



# LSPA

INSTITUTO UNIVERSITÁRIO  
CIÊNCIAS PSICOLÓGICAS, SOCIAIS E DA VIDA

AS MODALIDADES DO AUTO-ENGANO:  
DOS MECANISMOS DE DEFESA À MÁ-FÉ

Filipa Maria Fernandes de Andrade

Orientador de Dissertação:

Prof. Doutor Vítor Amorim Rodrigues

Coordenador de Seminário de Dissertação:

Prof. Doutor Vítor Amorim Rodrigues

Tese submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de:

MESTRE EM PSICOLOGIA CLÍNICA

Especialidade em Clínica

2015

Dissertação de Mestrado realizada sob a orientação do  
Prof. Doutor Vítor Amorim Rodrigues, apresentada no ISPA –  
Instituto Universitário, para obtenção de grau de Mestre  
na especialidade de Psicologia Clínica.

## AGRADECIMENTOS

O meu primeiro agradecimento vai para a minha mãe, não só na sua qualidade de mãe, ao lembrar-me insistentemente a importância desta etapa e as competências que se exigem para a cumprir, mas também na sua qualidade de investigadora, pelo seu brio profissional e académico, pelo rigor e método que não se cansa de me transmitir e pelo seu apoio expresso e efetivo, nas horas que dedicou a direcionar-me e a incentivar-me.

À minha cunhada, Ana Cláudia, que me forneceu o instrumento que possibilitou a elaboração deste trabalho.

Ao meu irmão Miguel, não só por contribuir com sugestões de obras a ler mas, principalmente, pelo entusiasmo e interesse que revelou desde sempre, encorajando-me com conversas inspiradoras.

Ao Ruben, pela confiança inabalável que sempre depositou em mim, pela paciência com que me ouviu e pelo encorajamento que nunca deixou de dar-me.

Ao meu primo Luís, pela paciência e serenidade com que me ouviu e pelas nossas interessantes discussões, tão caras a ambos, por partilharmos a mesma área científica.

Ao meu amigo Pedro, pela disponibilidade que sempre revelou e por todo o apoio que me prestou.

À Sara, pela ternura e gosto com que sempre me apoiou; à Iolanda, pelas suas palavras de incentivo e pelo seu toque artístico; à Lia, pela sua disponibilidade e disposição para discutir temas inquietantes; à Teresa e à Catarina, pelas nossas discussões inspiradoras e pela sua simpatia e ajuda.

Ao Dr. Rui Bento, pela sua perseverança, compreensão e confiança.

À Dra. Rita Marta, pelo seu interesse e pelo alento que me devolveu, pela sua calorosa disponibilidade e palavras encorajadoras.

À Prof<sup>a</sup>. Doutora Maria Emília Marques, pela simpatia e generosidade que demonstrou em dedicar o seu tempo a aconselhar-me.

Finalmente, mas não menos relevante, quero aqui expressar um sincero agradecimento ao meu Orientador, Prof. Doutor Vítor Amorim Rodrigues, sem o qual não teria sido de todo possível a concretização desta dissertação. Agradeço principalmente a liberdade que me deu na escolha deste tema e o modo com que o recebeu, e muito particularmente a sua grande paciência e respeito pelo meu ritmo, aconselhando-me e garantindo-me responsabilidade e segurança.

---

## RESUMO

Nesta dissertação levantam-se as questões de como pode o Homem recorrer às diferentes modalidades do Auto-Engano, com que finalidade o faz e se tem consciência desse movimento. Observam-se as posições de dois autores que se apoiam em paradigmas distintos, George Vaillant e Jean-Paul Sartre, pretendendo-se compreender quais os pontos divergentes e eventuais convergências entre as teorias que advogam. A problemática assenta na análise dos Mecanismos de Defesa da mente, cujo modelo teórico, para a Psicanálise, repousa no inconsciente, e na Má-Fé como uma fuga à liberdade, situada, para os existencialistas, num plano consciente. Naturalmente, o estudo efetuado proporciona uma melhor compreensão da mente humana e da utensilagem a que esta recorre para assegurar a sua sobrevivência, permitindo assim a aquisição de um olhar clínico mais rico e, por consequência, mais sólido e potenciador de eficácia num contexto psicoterapêutico.

**Palavras-chave: mecanismos de defesa, má-fé, auto-engano.**

---

## ABSTRACT

This dissertation raises questions about Man's resort to different modes of self-deception, what aim he intends to attain by doing it and to what extent he has conscience of such action. I underline the stances of two authors who defend different paradigms, George Vaillant and Jean-Paul Sartre, with the purpose of understanding which points are conflicting and which of them may converge in the theories they stand for. The main problem lies in analysing the mind's Mechanisms of Defense, whose theoretical model depends upon the unconscious for Psychoanalysts, and Bad-Faith as an escape from freedom, regarded by existentialists as being a conscious process. This study has allowed me a better understanding of the human mind and the of the tools it employs in order to ensure its own survival, thus enabling me to acquire better skills, from a clinical perspective, hence potentiating effectiveness in a psychotherapeutic context.

**Key-words: mechanisms of defense, bad faith, self-deception.**

## ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	III
RESUMO	IV
ÍNDICE	V
I - INTRODUÇÃO	1
II - OS MECANISMOS DE DEFESA DE FREUD: O OLHAR DE G. E. VAILLANT	4
III - A CORRENTE EXISTENCIALISTA: DO AUTO-ENGANO À MÁ-FÉ	14
IV - PSICANÁLISE CLÁSSICA E EXISTENCIALISMO: PONTOS DE CONVERGÊNCIA?	26
V - CONCLUSÃO	30
VI - REFERÊNCIAS	33

## I. INTRODUÇÃO

O objeto deste estudo consiste na identificação das modalidades do Auto-Engano, através da análise das defesas a que faz recurso a mente humana para se proteger de sentimentos e ideias que lhe causam angústia e/ou perturbação, desde os mecanismos preconizados por Sigmund e Anna Freud, sistematizados por George Vaillant, até ao pensamento de cariz existencialista de Jean-Paul Sartre.

O seu objetivo consiste em compreender o funcionamento desses Mecanismos de Defesa e o papel que desempenham, bem como a forma como podem ser transformados, quando necessário, na prática clínica; bem como aferir, através do filtro do pensamento existencialista, como entende Sartre que o Homem lida com a sua existência, tratando muito especificamente dos conceitos do Auto-Engano e da Má-Fé.

Gostaria antes de mais de sublinhar que este tema não nasceu de todo num momento, através de uma ideia ou de alguém. Esta tese é o culminar de todas as questões por mim levantadas ao longo da existência, não na qualidade da Psicóloga Clínica que almejo ser, mas enquanto ser humano. É, por isso, acima de tudo, uma reflexão cuja origem assenta no quotidiano, que está presente em todos os momentos e afetos experimentados nas minhas relações e no mundo. É também fruto de um fascínio daquilo que nos transcende do ponto de vista compreensivo, já que se pretende entender como funciona a mente, o aparelho psíquico que consegue tornar possível uma intervenção mais sólida e efetiva. Não pode dizer-se que o tema nasceu porque há respostas por dar, e há uma compreensão da mente humana que nos escapa.

O presente estudo não se resume somente a uma contribuição, pois, nem tão-pouco assenta na ambição de poder estabelecer um ponto de viragem para um novo pensamento.

Naturalmente que este Mestrado Integrado em Psicologia Clínica me possibilitou integrar e transformar significantes em significados, mas sobretudo devolveu-me, de uma forma sistemática e sistematizada, uma compreensão daquilo que até então era empírico e intuitivo, por eu própria ser parte do processo em causa observado, isto é, um ser humano. A possibilidade de contactar com as mais diversas abordagens da Psicologia fez-me selecionar a Psicanálise e a abordagem Fenomenológico-Existencial como das mais inspiradoras, e das que conferem mais sentido à compreensão da mente humana.

É para mim inquestionável que o Homem se contradiz e se contraria por excelência, exibindo invariavelmente pensamentos e atitudes que encerram um paradoxo. É, pois, indiscutível que o Homem se encontra, ao longo da sua existência, numa busca insaciável de

um sentido que justifique o seu lugar no mundo, já que a vida se mostra implacável na sua gratuidade de o deixar nascer para morrer. É nesta fronteira que se joga a vida, a insatisfação, o desejo, os afetos que não se toleram mais devido a perdas e acontecimentos irreversíveis. É também nesta passagem que o Homem se experimenta como ser singular e inteiro, podendo muitas vezes parecer-lhe insuportável a angústia de existir e de ser; de se tornar responsável e, por isso, de tornar-se livre. É por esta razão que o Homem nem sempre se encontra preparado para estar à altura de existir, de ser, na sua plenitude.

Se é verdade que há afetos e situações insuportáveis para nós, não poderá ser menos verdade que o Homem não pode conter toda a lucidez e consciência de tudo o que o angustia e do seu papel efetivo nessa esfera. Parece, pois, compreensível que tente escapar a si próprio. Todavia, o que ainda não é consensual é o modo como o Homem se engana e se esconde da sua possibilidade. A Psicanálise resolve este comportamento através do inconsciente e dos Mecanismos de Defesa, cuja função é a de proteger o sujeito daquilo com o que ele ainda não é capaz de lidar. A abordagem Fenomenológico-Existencial fala da Má-Fé, que ocorre num plano consciente, rejeitando assim o inconsciente. A Má-Fé encerra em si todas as atitudes e formas de pensar que redundam numa fuga à liberdade.

Parece-me, pois, mais produtivo e urgente compreender em que pontos estas correntes se afastam e onde convergem, preservando contudo a identidade de ambas, já que só assim é possível colocá-las em equação. Sendo o objetivo central deste tema compreender as modalidades do Auto-Engano e o que as sustenta, parece fazer sentido refletir sobre elas a fim de atingir uma compreensão mais plena do ser humano e, por isso, uma intervenção na prática clínica mais eficaz, que incida sobre a verdadeira essência do funcionamento da mente. Se compreendermos o seu funcionamento, será certamente mais consistente e mais precisa a possibilidade de identificar estes mecanismos e adaptá-los ao modo como se vive e se apreende a realidade humana, de forma a que o ser humano se possa escolher e viver consigo próprio.

