

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**CONSEQÜÊNCIAS MORAIS DO CONCEITO DE MÁ-FÉ EM JEAN-PAUL SARTRE**

**FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO**

**Professor Orientador: Dr. ERNILDO STEIN**

Dissertação submetida ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Porto Alegre, dezembro de 2005.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**CONSEQÜÊNCIAS MORAIS DO CONCEITO DE MÁ-FÉ EM JEAN-PAUL SARTRE**

**FABIO CAPRIO LEITE DE CASTRO**

Banca Examinadora:

---

**Professor Orientador: Dr. ERNILDO STEIN**

---

**Dr. RICARDO TIMM DE SOUZA**

---

**Dr. JORGE ANTÔNIO TORRES MACHADO**

Porto Alegre, dezembro de 2005.

## **DEDICATÓRIA**

Aos meus pais e ao meu irmão.

A Ernildo Stein e Ricardo Timm de Souza.

Em homenagem ao centenário do nascimento de Jean-Paul Sartre em 21 de junho de 2005.

## **AGRADECIMENTO**

Agradeço a todos os professores, familiares e amigos que colaboraram direta ou indiretamente com o desenvolvimento da pesquisa, pelo companheirismo, pela compreensão e pelo apoio nessa caminhada.

Agradeço à PUCRS e à CAPES.

## RESUMO

O conceito de má-fé, concebido por meio da ontologia fenomenológica sartriana, permite buscar um caminho em direção a uma filosofia moral da existência. Tomando-se as premissas ontológicas sobre o modo de ser do Para-si-para-outro, a liberdade é uma condenação existencial. Essa condição pode ser assumida na angústia ou encoberta na má-fé. Ao assumir a angústia, a consciência assume a sua liberdade em situação. Ao mascará-la, a consciência faz um esforço para Ser que se mostra na situação e, portanto, traz implicações para a Alteridade. A fim de aprofundar os reflexos que a conduta de má-fé apresenta na relação com o outro, a obra sartriana é tomada em todo o seu conjunto. Com isso, torna-se possível identificar as condutas de má-fé e descrever paradigmas de condutas inautênticas. Embora Sartre não tenha elaborado filosoficamente uma resposta sobre as conseqüências morais da má-fé, há no conjunto de sua obra elementos que permitem esclarecer o problema. A conduta autêntica coloca como fim a liberdade em situação frente ao outro. Justamente porque a má-fé tem conseqüências morais que a autenticidade deve ser preferida e buscada por meio da conversão moral.

Palavras-chave: moral; liberdade, má-fé, alteridade.

## RESUME

Le concept de la mauvaise foi, conçu par le moyen de l'ontologie phénoménologique sartrienne, permet de chercher un chemin vers une philosophie morale de l'existence. En prenant les prémisses ontologiques sur le mode d'être du Pour-soi-pour-autrui, la liberté est une condamnation existentielle. Cette condition peut être assumée dans l'angoisse ou cachée dans la mauvaise foi. En assumant l'angoisse, la conscience assume sa liberté en situation. En la masquant, la conscience fait un effort pour Être qui se montre dans la situation et donc porte implications vers l'Alterité. Afin d'approfondir les reflexes que la conduite de mauvaise foi présente dans le rapport à l'autre, l'oeuvre sartrienne est saisie dans son ensemble. Comme ça, il revient possible identifier des conduites de mauvaise foi et décrire les paradigmes des conduites inauthentiques. Quoique Sartre n'ait pas élaboré philosophiquement une réponse sur les conséquences morales de la mauvaise foi, il y a dans l'ensemble de son oeuvre des éléments qui permettent éclairer le problème. La conduite authentique met comme fin la liberté en situation devant l'autre. Justement parce que la mauvaise foi a conséquences morales que l'authenticité doit être préféré e cherché par le moyen de la conversion morale.

Mots-clés: morale; liberté, mauvaise foi, alterité.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO .....	11
1) CONTEXTO FILOSÓFICO DO SURGIMENTO DO CONCEITO DE MÁ-FÉ .....	16
1.1) Introdução à Filosofia Existencial Sartriana .....	16
1.2) O Conceito Existencial de Liberdade e o Conceito de Situação .....	25
1.3) O Irrefletido e o Cogito Pré-reflexivo .....	35
1.4) O Em-si e o Para-si-para-outro .....	47
1.5) As Atitudes Fundamentais para com a Alteridade .....	55
2) POSSIBILIDADE DA MÁ-FÉ .....	65
2.1) O Conceito da Conduta de Má-fé .....	65
2.1.1) Má-fé e Mentira .....	73
2.1.2) “Fé” da Má-fé .....	78
2.2) Angústia Frente à Liberdade .....	87
2.3) Ignorância como Negação da Verdade da Liberdade em Situação .....	100
3) EXPLICITAÇÃO DAS CONDUTAS DE MÁ-FÉ NA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE .....	110

3.1) Incursão nas Múltiplas Formas de Abordagem da Má-fé .....	110
3.2) As Condutas de Má-fé .....	121
3.2.1) A Auto-definição Reflexiva .....	121
3.2.2) A Sinceridade .....	124
3.2.3) A Protelação das Decisões .....	127
3.2.4) A Imaginação e o Sonho .....	132
3.2.5) A Ignorância e a Inocência .....	137
3.2.6) Fuga pela Arte .....	139
3.2.7) A Mentira de Má-fé .....	147
3.2.8) A Súplica, a Exigência e o Chamado .....	149
3.2.9) A Tortura .....	157
3.2.10) O Racismo .....	161
3.2.11) A Projeção .....	165
3.2.12) Fixação no Passado .....	166
3.3) Paradigmas de Má-fé .....	169
3.3.1) O Espírito de Seriedade .....	169
3.3.2) O Nilista e o Demoníaco .....	173
3.3.3) O Solipsista e O Indiferente .....	179
3.3.4) O Aventureiro .....	184
3.3.5) O Homem Apaixonado .....	186
3.3.6) O Sonhador Mórbido .....	189
3.3.7) O Ignorante .....	191
3.3.8) O Abstrato .....	195
4) CONSEQÜÊNCIAS MORAIS DO CONCEITO DE MÁ-FÉ .....	197
4.1) Liberdade: Ontologia e Finalidade Moral .....	197
4.2) Inautenticidade e Conversão .....	206
4.3) Implicação do Outro na Decisão de Má-fé .....	21
4.4) Por uma Moral da Ação Concreta e da Alteridade .....	21
CONCLUSÃO .....	228



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	234
REFERÊNCIAS CINEMATOGRAFICAS .....	242

## INTRODUÇÃO

O problema da má-fé é central na filosofia existencial sartriana e aparece lado a lado com o da autenticidade, ligando a ontologia fenomenológica à filosofia moral. No entanto, Sartre não o desenvolveu plenamente nos termos em que anunciava em “O Ser e O Nada”. Embora a descrição fenomenológica da liberdade em situação permita entrever uma filosofia moral, o filósofo não abordou expressamente o problema, senão em “Cadernos por uma Moral”, cuja publicação foi póstuma, e nos seus cadernos, manuscritos, pequenos ensaios, conferências e entrevistas. Não obstante, a filosofia de Sartre enseja o estudo da moral e a sua obra desperta o interesse justamente pelo seu modo existencial de compreensão dos valores. Um dos problemas centrais em sua obra é a má-fé, em pauta no desenvolvimento da presente pesquisa. Mas ele está calcado em outros problemas. A questão não resolvida expressamente por Sartre nasce da assunção da liberdade. Em outros termos: qual o resultado de o sujeito assumir o seu modo de ser no mundo e colocar a própria liberdade como fim das suas

escolhas? A essa pergunta, deve ser acrescida outra: por que a conduta autêntica deve ser preferida a uma conduta de má-fé?

A chave de resposta para essas questões está na própria possibilidade de o homem decidir de má-fé. Portanto, através do estudo do conceito e das condutas de má-fé, pretende-se também alcançar a construção de uma filosofia moral com base na ontologia fenomenológica sartriana. A presente Dissertação tem o propósito de oferecer uma compreensão moral do conceito de má-fé, ou seja, de apresentar as suas conseqüências morais. Mas pela centralidade do tema na obra sartriana, o alcance de tal compreensão exigirá a tentativa de construção e elucidação de uma moral, com base naquilo que a filosofia existencial de Sartre permite entrever.

O caminho a ser percorrido divide-se em quatro movimentos metodológicos. No início, a filosofia existencial de Sartre será contextualizada, em diálogo com outras concepções filosóficas da ek-sistência. Isso permitirá uma introdução ao universo conceitual que possibilitou a criação filosófica do conceito de má-fé. A descrição fenomenológica da liberdade em situação é o ponto inicial de todas as articulações filosóficas da ontologia sartriana e deve ser colocado como ponto de partida da pesquisa. O seu aprofundamento revela a cisão no Ser provocada pela realidade-humana e a dimensão pré-reflexiva, que sustenta os atos irrefletidos e refletidos da consciência. Ademais, a liberdade em situação dá-se frente ao outro, desde uma estrutura prévia que permite a sua compreensão, de forma que a consciência, o ser Para-si, é desde sempre Para-outro.

No segundo movimento, o foco de atenção será propriamente a possibilidade de má-fé designada pelo conceito. O caminho de criação do conceito nos anos 30 e 40 será percorrido para que se possa fazer a sua análise, permitindo tornar visível as causas e as conseqüências da conduta de má-fé. A análise do conceito terá por finalidade a sua explicitação e o aumento de precisão nas definições filosóficas. Ou seja, esse momento terá o objetivo de desvelar o tipo de negação aplicada pela decisão de má-fé, voltada do sujeito para ele mesmo ao modo de fé. Isso possibilitará esclarecer o objeto de estudo para se perquirir por aquilo que leva o sujeito a uma tal conduta, a angústia frente à liberdade. A irreversibilidade das decisões do modo temporalizante do Para-si-Para-Outro causa a sua angústia, cabendo saber se o sujeito decide de má-fé para encobri-la. De outro lado, caberá perquirir pelas conseqüências e pela finalidade dessa conduta e de que maneira ela perpetua de maneira (in)eficaz um estado de ignorância ao modo de negação da verdade da liberdade em situação.

O terceiro movimento romperá com os dois primeiros, que privilegiam a argumentação e a demonstração filosóficas do conceito. Será introduzida uma visão panorâmica sobre toda a obra de Sartre, passando pelas múltiplas facetas da produção do seu pensamento. Esse movimento consiste em buscar em todos os discursos do pensador o aparecimento das condutas e dos paradigmas de má-fé, aparelhando a pesquisa para alcançar as suas conseqüências morais. As principais condutas de má-fé identificadas na obra de Sartre serão pedagogicamente agrupadas segundo um modo de decidir que lhes é peculiar e que traz desdobramentos em determinados âmbitos - na arte, na política, no imaginário, na religião, nos projetos pessoais e nas relações sociais. Da mesma forma, caberá apresentar o tipo de figura que surge da representação de má-fé. Tendo em vista que as condutas de má-fé são

engendradas pelo desejo de ser da liberdade e que o modo de ser próprio do Para-si-Para-outro é o agir, será preciso mostrar o tipo de degradação do fazer em mera representação teatral do ser, por meio de figuras resultantes da decisão de má-fé. Elas serão agrupadas segundo uma estrutura que lhes é comum e por isso serão chamados de paradigmas. Tanto as condutas quanto os paradigmas de má-fé serão apresentados desde uma descrição fenomenológica, com base nas condutas concretas trazidas no discurso sartriano, embora haja a necessidade, apenas em poucos momentos, de se valer de textos e personagens que não foram criados ou comentados por Sartre.

Por fim, tendo estabelecido a contextualização, a definição e um esquema de condutas e paradigmas da má-fé, tornar-se possível adentrar no terreno da filosofia moral, retirando dos discursos (não)-filosóficos os frutos para o exame da finalidade moral, da possibilidade de conversão e da implicação do outro na decisão de má-fé. Uma vez atingidos todos esses pontos, será possível mostrar que a filosofia moral sartriana exige o concreto e a alteridade. Há uma irreduzibilidade da ontologia e da moral, assim como um liame necessário entre ambas. O sentido de uma exige a outra. E as conseqüências morais do conceito de má-fé serão compreendidas a partir da construção de uma moral outra que a de uma axiologia normativa, absoluta, definitiva, objetiva e *a priori*. A filosofia existencial deve levar a uma moral focada no acolhimento da alteridade pelo seu chamado concreto, ao modo do engajamento no mundo.

Com isso, o pensamento de Sartre poderá ser compreendido pelo caminho do compromisso e pela assunção da liberdade como assunção do outro. No presente ano, em todo

o mundo, foram realizadas conferências em virtude dos 100 anos de nascimento de Jean-Paul Sartre. Trata-se de um momento de celebração, mas, principalmente, de atenção à sua obra, merecedora de toda a atenção pelos pesquisadores da filosofia contemporânea. Não se trata de perceber um modismo aqui ou ali, ou mesmo de julgá-la total ou parcialmente anacrônica. Sempre haverá quem o critique por suas posturas e convicções pessoais, ou tente rejeitá-lo por considerá-lo superado ou fora de moda. A presente Dissertação nasce também como uma tarefa de mostrar que a filosofia existencial sartriana oferece muitos desdobramentos importantes para a moral e que o seu pensamento deve ser recepcionado no estudo de problemas filosóficos de alta urgência: a alteridade e a diferença.

