise dita Existencial.

Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo o projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é. À luz dessas observações, podemos abordar agora o estudo ontológico da consciência, na medida em que não é a totalidade do ser humano, mas o núcleo instantâneo deste ser. (SARTRE, 2014, p.118).

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Buscamos, no desenvolvimento dessa pesquisa, apresentar alguns aspectos da teoria psicanalítica proposta por Sigmund Freud, tentando descrever e entender o conceito e aplicação do *inconsciente* em seu pensamento. Do mesmo modo, buscamos apresentar o avanço das noções filosóficas de Jean-Paul Sartre, dando os contornos de sua definição acerca da noção de consciência e seus desdobramentos. É neste movimento que aparecem algumas implicações que propõem, conseqüentemente, uma aproximação e, talvez na mesma medida, um distanciamento entre os dois autores, do qual foi aglutinada como uma concretização dada através da noção sartriana de *Má-fé*.

A noção de *má-fé* não é apresentada nas obras de Sartre anteriores ao *O Ser e o Nada* (1943), porém, diante dessas páginas, podemos apontar que já havia todo o esforço sartriano para combater qualquer teoria determinista ou forjada pelo *Espírito-Aranha* que, segundo o seu entendimento, negaria as coisas do mundo, tornando-o apenas uma fonte de absorção de dados ou como meio representativo da *realidade*, longe do *mundo das coisas*. Por isso, Sartre adota, desde seus primeiros livros filosóficos, a ênfase no conceito de *consciência* como intencionalidade, espontaneidade e translucidez, avançando o suficiente para deixar essa noção centralizada como a pedra de toque ao combate essencial contra todas as formas de anular a relação sempre direta da consciência com o mundo.

É neste processo que vimos a teoria freudiana como uma postura mais determinista, fisicalista, pragmática e até mesmo biologista, no sentido de afirmar uma força operante nos sujeitos que não só exerce uma interferência em suas vidas, mas que também é fundamental para a definição da mente humana como detentora da “*verdade*” de muitos elementos do psiquismo, havendo inclusive todo um aparato funcional que *vela, censura e recalca* os impulsos e desejos, delegando-os para lugares ocultos para a consciência, engendrando o que chamamos no percurso da pesquisa como um *sujeito oculto*. Por fim, esse arranjo permite que haja uma interferência na consciência de modo simbólico através da relação proposta pelo sistema freudiano, sendo, basicamente, articulado e atestado pela conceituação da ideia de *inconsciente*.

Ainda em Freud, vimos que o inconsciente é uma *hipótese elegante* e muito problemática, que não fora suficiente em algumas explicações e teve o seu desenvolvimento nas explicações de Freud, diante de seus atendimentos (análises) e como sustentação de sua tese psicanalítica. Aliás, essa passagem é relevante ao notar a dinâmica do *sistema* da primeira

topologia para o modelo topográfico da segunda, passando dos conceitos de *Csc-Pcs-Ic*, ao núcleo do *Ego-Superego-Id*. Contudo, essa mudança não mudou o cerne da teoria psicanalítica, propondo sempre a primazia do *Ic* ou *Id* sobre o seu entendimento acerca da consciência.

Sartre, por sua vez, conhecia a teoria de Freud e parece ter notado sua proeminência para o campo do entendimento acerca da “realidade humana”, entretanto, o conceito de *inconsciente* surgia como um assombro que, se aceito sem ressalvas, derrubaria toda a filosofia sartriana que fora construída na contramão da proposta freudiana, ou seja, para Sartre, a consciência é primeira, dada como base para a compreensão da condição humana. Por outro lado, Freud deposita todo o seu empenho para dar força ao inconsciente, explicando também a condição humana e seu psiquismo, mas com a primazia não na consciência, e sim na forma inconsciente e seu enraizamento do sujeito. Com efeito, Sartre e Freud são opostos neste sentido e, mesmo assim, Sartre acredita que a teoria psicanalítica tenha muito o que contribuir, desde que possa ser retirado dela aquilo que foi o seu maior equívoco (e o seu trunfo): *o inconsciente*.

É neste mote que o embate cresce e Sartre sugere uma noção que venha a dar conta de *operar* essa retirada do inconsciente do caminho, sem necessariamente inviabilizar toda a teoria psicanalítica construída até então. Aqui, a proposta é enveredada pela noção de *Má-fé*, assumindo o compromisso de expor que a *mentira* (autoengano) é algo real como estrutura do *Para-si*, porém, esse fenômeno não deve ser explicado pela crença no inconsciente, uma vez que para a consciência nada pode ser ocultado, ou seja, não há lugares escuros e inacessíveis, sabendo que ela está diretamente no mundo, em graus de consciência, sempre em relação com as *coisas* como aparecem. A *má-fé*, portanto, é a condição do *Para-si* (já em *O Ser e o Nada*). Saber-se como *não sendo o que é e sendo o que não é*, ou seja, a fuga diante da constatação de sua *nadidade* e da responsabilidade diante da liberdade consequente. Assim, entende-se que o reino do *Para-si* não é o mesmo reino do *Em-si* e, por acreditar que é possível viver como os entes no mundo, a consciência, segundo Sartre, passa à crença de *ser o que é e não ser o que não é*, ou seja, quer escapar de si mesmo e assume condutas essencialistas e determinantes como um *projeto de má-fé*.