A minha abordagem dos conceitos relativos aos Mecanismos de Defesa freudianos foi feita sobretudo através dos olhos de George Vaillant, cujos estudos teóricos e empíricos são grandemente devedores ao neurologista austríaco. Para compreender a complexidade das exposições daquele que é considerado o “pai do existencialismo”, Jean-Paul Sartre, fiz várias leituras de obras suas, desde peças de teatro a romance, passando pela inevitável consulta de *O Ser e o Nada*, a fim de conseguir familiarizar-me um pouco com o seu pensamento e filosofia. Foi dedicada, evidentemente, especial atenção ao capítulo da Má-Fé. Procedi à análise hermenêutica da literatura relativa aos dois autores escolhidos, que tratei em dois

capítulos separados, tendo fornecido no primeiro uma pequena descrição de cada Mecanismo de Defesa, segundo o entendimento de Vaillant. O terceiro capítulo é dedicado à tentativa de integrar as noções antes recolhidas, contemplando, em termos comparativos, o pensamento dos dois autores quanto às formas que o ser humano encontra para se proteger dos afetos que não consegue comportar. Antes da indicação das referências bibliográficas, apresentei a minha conclusão que, mais do que fornecer as respostas que gostaria de encontrar, faculto espaço para outras tantas interrogações.

Apesar do escasso tempo de que dispus para a elaboração deste trabalho, estou convicta de que ele me permitiu refletir e pensar com mais rigor o ser humano e os movimentos a que recorre. Possibilitou-me por isso uma perspetiva mais ampla, dando-me a responsabilidade de estar mais atenta no futuro na minha prática clínica, da qual tive uma pequena amostra, no âmbito do meu estágio curricular, este também potenciador de questões aqui levantadas, pois a urgência de teorizar sustenta-se na ambição de ser possível uma actuação mais fiel e de verdadeira utilidade para a problemática que o sujeito apresenta em contexto clínico.

## II. OS MECANISMOS DE DEFESA DE FREUD: O OLHAR DE G. E. VAILLANT

George Eman Vaillant é um psiquiatra americano e professor universitário na Faculdade de Medicina de Harvard. O suicídio do pai motivou a escolha da sua carreira, tendo ele dedicado a sua investigação a cartografar o desenvolvimento adulto e os processos de recuperação de perturbações como a esquizofrenia, a adição à heroína, o alcoolismo e distúrbios da personalidade. Embora recentemente dedique os seus estudos às formas de envelhecimento e à felicidade humana, a maior relevância do seu trabalho reside nos seus estudos empíricos sobre os Mecanismo de Defesa.

Paulhus & al. explicam, em termos generalizados, a defesa psicológica como um processo de o indivíduo regular as suas emoções dolorosas como a ansiedade, a depressão e a perda de auto-estima. A sua definição mais estrita de Mecanismos de Defesa situa-os no âmbito da psicanálise mais clássica, já que afirmam que eles consistem em processos mentais que operam no inconsciente para reduzir as emoções dolorosas.

Outros autores definem os Mecanismo de Defesa como reacções inconscientes da personalidade desencadeadas pelo Ego para proteger a mente consciente contra sentimentos e sensações ameaçadoras. Inicialmente enunciados por Freud, foram retomados e sistematizados por sua filha, Anna Freud, que fez uma abordagem mais vasta da matéria (Paulhus & al. 1997, 543-579).

Vaillant mencionou, em inícios da década de 90 do século XX, a dificuldade ainda existente nessa altura em conceptualizar estes mecanismos, postulando que isso constituía uma grave lacuna para explicar o sistema do Ego. O autor reconhece a indubitável utilidade das teorias apresentadas por Freud, mas considera que há conceitos que se revelam redutores, tendo em conta os múltiplos factores que convergem, influenciam e confluem para a formação e contínua transformação do Homem. Assim, apresenta um modelo que considera mais completo ao demonstrar que o Ego, com tudo aquilo que contém, isto é, negações, distorções e repressões respeitantes à realidade externa e interna, assume um papel mediador entre a realidade, as pessoas que amamos ou com as quais nos incompatibilizamos, mas sem as quais não poderíamos viver, as exigências pulsionais do Id ou inconsciente, onde se concentram as emoções e os afetos e, finalmente, a consciência, que é para a Psicanálise o Super-Ego. Vaillant reforça que para ele, o Super Ego é muito mais do que aquilo que é transmitido pelos pais ou cuidadores até aos 5 anos, sendo constituído por tudo aquilo com que o Homem se identifica e no qual se insere, como a sua cultura, a sociedade em que vive e os ideais do Ego (Vaillant 2000, 144).

Este autor entende que a contribuição mais original de Freud para a psicologia foi o seu postulado indutivo de que os Mecanismo de Defesa inconscientes protegem o indivíduo das emoções, ideias e pulsões dolorosas. Freud teorizou, com efeito, que os afetos e as ideias perturbadores subjazem à psicopatologia, ressaltando todavia que muito daquilo que é percebido como psicopatologia reflecte um potencial processo de cura.

Segundo Vaillant, à excepção de Anna Freud, as pessoas (incluindo o próprio Freud) tendiam a desvalorizar a explicação por este apresentada sobre os diferentes Mecanismos de Defesa. Acrescenta este autor que os pós-Freudianos tinham uma atitude pouco definida em relação à matéria, visto que, por um lado, as defesas podem contribuir para a construção de psicopatologias mas, por outro, podem constituir um processo de desenvolvimento do Ego.

Vaillant entende a manifestação dos Mecanismo de Defesa do Ego como um esforço do sujeito em defender-se contra aqueles aspectos da vida ou do seu meio-ambiente que ele não consegue assimilar interna, ou exteriormente, constituindo por isso o que o autor apelida de adaptação ou acomodação, uma forma involuntária de auto-regulação psíquica (o termo por ele usado é “homeostasia”). Vaillant critica seguidamente os cientistas cognitivos que consideram esses mecanismos como não passando de um “Auto-Engano”, e cita, entre outros nomes, a afirmação do psicanalista Kohut de que “as estruturas defensivas desempenham um papel relativamente insignificante” (Vaillant 2000, 140).

No artigo sobre os Mecanismos de Defesa do Ego que Vaillant escreveu no mesmo ano em que publicou o seu livro com o mesmo título, o autor cartografou os 17 Mecanismos de Defesa descobertos por Freud, sistematizando a tentativa deste para dispô-los numa hierarquia de desenvolvimento. Considerou assim quatro categorias de Mecanismos de Defesa: os psicóticos, os imaturos, os neuróticos e os maduros.

Sob a categoria de “psicóticos” estão compreendidos os mecanismos que é comum encontrar-se em indivíduos saudáveis com menos de 5 anos de idade, ou em adultos, nos seus sonhos acordados ou fantasias. Se bem que para os outros estas defesas possam aparecer desadaptadas, para o sujeito elas alteram a realidade, ajudando-o em situações de *stress*. Clinicamente, Vaillant declara-as imunes à mudança através de interpretação psicoterapêutica; mas são passíveis de se escamotear temporariamente com o uso de apoio interpretativo, em conjunto com um confronto direto com a realidade que se quer ignorar, e podem ultrapassar-se completamente se a situação de *stress* desaparece, se o sujeito amadurece ou com recurso à clorpromazina (1992<sup>1</sup>, 243).

As defesas “imaturas” são habituais em indivíduos saudáveis dos 3 aos 15 anos, em adultos com perturbações de personalidade em geral, doenças depressivas e adições e em

adultos em processo psicoterapêutico. O sujeito despoleta estes mecanismos, na maior parte das vezes, quando se sente ameaçado em termos de intimidade interpessoal ou de perda dessa intimidade. Embora exteriormente as defesas imaturas sejam percebidas como indesejáveis sob o ponto de vista social, podem resolver-se com o melhoramento de relações interpessoais (quer se trate de familiares, clínicos ou agentes da ordem, por exemplo) ou com psicoterapia prolongada, a exercer uma interpretação correctiva (Vaillant 1992<sup>1</sup>, 244).

As defesas categorizadas como “neuróticas” são comuns em indivíduos dos 3 aos 90 anos, em pessoas com perturbações neuróticas e em indivíduos que tentam lidar com um profundo *stress* de adulto. Refletem mecanismos propostos pela teoria psicanalítica para identificar neuroses. O sujeito vê alterados os seus sentimentos íntimos ou a expressão dos seus instintos, enquanto o espectador percebe tais defesas como inibições/dificuldades emocionais, obstáculos ao desenvolvimento ou peculiaridades individuais. Clinicamente, são passíveis de ajustamento através de interpretação psicoterapêutica convencional (Vaillant 1992<sup>1</sup>, 246).

Finalmente, nas defesas “maduras” incluem-se os mecanismos comuns em indivíduos saudáveis entre os 12 e os 90 anos. Integram a realidade, as relações interpessoais e os sentimentos íntimos, sendo habitualmente percebidos como atributos positivos ou convenientes. Sob *stress* muito intenso, podem transformar-se em Mecanismos de Defesa menos maduros (Vaillant 1992<sup>1</sup>, 247).

São defesas psicóticas o que ele chama projeção ilusória, a negação e a distorção. Sob o rótulo de imaturas Vaillant catalogou a projeção, a fantasia esquizóide, a hipocondria, a agressão passiva (*virar-se-contr-a-self*), o *acting out* e a dissociação. O autor explica que estes mecanismos podem ser despoletados na sequência de doenças físicas, observando-se diferentes manifestações. Indivíduos surdos ou delirantes podem tornar-se paranóicos; deficientes visuais e alcoólicos em grau avançado retiram-se para um mundo de fantasia para negar a sua condição; indivíduos com doenças do foro físico caem na hipocondria, e quem sofre de epilepsia pode ser levado ao *acting out* sem que disso se aperceba conscientemente (Vaillant 1995, 83).

As defesas neuróticas ou intermédias compreendem a deslocação, a intelectualização ou isolamento, a repressão e a formação reativa. Podem revelar-se em indivíduos desde a infância à senilidade. Ao contrário dos Mecanismos imaturos, que são utilizados para lidar com questões interpessoais, as defesas neuróticas surgem sobretudo quando se está perante conflitos intrapsíquicos. Conquanto não sejam tão relevantes como as defesas imaturas, por serem mais adaptativas causam maior desconforto ao sujeito, que acaba por ser aperceber

delas, sendo que muitos procuram tratamento psiquiátrico, apesar de habitualmente serem passíveis e ajustamento através de intervenção psicoterapêutica de curto prazo (Vaillant 1995, 84).

Finalmente, como maduros são catalogados os Mecanismos do altruísmo, supressão, antecipação, humor e até da sublimação, que a APA veio a considerar “saudável”, excluindo-a da tabela dos outros Mecanismos em 1987.

Mais tarde, Vaillant elaborou uma classificação que incluía já estudos de diversos autores efectuados nas décadas de 70 e 80, a qual acrescentava aos Mecanismo de Defesa considerados maduros o asceticismo, aos neuróticos ou intermédios a externalização (que inclui inibição, sexualização, somatização, controlo e racionalização) e aos imaturos o bloqueamento, introspecção ou regressão (1992<sup>1</sup>, 52-53; 96-97). Em termos sociais, esses Mecanismos aparecem como virtudes do sujeito.

Vaillant descreve os Mecanismo de Defesa usando, em grande parte, exemplos dados por Freud, bem como as noções que este desenvolvera. Explica que a negação psicótica é tratada pelo clínico austríaco com o termo “negação”, mas descrita como “alucinações”, sobretudo através de vários exemplos dos seus casos clínicos (Vaillant 1992<sup>1</sup>, 9).