## **1) CONTEXTO FILOSÓFICO DO SURGIMENTO DO CONCEITO DE MÁ-FÉ**

### **1.1) Introdução à Filosofia Existencial Sartriana**

O conceito de má-fé surge no bojo da filosofia fenomenológica existencial sartriana a partir da descrição de uma conduta humana; o seu sentido somente é compreendido por meio de uma articulação com o conceito existencial de liberdade. A determinação do conceito de má-fé enquanto problema filosófico de primeira relevância deve ser imperiosamente conectado ao escândalo do século XX. Já dizia Norberto Bobbio em 1944 sobre a recepção italiana do existencialismo: “A razão pela qual a filosofia da existência é a filosofia do nosso tempo pode ser explicada muito brevemente, repetindo o que já todos afirmam, que é a filosofia da crise”.<sup>1</sup> Se o existencialismo pode ser pensado como uma filosofia da crise não é por mero acidente,

---

<sup>1</sup> BOBBIO, Norberto. El existencialismo – Ensayo de interpretación. 2ª ed. Pánuco: Fondo de Cultura Económica, 1951. Tradução de: Il esistenzialismo. Traduzido por: José Vasquez, p. 18. [La razón por la cual la filosofía de la existencia es la filosofía de nuestro tiempo, puede explicarse muy brevemente, repitiendo lo que ya todos afirman, que es la filosofía de la crisis].

mas por íntima conexão com as questões dela advindas, já que o olhar filosófico se voltou para e pela existência por um enfrentamento da agonia.

A filosofia de Jean-Paul Sartre assume um papel marcante nos questionamentos existenciais justamente pela forma como o filósofo soube aproximar as obras de Husserl, Heidegger e de Kierkegaard, enquanto Gabriel Marcel ignorava a fenomenologia e Karl Jaspers denunciava a sua esterilidade.<sup>2</sup> Em outros termos, Sartre buscou apoio na confluência de muitos autores, fazendo uso dos sedimentos da filosofia reflexiva francesa e do pensamento fenomenológico alemão, incorporado por ele a partir de 1933, no período em que viajou para Berlim.

Pode-se compreender o existencialismo sartriano com base na definição veiculada pelo próprio filósofo na conferência dada em 29 de outubro de 1945, a pedido do *club Maintenant*, cujo texto estenografado foi publicado no ano seguinte, intitulado “O Existencialismo é um Humanismo”. Naquela circunstância, dois anos após a publicação de “O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica”, depois de receber críticas cristãs pelo seu ateísmo e pelo seu materialismo (em razão de um arbitrário primado do Em-si), e de ser taxado de subjetivista pelos comunistas,<sup>3</sup> Sartre tenta dissipar os mal-entendidos esquematizando suas teses, dentre elas a do existencialismo:

O que deixa as coisas complicadas é que há duas espécies de existencialistas: os primeiros, que são cristãos, e dentre os quais eu

---

<sup>2</sup> COLETTE, Jacques. L’Existencialisme. 3<sup>a</sup> ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p. 38.

<sup>3</sup> Arlette Elkaïm-Sartre, em edição recente pela Gallimard Folio de L’Existencialisme est un Humanisme, fez uma introdução ao texto, chamado Situation de la Conférence, de onde se extraiu a idéia acima aludida. (SARTRE, Jean-Paul. L’Existencialisme est un Humanisme. Paris: Gallimard - TEL, 1996., p. 11).



classificarei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e, de outra parte, os existencialistas ateus dentre os quais é necessário classificar Heidegger e também os existencialistas franceses, e eu mesmo. O que eles têm em comum é simplesmente o fato que eles estimam que a existência precede a essência, ou se vocês preferem, que é necessário partir da subjetividade.<sup>4</sup>

A tentativa que Sartre fez para apresentar uma definição que pudesse sintetizar as filosofias da existência, não obstante as divergências entre os seus defensores, trouxe à tona uma definição própria do existencialismo.<sup>5</sup> Outrossim, tal visão não era compartilhada pelos filósofos citados. Em 1937, antes mesmo da conferência realizada por Sartre, numa carta enviada a Jean Wahl por Karl Jaspers, este já escrevia que “o existencialismo é a morte da filosofia da existência”.<sup>6</sup>

Um ano após a conferência e no ano de sua primeira publicação, ou seja, em 1946, Heidegger enviou a Jean Beaufret em resposta a muitas questões suscitadas pelo filósofo o conhecido texto “Carta sobre o Humanismo”. Com efeito, embora o filósofo alemão tenha sobremaneira influenciado o pensamento de Sartre com a sua analítica da realidade-humana e a

---

<sup>4</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p. 25-26. [Ce qui rend les choses compliquées, c'est qu'il y a deux espèces d'existentialistes: le premiers, qui sont chrétiens, et parmi lesquels je rangerai Jaspers et Gabriel Marcel, de confession catholique; et, d'autre part, les existentialistes athées parmi lesquels il faut ranger Heidegger, et aussi les existentialistes français et moi-même. Ce qu'ils ont en commun, c'est simplement le fait qu'ils estiment que l'existence précède l'essence, ou, si vous voulez, qu'il faut partir de la subjectivité].

<sup>5</sup> Em uma entrevista concedida à Michel Contat, publicada no ano de 1975, Sartre afirmou que o termo “existencialismo” não foi por ele escolhido, embora ele o tenha aceito. Acrescentou que naquele momento ele não o aceitaria mais; porém, se tivesse de optar absolutamente por uma etiqueta entre existencialista e marxista, preferiria a de existencialista. (SARTRE, Jean-Paul. *Autoportrait à Soixante-dix ans in Situations X, Politique et Autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976, p. 192).

<sup>6</sup> WAHL, Jean. *Esquisse pour une Histoire de “L'Existencialisme”*. Paris: L'Arché, 1949. Nessa conferência realizada por Jean Wahl, o autor cita o posicionamento de Jaspers e Heidegger, afirmando que há uma restrição ao uso do termo “existencialismo” àqueles que o querem aceitar, à chamada por ele “Escola Filosófica de Paris”, compreendendo Sartre, Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty.

concepção de uma temporalidade original, há uma grande disparidade entre esses pensadores.

A definição sartriana restou fortemente criticada naquela ocasião:

Ele toma aqui ‘existencia’ e ‘essencia’ no sentido da metafísica que diz desde Platão: a ‘essencia’ precede a ‘existencia’. Sartre reverte esta proposição. Mas o reverso de uma proposição metafísica continua como uma proposição metafísica. Enquanto tal, esta proposição persiste com a metafísica no esquecimento da verdade do Ser.<sup>7</sup>

Heidegger queria argumentar que todo humanismo se funda sobre uma metafísica pelo fato de interpretar o ente sem colocar a questão sobre a verdade do Ser. Ademais, sustenta que a inversão sartriana não tem o menor ponto em comum com a frase de Ser e Tempo: “A essência do Ser-aí é a sua existência”.<sup>8</sup> Heidegger quer dizer com essa frase que a maneira segundo a qual o homem na sua própria essência está presente ao Ser é a in-stância ek-stática na verdade do Ser.<sup>9</sup> Mas no contexto da “Carta”, o filósofo alemão não demonstrou ter levado em consideração que também para Sartre o ser é a condição de todo o desvelamento.<sup>10</sup> Além disso, a definição de Sartre mostra que o tipo de ser da consciência é tal que não é possível antes de ser, mas que o seu ser é a fonte e a condição de toda possibilidade. Em “O Ser e o Nada”, conclui: é a existência da consciência que implica a sua essência.<sup>11</sup> Ou seja, é verdade

---

<sup>7</sup> HEIDEGGER, Martin. *Lettre sur L’Humanisme*. 3ª ed (bilíngüe). Paris: Aubier-Montaigne, 1983. Traduzido de: *Über den Humanismus*. Traduzido para o francês por: Roger Munier, p. 69-70. [Er nimmt dabei existencia und essentia im Sinne der Metaphysik, die seit Plato sagt: die essentia geht der existencia voraus. Sartre kehrt diesen Satz um. Aber die Umkehrung eines metaphysischen Satzes bleibt ein metaphysischer Satz. Als dier Satz verharrt er mit der Metaphysik in de Vergessenheit der Wahrheit des Seins].

<sup>8</sup> Idem. *Sein und Zeit*. 12ª ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1972, p. 42. [Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz.]

<sup>9</sup> Idem. *Lettre sur L’Humanisme*. 3ª ed. Bilíngüe alemão-francês. Paris: Aubier-Montaigne, 1983. Traduzido de: *Über den Humanismus*. Traduzido para o francês por: Roger Munier, p. 75.

<sup>10</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L’Être et le Néant – Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 15.

<sup>11</sup> Id. *ibidem*, p. 21. [C’est son existence qui implique son essence].

que Sartre coloca a relação entre existência e essência em termos de precedência temporal no “Existencialismo é um Humanismo”, diferentemente da proposição de “O Ser e o Nada”, mas isso porque para ele as duas proposições não se excluem. A “precedência” colocada na proposição ocorre em função da temporalidade tridimensional ek-stática da consciência, ou seja, trata-se de precedência ontológica. Ademais, seria absolutamente impossível segundo a tese sartriana pensar a implicação ontológica da essência da consciência na sua própria existência sem pensar a temporalidade; ou seja, a questão ontológica da consciência já reserva nela mesma a temporalidade, sendo nela e a partir dela que se apresenta a sua essência, a razão das suas aparições.

De qualquer modo, mesmo destacando que a temporalidade assume uma posição central no existencialismo sartriano, deve-se diferenciá-lo da ontologia heideggeriana. O plano em que se desenvolve a filosofia de Heidegger é o do Ser, de maneira que emerge no seu paradigma um problema central: a diferença ontológica, que permitirá pensar o Ser da compreensão e a compreensão do Ser. O projeto filosófico heideggeriano traduz-se em duas vias: de um lado, a destruição da história da entificação do Ser, de outro, a (re)construção fenomenológica das estruturas do Ser.<sup>12</sup>

Em Sartre, de outro lado, o tema central é a liberdade em situação, sendo o seu alvo principal de abordagem o próprio homem (Para-si-para-outro), cuja liberdade absoluta implica uma responsabilidade absoluta. Tomando-se como referência a ontologia heideggeriana, o

---

<sup>12</sup> STEIN, Ernildo. Seis estudos sobre ‘Ser e Tempo’(Martin Heidegger). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 36-37. As duas faces do método heideggeriano são apresentadas por Ernildo Stein como perspectiva molecular, ou redução fenomenológica, e perspectiva macro, ou destruição fenomenológica das ontologias da tradição metafísica.

pensamento de Sartre é metafísico, na medida em que se tornou inteligível no contexto da metafísica. Mas, de outro lado e ao mesmo tempo, assevera-se que o pensamento sartriano é antimetafísico, por recusar a dicção absoluta como fundamento, negando a possibilidade de síntese última.<sup>13</sup>

A distinção entre os paradigmas é bastante clara na afirmação de Heidegger na “Carta sobre o Humanismo”, onde ele retoma a frase sartriana segundo a qual “precisamente estamos sobre um plano onde há somente os homens” e afirma que diferentemente, tomando “Ser e Tempo”, dever-se-ia dizer de preferência “precisamente estamos sobre um plano onde há principalmente o Ser”.<sup>14</sup> Com essa distinção pode-se notar que Heidegger direcionou o seu pensamento para o Ser que se dá (*es gibt*), enquanto Sartre tomou o plano do ek-sistir como exclusivamente humano, formulando sua tese a partir da liberdade do Para-si e negando expressamente a existência divina, concebida como a síntese impossível entre liberdade e Ser. Mas essa diferença carrega consigo uma outra não menos importante. Para Heidegger, a consciência não é fenômeno moral e sim de autonomia, tal como ensina Tugendhat ao tratar do problema da culpa.<sup>15</sup> Em Sartre, muito ao contrário, a consciência já possui uma estrutura intersubjetiva por meio da qual o indivíduo valora e se compromete.

Ao classificar os filósofos existencialistas, Sartre colocou Heidegger ao seu lado em razão de um ateísmo em sua doutrina. Entretanto, a posição dos filósofos quanto a esse aspecto

---

<sup>13</sup> ALLES, Luis. A Ética de Sartre na Obra: “O existencialismo é um humanismo” – um confronto conceitual com Levinas. Porto Alegre, 1996. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS, p. 59.

<sup>14</sup> HEIDEGGER, Martin. Lettre sur L’Humanisme. 3<sup>a</sup> ed. Bilingüe alemão-francês. Paris: Aubier-Montaigne, 1983. Traduzido de: Über den Humanismus. Traduzido para o francês por: Roger Munier, p. 87.

<sup>15</sup> TUGENDHAT, Ernst. “Não Somos de Arame Rígido” - O conceito heideggeriano de “a gente” e as dimensões de profundidade de razões. ROHDEN, Valério (Org.). Não somos de Arame Rígido – conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da Ulbra, 2002, p. 70.

é em parte divergente. Ambos afastam a questão teológica da filosofia. Todavia, Heidegger agnosticamente restringe o seu campo de análise através um “abreviamento hermenêutico” metodológico, na expressão de Ernildo Stein, por meio do qual exclui-se toda a confusão dos problemas teológico e cosmológico.<sup>16</sup> E Sartre, de outro lado, não se restringe a um agnosticismo, mas empenha-se em derrubar a idéia de Deus enquanto criador ou síntese do Em-si e do Para-si, o projeto humano.