Contudo, Sartre afirma que mesmo diante dessa possibilidade não há como o sujeito ser para si mesmo o *enganador* e o *enganado*, algo que precisa do *mit-sein* para ocorrer e, como crítica, aponta que Freud permitiu, com o inconsciente, que o sujeito fosse ao mesmo tempo o enganador (inconsciente) e o enganado (consciência). Sabendo disso, Sartre sugere

uma contradição no percurso freudiano, necessariamente no conceito de *censura*, indicando que o psiquismo poderia analisar, organizar, encaminhar ou reprimir certos desejos e impulsos da consciência para o inconsciente, sem necessariamente ter conhecimento e consciência desses mesmos impulsos e desejos. A *censura*, como formulada por Freud, fornece a Sartre um meio de se posicionar contrariamente ao campo do inconsciente, trazendo então, mais uma vez, a *má-fé* como alicerce de sua descrição, mencionando outro modo de entender esse fenômeno da mentira, do engano, dos atos falhos e da crença humana em querer ser algo como a mesa é mesa, sem necessariamente precisar do inconsciente (*Id*) como fonte de explicação.

Contudo, Má-fé e Inconsciente: Sartre contra Freud, não introduz o último confronto e a soberania de um autor sobre o outro. Antes, propõe olhar para o movimento teórico de cada um deles, de seus fronts de pensamento e de suas considerações filosóficas e psicanalíticas, fazendo emergir pontos incontornáveis para ambos, cada qual carregando o seu próprio estandarte e, por fim, culminando no encontro preciso proposto na obra *O Ser e o Nada*, onde Sartre deixa enunciado o seu apreço e interesse pela psicanálise freudiana, mas conforme vimos, para a sua filosofia, não havia espaço para o inconsciente e, por sua vez, fora atravessado por um modo diferente de compreensão, o da noção de *má-fé*, onde Sartre parece acreditar que tenha dado conta dessa pedra pontiaguda que não o deixava se aproximar, como gostaria, da obra de Freud e, após se lançar neste embate, permitisse inclusive propor um esboço de um projeto ambicioso: a *Psicanálise Existencial*. Inclusive, Sartre diz que sua psicanálise existencial agora é possível, apenas não encontrou o seu Freud.

As condutas estudadas por essa psicanálise não serão somente os sonhos, os atos falhos, as obsessões e as neuroses, mas também, e sobretudo, os pensamentos despertos, os atos realizados e adaptados, o estilo etc. Esta psicanálise ainda não encontrou o seu Freud; [...]. Mas aqui pouco nos importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível.” (SARTRE, 2014, p. 703).

Seria esse um pedido de desculpas pela aniquilação do inconsciente freudiano? Retomar a Psicanálise pela via Existencial seria uma reconciliação com Freud? Talvez essa resposta apareça em trabalhos vindouros.

REFERÊNCIAS.

- BARROS FILHO, Clóvis. *Deuses para Clarice*. São Paulo: Benvirá, 2018.
- BOËCHAT, Neide Coelho. *As máscaras do cogito: a interpretação da realidade humana pela ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre*. Rio de Janeiro: Nau, 2004.
- BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- CHURCHILL, Steven. *Jean-Paul Sartre: conceitos fundamentais*. Tradução de Bruno Gambarotto. Petrópolis, RJ: 2020.
- DHEIN, Carolina de Freitas de Araújo. *A clínica psicológica em diálogo com Sartre: para além da má-fé*. Rio de Janeiro: IFEN, 2020.
- FREUD, Sigmund. *Introdução ao narcisismo: Ensaio de metapsicologia e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- FREUD, Sigmund. *O Eu e o Id, Autobiografia e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.
- FREUD, Sigmund. *Conferências introdutórias à psicanálise*. Tradução de Sergio Tellaroli: São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria ("O caso Dora") e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- FREUD, Sigmund. *Moisés e o monoteísmo, Compêndio de psicanálise e outros textos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- FREUD, Sigmund. *A interpretação dos sonhos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- FREUD, Sigmund. *Cinco lições de psicanálise*. Tradução de Krieguer; prefácio de Guilherme Marconi Germer. São Paulo: Cienbook, 2019b.
- GONÇALVES, Camila Salles. *Desilusão e História na Psicanálise de J.P. Sartre*. São Paulo: Nova Alexandria, 1996.
- GRAÑA, Roberto Barberena. *Sartre: ou o inconsciente como álibi*. Porto Alegre: AGE, 2019.
- MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

MEZAN, Renato. *O tronco e os ramos: estudos de história da psicanálise*. 2.ed. São Paulo: Blucher, 2019.

MONZANI, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas/SP: UNICAMP, 2014.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. *Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos*. São Paulo: EDUNESP/FAPESP, 2010.

ROUDINESCO, Élisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de psicanálise*. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ROUDINESCO, Élisabeth. *O inconsciente explicado ao meu neto*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I*. Tradução Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 23. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014b.

SARTRE, Jean-Paul. *O muro*. Tradução de H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Tradução de João Batista Kreuch. 2.ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2015b.

SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2019.

SILVA, Franklin Leopoldo. *Sartre e o humanismo*. São Paulo: Almedina, 2019.

SIMANKE, Richard Theisen. *A formação da teoria freudiana das psicoses*. São Paulo: Loyola, 2009.

SIMANKE, Richard Theisen; CAROPRESO, Fátima. *Entre o corpo e a consciência*. São Carlos/SP: EDUFSCar, 2011.