A negação deverá ser claramente distinguida de outras defesas como a deslocação, a repressão e o isolamento, pois coloca o enfoque na realidade externa. Freud veio num segundo momento a usar, para descrevê-la, um termo latino que corresponde a uma “psicose do desejo”, visto a negação colocar o sujeito num estado semelhante ao das psicoses, já que se trata de uma resposta a uma perda que se verifica na realidade externa e que, todavia, o ego recusa, por não possuir recursos para lidar com ela. É deste modo que as fantasias aparecem com maior gratificação ao sujeito, podendo, neste ponto, equiparar-se aos processos de repressão. Esta “negação da realidade externa”, que constitui uma clara recusa em contemplá-la, evidencia que, efectivamente, se a condição para que o sujeito permaneça capaz e funcional for a de negar um determinado aspeto daquela realidade, ele irá indubitavelmente recorrer a ela.

Negação e repressão eram facilmente confundidas, tendo sido alvo de muitas polémicas. Freud esclareceu que a repressão, ao contrário da negação que, como vimos, coloca ênfase na manipulação da realidade externa que se quer ignorar, tem uma função reguladora dos afetos, pois incide sobre as ideias e o pensamento com o intuito de controlar emoções e sentimentos. A emoção não sofre alterações, mas o pensamento que lhe estava associado é isolado, pelo que parece ser possível aceder-lhe através da psicoterapia, num estado consciente.

Quer a negação, quer a repressão se desenvolvem ao longo de um movimento contínuo da psicopatologia, mas também do desenvolvimento do Ego, tendo-se verificado que a repressão não se encontra necessariamente presente desde o princípio, podendo inclusivamente ter-se dado uma clivagem entre o consciente e o inconsciente sem que o sujeito se tenha ainda organizado do ponto de vista psíquico.

De notar que outros Mecanismos de Defesa, nomeadamente a formação reativa, a projeção, a dissociação e a anulação recorrem também à negação.

Quanto à distorção, embora de início Freud realçasse sobretudo o seu papel nos sonhos, acabou por verificar que o Mecanismo estava operacional durante o período em que o indivíduo psicótico está acordado. Observou, por exemplo, que “a histeria tem o hábito de repetir os seus símbolos mnemónicos sem modificação, enquanto as alucinações mnemónicas na paranóia sofrem uma distorção semelhante à da neurose obsessiva, em que uma nova imagem, que no entanto é análoga, vem tomar o lugar da reprimida” (Vaillant 1992<sup>1</sup>, 11).

A projeção ilusória traduz-se em que o sujeito perceciona os seus próprios sentimentos no outro e age sob essa perceção, enquanto ao mesmo tempo perceciona o outro ou os seus sentimentos dentro de si próprio. Distingue-se da projeção porque abandona totalmente a realidade, enquanto nesta se observa uma repressão da auto-censura (pois estão em causa os afetos) para dar lugar a uma forma defensiva que se traduz em falta de confiança nos outros; ao invés de recriminar-se, o sujeito coloca a falha no outro e deixa de ser capaz de exercer a auto-censura. Distingue-se ainda da distorção pela ausência de desejo.

Na fantasia esquizóide, o sujeito consegue substituir completamente a relação com a realidade por algum objecto imaginário.

Na hipocondria, a auto-censura assume o seu papel através de processos físicos ou de emoções que vêm a emergir à consciência do sujeito com muito mais eficácia do que o sentimento em si. Deste modo, há uma transformação de emoções intoleráveis, no lugar de pensamentos, sendo que a função desta defesa se prende muito mais com o que esconde e reprime do que propriamente com o ganho que o sujeito dela retira, por se encontrar debilitado fisicamente.

A agressão passiva (*virar-se-contra-o-self*) é um mecanismo que visa o defender-se da agressão; esta forma de masoquismo é uma agressividade para com o próprio sujeito, quase numa espécie de antecipação da agressividade passiva da qual ele prevê ser alvo.

O *acting out* é a expressão direta do desejo ou impulso inconsciente com o objetivo de evitar a perceção do afeto que lhe dá origem.

A dissociação é um Mecanismo de Defesa dinâmico que surge contra as exigências das emoções. Freud pôde verificá-la em diversos casos clínicos, que diagnosticava como histeria, como quando, por exemplo, um membro do corpo paralisado passava a funcionar normalmente, uma vez posta de lado a emoção que o bloqueava. Este mecanismo liberta o sujeito de sentir uma emoção ao nível consciente, conquanto ela permaneça na consciência; na verdade, apenas se observa uma dissociação do evento original e não uma repressão.

Por sua vez, o deslocamento assenta na possibilidade de um determinado afeto poder ser aumentado ou reduzido, para finalmente ser deslocado e “descarregado”.

Quanto à intelectualização ou isolamento, define-se como o oposto da repressão, ou seja, na medida em que o Ego não tem capacidade para expulsar uma ideia ou um pensamento inquietante, liberta-o de toda e qualquer carga afetiva associada, enfraquecendo-o mas mantendo-o na consciência, ao contrário da repressão, que preserva a emoção, mas elimina o pensamento.

A anulação apresenta uma semelhança com o isolamento, já que se trata de uma ação seguida imediatamente por outra, em que a última desfaz o impacto da primeira.

A formação reativa já é considerada uma defesa mais adaptativa, iniciando-se no período de latência e mantendo-se ao longo da vida, na medida em que transforma algo no seu inverso, ou seja, algo negativo é percebido de um modo positivo, de modo a que possa ser tolerado pelo sujeito.

A sublimação consiste numa fuga por meio da qual o sujeito consegue evitar a repressão e simultaneamente satisfazer as suas exigências instintivas.

À imagem da sublimação, o altruísmo é um Mecanismo de Defesa mais adaptativo, que visa abdicar da auto-satisfação, considerando a possibilidade de o objeto sexual redirecionar uma parte do narcisismo do Ego para si próprio. Anna Freud veio a destacar o caráter afetivo e defensivo deste mecanismo, sublinhando que o sujeito que a ele recorre tem por base algo que não é tão positivo quanto parece.

A supressão é a capacidade de manter todos os componentes dum conflito na mente e depois adiar a ação ou resposta afetiva, consistindo pois numa decisão semi-inconsciente de procrastinar uma resposta a um impulso ou um conflito conscientes.

Na antecipação, o sujeito preocupa-se previamente com eventos futuros, antecipando ansiedades e perdas ainda não acontecidas.

O humor é outro mecanismo que se aproxima mais das defesas adaptativas do que das patológicas, na medida em que visa atingir a satisfação, não obstante a presença de emoções

perturbadoras, sendo a sua finalidade a de banir o afeto perturbador, a par da repressão (Vaillant 1992<sup>1</sup>, 244-248).

A sublimação e a formação reativa foram consideradas como uma das grandes contribuições do século XX para a compreensão da mente humana, por serem Mecanismos de Defesa mais adaptativos e, por conseguinte, mais aceitáveis do ponto de vista social.

A crítica mais acerba feita aos distintos Mecanismos de Defesa era a de que as metáforas que para eles se usavam refletiam simplificações frustes da natureza complexa e multifacetada do Ego. Vaillant sublinha alguma relutância da Psicanálise em ver as defesas como adaptativas, para além de patológicas, o que tem dificultado a compreensão dos Mecanismo de Defesa do Ego mais evoluídos. A dificuldade reside no facto de, a par da evolução, surgir a complexidade. Assim, o Auto-Engano ou a resolução de conflitos através do humor e da sublimação refletem um nível de abstração diferente do dos Mecanismos de Defesa mais arcaicos, como a projeção ou o virar-se-contrá-*self*. O autor realçou ainda a importância de diferenciar as defesas individuais umas das outras.

Importa desde já esclarecer que não é de todo consensual para as diversas disciplinas a terminologia que se utiliza para discutir e lidar com afetos. De facto, apesar de estarmos perante um mesmo objecto, isto é, as emoções e os afetos, a perspectiva sobre o ponto de partida para a compreensão da psique é claramente distinta, bem como o paradigma que a sustenta, o que facilmente vem legitimar a ausência de uma linguagem comum entre as áreas.

Vaillant descreve os afetos e pulsões como emoções e desejos (como a raiva ou o desgosto) ou necessidades primárias (como a fome e a sede). A Psicanálise caracteriza-os como sendo o conflito do Id, enquanto os Cognitivo-Comportamentais os designam como “cognições quentes”. Desta forma, nas diversas áreas surge uma diferente explicação ou nomenclatura, consoante os meios e o modelo teórico que sustenta essa observação. O que Anna Freud chamou “Mecanismo de Defesa do Ego” é “fragmentação” para Kohut, “esquema do *self*” para Horowitz ou “difusão de identidade”, aplicando-se o conceito de Erikson, sendo que os fenómenos subjacentes são os mesmos (Vaillant 2000, 143).

Do mesmo modo, pode verificar-se um abismo teórico entre a Psiquiatria Psicodinâmica, a Psicologia Experimental e a Psicologia Social. A primeira apoia-se em Mecanismos de Defesa inconscientes, a segunda centra-se nas estratégias conscientes para fazer face às adversidades e para gerir o *stress* e, finalmente, a Psicologia Social assenta o seu enfoque nos apoios sociais a que o sujeito pode recorrer.

Segundo Vaillant, a função dos Mecanismos de Defesa é a de manter os afetos a um nível percecionado pelo sujeito como suportável. Sempre que surgem imponderáveis, eles têm

a função de regular o equilíbrio psíquico, aumentando ou diminuindo graus abruptos de pulsões, como a ansiedade ou a consciencialização sexual; a capacidade de criar um *time out* para se conseguir lidar com essas mudanças sob o ponto de vista biológico (por exemplo, as mudanças do corpo, quer as biológicas, quer as consequentes de cirurgias mais graves), e a capacidade de integrar e resolver conflitos com pessoas significativas da vida do sujeito. A partir de 1987, a APA optou por designar os Mecanismo de Defesa como “mecanismos adaptativos”, tendo sido definidos 18. Foi nesta altura que, como já referido, excluiu a sublimação por ter considerado este Mecanismo de Defesa como “saudável (Vaillant 1992<sup>1</sup>, 6).

Parece claro que todos os Mecanismos de Defesa negam alguma coisa, já que há sempre algo do qual o sujeito tem necessidade de se proteger. No caso de patologia psicótica, contudo, a negação já incide sobre uma recusa total da realidade externa na qual o sujeito se insere.