Outrossim, há um aspecto de divergência entre os pensadores que terá importância substancial na determinação da angústia e da finitude. O filósofo francês acusa Heidegger de identificar finitude e morte, sustentando que a morte é um fato contingente que pertence à facticidade; a finitude é uma estrutura ontológica do Para-si que determina a liberdade e só existe no e pelo livre projeto que anuncia a ele mesmo aquilo que é.<sup>17</sup> Em outros termos, não é a morte que caracterizaria a finitude *a priori*, mas é a partir da finitude da irreversibilidade temporal de uma liberdade diaspórica é que se compreende a morte. Ou seja, ainda que o homem fosse imortal, ainda assim seria angustiado, pois a fonte da sua angústia é a própria liberdade.

Gabriel Marcel também se pronunciou expressamente sobre o tema. No texto “Os Homens contra o Humano” ele admite que a liberdade do homem não pode ser discutida no abstrato, mas deve sempre levar em consideração as referências históricas da sua situação.<sup>18</sup> No entanto, rejeita a idéia de que o homem não é um ser criado, porque tal idéia faria emergir

<sup>16</sup> STEIN, Ernildo. Seis estudos sobre ‘Ser e Tempo’(Martin Heidegger). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990, p. 38.

<sup>17</sup> SARTRE, Jean-Paul. L’Être et le Néant – Essai d’Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 591.

<sup>18</sup> MARCEL, Gabriel. Les Hommes contre L’Humain. Paris: Éditions du Vieux Colombier, 1951, p. 02.

um duplo perigo – constatado na filosofia de Sartre: conceder a ele mesmo uma aseidade caricatural por se fazer a ele mesmo e ser somente aquilo que ele se faz, não podendo ser preenchido e sendo inapto a receber; conceber o homem como uma espécie de dejetos de um cosmos. Assim sendo, o humanismo de Sartre seria relativista e ambíguo:

Diremos que a gente volta, em suma, tão-simplesmente, nesse sentido, à fórmula do sofista grego: o homem é a medida de todas as coisas? É possível com efeito, mas essa fórmula ela mesma é estranhamente ambígua, já que ela não nos esclarece a forma pela qual o homem se apreende e se julga. No máximo nós podemos dizer com verossimilhança que um tal relativismo é quase inevitavelmente levado ao limite sobre uma via que conduz a um humanismo deteriorado, a um humanismo do mofo.<sup>19</sup>

É preciso assinalar, todavia, que a aproximação da filosofia de Sartre de um relativismo aos moldes de Protágoras deve ser feita com muito cuidado. Primeiramente porque a frase de Protágoras pode ser interpretada tanto pela idéia de um homem como pela de espécie humana. No existencialismo sartriano existe a preocupação com o fato de que cada homem cria a moral, mas todos estão submetidos a uma situação e são absolutamente responsáveis por suas escolhas e pelo que fazem com a alteridade. Marcel vai além disso e contesta o materialismo e o intelectualismo de Sartre. Como afirma Urbano Zilles, enquanto para esse o tema central da filosofia é a liberdade, para aquele é a participação.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> Id. *ibidem*, p. 54. [Dire-t-on qu'on revient en somme tout simplement par là à la formule du sophiste grec: l'homme est la mesure de toutes les choses? C'est possible en effet, mais cette formule elle-même est étrangement ambiguë, puisqu'elle ne nous éclaire pas sur la façon dont l'homme s'apprehende et se juge. Tout au plus peut-on dire avec vraisemblance qu'un tel relativisme est à peu près inévitablement entraîné à la limite sur une voie qui conduit à un humanisme dégradé, à un humanisme de la moisissure].

<sup>20</sup> ZILLES, Urbano. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. 2ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1995, p. 65.

O grande sinal que permite diferenciar entre os filósofos é a influência da fenomenologia em Sartre. A intencionalidade permite ao filósofo pensar o engajamento e a relação com o outro a partir de um projeto absolutamente livre. Por outro lado, Marcel entende que antes de o homem se fazer, ele é graça e a sua liberdade um mistério.<sup>21</sup>

As questões suscitadas com a definição sartriana de existencialismo mostram em que direção caminhava o pensamento do filósofo e as variadas críticas recebidas auxiliam na delimitação do seu projeto filosófico. Sartre faz uso da fenomenologia desde “A Transcendência do Ego”, mas a ultrapassa na formulação de uma ontologia em “O Ser e O Nada – ensaio de ontologia fenomenológica”. A sua preocupação filosófica primeira gira em torno do conceito de liberdade, cuja descrição é feita por meio da realidade-humana. Somente em um segundo momento da sua obra é que o autor tenta aproximar criticamente a ontologia existencial do marxismo através da “Crítica da Razão Dialética”.

O conceito de má-fé exige um prévio exame do sentido da liberdade humana. É na temporalidade ek-sistencial que o homem cria livremente a sua própria essência e a causa da sua angústia é esta liberdade inarredável. Cabe um exame de como a liberdade se mostra, já que a má-fé seria a tentativa de contorná-la.

## **1.2) O Conceito Existencial de Liberdade e o Conceito de Situação**

---

<sup>21</sup> Id. *ibidem*, p. 92.

Na filosofia existencial de Sartre, a liberdade é próprio modo de ser da consciência, que é sempre espontaneidade intencional para si, direcionada a algo inerte em si, porém nunca é esse algo. Há, dessa forma, uma diferença entre a própria consciência e o seu objeto, de forma que a consciência jamais pode ser uma coisa, já que a sua forma de ser em si é precisamente um ser para si.<sup>22</sup> Trata-se de um movimento que tanto na forma refletida como na forma irrefletida supõe uma relação temporal ek-stática com o mundo, revelando em conjunto e simultaneamente três dimensões. Nessa perpétua fuga “em direção a” da consciência, ao mesmo tempo ela não é mais o seu passado e ainda não é o seu futuro. O fenômeno da consciência não é visto por Sartre como uma relação meramente cognitiva com o objeto, mas constitui a própria existência no seu âmago, em qualquer situação no mundo.

Precisamente é o modo fugidio de ser do homem que o distingue dos objetos e traz dinamicamente o nada ao mundo. Dessa forma, o homem é livre na medida em que temporalmente não pode ser o que é, mas diferentemente disso, tem-de-sê-lo, ao modo contraditório de ser o que não é (mais) e não ser (ainda) o que é, de tal maneira que, não sendo mais a consciência nadificadora e coincidindo com o seu ser, não haveria mais liberdade: a consciência não mais ek-sistiria. Ou seja, a ek-sistência exige liberdade fugidia e dela mesma não pode escapar, sob pena de coincidência de si a si. Nesse sentido Sartre assevera:

Eu sou condenado a existir para sempre para além da minha essência, para além dos meus móveis e dos motivos do meu ato: eu estou condenado a ser livre. Isto significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além dela mesma, ou, se preferirmos, nós não somos livres para deixarmos de ser livres.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L’Imagination*. 4ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 01.

<sup>23</sup> Idem. *L’Être et le Néant – Essai d’Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 484. [Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte: je



Definindo-se a liberdade como um escapamento ao dado, há que se ressaltar o fato mesmo do escapamento ao dado, chamado por Sartre de facticidade,<sup>24</sup> aquilo que configura a identidade de sentido entre o fato morte e o fato nascimento, que vêm ao homem de fora e o transforma em algo de fora.<sup>25</sup> Dessa forma, a liberdade exposta na filosofia de Sartre não é um conceito meramente abstrato ou uma qualidade positiva de um objeto em si, mas o modo existencial de ser do homem. Na concretude fática da liberdade há, desde sempre, relação com o ser em si, sem o qual ela sequer poderia ser concebida. Ou seja, há uma precedência ontológica do ser em si sobre a consciência.<sup>26</sup> Por essa razão, a liberdade é liberdade em situação, o fenômeno da consciência somente pode ocorrer em situação.

O fato mesmo de que a liberdade absoluta e situada do homem é atravessada pela irreversibilidade temporal do seu modo de existência produz a angústia no seio da busca de sentido da própria existência. Sartre toma como premissa primeira da sua filosofia a experiência pessoal instauradora da questão pelo sentido do existir. Tal como salienta Gerd Bornheim, a dúvida cartesiana elaborada no “Discurso do Método” é realizada por Sartre no enredo da novela “A Náusea”, ultrapassando a esfera do conhecimento para chegar ao próprio sentido da existência humana.<sup>27</sup> Na filosofia, é por meio de uma descrição da experiência instauradora que Sartre efetivamente inicia. O primeiro ponto chave na filosofia existencial é, dessa forma, a contingência da própria existência. A gratuidade e o absurdo da existência, o

---

suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres].

<sup>24</sup> Id. ibidem, p. 530.

<sup>25</sup> Id. ibidem, p. 590.

<sup>26</sup> Id. ibidem, p. 529.

<sup>27</sup> BORNHEIM, Gerd. Sartre. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 16.

abandono e a fuga configuradores da liberdade humana em situação formam, portanto, a premissa concreta e primeira do existencialismo.

A náusea é o modo de nadificar que dilui o significado do real e tudo se mostra como demais, como sobra, como manifesta contingência absurda. Roquentin, personagem da novela “A Náusea”, escrita em primeira pessoa na forma de diário, descreve o surgimento gradual da aparência de ser nauseante em seu cotidiano. À medida que Roquentin vai tomando consciência da sua experiência o sentido da náusea vai sendo esclarecido, até o desvelamento: ele mesmo é a náusea.

De mais: era a única relação que eu podia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aquelas pedras. Em vão procurava contar os castanheiros, situá-los em relação à Véleda, comparar-lhes a altura com a dos plátanos: cada um deles fugia à relações em que eu procurava encerrá-los, se isolava, transbordava. Essas relações (que eu me obstinava em manter para adiar o desabamento do mundo humano, das medidas, das quantidades, das direções), eu lhes sentia arbitrário; não mordiam mais as coisas. De mais, o castanheiro, ali, na minha frente, um pouco à esquerda. De mais, a Véleda... E eu – molenga, langue, obsceno, digerindo, chocalhando pensamentos sombrios – eu também era ali demais.<sup>28</sup>

Com efeito, o fato de que o homem seja de mais possui um sentido diferente de que as coisas sejam de mais, embora ambos reivindicuem o conceito de contingência. Sartre retoma teoricamente esse ponto em “Verdade e Existência”,<sup>29</sup> ensaio escrito em 1948 e publicado

---

<sup>28</sup> SARTRE, Jean-Paul. La Nausée. Paris: Éditions Gallimard – Folio, p. 183. [De trop: c’était le seul rapport que je pusse établir entre ces arbres, ces grilles, ces cailloux. En vain cherchais-je à compter les marronniers, à les situer par rapport à la Véleda, à comparer leur hauteur avec celle des platanes: chacun d’eux s’échappait des relations où je cherchais à l’enfermer, s’isolait, débordait. Ces relations (que je m’obstinais à maintenir pour retarder l’écroulement du monde humain, des mesures, des quantités, des directions), j’en sentais arbitraire; elles ne mordaient plus sur les choses. De trop, le marronnier, là en face de moi un peu sur la gauche. De trop, la Véleda... Et moi – veule, alangui, obscène, digérant, ballottant de mornes pensées – moi aussi j’étais de trop].

<sup>29</sup> Idem. Verité et Existence. Paris: Gallimard – nrf essais, 1989, p.85.

postumamente, dizendo que o Ser é de mais em relação ao homem, mas o homem é de mais em relação ao Ser. O homem não possui a densidade do Ser, onde não há lugar Para-si, de maneira que a consciência permanece sempre em relação condicional com o Ser sem nunca efetivamente com ele se identificar.

A novela aponta caminhos de superação da náusea, mas, para o momento, interessa alertar somente que o existencialismo adota como ponto de partida a própria experiência do vazio, uma crise instauradora da questão pelo sentido da liberdade situada no mundo. No contexto da obra sartriana, Roquentin é aquele que expressa o absurdo da sua própria contingência de forma mais precisa. Mas a falta de razão na contingência também pode ser percebida em outros textos sartrianos. Mathieu, no primeiro volume da trilogia “Caminhos da Liberdade, chamado “Idade da Razão”, vê-se em meio ao vazio de sentido que ele tratou de eleger pelas suas próprias decisões. Em outros termos, ele se percebe jogado numa vida de esperas, de irrealizações, de uma contingência sem qualquer razão de ser: “ - Eu sou de mais, diz-se Mathieu com tristeza”.<sup>30</sup>

Também o absurdo não é assunto exclusivo de “A Náusea”. Pablo Ibbieta, personagem principal do conto “O Muro”, aprisionado pelos fascistas durante a Guerra Civil espanhola é ameaçado de fuzilamento caso não revele o esconderijo do seu chefe. Com o objetivo de postergar a sua morte e salvar o chefe, revela um falso esconderijo aos inimigos. Todavia, lamentavelmente, por obra do puro acaso, o seu chefe abandonara o verdadeiro esconderijo para se refugiar justamente no local indicado pelo prisioneiro. Ao final, Pablo se

---

<sup>30</sup> Idem. Les Chemins de la Liberté I - L'Âge de Raison. Paris: Gallimard Folio, 1999, p. 206. [- Je suis de trop, se dit Mathieu avec tristesse].

entrega ao riso histérico: “Tudo se pôs a girar e eu me encontrava sentado no chão: eu ria tão forte que as lágrimas me vinham aos olhos”.<sup>31</sup>

Na peça “Mortos sem Sepultura”,<sup>32</sup> Sartre apresenta uma situação extrema e muito delicada em que um grupo de rebeldes é preso por colaboracionistas durante a Segunda Guerra, cuja tortura tinha por objetivo fazê-los contar a verdade sobre o paradeiro do seu chefe. Ao final, embora tenham dado um endereço falso, na esperança de saírem vivos do cativeiro, um dos colaboracionistas resolve matá-los a tiros ao sair daquela situação, sem qualquer razão para o seu ato e jamais outra pessoa além deles mesmos saberia daquele assassinato desarrazoado: “Clochet. – Num instante, ninguém pensará mais nada de tudo isso aqui. Ninguém além de nós”.<sup>33</sup>

Em outras palavras, a contingência em que o homem se encontra não de forma fixa, mas dinâmica no mundo,<sup>34</sup> é um alicerce do existencialismo, fazendo com que ele se oponha desde o início a qualquer concepção determinista da realidade humana. A contingência absurda é um dos apoios centrais da argumentação existencialista pois é nela e a partir dela que o vazio humano se manifesta.

---

<sup>31</sup> Idem. *Le Mur*. Paris: Gallimard, 1994, p. 36. [Tout se mit à tourner et je me retrouvai assis par terre: je riais si fort que les larmes me vinrent aux yeux].

<sup>32</sup> A peça foi apresentada pela primeira vez no Théâtre Antoine, em 08 de novembro de 1946, sob a direção de Simone Berriau.

<sup>33</sup> Idem. *Morts sans sépulture in Théâtre*. Paris: Gallimard, 1947, p. 268. [Clochet. – Dans un instant, personne ne pensera plus rien de tout ceci. Personne d’autre que nous.]

<sup>34</sup> LUIJPEN, Wilhelmus Antonius Maria. *Introdução à Fenomenologia Existencial*. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1972. Traduzido do neerlandês por Carlos Lopes de Mattos, p. 183.

Com base no conceito de contingência absurda do Ser e da própria liberdade pensa-se a liberdade em situação. A facticidade da liberdade não confere a ela nenhuma fatalidade determinante, senão, diferentemente, constitui a condição ontológica da existência humana. Somente pelo fato mesmo de a liberdade em fuga estar em situação é que ela é liberdade. Os elementos da situação, longe de comprovarem qualquer tipo de determinismo, reforçam a premissa existencial da contingência. Somente pelo homem é que surge o coeficiente de adversidade, e o próprio sentido de adversidade já é dado por ele, que se constitui livremente ao ultrapassar o dado em direção ao seu projeto.

Em “O Ser e o Nada”, Sartre examina detidamente todas as estruturas componentes da situação: o lugar, o passado, os arredores, o próximo e a morte. Em verdade, elas dão-se em conjunto e somente podem ser examinadas em separado sob o fundo sintético das demais. Todas elas são imprescindíveis para a consideração da liberdade. Pois da mesma forma que não há sentido em pensar na liberdade existencial em abstrato, fora de uma situação, por consequência não se pode concebê-la descartando uma das suas estruturas.

O lugar é a ordem espacial e a natureza singular das coisas que se revelam sob o fundo de mundo.<sup>35</sup> Trata-se do lugar onde se habita, com todas as suas circunstâncias geográficas e climáticas peculiares, assim como, simplesmente, a disposição e ordem dos objetos que aparecem ao sujeito e lhe indicam como a razão da sua ordem. A partir da liberdade que o lugar e o espaço vêm às coisas, como apreensão da facticidade. Os obstáculos que surgem no lugar são criados pela própria liberdade. Colocando sua finalidade, por meio de

---

<sup>35</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 535.

seu projeto, a liberdade escolhe o seu lugar como inacessível ou insuportável. Somente em relação a seus fins é que o lugar pode ser captado como obstáculo.

Quanto ao passado, diz-se que não possui força para constituir por si mesmo o presente e prefigurar o futuro. Todavia, também não é o caso de que a liberdade possa criar seu passado por capricho ou até mesmo se produzir sem passado. O passado é irremediável e de forma alguma pode ser modificado. Se não é verdade que o passado determina a liberdade, pode-se dizer que a escolha somente pode ser tomada a partir dele. Aquilo que o sujeito é, ele tem-de-ser ao modo do tendo-sido. Ao escolher-se, ao formular o seu projeto de futuro, o sujeito confere ao seu passado fático um valor, uma ordem hierárquica e uma urgência a partir das quais ele motiva os seus atos e as suas condutas.<sup>36</sup>

Os arredores são as próprias coisas-utensílios que estão em torno do sujeito, com o seu coeficiente próprio de utensilidade ou de adversidade.<sup>37</sup> A existência implica obstáculos a ultrapassar e instrumentos a serem utilizados. Porém, o próprio sentido das coisas, enquanto obstáculos ou instrumentos, são dados pela própria liberdade. Em outros termos, a liberdade encontra na sua facticidade os objetos, mas ela mesma os constitui enquanto utensílios ou enquanto obstáculos. Somente a partir das finalidades da escolha é que se pode visualizar algo como utilizável ou como um enfado. Mais ainda, somente pela liberdade que se pode dizer que há coisas:

Nesse momento nós podemos compreender o sentido deste estado de coisas: nós não somos separados das coisas por nada, salvo por

---

<sup>36</sup> Id. *ibidem*, p. 549.

<sup>37</sup> Id. *ibidem*, p. 549.

nossa liberdade; é ela que faz com que haja coisas, com toda a sua indiferença, sua imprevisibilidade e sua adversidade, e que nós somos inelutavelmente separados delas porque é ao fundo de nadificação que elas aparecem e que elas se revelam como ligadas umas às outras. Assim, o projeto da minha liberdade não acrescenta nada às coisas: ele faz com que haja coisas, ou seja, precisamente realidades dotadas de um coeficiente de adversidade e de utilizabilidade.<sup>38</sup>

Além disso, é em situação que se encontra o próximo. No mundo onde o outro desde sempre já está, onde já existe uma complexidade simbólica de linguagem, de expressão, de cultura e de história. Nem por isso o outro determina a consciência, ele faz parte apenas da sua facticidade, do fato mesmo em que ela se escapa rumo ao seu porvir, à sua finalidade. Em outros termos, o próximo faz com que a consciência se encontre engajada num mundo cujos complexos-utensílios possam ter uma significação outra que o seu projeto próprio não lhes tenha dado de início.<sup>39</sup> O outro, portanto, não determina a liberdade da consciência, mas o livre projeto desde sempre está situado no mundo, cujo sentido já lhe fora conferido. Toda a dimensão de linguagem, os costumes, o folclore, as regras sociais, as leis e o modo da sua interpretação já é algo dado. Outrossim, o próximo, a alteridade concreta que pode acolher, agredir, ou agir com indiferença, faz parte dessa dimensão. A liberdade da consciência parte desse fato e não poderia ser de outra forma, pois o projeto somente cria porque já está em relação com o sentido dado, o qual pode ser ratificado, reavaliado e reformado. O próximo não é jamais um limite ao engajamento, mas, ao contrário, enseja uma dimensão imprescindível para que a concretização do livre projeto se realize em relação ao sentido já estabelecido.

---

<sup>38</sup> Id. *ibidem*, p. 554. [A présent, nous pouvons comprendre le sens de cet état de choses: nous ne sommes séparés des choses par rien, sinon par notre liberté; c'est elle qui fait qu'il y a des choses, avec toute leur indifférence, leur imprévisibilité et leur adversité, et que nous sommes inéluctablement séparés d'elles, car c'est au fond de néantisation qu'elles apparaissent et qu'elles se révèlent comme liées les unes aux autres. Ainsi, le projet de ma liberté n'ajoute rien aux choses: il fait qu'il y ait des choses, c'est-à-dire précisément des réalités pourvues d'un coefficient d'adversité et d'utilisabilité (...)].

<sup>39</sup> Id. *Ibidem*, p. 554.

A facticidade encerra-se em Sartre com a morte, inclusive. Isso porque a morte é um evento da vida humana<sup>40</sup> e dela faz parte como último fato, como fato derradeiro, como fracasso final. Tal como já explicitado no ponto anterior, o filósofo não identifica morte e finitude, fazendo com que a primeira dependa desta. Isso significa que somente pelo caráter finito (temporal e irremediável) é que a morte possui sentido. Ou seja, não há um sentido prévio e absoluto de morte que caracteriza a finitude, mas, totalmente ao inverso: a morte somente recebe sentido na vivência finita e irrecuperável das escolhas projetivas da consciência.

Portanto, a liberdade é sempre compreendida em relação a uma situação, ao que se dá no mundo, ao Ser. Pode-se admitir, assim, que a liberdade tem-de-ser livre em determinação, se esta for entendida como a necessidade de que a compreensão livre dos meios e dos fins da ação seja realizada em situação. Dessa maneira, a liberdade não é contraditória à idéia da determinação situacional, mas à idéia de fatalidade. Em outros termos, ainda que os fatos da consciência não sejam determinados uns pelos outros, sempre dependem de um conteúdo em situação.

O determinismo – que não se aplicaria de nenhuma forma aos fatos da consciência – põe que tal fenômeno sendo dado, tal outro deve segui-lo necessariamente. O fatalismo põe que tal evento deve ocorrer e é este evento futuro que determina a série que conduzirá até ele. Não é o determinismo, é o fatalismo que é o inverso da liberdade.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> Id. *ibidem*, p. 576.

<sup>41</sup> Idem. *L'Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L'Imagination*. Paris : Éditions Gallimard – Idées, 1985, p. 99. [Le déterminisme – qui ne saurait en aucune façon s'appliquer aux faits de la conscience – pose que, tel phénomène étant donné, tel autre doit suivre nécessairement. Le fatalisme pose que tel événement doit arriver et



Por certo, Sartre combate tanto o determinismo quanto o fatalismo, justamente para afirmar a liberdade, mas importa salientar que ela somente pode ser vivida a partir e numa situação. O fatalismo é a postura que nega a liberdade, é o seu inverso. Não há fatalismo livre ou liberdade no fatalismo. Há entre ambas as idéias uma profunda contradição, que se expressa na absoluta determinação de uma série a um evento futuro que se expressa de forma coisificada. O determinismo é a tese que pretende defender um nexo de causa e consequência necessário entre um antecedente e um conseqüente. Sartre não quer afastar a idéia de determinação, mas de determinismo. Somente movimentando-se nas malhas da determinação descobertas no ser, ou seja, desde sempre situada, é que a liberdade pode se compreender. Todavia, a determinação é dada pela própria liberdade e é necessária para que uma situação seja vivida livremente, não se confundindo com determinismo, que faria da própria consciência e da ação humana um fato determinado. Assim, é necessário que haja uma situação para que exista a liberdade, mas são absolutamente contingentes a situação concreta e a livre vivência nessa situação.

Acentua-se, dessa maneira, que o ponto de partida da filosofia sartriana, a contingência, integra-se ao fato de que a consciência escapa ao fato por essência, tendo em vista a precedência ontológica da sua existência. Essa questão é desenvolvida por Sartre tanto na literatura como no teatro, para efeito de indicar modos em que a liberdade aparece situada no absurdo da sua contingência. No entanto, a situação da liberdade é a condição de que ela possa aparecer no mundo como fuga. Mas a estrutura da situação não determina ou fataliza em

---

c'est cet événement futur qui détermine la série qui ménera jusqu'à lui. Ce n'est pas le déterminisme, c'est le fatalisme qui est l'envers de la liberté.]

nada a liberdade, fornecendo apenas o conteúdo da facticidade da consciência, cuja liberdade põe como meio em direção a finalidades.

### 1.3) O Irrefletido e o Cogito Pré-reflexivo

A liberdade tem em Sartre um sentido ontológico-existencial, trata-se de uma liberdade em situação, desde a perspectiva de uma consciência no mundo. O método fenomenológico teve um papel decisivo para a formulação dessa concepção. Desde o seu encontro com Raymond Aron em 1933,<sup>42</sup> o interesse de Sartre pela fenomenologia foi crescente. O principal atrativo era que Husserl abordava freqüentemente o conceito de contingência, ponto que se tornara nevrálgico na filosofia sartriana. O período de estudos em Berlim, no ano seguinte, foi imprescindível para que Sartre pudesse tomar partido na defesa da intencionalidade, desenvolvendo-a particularmente no campo da filosofia existencial.

A compreensão do conceito de liberdade passa, necessariamente, pela dimensão fenomenológica da consciência intencional. Em outros termos, toda a tese sartriana sobre a liberdade é perpassada pelo método fenomenológico, embora o filósofo não tenha aceito a preeminência da dimensão reflexiva frente ao irrefletido, o que criticava levar a um intelectualismo filosófico. É imprescindível, portanto, revisitar a idéia de intencionalidade de acordo com a concepção sartriana, a partir de onde será possível compreender o abismo que

---

<sup>42</sup> O célebre exemplo de Aron, quando de passagem em Paris, num encontro com Simone de Beauvoir e Sartre, foi o que motivou este a se aproximar da fenomenologia. Ao falar sobre as suas recentes leituras sobre a filosofia alemã, Aron comentou que seria possível fazer filosofia sobre aquele copo, sobre aquela mesa. Logo em seguida, com sentimento de grande familiaridade pelo que ouviu, ele comprou o livro “Teoria da Intuição na Fenomenologia de Husserl”, de Emmanuel Lévinas e deu início aos seus estudos em fenomenologia. (COHEN-SOLAL, Annie. Sartre. *Revista Cult*, no 91, ano VII, abril de 2005, p. 58).

separa o homem do mundo já na dimensão imediata em que a liberdade se estabelece na situação: o plano existencial irrefletido.