Freud apresentou todos os aspetos aqui descritos sob o termo “lívido”, o que Vaillant considerou muito redutor, já que o ser humano se confronta com várias fontes de conflito que assumem para ele importância tão relevante quanto o sexo, como por exemplo o desgosto ou a dependência. Para a Psicanálise, a consciência é designada como Super Ego, mas uma vez mais, para Vaillant, esta parece ser uma explicação insuficiente. O autor defende que a consciência ultrapassa o que nos é transmitido pelos pais ou cuidadores, enfatizando assim a componente sócio-cultural, como o contacto com os demais, a cultura e os ideais da consciência, ou seja, do Ego.

Assim, sabe-se que a dada altura há pessoas com quem a convivência pode tornar-se para nós num desafio e outras que toleramos, odiamos ou com quem nos incompatibilizamos. Por esta razão, as pessoas são consideradas por Vaillant como um dos modelos de conflito. Para este autor, a realidade externa consiste, pois, num guia de conflito, na medida em que a mudança é uma constante e as alterações que daí advêm são mais facilmente verificáveis do que propriamente a capacidade de adaptação do ser humano. Neste sentido, o autor refere que quando o sujeito está perante alguma situação repentina que ocorre num meio que lhe é familiar, ele tem a capacidade de responder de uma forma adequada, através de estratégias conscientes e apoios sociais. Em contrapartida, parece evidente que há situações tão inesperadas, devido ao seu carácter imprevisível, que podem com efeito desencadear mecanismos involuntários cuja função assenta em combater os danos que o sujeito percebe.

Vaillant defende que tanto Anna Freud como o seu progenitor ficaram aquém de uma definição clara e rigorosa dos Mecanismos de Defesa, não lhes encontrando por isso uma utilidade satisfatória para os estudos que pretendia levar a cabo, na medida em que estes exigiam uma hierarquia do ponto de vista teórico para alcançar a sua definição. Com efeito, ao invés de debruçar-se sobre a definição de Mecanismos de Defesa, uma vez que entendia tratarem-se de fenómenos efémeros, cuja ação dificilmente ocorria de um modo isolado, Freud optara sempre por explaná-los e esclarecê-los através de exemplos de casos clínicos.

Acrescenta o autor que, para se conseguir obter uma definição correcta e completa destes mecanismos, é fundamental ter por base um Ego saudável, tal como este se representa para um sujeito, no quotidiano. Esta necessidade expressa de analisar um Ego saudável prendia-se com o facto de, até então, apenas terem sido contempladas crianças com algum tipo de perturbação (1992<sup>1</sup>, 89). Talvez por este motivo o psiquiatra americano não tenha limitado a sua investigação à fundamentação e elaboração teórica, tendo procedido a sistemáticos estudos empíricos, acompanhando a metodologia de ponta que entretanto surgia, desde os progressos efectuados, a nível da psicologia cognitiva, em laboratórios de psicologia experimental para compreender os processos cognitivos subjacentes aos Mecanismos de Defesa, à inteligência artificial, neurolinguística e ciência informática. O uso de leitores de vídeo, por exemplo, em psicoterapia, para tratar das defesas neuróticas permitiu documentar padrões regulares de intrusões e omissões na terapia de curto prazo em indivíduos que precisavam de lidar com *stresses* traumáticos. Estes métodos levaram, por exemplo, estudantes de estratégias de *coping* “aprendidas”, como a reestruturação cognitiva e o treino de competências sociais, a compreender que os mecanismos mentais da negação e do Auto-Engano podem reduzir a dissonância cognitiva e permitir aos sujeitos minimizar mudanças repentinas nos seus ambientes internos e externos, alterando a forma como essas mudanças são percebidas por eles. Vaillant considerou este trabalho como pioneiro no mecanismo do Auto-Engano (1992<sup>1</sup>, 99).

Vemos que Vaillant fez uma análise dos diferentes graus dos Mecanismos de Defesa, bem como do impacto que estes assumem para o sujeito. As defesas categorizadas como imaturas vêm, assim, revelar uma distorção ao nível da componente afetiva nas relações interpessoais, verificada habitualmente em adolescentes. Por oposição, as defesas maduras permitem que o sujeito saiba lidar de uma forma adequada com essa componente afetiva e com a sua própria forma de vivenciar as relações interpessoais. Ambas as defesas, quer as primárias, quer as maduras constituem mecanismos intrapsíquicos.

Numa das suas publicações, Vaillant adverte que é imperativo, ao tratar desta matéria, que se não proponha uma terminologia para os Mecanismos de Defesa sem referir as diferentes designações que lhes são atribuídas. Conclui perguntando em que medida serão estes Mecanismos inconscientes, rotulando de falsa a dicotomia consciente/inconsciente. Para reforçar esta afirmação, compara a questão com a Psicologia Cognitiva que tem que prestar atenção à memória explícita, ou declarativa, como à implícita, ou performativa, sendo que, portanto, comportamentos e memória podem ser ao mesmo tempo conscientes e inconscientes; mostrando através deste paralelo que o mesmo sucede com as defesas da mente (Vaillant 1998, 1155-1156).

É também referido aquele que Vaillant afirma ser ainda um dos mais importantes problemas que até hoje ficaram sem resposta na Psicologia do Ego: a ontogenia dos Mecanismos de Defesa do Ego. Freud chegou a avançar a hipótese de, antes da clivagem em Ego e em Id, e antes da formação do Super-Ego, a mente ter recorrido a outros métodos de defesa que não os que veio a utilizar posteriormente a essa organização (Vaillant 1992<sup>1</sup>, 9). Parece não ter havido, contudo, qualquer outra explicação que possa esclarecer com precisão de que modo os Mecanismos de Defesa vieram a constituir-se.

### III. A CORRENTE EXISTENCIALISTA: DO AUTO-ENGANO À MÁ-FÉ

O termo “existencialismo” designa filosofias e doutrinas fenomenológicas que preconizam métodos reflexivos de estudar a consciência humana através da instância do indivíduo inserido na sua sociedade e na sua cultura. Surgido na Europa em inícios do século XX, o existencialismo marcou a literatura, a política, as humanidades, a arte; mas, segundo Jon Mills, o movimento subsiste como um “numeroso conjunto de preceitos, alguns sistematizados, mas principalmente recalcitrantes a ser reduzidos a sistematização”, justificando muito embora esta asserção pelo facto de o homem, enquanto agente subjectivo, se encontrar num incessante processo de devir (Mills 2003, 269; 273).

Jean-Paul Sartre foi um dos seus mais emblemáticos representantes. Nascido em França em inícios do século XX e falecido em 1980, foi filósofo, romancista, dramaturgo, biógrafo e crítico literário. Galardoado com o prémio Nobel da literatura, recusou-o. Activista político, de ideais marxistas, foi um dos maiores defensores da filosofia existencialista e fenomenológica.

Para Sartre, é impossível pensar o Homem sem ser como um ser-no-mundo. Para se pensar o Homem e a sua conduta, é necessário fazê-lo de um modo situado, isto é, perceber que é fundamental olhá-lo como uma totalidade no mundo e reconhecê-lo na sua situação.

O autor defende que, para compreender o sujeito, devem ser equacionados todos os elementos que o constituem, ou seja, deve assumir-se que existe a genética, o carácter, a língua materna, a cultura, o país. Contudo, existe também a história de cada um. Assim, é fundamental reunir todos os acontecimentos da biografia do sujeito, desde o seu nascimento até à atualidade. Para Sartre, importa ainda destacar os eventos mais marcantes, na certeza porém de que cada evento não ganha valor como um elemento em si mesmo, mas sim como parte integrante na História do sujeito, como se de uma ilustração se tratasse. Por outras palavras, importa compreender o simbolismo de cada evento, pois a forma como se assume determinado evento permite-nos aceder ao seu impacto no sujeito, ao modo como se experimentam os afetos internamente e como se percebe o mundo.

Procura, pois, determinar-se a escolha original, já que é esta que encerra em si mesma um conjunto de significados e significantes, ditando assim uma atitude e o modo como o sujeito se posiciona no mundo.

Sartre diz-nos que importa trabalhar com o que aparece à consciência, pelo que o facto psíquico ocorre ao nível da consciência, não significando por isso que aí se detenha todo o conhecimento. O autor fala-nos, então, de um “quase conhecimento” que assenta na reflexão,

sendo que esta não é um veículo para a descoberta de um mistério psíquico ao qual não se consegue aceder, mas sim, no limite, ao simbolizar e ser símbolo desse facto psíquico, ela é, em si mesma, o facto em si. Assim, cabe ao Psicanalista objetivar a situação através das informações que a reflexão veicula (Sartre 1997, 96).

Para o autor, escolher e existir assumem o mesmo significado, já que estamos no domínio de ser. É neste sentido que pode falar-se num ser humano em construção; ele é um projeto. A escolha original é, para Sartre, o objeto central deste pensamento, já que não importa apurar o acontecimento específico e original, na medida em que é possível aceder a essa informação quando se torna clara a escolha original, isto é, quando se apura qual o projeto daquele sujeito, o momento que o define, porque o leva a escolher-se a si próprio.

O autor defende ainda que, para que seja possível ao sujeito aceder a esta compreensão de si próprio, apesar da complexidade e de os factos psíquicos ocorrerem a um nível consciente, se torna fundamental o olhar do Outro.

Não se pretende aqui estabelecer valores absolutos ou significados invariantes, ou seja, não existe a possibilidade de definir um simbolismo de carácter universal, se respeitarmos o pressuposto de que o Homem é uma totalidade. Por outras palavras, se o Homem é uma totalidade, então não é plausível pensarmos que há um significado invariante sobre um mesmo elemento referido por sujeitos diferentes pois, como já anteriormente se referiu, cada sujeito é singular, na medida em que é dotado da sua história e é com base nessa história e na sua escolha específica que os elementos ou acontecimentos por ele enunciados ganham valor e expressão. Torna-se então fundamental, para cada um de nós, a capacidade de adaptação e flexibilidade, já que cada ser humano é único e vai sendo sujeito a transformações, pelo que, ao longo do tempo, em função de novos acontecimentos que vão surgindo na sua vida, os significantes ganham novos significados e a forma de compreender ou lidar com um sujeito é outra, em diferentes fases da vida dele ou para outro ser.

Acima de tudo, importa compreender que a descoberta da escolha é central e assume um papel desboqueador, pois permite ao sujeito olhar-se e reconhecer-se como um ser inteiro e individual, dotado de consciência e de livre-arbítrio para que possa, naturalmente, seguir o seu rumo. Esta descoberta é sempre devolvida pelo próprio sujeito; quer isto dizer que, por muito que seja fundamental o olhar do Outro neste processo de reconhecimento de si próprio, nunca é exterior a si. Este movimento é agido, ainda que de um modo involuntário, pelo próprio sujeito, pois de outro modo qual a legitimidade do Outro em confrontá-lo com tal descoberta? Se este evento psíquico não existisse ao nível da consciência, como seria possível atingir a compreensão na sua plenitude? Para haver compreensão dos fenómenos que ocorrem

psiquicamente, é necessária uma consciência dos mesmos. Assim, parte-se da premissa de que se há uma compreensão, há uma consciência, pelo que estas não são passíveis de se diferenciar. É neste sentido que se assume que a interpretação do Outro não faz o sujeito ganhar consciência, pois ela já é prévia, mas vem dotá-lo de um maior conhecimento de si próprio.