O primeiro movimento sartriano em torno da fenomenologia inicia em 1934, ainda no período em que esteve em Berlim, onde ele começa a desenvolver as teses sobre o Ego e sobre a imaginação, ganhando maior profundidade em 1943, com a publicação de “O Ser e o Nada”. Em todos os ensaios publicados nesse período, Sartre mostra a importância do pensamento husserliano e a necessidade da sua radicalização, chegando ao campo da existência.

No ensaio “A Transcedência do Ego – Esboço de uma Descrição Fenomenológica”, escrito em 1934, Sartre pretende demonstrar que o Ego não é proprietário da consciência, mas, ao contrário, é seu objeto. Com isso, estaria superada a questão do solipsismo, embora o próprio Sartre tenha retomado esse problema em “O Ser e o Nada” para explicitar com mais exatidão a tese levantada. De um lado, estaria aceitando a fenomenologia, porém, de outro, oferecendo uma crítica a Husserl no tocante a sua concepção de um Eu transcendental que estaria atrás de cada consciência, como uma estrutura necessária. Para chegar a tal conclusão, o filósofo mostra que não há uma preeminência da consciência reflexiva operativa do *cogito*. Antes disso a consciência é irrefletida, sem um “eu”, ainda que consciente de forma não-posicional de si mesma. Assim sendo, a consciência tem uma relação não-tética de si a si quando voltada para um objeto transcendente. Pode ela adotar uma atitude refletidora em relação ao refletido, permanecendo não-posicional da sua própria atitude. Por fim, num ato tético de segundo grau, ela se torna refletidora de si mesma, do próprio ato posicional.

Toda consciência refletidora é, com efeito, em relação a ela mesma irrefletida e é necessário um ato novo de terceiro grau para colocá-la. Ademais, não há aqui reenvio ao infinito já que uma consciência não tem nenhuma necessidade de uma consciência refletidora para ser consciência dela mesma. Simplesmente ela se põe a ela mesma como seu objeto.<sup>43</sup>

O tema da consciência de algo ser ao mesmo tempo consciência de si de forma não posicional reaparece no ensaio “A Imaginação”, publicado em 1936, onde Sartre procura apresentar uma crítica às concepções clássicas e às teorias psicológicas sobre a imagem, que terminariam incidindo sempre no erro ao concebê-la como coisa. A intenção do filósofo nesse texto era colocar o problema da imagem a partir da concepção fenomenológica, apresentando-a como consciência, cujo foco de estudo seria o ato noético imaginário em relação ao imaginado. Para se livrar dos postulados metafísicos da imagem-coisa, Sartre sustenta a necessidade de que a consciência imaginante seja ao mesmo tempo consciência de si mesma no modo não posicional.

É necessário partir, ao contrário, desse dado de fato irrefutável: é impossível que eu forme uma imagem sem saber ao mesmo tempo que eu formo a imagem; e a consciência imediata que eu tenho da imagem enquanto tal poderá tornar-se a base de julgamentos de existência (do tipo: eu tenho uma imagem de X – isto é uma imagem, etc.) mas ela é ela mesma uma evidência ante-predicativa.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego – Esquisse d'une Description Phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p.29. [Toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchie et il faut un acte nouveau et du troisième degré pour la poser. Il n'y a d'ailleurs pas ici de renvoi à l'infini puisqu'une conscience n'a nullement besoin d'une conscience réfléchissante pour être conscience d'elle-même. Simplement elle ne se pose pas à elle-même comme son objet.]

<sup>44</sup> Idem. *L'Imagination*. 5<sup>a</sup> ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1950, p. 110. [Il faut partir, au contraire, de cette donnée de fait irréfutable : il m'est impossible de former une image sans savoir en même temps que je forme une image ; et la connaissance immédiate que j'ai de l'image en tant que telle pourra devenir la base de jugements d'existence (du type : j'ai une image de X – ceci est une image, etc.) mais elle est elle-même une évidence anté-predicative.]

Um tempo depois, em 1939, foi publicado “Esboço de uma Teoria das Emoções”, cuja idéia, mais ampla, Sartre já havia projetado em 1934 sob o nome *La Psyché*. Nesse ensaio, o filósofo adota o mesmo método de fazer um apanhado das teorias clássicas sobre a emoção, inclusive da psicanálise - cuja crítica será retomada em “O Ser e o Nada”. Em seguida, ele tenta oferecer um esboço de uma teoria fenomenológica, mostrando que a emoção não pertence a uma consciência refletida, mas diz respeito plano irrefletido, sob a base concreta de uma conduta irrefletida.

Por certo, é sempre possível tomar a consciência da emoção como estrutura afetiva da consciência, de dizer: eu estou irritado, eu tenho medo, etc. Mas o medo não é originalmente consciência *de* ter medo, não mais que a percepção de este livro não ser consciência *de* perceber o livro. A consciência emocional é de início irrefletida e, sobre este plano, ela só pode ser consciência dela mesma sobre o modo não posicional. A consciência emocional é de início consciência do mundo. (...)

(...) O que importa aqui é somente mostrar que a ação como consciência espontânea irrefletida constitui uma certa camada existencial no mundo e que não há necessidade de estar consciente de si como agente para agir – bem ao contrário. Em uma palavra, uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciente dela mesma não-teticamente, e a sua forma de ser teticamente consciente dela mesma é de se transcender e de se tomar no mundo como uma qualidade de coisas.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Idem. *Esquisse d'une Théorie des Émotions*. Paris: Hermann & Cie., Éditeurs, 1939, p. 29-32. [Et certes, il est toujours possible de prendre conscience de l'émotion comme structure affective de la conscience, de dire : je suis en colère, j'ai peur, etc. Mais la peur n'est pas originellement conscience *d'*avoir peur, pas plus que la perception de ce livre n'est conscience *de* percevoir ce livre. La conscience émotionnelle est d'abord irréfléchie et, sur ce plan, elle ne peut être conscience d'elle-même que sur le mode non-positionnel. La conscience émotionnelle est d'abord conscience du monde. (...) Ce qui importe ici, c'est seulement de montrer que l'action comme conscience spontanée irréfléchie constitue une certaine couche existentielle dans le monde et, qu'il n'est pas besoin d'être conscient de soi-même comme agissant pour agir – bien au contraire. En un mot, une conduite irréfléchie n'est pas une conduite inconsciente, elle est consciente d'elle-même non-thétiquement, et sa façon d'être thétiquement consciente d'elle-même c'est de se transcender et de saisir sur le monde comme une qualité de choses.]

O problema da imaginação foi retomado por Sartre, tal como ele havia prometido ao final de “A Imaginação”. Em verdade, o livro “O Imaginário – Psicologia Fenomenológica da Imaginação”, foi escrito em seqüência ao primeiro ensaio, porém publicado somente alguns anos depois, em 1940. Nesse texto, o filósofo pretende realizar uma descrição do imaginário a partir da estrutura intencional própria da imagem. Ou seja, a consciência deve ser capaz de diferenciar nela mesma entre a percepção e a imaginação. Partindo da mesma idéia de que a consciência tética pode voltar-se teticamente para si, Sartre viu-se obrigado a retomar o problema de uma consciência não-posicional para não cair na hipótese do inconsciente. Ou seja, nesse texto a tese do irrefletido é renovada como estrutura da consciência imaginativa.

Toda consciência é consciência de parte a parte. Se a consciência imaginativa de árvore, por exemplo, só fosse consciente a título de objeto da reflexão, resultaria que ela seria no estado irrefletido inconsciente dela mesma, o que é uma contradição. (...) Nós diremos que ela possui dela mesma uma consciência imanente e não-tética.<sup>46</sup>

Em todos os textos filosóficos até então citados, a preocupação de Sartre era chamar a atenção para a fenomenologia como nova forma de questionar e abordar os problemas do ego, da imaginação e das emoções. A dimensão do irrefletido tornou-se um alicerce irremovível em todos esses contextos, sem o qual a descrição dos fenômenos não seria possível. Mas aquilo que ainda não havia sido exposto com clareza é definitivamente tratado em “O Ser e o Nada”. Depois de mostrar que o Ego não se encontra na consciência irrefletida e de assimilar o *cogito* cartesiano à consciência reflexiva, Sartre resolve consagrar longas

---

<sup>46</sup> Idem. L’Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L’Imagination. Paris : Éditions Gallimard – Idées, 1985, p. 30. [Toute conscience est conscience de part en part. Si la conscience imageante d’arbre, par exemple, n’était conscience qu’au titre d’objet de la réflexion, il en résulterait qu’elle serait, à l’état irréflechi, inconsciente d’elle-même ce qui est une contradiction. (...) Nous dirons qu’elle possède d’elle-même une conscience immanente et non-thétique.]

páginas em defesa do pré-reflexivo, contra o intelectualismo husserliano, que se apoiava sobre a prioridade do tético. Vincent de Coorebyter esclarece que a tese sartriana da consciência de uma “a aporia do irrefletido”.<sup>47</sup>

Com efeito, Sartre não quer negar a existência do *cogito*, ou seja, da consciência reflexiva. Aliás, somente por esse caminho a consciência seria capaz de realizar uma descrição da sua própria noese em relação ao noema. Porém, isso não significa que o *cogito* não dependa de uma consciência pré-reflexiva e imediata de si a si. É em ‘O Ser e o Nada’ que o filósofo vai sustentar a existência de um *cogito* pré-reflexivo como condição do *cogito* cartesiano.

Assim, não há nenhuma espécie de primado da reflexão sobre a consciência refletida: não é aquela que revela esta a ela mesma. Bem ao contrário, é a consciência não-reflexiva que torna a reflexão possível: há um *cogito* pré-reflexivo que é a condição do *cogito* cartesiano. (...) Porém, não há círculo ou, se nós quisermos, é a natureza mesma da consciência de existir ‘em círculo’. É o que pode se expressar nesses termos: toda existência consciente existe como consciência de existir.<sup>48</sup>

Em ‘O Ser e o Nada’, Sartre utiliza os parênteses para designar a consciência não-posicional de si a si, um recurso de expressão para conciliar a interioridade do vivido e o primado do intencional. Em todo o livro, o filósofo utiliza a expressão “consciência (de) si” para enfatizar que essa consciência não pode ter uma relação consigo mesma, na forma tética e cognitiva, mas pertence ao domínio do pré-reflexivo. Vincent de Coorebyter entende que a

---

<sup>47</sup> COOREBYTER, Vincent de. Sartre Face à la Phénoménologie. Bruxelles: Ed. Ousia, 2000, p. 304.

<sup>48</sup> SARTRE, Jean-Paul. L’Être et le Néant – Essai d’Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 19-20. [Ainsi n’y a-t-il aucune espèce de primat de la réflexion sur la conscience réfléchie: ce n’est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. Tout au contraire, c’est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible: il y a un *cogito* préreflexif qui est la condition du *cogito* cartésien. (...) Pourtant, il n’y a pas cercle ou, si l’on veut, c’est la nature même de la conscience de exister ‘en cercle’. C’est ce qui peut s’exprimer en ces termes : toute existence consciente existe comme conscience d’exister.]

distinção entre irrefletido e pré-reflexivo se extingue em “O Ser e o Nada”, por meio do recurso criado por Sartre.<sup>49</sup> Todavia, a complexidade da questão é objeto de alerta pelo próprio comentador na ressalva que em “O Imaginário” e em “Flaubert – O Idiota da Família”, obra do fim da vida de Sartre, há uma nuance que os separa.

O que de fato importa é que em dez anos de estudo de fenomenologia, de 1933 a 1943, culminando no surgimento de “O Ser e o Nada”, Sartre deu-se conta da preeminência da consciência pré-reflexiva, somente a partir da qual o *cogito*, o lugar da reflexão, poderia emergir. A tese ao mesmo tempo fornecia um suporte contra a ilusão do primado do conhecimento, fortemente defendido na filosofia moderna, como invertia a relação entre pensamento e existência, mostrando que essa última é a fonte imediata da liberdade em situação, pois o ser da consciência é consciência (de) ser.

A ilusão do primado do conhecimento é caracterizada por Sartre através da *idea ideae* de Spinoza, um conhecimento de conhecimento.<sup>50</sup> Ou seja, saber é saber que se sabe. Porém, deste modo, introduz-se necessariamente a relação sujeito-objeto, típica do conhecimento, de tal maneira que um terceiro termo é necessário para que o conhecedor seja conhecido por ele mesmo. Assim sendo, cada consciência fundaria a si mesma no plano cognitivo, necessitando de outra consciência que seria consciência da consciência e assim sucessivamente, havendo para isso apenas duas saídas: a parada arbitrária ou o regresso ao infinito, de tal maneira que a totalidade do fenômeno cairia no desconhecido. Por outro lado,

---

<sup>49</sup> COOREBYTER, Vincent de. Sartre Face à la Phénoménologie. Bruxelas: Ed. Ousia, 2000, p. 327.

<sup>50</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 18.



através da aporia da consciência irrefletida, mostra-se que há um ponto inicial do processo cognitivo submerso ao nível reflexivo, onde não se pode falar propriamente de uma relação tética e cognitiva com o objeto, mas de uma relação não-posicional e fundadora da reflexão, pois essa somente surge como modificação interna do conteúdo de uma consciência (do) objeto.

Há um primado da existência, da relação imediata com o mundo, sobre a reflexão. A definição desse primado permite realizar a inversão da relação entre pensamento e existência, de maneira que o primeiro somente é possível a partir da segunda. Somente porque há um *cogito* pré-reflexivo e imediato é que a emergência de um *cogito* reflexivo se torna possível. Com isso Sartre não abandonará a idéia de reflexão, cuja importância é fundamental para a caracterização da conversão moral, mas mostrará que a liberdade situada já se dá desde sempre no plano irrefletido, em relação imediata e não cognitiva de si a si. Desde o momento em que a consciência se volta para o mundo, como percepção, como imaginação, como afetividade etc., colocando um objeto de forma posicional, ela ao mesmo tempo já é consciência não-posicional de si mesma, do próprio ato intencional que se dirige para fora. No momento em que se lê, em que se conta, em que se escreve, etc., a consciência posiciona as palavras, os números, a história, sempre de forma posicional, mas também a si mesma de forma não-posicional. Basta que alguém pergunte o que se está fazendo para que a consciência interrompa o seu ato e retome a consciência imediata de si a si, porém sobre o modo da reflexão, que então se volta para si mesma de volta posicional. Era preciso que de algum modo a consciência já fosse consciência de si para que ela pudesse realizar essa transformação.

Ocorre que, ao refletir sobre o que estava fazendo, tomo consciência de algo do qual eu já estava consciente antes, embora não-cognoscentemente. Para haver reflexão, é preciso que exista já antes, de modo especial, a própria reflexão, em forma não-posicional, precedendo e informando a reflexão propriamente dita.<sup>51</sup>

Paulo Perdigão reforça o motivo pelo qual o *cogito* pré-reflexivo é tão importante: ele se instaura como fundo imprescindível a qualquer consciência, irrefletida ou refletida.<sup>52</sup> Seja nos atos voltados para fora, seja nos atos em que a consciência se torna consciente refletidamente de si mesma, o *cogito* pré-reflexivo permanece como ato não-tético necessário.

No primeiro movimento da sua filosofia, mais exatamente na “Fenomenologia da Percepção”, publicado em 1945, Merleau-Ponty, tanto quanto Sartre, utiliza o *cogito* pré-reflexivo para justificar a preeminência da consciência perceptiva, chamando-o, porém, de *cogito* tácito. Nesse ensaio, o filósofo mostra que esse *cogito* tácito é a presença de si a si, ou a existência propriamente falando, que somente se pode conhecer em situações-limite onde ela mesma é ameaçada. Não constitui nem o mundo, nem a palavra e nem o seu sentido, embora por eles seja pressuposto.

Além do *cogito* falado, que é convertido em enunciado e em verdade de essência, há então um *cogito* tácito, uma prova de mim por mim. Mas esta subjetividade indeclinável somente tem sobre ela mesma e sobre o mundo uma tomada escorregadia. Ela não constitui o mundo, ela o transforma em torno dela como um campo que ela não se dá; ela não constitui a palavra, ela fala como cantamos porque estamos alegres; ela não constitui o sentido da palavra, esta surge para ela no seu comércio com o mundo e com os outros homens que o habitam, encontra-se na intersecção de muitos comportamentos, é mesmo uma

---

<sup>51</sup> PERDIGÃO, Paulo. Existência & Liberdade. Porto Alegre: L&PM Editores, 1995, p. 58.

<sup>52</sup> Id. ibidem, p. 58.

vez « adquirida », tão precisa e tão pouco definível quanto o sentido de um gesto.<sup>53</sup>

A abordagem de Merleau-Ponty a respeito dessa questão permite esclarecer do ponto de vista fenomenológico o “lugar” do *cogito* pré-reflexivo, como consciência não constituinte da linguagem e de mundo, no entanto necessária ao ato intencional reflexivo. Entretanto, importa pôr em relevo a mudança provocada por esse filósofo na continuidade de sua obra ao voltar-se para a defesa de um transcendental segundo o paradigma do mundo ou de corpo, e não mais da subjetividade.<sup>54</sup> Dentro da nova concepção de comportamento desenvolvida em “Visível e Invisível”, ensaio publicado postumamente, em 1964, o filósofo desenvolve a idéia de quiasma, ou entrelaçamento do homem com seu mundo, ao torna-se corpo, colocando-se para além de uma dicotomia sujeito-objeto. Assim sendo, surge a suspeita de que a idéia de tempo como movimento desencadeado a partir de um *cogito* tácito não constituiria uma boa alternativa para esclarecer o poder da expressão das experiências.<sup>55</sup> Numa nota ao ensaio, escrita em fevereiro de 1959, intitulada “*Cogito* tácito e sujeito falante”, o filósofo coloca o problema de forma muito clara:

Mostrando-o como fiz desde a ‘Fenomenologia da Percepção’ não cheguei a uma solução (meu capítulo sobre o Cogito não se liga ao capítulo sobre a palavra): ao contrário, levantei um problema. O Cogito tácito deve tornar compreensível como a linguagem não é impossível, mas não pode fazer compreender como ela é possível – Fica

---

<sup>53</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la Perception*. Gallimard: Paris, 1945, p. 462. [Par delà le *cogito* parlé, celui qui est converti en énoncé et en verité d’essence, il y a bien un *cogito* tacite, une épreuve de moi par moi. Mais cette subjectivité indéclinable n’a sur elle-même et sur le monde qu’une prise glissante. Elle ne constitue pas le monde, elle le devine autour d’elle comme un champ qu’elle ne s’est pas donnée ; elle ne constitue pas le mot, elle parle comme on chante parce qu’on est joyeux ; elle ne constitue pas le sens du mot, il jaillit pour elle dans son commerce avec le monde et avec les autres hommes qui l’habitent, il se trouve à l’intersection de plusieurs comportements, il est, même une foi ‘acquis’, aussi précis et aussi peu définissable que le sens d’un geste.]

<sup>54</sup> MACIEL, Sônia Maria. *Corpo Invisível – uma nova leitura na filosofia de Merleau-Ponty*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, p. 121.

<sup>55</sup> MÜLLER, Marcos José. *Merleau-Ponty – acerca da expressão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 317.

o problema da passagem do sentido perceptivo ao sentido referente à linguagem, do comportamento à tematização.<sup>56</sup>

Merleau-Ponty tenta mostrar que o *cogito* tácito servia para mostrar o pressuposto existencial da linguagem, mas jamais apontar para a ligação entre ek-sistência e tematização, sendo insuficiente, portanto. A nova construção teórica do filósofo tenta dar conta desse problema sob forte influência heideggeriana. Dessa forma, chega-se a uma encruzilhada, sabendo-se que o afastamento da idéia de *cogito* pré-reflexivo implica o imediato comprometimento da filosofia sartriana. Isso porque o abismo entre Em-si e Para-si perderia em parte o sentido e, por decorrência, os próprios conceitos de contingência, de liberdade e de má-fé.

Convém, portanto, retomar a passagem acima citada para examinar se efetivamente existe prejuízo na sustentação de um *cogito* pré-reflexivo. O problema para Merleau-Ponty é justamente a passagem do nível perceptivo e comportamental para o nível da tematização. Mas em Sartre, percepção e imaginação já estão no nível intencional espontâneo e o *cogito* pré-reflexivo seria constitutivo de ambas.

Além disso, se o próprio Merleau-Ponty diagnosticou um problema não resolvido na sua magistral “Fenomenologia da Percepção”, na passagem do sentido perceptivo para a linguagem, justamente isso ocorre porque naquela obra já estava o gérmen da sua concepção de linguagem originada na corporeidade, o que lhe garante mundanidade. Por outro lado em

---

<sup>56</sup> MERLEAU-PONTY, Maurice. Visível e Invisível. São Paulo: Editora Perspectiva, 1971. Tradução de: Le Visible et L’Invisible. Traduzido por: José Artur Gianotti e Armando Mora d’Oliveira, p. 171.

Sartre, como salienta Gerd Bornheim, a linguagem é desde sempre considerada no plano intersubjetivo, como relação sujeito-objeto.

Para Merleau-Ponty, a dimensão corpórea do homem garante à linguagem sua mundanidade e, por assim dizer, sua positividade; pelo gesto o homem manifesta o seu ser próprio. Em Sartre, ao contrário, essa manifestação só se processa negativamente; embora pertença à condição humana, a linguagem nasce do conflito intersubjetivo e da conseqüente reificação da consciência, ocasionando uma fuga para fora de mim. Há pois, um desprestígio da linguagem originária, cujas decorrências se farão sentir nas meditações de Sartre sobre linguagem articulada e na famosa distinção entre poesia e prosa.<sup>57</sup>

Dessa maneira, fica evidenciada a diferença de premissas entre os filósofos. Merleau-Ponty faz um recuo metodológico, modificando as bases da sua filosofia, para tentar mostrar como a linguagem se torna possível. Sartre, de outro lado, formula a tese de que o mundo é constitutivo da situação do Para-si e a linguagem se torna possível originalmente como ser-para-outro.<sup>58</sup> Ou seja, de um lado, o sentido de mundo é desde o *cogito* pré-reflexivo constituído pelo Para-si e a linguagem somente é possível na medida em que esse Para-si é também Para-outro. Em outros termos, o sentido de mundo é constituído desde o nível não-tético e o sentido da linguagem aparece desde a relação com a alteridade.

O primado da consciência irrefletida sobre a consciência refletida, fonte da tese sartriana sobre a preeminência da existência em relação à essência, permite estabelecer concretamente uma distinção entre o modo de ser da consciência e do Ser para o qual o conteúdo da consciência aponta. Abre-se assim o caminho para a apresentação de uma

<sup>57</sup> BORNHEIM, Gerd. Sartre. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 268-269.

<sup>58</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 412.

ontologia fenomenológica em que Ser-em-si e Ser-para-si-para-outro possuem uma relação de interdependência no seio do abismo ontológico que os separa.

#### 1.4) O Em-si e o Para-si-para-outro

Há uma diferença radical entre a liberdade e a situação necessária a essa liberdade. Desde o nível mais imediato em que a consciência se relaciona com o mundo, já há ao mesmo tempo consciência não posicional da própria intencionalidade que se volta para fora, para recortar um determinado objeto, de uma forma determinada, e não outro, de outra forma. A liberdade existencial somente se assenta enquanto tal pelo fato de que ela está em relação com o mundo e a ele se volta, porém sem identificação.

A origem desse abismo que separa a consciência e o Ser para o qual o fenômeno aponta está no próprio modo de ser do homem. À semelhança do que Heidegger afirma sobre o *Dasein*, Sartre elucidada que “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está a questão do ser enquanto este ser implica um outro ser que ele mesmo”.<sup>59</sup> A consciência temporalizante ek-siste sob forma de não ser o conteúdo intencionado, ou seja, como negatividade: “O homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo”.<sup>60</sup>

Com essas duas definições, fica clara a profunda diferença de ser entre a consciência e o Ser do conteúdo intencionado. O fenômeno é um chamado e a condição de

---

<sup>59</sup> Id. ibidem, p. 29. [La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui].

<sup>60</sup> Id. ibidem, p. 59. [L’homme est l’être par qui le néant vient au monde]

revelação do Ser: ele exige enquanto fenômeno um fundamento transfenomenal.<sup>61</sup> Pelo fenômeno de Ser, manifesto, por exemplo, na angústia ou na náusea, como condição de todo desvelamento fenomenológico, é que Sartre formula a distinção entre Em-si e Para-si-para-outro.

A consciência para a qual aparece o fenômeno não possui o mesmo Ser apontado por ele, embora porte nela mesma o questionamento sobre o Ser. A realidade do Ser é radicalmente outra que não o ser da consciência. Por isso Gerd Bornheim considera não muito feliz a expressão “Em-si”, já que a partícula “si” prende-se por natureza à reflexividade, dimensão do Para-si.<sup>62</sup>

A realidade da qual se vale fenomenologicamente a consciência, o Ser-Em-si, é apresentado por Sartre sob o ângulo de três fórmulas: “o ser é”, “o ser é em si”, “o ser é o que ele é”.<sup>63</sup> Interessa notar que a primeira fórmula do Em-si se caracteriza pela tautologia. Mas nessa tautologia já está incluída a idéia de que no Ser-Em-si apenas há Ser. O não-ser somente pode brotar de um outro modo de ser que nadifica essa totalidade na relação fenomenológica. A segunda fórmula permite entender, não obstante a crítica da expressão “si” empregada por Sartre (aliás, meramente terminológica, sem afetar em nada a tese sartriana), que o Ser exclui atividade e passividade, definidas somente em função de uma consciência que nega e põe o Ser. A terceira fórmula indica que o ser é identidade consigo mesmo, à diferença da consciência, que tende ao ser, que tem-de-ser o objeto da sua intencionalidade.

---

<sup>61</sup> Id. *ibidem*, p. 16.

<sup>62</sup> BORNHEIM, Gerd. Sartre. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p.33.

<sup>63</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 33. [L'êtré est. L'êtré est en soi. L'êtré est ce qu'il est.]

Não há estrutura, possibilidade, alteridade, ou exterioridade no Em-si. Elas somente aparecem com o advento da negação e da temporalidade. O Ser é plena massividade, plena positividade, tal como o Ser parmenídico.<sup>64</sup> Não há no modo mesmo de Ser do Em-si nenhuma abertura, senão plena concretude. A fissura no Ser é provocada por um outro modo de ser que não é ele mesmo aquilo que intenciona. Ao contrário, a plenitude do Em-si não permite espaço para a não-identidade. E esse modo de ser pleno é, no entanto, absolutamente contingente - de mais - porque não pode ser derivado nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Retorna-se, aqui, ao tema da contingência como premissa fundamental de onde parte o pensamento sartriano. “Não-criado, sem razão de ser, sem relação nenhuma com outro ser, o ser-em-si é de mais pela eternidade”.<sup>65</sup>

Com isso, pode-se notar que a marca do Em-si é a positividade, a plenitude de ser, o tautológico, a identidade. Radicalmente outro é o modo de ser do Para-si-para-outro. Por meio deste vem ao mundo o Nada, e com ele a negatividade, a falta, a contradição ek-stático-temporal, a diferença. Somente pela temporalidade nadificadora do Para-si-para-outro é que estruturas e categorias podem ser pensadas e a interrogação pode ser formulada sob fundo de possibilidade de resposta negativa. Somente pelo modo de ser temporal nadificador (de ser-o-que-não-é e não-ser-o-que-é) que a diferença, o possível e o valor aparecem no mundo. Portanto, somente por meio do Para-si-para-outro se pode pensar a exterioridade da diferença, o para-além do possível e a finalidade do valor.