Com efeito, o sujeito só necessita do Outro na medida em que o Outro o elucida, já que a finalidade assenta na escolha do ser, e a escolha do ser ganha forma e é exibida sob a forma de comportamentos.

Ao longo da existência, o ser humano vai tendo eventos com maior ou menor impacto, sendo que o filósofo francês entende que o Homem tem sempre uma escolha, pois a liberdade é inerente à condição humana, ainda que se trate de uma liberdade afeta a um determinado contexto. Há sempre um compromisso do que se pretende e do que é possível fazer. No entanto, é dentro desta esfera circunscrita que se joga o livre-arbítrio, isto é, há sempre uma possibilidade de fazer algo com o que é irredutível, ou seja, com o passado. Todavia, este processo, aparentemente tão aliciante, não se cumpre de um modo tão simplista no quotidiano. É evidente que o ser humano, por vezes, tem dificuldade em assumir esta liberdade e em apropriar-se da sua existência, já que aquela implica uma responsabilidade sobre si e sobre a sua vida. Assim, para que o sujeito possa viver em harmonia consigo próprio, assiste-se a um fenómeno que consiste em ele mentir a si mesmo, sendo importante salientar que mentir a si mesmo é um fenómeno distinto do acto de mentir. É nesta sequência que o autor introduz o conceito de Má-Fé, que por isso constitui uma modalidade de Auto-Engano (Sartre 1997, 93).

Ao falar em Má Fé, podemos falar numa mentira; no entanto, trata-se de uma mentira com contornos diferentes daquela que se conhece em linguagem corrente, já que não é possível ela ser categorizada como tal se o sujeito estiver equivocado, ou ainda se este desconhecer todos os elementos tendentes a uma tomada de posição, que ele possa previamente sopesar para lhe ser permitido fazê-lo de modo cabal. Assim, pensa-se na Má Fé como um movimento em que a consciência nega algo que se volta para si e não para o exterior. Por outras palavras, estaríamos perante uma duplicidade em que o sujeito reconhece a verdade para si próprio, mas nega-a nos seus enunciados e simultaneamente faz a negação daquilo que nega nos seus enunciados.

Esta atitude assenta numa transcendência, na medida em que o que é enunciado pelo sujeito é algo que está para além dele, algo do qual ele verdadeiramente não tem conhecimento, já que é uma negação que incide sobre uma verdade. Alguém que mente

deliberadamente não se detém em justificações, nem é seu objetivo negar a intenção que subjaz à sua mentira, pois o que se verifica é justamente o inverso, isto é, o sujeito recorre sempre às motivações que o conduziram a mentir. No que se refere, porém, ao desejo que o sujeito enuncia em querer dizer a verdade e não causar danos ao Outro, trata-se de uma negação do próprio, que contudo o sujeito não identifica como uma intenção clara. Neste caso, a atitude premeditada de enganar o outro é respeitante a um personagem que o sujeito está a representar perante o Outro, já que o sujeito não é ele próprio, sendo o personagem que ele representa uma forma de transcendência. É mediante este movimento explicado que a mentira não compromete a estrutura psíquica da consciência, visto toda e qualquer negação incidir sobre elementos que são exteriores à consciência.

Assim, fica claro que a mentira implica sempre a consciência da existência do sujeito para si próprio, a consciência da existência do Outro, a existência do Outro face ao sujeito e a do sujeito face ao Outro. Neste caso, o protagonista detém a lucidez e a compreensão de que mente e da verdade que tenta encobrir. Mesmo ao encobri-la, sabe que o faz e tem capacidade para aceder à verdade. Tem consciência desta atitude e desta dualidade que o compreende a ele, sujeito, e ao Outro.

No que toca à Má Fé, apesar de tomar a forma e exibir os mesmos contornos da mentira, trata-se de um movimento claramente distinto, na medida em que já não abarca a dualidade de que se tem vindo a falar. No caso da mentira, há o mentiroso e o mentido. No âmbito da Má-Fé, estamos perante uma realidade, um facto que de tão desagradável que é para o sujeito que o sente, impõe a necessidade de o disfarçar. Assim, nesta situação o sujeito procura proteger-se da verdade, o que leva a que tudo ocorra num espaço de consciência, pois não é algo exterior ao sujeito, ou seja, não é nada que ele adquira a convite de algo exterior, mas sim algo que ocorre internamente, ao nível da consciência.

Aqui, o mentiroso e o mentido são o mesmo sujeito, pelo que se trata de um único momento, ou seja, não há uma verdade que se segue a uma negação e a negação dessa negação, mas sim um único acontecimento, uma unidade (Sartre 1997, 94).

É, no entanto, bastante complexa a compreensão deste fenómeno, já que partindo da noção de que tudo ocorre num plano consciente, o sujeito a qualquer altura pode ter um rasgo e aperceber-se de que vive na Má-Fé, o que seria avassalador, já que isso o colocaria num confronto consigo próprio de uma realidade com a qual ele não consegue lidar, por lhe ser demasiado insuportável. Por outras palavras, a consciência da descoberta de mentir a si próprio iria ser demasiado perturbadora. A Má-Fé será, pois, um estado efêmero que vai

sendo intercalado com a boa-fé, isto é, com a capacidade de o sujeito ter momentos em que se ilumina e atesta a sua condição de viver na Má-Fé.

Este conceito carece de algum apuramento de compreensão, na medida em que parece complexo aceitar que o sujeito se possa enganar a si próprio, sempre num plano consciente, correndo o perigo de se aperceber deste movimento que vai seguramente atentar contra a sua estrutura psíquica. É nesta sequência que Jean-Paul Sartre introduz a Psicanálise, que procurou explicar este fenómeno psíquico através do inconsciente. Ora, este conceito parece não ser satisfatório do ponto de vista compreensivo, já que a resolução parece encerrar apenas a nomeação de uma conceptualização; na realidade, contudo, ao explicar o seu funcionamento, a hipótese que é proposta pela Psicanálise Clássica não vem pôr termo ao desafio já exposto anteriormente para a Má-Fé.

Segundo Sartre, a explicação apresentada por Freud com o “Eu” e o “Id” parece não resolver este impasse de como verdadeiramente funciona a mente, dando assim, consequentemente, a solução para o Auto-Engano. Freud defendia que o sujeito não tem capacidade para aceder a todos os elementos, existindo afetos e memórias que escapam à sua consciência. Deste modo, há uma ação exibida por um sujeito, mas as motivações que o impelem a tomar essas atitudes ou a ter esses comportamentos não lhe são acessíveis. Com efeito, recorre-se ao simbolismo, isto é, a ação que o sujeito exerce foi entendida por Freud como contendo um valor simbólico, o que permitiu levantar hipóteses sobre a razão que subjazia àquela acção. Só perante o olhar de um Outro é possível aceder a fenómenos inconscientes, pelo que o sujeito, para se compreender a si próprio, será sempre um Outro face ao seu “Id” (Sartre 1997, 96).

Esta teoria continua aquém do que seria pretendido, dado que parece tratar-se de uma probabilidade, de uma hipótese que se cria sem atingir a situação original. Através deste paradigma, pode compreender-se que a Psicanálise assuma a existência de um engano, de uma mentira, sem um sujeito. Por outras palavras, não é o sujeito que se mente, mas é mentido, pois a sua condição face à mentira, será sempre a de um Outro que se observa. Segundo este paradigma, existe o “Eu” e o “Id”, ao invés do mentiroso e do mentido.

Ao assumir-se esta teoria, permanece a dúvida sobre a questão que anteriormente se levantava relativamente à Má-Fé. O “Eu” pode pressentir os esforços da realidade externa para moldar o “Id” e o sujeito poderá perceber todas as contradições com que se vê a braços no seu quotidiano. Assim, estamos perante uma conduta de Má-Fé, pois parece haver capacidade para o sujeito se questionar sobre estes movimentos que parecem divergir, o que sugere que tudo isto se passa a um nível consciente.

Contudo, procura compreender-se o papel do inconsciente através de um Mecanismo de Defesa: a censura. Sartre procura compreender esta explicação assumindo que a censura ocupa o lugar de protagonista, isto é, é ela que decide como ouvir ou apreender os fenómenos que ocorrem exteriormente. Apenas a censura é tida como a sábia e detentora da função de determinar o que vai ser apreendido como perigoso para o sujeito. Para o autor, não constitui nenhum desafio aceitar que a censura tem o poder de escolher o que deve ou não reprimir. Todavia, o que não é suficiente é o modo como ela selecciona a passagem dos elementos para um plano consciente e, se o faz, como é possível não ter o conhecimento, a consciência daquilo que está a reprimir. Quer isto significar que a censura pode não ter consciência que está a reprimir. Mais uma vez, esta explicação não difere daquela que foi encontrada para sustentar a Má-Fé.

Apesar de a Psicanálise avançar com o “Id”, “Ego” e o “Super-Ego”, não esclarece a dualidade em que ocorre este fenómeno de Auto-Engano. O que se propõe é justamente que haja simultaneamente uma parte que deseja e outra que proíbe, sendo que não fica claro com este paradigma como é que se expulsa este movimento da consciência, parecendo tratar-se da Má-Fé, revestida todavia de uma nova nomenclatura.

Assim, parece importante definir os vários revestimentos que a Má-Fé assume, uma vez que esta abrange diversos comportamentos que remetem para diferentes graus de sofrimento. No entanto, o que se defende é que independentemente disso tudo ocorre num plano consciente. O sujeito parece não ter predisposição, em vários momentos ou acontecimentos da sua vida, para se confrontar com o real significado que possuem. A Má Fé pode então ser entendida como uma contradição de algo que aparece ao sujeito como genuíno, mas que por motivos de ordem vária não pode ser por ele enunciado e admitido para si mesmo. Este conceito parece assumir por excelência o equivalente a um paradoxo. A Má-Fé parece tratar-se de uma transcendência do próprio, sendo que para falarmos de transcendência, falamos em facticidade. A facticidade, tratando-se de uma coisa determinada previamente, que não pode ser discutida ou equacionada pelo sujeito, é algo com que ele apenas deverá, ao longo da sua existência, aprender a lidar. É deste modo que a facticidade constitui uma transcendência para o ser humano e a transcendência, por sua vez, encerra em si uma facticidade.