---

<sup>64</sup> BORNHEIM, Gerd. Sartre. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p.35.

<sup>65</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 33. [Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité.]



O nada é algo como uma secreção do homem possibilitada pela consciência. O paradoxo da realidade humana advém dessa singular unidade entre o ser e o nada; o homem é um ser habitado pelo seu próprio nada, e que permanece em sua negatividade. Por isso, o homem tem faculdade de “enfraquecer a estrutura de ser o ser”. Mas esse enfraquecimento, esse verme que rói a realidade humana, como que se dobra sobre si próprio, no sentido de que a atividade nadificadora do nada resulta em uma autonadificação; porque a nadificação não poderia atingir a “massa de ser que posta em face dela”, não conseguiria, sequer provisoriamente, modificar o em-si. O problema se apresenta como exclusivo do homem, e a nadificação chega a alcançar, no máximo, a relação que o homem mantém com o em-si. Mas, de um modo definitivo, pertence à realidade humana o poder de produzir “um nada que a isola”.<sup>66</sup>

A consciência é o vazio transparente que se alimenta da sua intencionalidade, ou seja, a sua vida está em perpétua ligação com algo que ela não é. Essa diferença existente entre a consciência e o objeto é perpassada por uma fissura intraconsciencial, como distância ideal na imanência do sujeito em relação a ele mesmo. Essa distância é verificada na estrutura primordial do Para-si enquanto presença a si como consciência (de) si, cujo fundamento está no próprio nada. A distância ideal que separa a consciência de si como modalidade de relação somente poderia encontrar fulcro no vazio que ela mesma impõe.

O ser da consciência enquanto consciência é existir à *distância de si* como presença a si e essa distância nula que o ser porta no seu ser é o Nada. Assim, para que exista um *si*, é necessário que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> BORNHEIM, Gerd. Sartre. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 44.

<sup>67</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 114. [L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est de exister à *distance de soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant. Ainsi, pour qu'il existe un *soi*, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique.]

Assim sendo, o Para-si possui na sua estrutura imediata uma presença de si a si, sendo ele o próprio nada que o separa de si. Esse é o lugar da liberdade, pois ela só pode ser compreendida existencialmente pelo Nada. Não há liberdade no Em-si, na plenitude de ser. A liberdade somente se manifesta em virtude do modo de ser que não é identidade de si a si, mas presença de si a si. Mas se a liberdade depende de algo em face do que ela existe, ou seja, de uma situação, isso significa que o próprio fato da liberdade deve também constituir uma estrutura imediata do Para-si.

A presença a si adquire sentido como presença no mundo. A facticidade do Para-si é que permite a sua presença a si. Portanto, na condição temporal de ser-o-que-não-é e não-ser-o-que-é o Para-si livremente se determina em direção ao futuro. A facticidade é o próprio fato da fuga projetiva do Para-si relativamente à sua situação, cujo sentido é por ele livremente atribuído. Exatamente pelo fato de que o Para-si é uma totalidade faltada cujo futuro é sob a forma do ainda-não, surgem o sentido, a possibilidade e o valor. A falta que o Para-si direciona-se incessantemente a preencher diz respeito à sua dimensão temporal, onde as possibilidades desveladas pelo seu projeto adquirem sentido, sob um fundo valorativo de finalidade da escolha.

Assim sendo, já na estrutura mais imediata do Para-si-Para-outro ele é presença a si e facticidade, sendo ele o próprio Vazio que o separa de si. Essa presença fática e nadificadora de si a si se dá temporalmente por meio das três dimensões ek-státicas que configuram a contradição (ou a não-identidade). Dessa forma, pode-se compreender ontologicamente o sentido como preenchimento para além do Ser destotalizado (ou descomprimido) pelo próprio

Nada do Para-si. Também por essa razão o existencialismo de Sartre coloca o lugar do valor na subjetividade e afasta a idéia de que o Ser existe em ato e em potência.

Com efeito, o valor não pode existir Em-si, pois ele aparece justamente no coração da relação nadificadora, presente e inatingível, vivido como sentido concreto da falta que faz o ser presente.<sup>68</sup> Ou seja o valor é sempre relativo a uma situação e absolutamente subjetivo como concretude do sentido da vivência do Para-si nadificador.

O Em-si não existe em potência. A estratégia da Metafísica aristotélica para explicar a mudança foi colocar as quatro causas sob a ordem do ato e da potência. Assim, transferiu-se a temporalidade caracterizadora do Para-si ao Em-si, coisificando a possibilidade como estrutura do Ser. Fugiu-se do movimento dialético heraclitiano e da idéia estática de Ser parmenídica. E com isso se objetificou a própria temporalidade tridimensional da ek-sitência por meio de uma projeção regular e linear no Ser. Contra isso Sartre argumenta que o possível é o que falta ao Para-si-para-outro para ser si. Portanto, o ser existe em ato e o possível é introduzido no mundo pela liberdade nadificadora como algo a preencher a falta.

Tratando-se a facticidade de uma estrutura imediata do Para-si, urge retomar o fato de que a liberdade somente aparece em situação. Nela, como visto anteriormente, há sempre a concretude possível ou efetiva do próximo. O mundo em que a liberdade se manifesta já tem a presença da alteridade, sob forma de cultura, significação, linguagem, etc. A liberdade de

---

<sup>68</sup> Id. *ibidem*, p. 131.

outrem já está desde sempre na estrutura do Para-si como inapreensível: o Para-si é desde sempre Para-si-para-outro.

A existência do outro não é provada por Sartre como algo onticamente dado. O outro enquanto objeto fenomenológico sempre é uma alteridade provável. Em outros termos, é sempre possível duvidar da existência de outro sujeito enquanto livre se ele for considerado objetivamente. A prova da existência do outro está no olhar que ele conduz sobre mim que de forma alguma pode ser apreendido fenomenologicamente. Nesse último caso, o que se apreende fenomenologicamente, sim, é o meu Ser-para-outro, enquanto modificação intra-estrutural da consciência como apreensão da intencionalidade pela sua própria intencionalidade no modo de um (refletido-refletidor)-refletido em relação a um outro (refletido-refletidor)-refletidor, cuja separação possui um intangível nada de exterioridade, que se situa na alteridade.<sup>69</sup> Ou seja, é na e pela revelação do meu ser-objeto para o Outro que se pode tomar a presença do seu ser-sujeito. Portanto, é com base na fenomenologia do olhar que Sartre prova a existência do Outro e mostra que a realidade humana desde sempre está em relação concreta com essa dimensão.

Em suma, aquilo a que se refere minha apreensão do outro no mundo como sendo *provavelmente um homem* é a minha possibilidade permanente de *ser-visto-por-ele*, quer dizer, a possibilidade permanente para um sujeito que me vê de se substituir ao objeto visto por mim. O “ser-visto-por-outro” é a verdade do “ver-outro”.<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> Id. ibidem, p. 338.

<sup>70</sup> Id. ibidem, p. 296. [En un mot, ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme *étant probablement un homme*, c'est à ma possibilité permanente d'*être-vu-par-lui*, c'est-à-dire à la possibilité permanente pour un sujet qui me voit de se substituer à l'objet vu par moi. «L'être-vu-par-autrui» est la *vérité* du «voir-autrui».]

Como condição do olhar, porém, é preciso que algo na facticidade do Para-si possibilite o contato mesmo com o mundo e, por decorrência, com o Outro. A dimensão corporal da liberdade é o meio para o agir no mundo. Em outros termos, sem corporeidade, não há acesso ao mundo e ao encontro com o Outro. Por meio do corpo que se pode pensar a presença a si e a facticidade do Para-si-para-outro.

Eu existo meu corpo: tal é a primeira dimensão de ser. Meu corpo é utilizado e conhecido por outro: tal é a segunda dimensão. Mas enquanto *eu sou para-outro*, outro se desvela a mim como sujeito para o qual eu sou objeto. Trata-se mesmo aí, nós vimos, da minha relação fundamental com outro. Eu existo, portanto, para mim como conhecido por outro – em particular na minha facticidade mesma. Eu existo para mim como conhecido por outro a título de corpo. Tal é a terceira dimensão ontológica de corpo.<sup>71</sup>

A dimensão do corpo-para-si permite colocá-lo na ordem da facticidade, como consciência (de) si. Nesse sentido, ou ele é o centro de referência para os objetos-utensílios, ou, de forma complementar, é a contingência que o Para-si existe, revelada corporalmente pela Náusea, fundamento de todas as náuseas concretas e empíricas. O corpo do outro somente aparece fenomenologicamente como objeto provável e o corpo-para-outro enquanto produção interna de uma dimensão externa para-outro é um objeto mágico por excelência.<sup>72</sup> É pelo o olhar do outro que se tem a revelação do ser-objeto próprio, o Outro conhece o Para-si pelo corpo. Nessa terceira dimensão, o Outro revela o corpo como um exterior, como um em-si para o outro, de tal maneira que a facticidade é objetivada e o corpo alienado.<sup>73</sup> Cabe, portanto,

---

<sup>71</sup> Id. *ibidem*, p. 392. [J'existe mon corps : telle est sa première dimension d'être. Mon corps est utilisé et connu par autrui : telle est la seconde dimension. Mais en tant que *je suis pour autrui*, autrui se dévoile à moi comme le sujet pour lequel je suis objet. Il s'agit même là, nous l'avons vu, de ma relation fondamentale avec autrui – en particulier dans ma facticité même. J'existe pour moi comme connu par autrui à titre de corps. Telle est la troisième dimension ontologique de mon corps.]

<sup>72</sup> Id. *ibidem*, p. 391.

<sup>73</sup> BORNHEIM, Gerd. Sartre. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 99.

demonstrar em que medida essa objetivação ocorre concretamente nas relações com a alteridade.

### **1.5) As Atitudes Fundamentais para com a Alteridade**

O encontro concreto com o outro ocorre mediado pelo corpo, mas o para-outro enquanto estrutura constitutiva da própria consciência é que permite tal encontro. Ou seja, é preciso que a consciência ela mesma tenha condições de se deixar afetar pela presença de uma outra consciência. Paulo Perdigão explicita de forma monumental essa questão ao tratar do Outro.

Minha relação com a consciência do Outro deve anteceder à primeira aparição mesma do corpo do Outro frente a mim. O outro deve fazer parte da minha consciência desde o nascimento, como parte constituinte do meu Ser. Há uma predisposição ontológica do Para-si para reconhecer o Outro enquanto sujeito. Assim, o Outro, primeiramente, existe para mim como estrutura do Para-si que sou. Seu corpo aparece depois, quando o encontro.<sup>74</sup>

Dessa maneira, a dimensão de alteridade é constitutiva da consciência e somente em função dela que o outro concreto pode ser (re)conhecido como outro. Ou seja, o aparecimento abrupto do outro pode (não necessariamente) gerar uma modificação intra-estrutural na própria consciência. Outrossim, um sujeito perdido, abandonado, ou mesmo um naufrago que se encontra em uma ilha deserta, não “perderá” a dimensão de alteridade da sua consciência apenas porque contingentemente não encontra outras consciências. Pode ele sentir-se medroso, envergonhado ou orgulhoso, o que jamais faria sentido sem dimensão do outro. Ambos os

---

<sup>74</sup> PERDIGÃO, Paulo. *Existência & Liberdade*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1995, p. 138.

exemplos fornecidos mostram que a estrutura do para-outro na consciência é que permite o encontro, e não o inverso. Se o aparecimento do outro pode gerar uma modificação interna da consciência, é porque desde sempre ela deve para isso ter uma disposição. De outro lado, o desaparecimento concreto do outro não elimina essa dimensão da consciência.

No romance “O Sursis”, segundo da trilogia “Caminhos da Liberdade”, Daniel escreve uma carta para Mathieu, em momento de grande lucidez, contando a este que ele se tornou a sua testemunha mais importante. Nesse trecho literário, Sartre mostra com clareza a consciência Para-outro, o fato de que o Para-si tenta encontrar o que ele é por meio do outro.