Nas diversas condutas de Má- Fé que se podem observar, revestidas pelos mais vastos comportamentos, é assumido que se está perante um Auto-Engano quando o sujeito transforma a sua vida ou o seu projeto olhando-o como uma impossibilidade, refugiando-se numa transcendência, isto é, na facticidade. Quando falamos em facticidade, não há dúvidas de que a família não se escolhe, a par do país e da língua. Já a profissão que se exerce, ou o/a

companheiro/a que se elege, são projetos que dependem exclusivamente de uma deliberação do sujeito. Não significa, contudo, que este determina todos os eventos da sua vida e tem à sua disposição todos os habitantes do mundo para se convencer de que teve direito à escolha, mas assume-se, efectivamente, que o sujeito é livre e reúne condições para, circunscrito à sua realidade, tomar as decisões que melhor lhe aprouver. Verifica-se, todavia, que quando o sujeito não atinge o seu projeto do modo como tinha planeado, apresenta uma série de justificações que parecem ser imbatíveis e que, para ele, são de facto reais, mas que foram transformadas em facticidade e, por isso mesmo, em algo que transcende o sujeito. Esta atitude parece funcionar como um conforto para o próprio ao interiorizar de que há este “fatalismo”, quando não consegue concretizar aquilo a que se propôs.

Para além da facticidade, é introduzido outro conceito que vem sustentar a Má-Fé: o Ser-Para-Si e o Ser-Para-Outro que concorrem num mesmo momento, na medida em que parece ser evidente que o Ser-Para-Si acarreta o Ser-Para-Outro. Quando o sujeito pensa em si mesmo, não se pode pensar apenas sobre a perspectiva que tem de si próprio, já que é através do Outro que lhe é possível reconhecer-se como um ser independente e único. Porém, o ser humano é exímio em negar-se, e joga com a temporalidade consoante lhe for mais fácil lidar consigo mesmo. Esta atitude verifica-se quando o sujeito se recrimina por alguma atitude que teve no passado e já não se consegue reconhecer como sendo aquele sujeito, ou exhibe no presente uma atitude que considera escapar à sua conduta e nega-se por pensar que não lhe pertence, ou seja, não é ela que o define.

Esta atitude, tão característica de todo o ser humano, parece mostrar que este permanece constantemente a ser o que não pode ser, sendo que a fronteira daquilo que ele é ou não é aparece muitas vezes como estando muito esbatida, ou até como confluindo. Levanta-se inevitavelmente a temática da identidade, fazendo-nos recordar a angustiada questão de Hamlet, “to be or not to be?”. Se assumirmos que o comportamento a adoptar, por ser inerente à condição humana, é o de alguma lealdade ao que se é genuinamente, então o sujeito precisa afirmar-se tal como é e a Má-Fé deixa de ter lugar. O que importa compreender é se o ser humano pode ser, mesmo quando não é, e se essa posição que se assume de se viver em conformidade com o que realmente se é, ao transformar-se numa obrigação, num padrão, eventualmente não potencia o risco de redundar numa forma de ser o que não se é.

Deste modo, parece estar em causa a condição do sujeito, e a possibilidade de ele a sentir como uma condição. Dito de outra forma, se o sujeito percepcionar a sua vida ou o que o define como um padrão a que deverá corresponder, essa condição transformar-se-á numa

representação que exclui toda e qualquer possibilidade de o sujeito se reconhecer capaz e dotado de livre-arbítrio, conferindo-lhe a liberdade de escolher o que ser ou fazer.

Parece então entender-se que o ser humano, nunca podendo deixar de ser, foge de si mesmo. Importa, contudo, reflectir sobre este paradoxo. Sartre debruça-se precisamente sobre esta busca, esta transcendência que inquieta o ser humano que, por si só, poderia pressupor que se vivemos em busca de ser, então numa primeira instância confrontamo-nos com o não ser. Esta teoria coloca-nos, assim, perante uma complexidade maior, pois ao assumir que não se é, em que princípios poderia assentar essa busca de ser o que se é genuinamente?

De qualquer modo, parece ser claro neste paradigma que o ser humano é, pois se reconhece um esforço para atingir uma determinada forma de ser, é porque o é e tem potencialidade de ser.

O desafio prende-se, então, com aquilo que o ser humano procura quando nega o que é para privilegiar o que não é. Pensa-se, pois, que o ser humano quando se nega vai de encontro a um vazio, ao invés de procurar inspiração num outro semelhante, o que igualmente vem colocar em questão uma eventual sinceridade, pelo menos na sua plenitude. Como referido anteriormente, sinceridade corresponde a agir em conformidade com o que se é. Porém, quando o ser humano se permite pensar a si próprio, tem para si definido o que é ou quer ser e planeia a sua vida de modo a confirmar essa identidade. Esta atitude vem de algum modo mostrar que somos seres em co-construção, no fundo um projeto de ser ou vir a ser. Se partirmos desta premissa, é legítimo pensar na justiça de condenar alguém que cometeu alguma infracção no passado, mas que há muito definiu para si próprio e se posicionou no mundo de um modo oposto. Sartre mostra-nos que a sinceridade, isto é, a possibilidade de o ser humano se confrontar consigo próprio, reconhecendo que é dotado de escolhas e pode construir o seu ser ao ser como se pensa, pertence assim a uma forma de Má-Fé, já que esta se funda no princípio que nega o que é e é o que nega.

A sinceridade é, porém, apresentada com a mesma base da Má-Fé, no sentido em que o sujeito que quer desesperadamente afirmar que é assim ou que o outro se deve afirmar como tal, só é, porque nega o que é. O que se defende é que, para que haja sinceridade, tem que ocorrer simultaneamente o estado em que o sujeito não é e é o que é.

Parece então claro que a Má-Fé só existe na presença da sinceridade, ambas aparentando ser indissociáveis, já que a sinceridade serve de referência ao sujeito para que ele se confronte com aquilo a que se propôs, mas não concretizou.

A Má-Fé é então possível porque a consciência é consciente e dotada de discernimento para saber que está a agir correcta ou incorrectamente. Como se encontra reflectido ao longo

desta exposição, é possível verificar que para Sartre a existência é central na realidade humana e no seu pensamento. Para ele, a existência precede a essência, o que de algum modo vem corroborar, uma vez mais, que mesmo quando o ser humano se coloca em causa, se compromete e se contraria, é ao não ser o que é e não é ao ser o que é; constatamos que existe uma construção, um caminho que se percorre em busca de uma definição, de uma essência. Mas essa essência, também já vimos, é dinâmica e mutável, pelo que o que se é já existe, já lá está. É a base fundamental que alicerça a essência, porque o Homem se vai construindo e projectando. Então, se o ser humano é dinâmico, significa que está em constante busca de si mesmo, em constante definição e redefinição e, no entanto, mesmo ao fazê-lo, não deixa de ser. É por esta razão também que a Má-Fé existe, a qual obriga a que o ser humano seja e não seja concomitantemente. Só esta dicotomia a concorrer paralelamente forma a essência da Má-Fé. É este paradoxo que a compõe e, conseqüentemente, ela é válida mas não apenas para aspectos negativos, isto é, o Homem pode pensar ter uma qualidade e, ao pensar-se desse modo, não o sendo, mas desconhecendo que o não é, consegue ser ao negar o que é e por isso é o que não é. É importante salientar que este modo de ser só tem sucesso porque eu não sei que não sou. Apenas tenho conhecimento de que sou e não que, para ser, acedo a este movimento de que a minha possibilidade de ser se prende com a negação do que sou ao ser o que não sou; este não ser não significa que eu quero ver-me com os olhos de um Outro ou que aspiro ser semelhante a um Outro, mas remete para o nada, para o vazio.

É neste sentido que, apesar de tudo, a Má-Fé não se prende apenas com eventos negativos, isto é, não estamos somente na presença da Má-Fé com revestimentos dolorosos, só porque o sujeito não suporta lidar com uma determinada realidade ou porque a verdade o condiciona muito. A Má-Fé existe de igual modo quando o sujeito se quer ver capaz e dotado de qualidades e possibilidades e, por isso mesmo, ainda que as circunstâncias sejam diferentes e o impacto tenha outra profundidade, o processo é precisamente o mesmo. É também por esta razão que a sinceridade, a verdade para consigo próprio, tem no seu âmago a Má-Fé. Estamos sempre nesta dupla condição de ser o que não se é e não ser o que se é.

À imagem deste exercício reflexivo de definir em que circunstâncias surge a Má-Fé, o que a caracteriza e compõe, parece ser de igual importância identificar o que a distingue da mentira, pois se assim não for, torna-se demasiado cómodo para o ser humano desculpabilizar-se e não assumir os seus actos. A manifestação de Má-Fé e a existência dela não iliba de todo o sujeito de possuir más intenções e de efectivamente enganar alguém deliberadamente, com toda a consciência de que o faz e do motivo que o leva a tal ação.

Assim, é fundamental fazer aqui a distinção de uma simples mentira ou de uma manifestação de Má-Fé.

Na Má-Fé, não se trata de o sujeito se enganar a si próprio e convencer-se disso; é necessário que já se encontre convencido previamente, rendido a essa nova condição, pois de outro modo seria difícil estarmos perante uma Má-Fé, mas sim face a uma forma de hipocrisia para com o próprio.

A Má-Fé já tem na sua origem uma essência de Má-Fé, na medida em que não há desde logo uma intencionalidade da Má-Fé sobre a selecção de alguma verdade e a transformação da mesma ou a negação dela para que o sujeito viva melhor consigo próprio. Este movimento de Má-Fé ocorre de um modo natural, ou seja, sem que possamos entendê-lo como uma ação deliberada, já que é algo instintivo e inerente à condição de ser. Pode pensar-se, porém, a Má-Fé como uma fé que se nega logo num primeiro momento e portanto, no seu íntimo, que não se encontre ou até pretenda estar devidamente persuadida. Por outras palavras, se o sujeito acredita que um acontecimento tem um significado e o rotula de um determinado modo, todos os elementos relacionados com esse acontecimento vão ganhar um significado que vai confirmar o rótulo atribuído pelo sujeito. É difícil, portanto, que tudo o que advém daquele significado ganhe diferentes interpretações, já que ao categorizar, o sujeito delimita e circunscreve. É um modo de regular a forma como apreende e se posiciona face ao acontecimento. Em todo o caso, acreditar é algo que pressupõe o conhecimento prévio de que sabe que se acredita. E se eu sei que acredito, então já não acredito. A crença só pode assumir-se quando finalmente se aniquila, isto é, mostra-se e ao mostrar-se deixa de ser. Quando finalmente se mostra e se atinge o estado de ser, há algo que escapa, que transcende. O que é, deixa de ser para passar a ser somente aquilo que é, ao não ser.

Assim, a sinceridade, isto é, ser o que genuinamente se é, a par da boa-fé, parece estar destinada à impossibilidade. Por certo, jamais será possível o ser humano enganar-se a si próprio com eficácia, ao mesmo tempo que tem conhecimento de que acreditar que se é contém em si mesmo a sua negação. A boa-fé tem por ambição fugir deste paradoxo de acreditar naquilo que não se acredita através de ser o que se é. Por oposição, a Má-Fé é uma forma de fugir ao ser, sustentando-se e alimentando-se desse paradoxo de crer naquilo em que não se acredita, daí que se entenda como uma fuga inglória, já que tem como fim último escapar ao ser. O Em-Si não é mais, pois, do que uma referência para a sinceridade e a boa-fé. Ambas se organizam e direcionam em busca de corresponder ao ser, enquanto a Má-Fé, ao não ser o que é e ao ser, sendo o que não é, denuncia-se, pois a sua natureza é, ela própria, de

Má-Fé, já que nega este movimento de ser ao não ser o que é. De igual modo, pode pensar-se que a consciência se funda no mesmo paradoxo.

Assim, parece existir aqui uma fatalidade inerente à condição humana: a impossibilidade do ser humano existir sem ser na Má-Fé, pois se esta existe e ela própria se nega e por isso desconhece a sua existência, o ser humano jamais terá forma de lhe escapar, pois é algo que o transcende, na medida em que a ela recorre mas sem saber que o faz, pois se o soubesse poderia comprometer fortemente a sua estrutura psíquica.

Apesar de todas as estas considerações sobre a existência e o modo como o ser humano lida com os seus factos históricos, Sartre introduz um conceito que mostra ser possível o Homem fugir da Má Fé: a autenticidade.

Em todas as obras de Sartre podemos encontrar uma lógica dominante no seu modo de pensar o ser humano. O autor recusa-se a pensar o ser humano sem liberdade, pois negar a liberdade é simultaneamente negar a existência. O pensamento central é que existe uma escolha, independentemente das variáveis fácticas, já que a liberdade não é aqui apresentada no seu sentido lato, mas sim respeitando as suas limitações que são precisamente reconhecer que se é livre dentro de uma determinada situação. É neste sentido que o ser humano, ao ter uma escolha, mesmo que esta seja não escolher, apesar de não ter criado a situação, apesar desta ser até fruto de facticidade, pode escolher. É esta escolha que o distingue e que lhe confere a singularidade e a existência. É neste sentido que se introduz a autenticidade, isto é, o modo como o sujeito se apropria da sua vida e da sua existência, ao invés de se alhear e fugir do confronto com a sua liberdade, com a responsabilidade que tem sobre a sua vida e os seus actos, vivendo assim na Má-Fé.

Por tudo isto, Sartre defende que não se pode falar numa natureza humana porque há efectivamente uma existência e apenas numa fase posterior o ser humano se vai constituindo. Não obstante, numa primeira instância, ele é, ele existe. De outro modo, ao falar de natureza, estaríamos a condicionar logo à partida o modo como o ser humano se comportaria. Tratar-se-ia de um fado já traçado ao qual o sujeito não poderia escapar ao qual teria que se resignar. Mas se assim fosse, o sujeito não poderia existir, pois seria perpetuamente o que não é. Seria uma confirmação de alguma sina que já lhe tinha sido atribuída. E comprometeria também a possibilidade de ser e de se afirmar como ser individual, com uma existência plena e inteira.

O autor apenas alerta para o facto de haver sempre um contexto, uma situação que não pode jamais ser ignorada e que por isso é pertencente à facticidade. Se é da ordem da facticidade, é algo que transcende, e se transcende é fáctico. Há algo, contudo, que indiscutivelmente pertence ao ser humano, que é a escolha, e é isso que o liberta e que o

responsabiliza; e que o torna só no mundo, porque se escolhe e, ao fazê-lo, não implica apenas com a esfera individual. Esta atitude tem consequências para o sujeito que protagoniza a escolha e o projeto, mas também para os que o rodeiam. Escolhe-se sem se ter uma base segura, um conhecimento prévio. É algo que parte de um nada, de um vazio. E por essa razão é um acto solitário.

#### IV. PSICANÁLISE CLÁSSICA E EXISTENCIALISMO: PONTOS DE CONVERGÊNCIA?

A Psicanálise Existencial surgiu na Europa central nas décadas de 20 e 30 do século XX. Baseada na análise do *Dasein* (do “estar-presente”, ou “estar-aqui”), contempla o significado e objectivo da vida no mundo, visando a compreensão da condição humana e as dificuldades da existência do homem no mundo contemporâneo, povoado de medos, conflitos e enfrentando o receio constante de ver-se oprimido por ideologias de massas controlando o seu destino e a sua liberdade (Holt 1984, 48).

A maioria dos adeptos das terapias existencialistas critica o método psicanalítico freudiano, que muitos chegam a depreciar como marginal. Freud, nas suas concepções, partira inicialmente das teorias de Brentano, que afirmava que o homem vive intencionalmente e que aquilo que é comum aos fenómenos mentais e os distingue dos físicos é a inexistência intencional. Explicava Brentano que um fenómeno remete para um objecto, quer este exista de facto ou apenas na imaginação do sujeito, e dava a sua definição de intencionalidade: o sujeito tenciona, ou cria activamente uma imagem subjetiva de si mesmo e do mundo em que vive sem muitas vezes estar consciente de fazê-lo, e essa imagem nem sempre corresponde à forma como as outras pessoas se vêem no seu mundo (cit. p. Holt 1984, 49). Segundo Holt, o grande rasgo pioneiro de Freud no pensamento científico foi desenvolver este conceito de intencionalidade, de que o sujeito podia não ter consciência, transpondo-o para a teoria da libido. Crendo que os comportamentos humanos são determinados pelas suas pulsões, como a agressão e a pulsão sexual, deslocou a intencionalidade da perspectiva idealística para uma perspectiva fisiológica e materialista, assumindo dessa forma a linguagem das recentíssimas teorias da física e biologia do seu tempo e abrindo caminho para uma nova metodologia de investigação na área do estudo da mente humana. Afirma Holt, apesar de defensor da análise existencialista, que foi inigualável a sua contribuição para sancionar como respeitável a psicanálise aos olhos dos médicos seus colegas e consagrar-se como cientista, e o próprio Freud tinha noção de ter lançado os fundamentos para o desenvolvimento da psicanálise a partir do conceito do poder dos processos inconscientes (Holt 1984, 47; 50).

Vimos que o grande ponto de discórdia entre psicanalistas e existencialistas reside na aceitação, ou recusa, do inconsciente freudiano. Betty Cannon, ao discorrer sobre alguns conceitos existencialistas, fala da fuga do sujeito à liberdade porque esta o faz sentir-se desenraizado, incapaz de contar consigo próprio para ser este ou aquele tipo de pessoa. Se o sujeito se voltar e olhar para si mesmo a partir de uma perspectiva, o seu *self* ilude-o e cria-se um desfasamento entre o *self* percebido e o *self* percebente. É esse desfasamento, e

não o inconsciente freudiano, que explica as várias formas de Auto-Engano notadas por Freud (Cannon 2009, 195). Segundo alguns autores, será este diferendo o motivo “cardinal” pelo qual o existencialismo é desprezado e banido por parte da comunidade psicanalítica: enquanto a psicanálise sublinhar a primazia e ubiquidade da mente inconsciente, o existencialismo irá olhá-la de lado, porque não suporta ver a sua liberdade cerceada (Mills 2003, 272).

Nem todos os autores expressam, todavia, pareceres tão categóricos, vendo-se várias tentativas de aproximação das posições aparentemente antagônicas. Não deixam de reconhecer-se certos aspetos dos postulados freudianos, como é o caso de um do discípulo, e mais tarde colega, de Cannon que expressa, a partir da sua experiência terapêutica, que o sonho constitui um elemento nuclear no trabalho terapêutico, contra a mensagem existencialista, que não carece de interpretação (Moats 2009, 211). Por seu turno, Holt postula que “nós, no campo da psicanálise existencialista, sentimos que o “ser” se nos revela a si mesmo apenas com o tempo, e que a “verdade” é um produto das suas manifestações temporais”; e sente ainda que é sua a tarefa de desmitificar as teorias de Freud para que delas possa emergir “o que é essencial”, tornando este essencial cada vez mais visível para o homem contemporâneo. Reconhece, na verdade, a concepção de Freud como demasiado simplista e redutora, por não contemplar uma compreensão plena e realista do homem no mundo, residindo a falha da sua psicologia científica em não se fundamentar nem abarcar o problema ontológico do ser total do homem. Este autor ecoa ainda o sentimento de Binswanger de que a sua análise existencial afinava e complementava a perspectiva do homem contemporâneo, conquanto reconheça que ela não constitui, por si só, uma alternativa clínica à clássica análise freudiana, sendo que os fundamentos das duas escolas de pensamento são subsidiários para explicar o homem como um objeto vivo no mundo. De facto, cada uma destas perspectivas coloca o ênfase em problemas diferentes da existência, sendo enganoso pressupor que uma só possui a resposta cabal e satisfatória para a compreensão do homem no seu ser-no-mundo (Holt 1984, 48).

Constata-se que vários investigadores têm tentado esta aproximação mais conciliatória e abarcante de integrar mais do que uma metodologia nas abordagens psicanalíticas, por sentirem que o processo mais eficaz para uma boa compreensão e terapia da mente é considerar o homem, tal como a abordagem terapêutica, de uma forma holística. Daniel Stern publicou em 2003 uma monografia que foi olhada como um pedra no charco, já que, reconhecido como psicanalista tradicional, expressa posições que o colocam numa relação entre a psicanálise clássica e a abordagem humanístico-existencial, já que esquematiza um modelo de conhecimento intersubjectivo implícito do “momento presente”, em psicoterapia

(Wilkinson 2004, 235). Betty Cannon pratica, com grande entusiasmo, um método terapêutico integrativo que combina uma forma de terapia *Gestalt* (eis presente a análise *Dasein* de que falávamos anteriormente) com o existencialismo, exercendo uma psicoterapia orientada para o corpo e no trauma. Cannon valoriza especialmente a Psicanálise Contemporânea pelo seu enfoque nos problemas interpessoais, bem como pela compreensão do impacto da primeira infância e da infância no processo individual de apreender o mundo, entendendo que as intervenções Gestaltianas fornecem os meios para a prática da psicanálise existencial preconizada por Sartre. Não deixa, no entanto, de observar que “a psicanálise existencial ainda não encontrou o seu Freud” (Cannon 2009, 193).

Interessante também se revela uma monografia de Askay & Farquhar publicada em 2006, que defende que a metafísica de Schopenhauer poderá fornecer a base filosófica para a psicanálise de Freud (que assim ficaria a dever, pelo menos, a Brentano e a Schopenhauer) e que o seu modelo transformaria em fumo as críticas Fenomenológico-Existencialistas. Com efeito, para o filósofo alemão a liberdade não é nem liberdade de escolha, nem de ação, mas sim a remoção dos obstáculos à vontade, ao livre-arbítrio. A liberdade vem com uma maior consciencialização daquilo que a vontade deseja e dos motivos que lhe são subjacentes, e é função dos psicanalistas libertar os seus analisandos para levá-los a reconhecer esses motivos. Esta perspetiva, que coincide com a de Freud, é incompatível com a conceção que os Fenomenológico-Existencialistas têm de liberdade, mas os autores rotulam como prematura e superficial a crítica que estes fazem da teoria metapsicológica freudiana. Dedicam-se ainda, na parte final do seu livro (a que não foi possível aceder por absoluta falta de tempo), ao exercício de compor diálogos entre Freud e os existencialistas, partindo de Heidegger e Sartre e fornecendo respostas de Freud que parecem alargar os horizontes quer do pensamento Psicanalítico, quer do Fenomenológico-Existencial, traçando mais caminho para uma compreensão holística dos fenómenos em apreço (Reitinger 370-371).

Este sentimento parece ser partilhado por alguns autores existencialistas, que afirmam que o próprio Freud se sentira, no fim da sua vida, de certo modo desapontado com a psicanálise como técnica terapêutica, e que tinha esperança que se encontrassem soluções farmacológicas que pudessem aliviar o sofrimento humano e libertá-lo dos problemas causados pela agressão ao *self* e pela ansiedade. Advogam então os existencialistas que a Psicanálise Contemporânea tem que ter em conta não só os factores de desenvolvimento precoces e genéticos, mas também as influências socio-culturais que constituem o presente e o futuro desenvolvimento da Psicanálise. A Psicanálise Existencial também confere significado à Psicanálise Contemporânea, ao enfatizar a deslocação das perspetivas genéticas e

interpessoais para uma perspectiva mais abrangente, e por conseguinte mais holística, do homem no mundo contemporâneo (Holt 1984, 51-52).

## V. CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho foi feita uma exposição que tentou colocar em evidência e em confronto as diferentes perspectivas que sustentam, dentro de cada paradigma, o funcionamento e os diversos revestimentos do Auto-Engano. Parece, pois, um desafio conferir um timbre conclusivo a este trabalho, já que são mais as questões que ficam por resolver e atestar do que aquelas que ficam efetivamente respondidas e não levantam inquietações.

Importa salientar que, ao dissertar e analisar de um modo mais profundo os Mecanismos de Defesa e a Má-Fé, discorre-se simultaneamente sobre a existência e o sentido da realidade humana. Por outras palavras, parece existir no âmago deste objecto de estudo uma problemática de liberdade. Quando falamos nos motivos que subjazem ao eterno paradoxo de o Homem se refugiar num Auto-Engano, nas dificuldades que surgem para lidar com afetos mais dolorosos ou desejos que vão contra a realidade em que o sujeito se insere, colocamos também em questão se existe uma intenção, um papel ativo na sua história. Pode o Homem não recorrer a estas fugas e confrontar-se com os afetos no seu estado puro, e com as ideias sem distorções? Poderá o Homem ser capaz de se assumir, de se escolher? É comportável a existência sem o refúgio do Auto-Engano? De facto, parecem questões que encerram em si mesmas não só o funcionamento da mente, mas o funcionamento do Homem, enquanto ser no mundo. Poderia o Homem viver em plena autenticidade, como refere Sartre? Poderia o Homem comportar uma consciência lúcida e pura, que conservasse todos os eventos tal como o são? Há contudo uma ideia transversal que aproxima os dois autores, Vaillant e Sartre, que assenta na aceitação de que, em vários momentos, o Homem nega qualquer ideia ou pensamento e que o Auto-Engano existe com a função fundamental de proteger e controlar as emoções, os afetos ou as ideias sentidas para o sujeito como insuportáveis. Quer Vaillant, que defende que as defesas protegem o sujeito como algo inato, como se a resposta defensiva, ainda que se materialize em doença, seja adaptativa (pois é a reacção face a um acontecimento), quer Sartre assumem que o ser humano se escapa e se nega quando incorre na Má-Fé, pois não consegue tolerar a liberdade que detém e que o torna absolutamente responsável por tudo o que traça no seu caminho. O Homem é, com efeito, o autor da sua história, não podendo jamais demitir-se da sua implicação na sua existência, sob pena de se defraudar a si mesmo e ao seu projeto de ser. A questão que se impõe é se pode genuinamente o Homem ser livre? E se pode, então porque foge? Será que não podemos falar de uma natureza como defende Sartre, ou há efetivamente uma natureza, uma base invariante e

transversal à espécie humana? Se, realmente, todo e qualquer ser humano se auto-engana, não encerra já uma fatalidade, uma condição da qual não escapa? Se assim for, apenas será possível viver na Boa-Fé temporariamente, pois a autenticidade não pode assumir-se como dominante e permanente para nenhum ser humano. A Psicanálise parece responder a estas questões através do inconsciente, já que se assumirmos que há elementos aos quais o sujeito não consegue aceder, aceitamos que há um certo determinismo, no sentido em que se o Homem não é consciente desses elementos, mas vai fazendo a sua encenação na realidade externa e desconhece que o faz; mas então, onde está a liberdade? Pode falar-se em liberdade se não possuo conhecimento de tudo? Sartre acredita que a liberdade é um direito absoluto do ser humano e, inclusivamente, nela inclui a possibilidade de o Homem lidar com a facticidade. Ora, parece complexa esta premissa em confronto com a sua própria definição, ao dizer que a liberdade se entende como situada e afeta a um contexto. Então, se há efetivamente um compromisso tácito entre o que se deseja e o que a realidade permite, como posso eu ser livre, livre até de contrariar a facticidade? E se a facticidade é transcendente, como pode o Homem actuar para a contrariar?

Este trabalho aparece-nos, pois, como uma reflexão repleta de questões, o que vai de encontro à complexidade do tema. Podemos contudo pensar numa aproximação entre ambos os paradigmas se pensarmos que ambos defendem que o Homem não consegue lidar permanentemente com o sofrimento tal como ele se mostra, sem recorrer a enfeites para escamotear a realidade. Mais ainda, há efectivamente um encontro entre Sartre e Vaillant quando Vaillant dá espaço ao inconsciente, e por isso aceita determinadas atitudes mesmo que incongruentes na história do sujeito, acreditando todavia que a prática clínica tem efectivamente um papel transformador na vida psíquica deste, ao ajudar à passagem de elementos inconscientes para o plano da consciência. E é esta passagem que vem dotar o ser humano de consciência, e por isso mesmo de liberdade. Sartre, por sua vez, refere que apesar de tudo se passar num plano consciente, o Homem não pode nunca ter o completo conhecimento de que se engana, sob pena de se comprometer a sua estrutura psíquica. Acrescenta também que é na presença do Psicanalista que o sujeito ganha conhecimento do seu Projeto Fundamental, e é a partir dessa descoberta que eventualmente pode passar a ser o que é. Parece-nos, pois, inquestionável que o Auto-Engano, ainda que constitua o maior paradoxo da natureza humana, é essencial à sobrevivência psíquica. O Homem não pode lidar a tempo inteiro com a intensidade e a profundidade dos seus afetos e pensamentos. O Homem jamais poderia sentir-se triste e ver-se claramente como o responsável máximo pelo seu sofrimento e degradação. O Homem precisa de negar, para ir sendo. Dessa forma, o Homem

não é o que quer, mas o que pode ser. Mais uma vez se verifica que se realmente ele é o que vai podendo ser ao longo da sua existência, parece haver uma delimitação, um espaço prévio que não é por ele determinado nem escolhido. No entanto, dentro deste espaço, é esperado que o Homem se assuma no verdadeiro sentido para que possa dar livre curso às suas escolhas, para que se aproprie da sua vida. Tentando, pois, responder à problemática que subjaz às modalidades do Auto-Engano, o determinismo e o livre-arbítrio parecem existir paralelamente, sendo indissociáveis e vindo, em determinado momento, a confluir. A par deste paradoxo, parece haver lugar para sustentar que o Auto- Engano é intrínseco e inerente à condição humana.

## VI. REFERÊNCIAS

- Cannon, B. (2009). Nothingness as the ground for change. Gestalt therapy and existential psychoanalysis. *Existential Analysis* 20(2), 192-210.
- Holt, H. (1984). Existential psychoanalysis and modern psychoanalysis. *Modern Psychoanalysis* 9(1), 47-52.
- Jakuši, D. (2011). Fundaments of existential psychoanalysis – unconscious and the fundamental project?. *British Journal of Undergraduate Philosophy* 4(1), 54-61.
- Mills, J. (2003). Existentialism and Psychoanalysis: From Antiquity to Postmodernism. *The Psychoanalytic Review*, 90(3), 269-279.
- Moats, W. (2009). A response to Betty Cannon's "Nothingness as the ground for change: Gestalt therapy and existential psychoanalysis". *Existential Analysis* 20.2, 211-213.
- Paulhus, D. L., Fridhandler, B., & Hayes, S. (1997). Psychological defense: contemporary theory and research. In Hogan, R., Johnson, J. A. & Briggs, S. R. (eds). *Handbook of personality psychology* (pp. 543-579). San Diego, CA: Academic Press.
- Reitinger, C. (2013). Review on R. Askay & J. Farquhar (2006). *Apprehending the inaccessible: Freudian psychoanalysis and existential phenomenology*. Evanston, IL: Northwestern University Press. *Existential Analysis* 24(2), 369-371.
- Sartre, J.-P. (1997). *O ser e o nada. Ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Vaillant, G. E. (2000). Are the Freuds' ego psychology, Klein's object relations, Kohut's self psychology, and Beck's cognitive psychology all alive and well and living in the same brain?. In Sandler, J., Michels, R. & Fonagy, P. (eds.). *Changing ideas in a changing world: the revolution in psychoanalysis. Essays in honour of Arnold Cooper* (pp. 139-148). Londres: Karnac Books.

\_\_\_\_\_ (1998), Where do we go from here?. *Journal of Personality* 66(6), 1147–1157.

\_\_\_\_\_ (1995). *Adaptation to Life* (1<sup>a</sup> ed. 1977). Cambridge, MA/Londres: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_ (1992)<sup>2</sup>. The historical origins and future potential of Sigmund Freud's concept of the mechanisms of defense. *International Review of Psycho-Analysis* 19(1), 35-50.

\_\_\_\_\_ 1992)<sup>1</sup>. *Ego mechanisms of defense. A guide for clinicians and researchers*. Washington, D.C./Londres: American Psychiatric Press.

Wilkinson, H. (2004). Review Article: The shadow of Freud: Is Daniel Stern still a psychoanalyst? The creative tension between the present and the past in psychoanalytic and existential psychotherapies, in Daniel Stern's *The present moment*, and his humanistic-existential partners in dialogue (Stern, Daniel (2003). *The present moment: In psychotherapy and everyday life*. New York: Norton). *International Journal of Psychotherapy* 8(3), 235–254.