Um instante tu foste o mediador entre eu e eu mesmo, o mais precioso do mundo a meus olhos, já que esse ser sólido e denso que eu era, tu o percebias tão simplesmente, tão comumente quanto eu te percebia. Porque enfim, eu existo, eu sou, mesmo se eu não sinto ser; e é um raro suplício encontrar em si uma tal certeza sem o menor fundamento, um orgulho sem matéria. Eu compreendi então que nós só podíamos nos atingir pelo julgamento de um outro (...) Eu sei enfim que eu existo. Eu transformo à minha maneira e para a tua maior indignação a frase imbecil e criminal do teu profeta, esse “penso, logo existo” que tanto me fez sofrer – porque mais eu pensava, menos ele me parecia verdadeiro – e eu digo: vêem-me, logo existo.<sup>75</sup>

Estabelecido esse primeiro ponto, cabe dimensionar o sentido do encontro com outro; ou seja, como se opera concretamente a relação com a alteridade. Provado está que a consciência já deve possuir nela mesma uma (pré)-visão do outro, o que permite dar um passo

---

<sup>75</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Le Chemins de la Liberté II - Le Sursis*. Paris: Gallimard Folio, 2000, p. 454-457. [Un instant tu as été le médiateur entre moi et moi-même, le plus précieux du monde à mes yeux puisque cet être solide et dens que j'étais, que je voulais être, tu le percevais aussi simplement, aussi communément que je te percevais. Car enfin, j'existe, je suis, même si je ne me sens pas être; et c'est un rare supplice que de trouver en soi une telle certitude sans le moindre fondement, un tel orgueil sans matière. J'ai compris alors qu'on ne pouvait s'atteindre que par le jugement d'un autre (...) Je sais enfin que je suis. Je transforme à mon usage et pour ta plus grande indignation le mot imbécile et criminel de votre prophète, ce “je pense donc je suis” qui m'a tant fait souffrir – car plus je pensais, moins il me semblait être – et je dis: on me voit, donc je suis].

adiante para compreender o sentido das relações concretas. Para tanto, Sartre mais uma vez fez uso do método fenomenológico em “O Ser e o Nada”, compreendendo as relações intersubjetivas por meio da intencionalidade.

A todo *noema* corresponde uma *noesis*. Por conseqüência, estando duas consciências em jogo, ou a consciência toma o outro como objeto – fenômeno -, sobressaindo-se a dimensão refletidora do Para-si-para-outro, ou a consciência se deixa afetar pelo olhar do outro na sua dimensão refletida. Nesse sentido o outro aparece sem intermediários e alcança o Para-si no seu interior, como não sendo ele mesmo, condendendo-o à finitude na forma de transcendência transcendida. Assim, a relação do Para-si com o Em-si dá-se em presença do outro, que o atinge no interior da sua consciência.

Com isso, Sartre fundamenta que a relação entre consciências não se dá essencialmente pelo *Mitsein* heideggeriano mas pela perspectiva do conflito.<sup>76</sup> Tal assertiva deve ser tomada com cuidado, sob pena de fazer-se interpretação equivocada do seu pensamento. O conflito é apreendido e descrito fenomenologicamente por Sartre como resultado de projetos de unificação das consciências, que inevitavelmente fracassam. Não fosse assim, estar-se-ia caindo na idéia de simbiose de consciências, síntese absoluta ou totalidade totalizada, o que não nos seria permitido afirmar, caso consideradas a premissas da contingência e do abismo ontológico entre Em-si e Para-si já postuladas e evidenciadas anteriormente.

---

<sup>76</sup> Idem. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 404.



É necessário esclarecer que o conflito designado por Sartre não significa um conflito meramente ôntico, mas um conflito ontológico, de maneira que aquele somente é possível na esteira de uma (má) resolução desse último. Sartre pretende mostrar que o Para-si sendo ele mesmo a relação com o Outro permanecerá na instabilidade do jogo nos encontros e desencontros, ora como refletidor, ora como refletido, enfim, como atividade ou como passividade. Não havendo síntese possível entre ambas as consciências, as duas atitudes fundamentais para com o outro se produzem e se destróem em forma circular. A unidade com o outro é irrealizável de fato e de direito, já que a assimilação do Para-si e do outro em uma única transcendência acarretaria a desapareção da alteridade.<sup>77</sup>

As relações conflituosas com o outro se concretizam nos termos de atividade e passividade, sem hierarquia ou ordem de preferência entre tais atitudes, o que seria inteiramente arbitrário.<sup>78</sup> Apenas na medida em que é necessário escolher entre uma outra para iniciar as descrições fenomenológicas, Sartre começa pela passividade, chamando-a de primeira atitude fundamental para com o outro, passando depois à atividade, ou segunda atitude fundamental.

A primeira e a segunda atitude fundamentais podem ser entendidas por oposição, como dois lados de uma mesma moeda. De um lado, o ideal irrealizável do amor, do outro, o desejo. O mesmo se pode falar da linguagem em contraponto à indiferença e o ódio. Outrossim, ocorre com o masoquismo em oposição ao sadismo.

---

<sup>77</sup> Id. *ibidem*, p. 406.

<sup>78</sup> Id. *ibidem*, p. 404.

O ideal do amor para Sartre porta nele mesmo uma tripla impossibilidade. O filósofo o define como querer ser amado tanto quanto se ama, sugerindo uma remissão indefinida, pelo fato de que a unidade resulta sempre transcendida. O amante busca, assim, uma certa justificação, motivo pelo qual são utilizadas expressões como “nascemos um para o outro”, ou “almas gêmeas”.<sup>79</sup> Segundo, o despertar do outro como objeto é sempre uma possibilidade, o que gera a insegurança do amante. Por fim, a tentativa de absolutizar a relação é sempre relativizada pelos outros. Dessa maneira, o ideal do amor termina em fracasso, pois a unidade projetada jamais pode ser alcançada. Em outros termos, é em função da própria concretude que o ideal do amor se mostra inalcançável: considerando a relação, a simbiose é impossível, e o despertar do outro como objeto é sempre uma ameaça; ao redor da relação, existe sempre uma outra perspectiva, que a relativiza. O masoquismo representaria em atitude de desespero a assunção da culpa pelo simples fato de ser objeto. Mas é em vão que o masoquista se faz instrumento, já que o objeto que ele é sempre será um segredo do outro, de maneira que ele estará condenado a dá-lo a si mesmo.

Ao inverso, o desejo é definido por Sartre como consciência irrefletida que se faz corpo para se apropriar do corpo do outro.<sup>80</sup> Tal consciência, no entanto, não deve ser identificada com a sexualidade, ou desejo sexual, a ser descrita no nível de uma psicologia empírica. A consciência se elege como desejo na tentativa de fazer submergir a liberdade do outro na sua facticidade, para que finalmente a toque, sendo esse o sentido profundo da palavra possessão.<sup>81</sup> Também o próprio desejo porta o seu fracasso, pois o ato mesmo de encarnar-se

---

<sup>79</sup> Id. *ibidem*, p. 410.

<sup>80</sup> Id. *ibidem*, p. 429.

<sup>81</sup> Id. *Ibidem*, p. 434.

para desejar motiva a aparição de uma consciência reflexiva, por exemplo do prazer, perdendo de vista a encarnação do Outro. O sadismo tem no desejo o seu germe para tentar apreender o corpo do outro como um complexo carne-utensílio. Tal complexo termina por desagregar-se na inevitável percepção da inteira gratuidade da carne, do seu estar-aí.<sup>82</sup> Ou seja, o esforço para apreender a facticidade do outro esbarra infalivelmente na sua liberdade.

No que tange à linguagem, Sartre a define como ser-para-outro e a demonstra como primeira atitude fundamental para com a alteridade, de forma que o outro é sempre experimentado como quem confere à linguagem seu sentido.<sup>83</sup> Dessa forma, a linguagem não é um fenômeno acrescido ao ser-para-outro, ela é o próprio ser-para-outro enquanto subjetividade que se experimenta objeto. No texto “Ida e Volta” de “Situações I”, Sartre apresenta de forma clara a questão.

A linguagem, é o ser-para-outro. Nós temos necessidade de Deus? O Outro é suficiente, qualquer outro. Ele entra e eu não me pertencço mais; é ele que se intercala entre eu e eu mesmo (...) Em uma palavra, para que haja um problema da linguagem, é necessário que o Outro seja dado de início.<sup>84</sup>

Na indiferença e no ódio, ao contrário da linguagem, há, respectivamente, ou uma cegueira em relação ao outro, ou tenta-se reduzi-lo a nada pela sua morte. No primeiro caso, é praticada uma espécie de solipsismo de fato, de maneira que os outros são reduzidos a funções,

---

<sup>82</sup> Id. *ibidem*, p. 437.

<sup>83</sup> Id. *ibidem*, p. 413.

<sup>84</sup> Idem. *Aller et retour in Situations, I – Critiques Littéraires*. Paris: Gallimard Folio Essais, 2000, p. 219-220. [Le langage, c'est l'être-pour-autrui. Qu'avons-nous besoin de Dieu ? L'Autre suffit, n'importe quel autre. Il entre et je ne m'appartiens plus ; c'est lui qui s'intercale entre moi et moi-même (...) En un mot, pour qu'il y ait un problème du langage, il faut que l'Autre soit donné d'abord. ]

o que pode ser a qualquer momento interrompido pelo Outro. No segundo, há desde sempre o fracasso, pois a morte do outro constitui o Para-si como objeto irremediável, tal como sua própria morte, não podendo fazer com que aquele não houvesse sido. Esse aspecto da ontologia sartriana guarda enorme semelhança com o que diz Ricardo Timm de Souza sobre o assassinato como mergulho no absurdo, comentando a filosofia de Emmanuel Lévinas.

Em que consiste o absurdo do assassinato? Consiste em que o assassino quer de sua vítima a única coisa que dela não pode conquistar: a sua condição de Alteridade viva (...) O assassino quer a vida do Outro, mas só conquista a Morte, um corpo morto; a vida do outro – sua alteridade – refugiou-se no pesadelo de toda ontologia: no Nada, Nada de Ser.<sup>85</sup>

Para diferenciar com mais exatidão entre as duas atitudes, é preciso destacar a diversidade original de projetos que as separa. Nesse sentido, destaca-se inicialmente que o Para-si-para-outro ek-siste enquanto temporalização tridimensional ek-stática, ou seja, passado, presente e futuro, na unidade de uma perpétua fuga em direção ao Ser. Em qualquer uma das dimensões não há coincidência entre a consciência e seu conteúdo intencionado, o que Sartre expressa pela contradição de que o Para-si-para-outro é-o-que-não-é (futuro) e não-é-o-que-é (passado). Ao mesmo tempo a consciência não é mais o seu tendo-sido, e tem-de-ser ou representar aquilo que ainda não é. Caso a consciência fosse identidade de si a si, então ela seria Em-si, sem a distância necessária para a presença a si.

O encontro com o outro dá-se no plano da liberdade situada do Para-si-para-outro. Tal liberdade temporalizante compreende em seu bojo a facticidade e o projeto da própria

---

<sup>85</sup> SOUZA, Ricardo Timm de. O Delírio da Solidão: O Assassinato e o Fracasso Original *in* Sentido e Alteridade – Dez Ensaio Sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2000, p. 41.

consciência diaspórica. O outro está no plano da situação, outrossim, com a sua facticidade e o seu projeto próprios. A relação conflitiva entre duas consciências ocorre, portanto, dinamicamente, envolvendo suas facticidades e seus projetos. As duas relações fundamentais para com o outro diferenciam-se sobretudo pelo projeto que as sustenta. Ou a consciência tenta incorporar a transcendência do outro sem privá-la de seu caráter de transcendência, ou tenta transcender a transcendência do outro.<sup>86</sup> No entanto, ambas as atitudes possuem um mesmo desígnio, embora adotem caminhos diferentes. Originalmente, o Para-si-para-outro tenta apoderar-se do segredo do seu Ser para o Outro, na tentativa de coincidir consigo mesmo, realizando a síntese impossível entre a sua liberdade e a sua facticidade, o projeto de ser Deus.

Pietro Prini sugere que as páginas dedicadas às relações concretas com o outro deveriam ser interpretadas sob o horizonte do despojamento e da ironia, igualmente ao que sucede com as personagens dos seus romances e peças de teatro, pessoas que passam a se insidiar mutuamente, trantando de dominar para não serem dominados.<sup>87</sup> Com efeito, Sartre mostra em “O Ser e o Nada” a faceta doentia e envenenada das relações humanas, ou melhor, o modo pelo qual o próprio Para-si-para-outro as envenena livremente. Essa é a mesma perspectiva que ele utilizará para mostrar a fraqueza e covardia de seus personagens como fruto de suas próprias escolhas.

---

<sup>86</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 403.

<sup>87</sup> PRINI, Pietro. *Existência*. Barcelona: Luis Miracle Editor, 1957. Traduzido de: *Esitencialismo*. Traduzido para o espanhol por Cláudio Matons Rossi, p. 131.

A peça de teatro *Huis clos*<sup>88</sup>, apresentada pela primeira vez ao público parisiense em 1944, sob a ocupação alemã, talvez seja a mais ilustrativa dos conceitos de olhar, de para-outro e do conflito. Confinados numa sala sem espelhos e sem reflexos, três personagens – Garcin, Inès e Estelle – são obrigados a se relacionar. Trata-se de uma imagem do inferno, porém sem fogo, estacas e sofrimento físico, tão-somente sofrimento psicológico. Cada um dos confinados acaba se tornando o carrasco dos demais, num círculo sem fim. Garcin conclui ao final da peça, em momento de lucidez: “O inferno são os Outros”.<sup>89</sup> A frase possui um sentido incerto à própria peça, na medida em que todos se encontram no inferno, sem perspectiva de futuro e presos às suas decisões tomadas no passado, cada um se torna vítima do olhar dos demais. Assim sendo, não se pode cometer o erro de atribuir a frase à Sartre, mas à sua personagem, Garcin. Da mesma forma, deve-se levar em consideração o contexto em que a frase possui sentido. Somente a título metafórico é que se pode entender a Alteridade como inferno, oriundo do conflito, não como um dado intransponível, mas como um resultado dos projetos do Para-si-para-outro. Ou seja, o inferno não está dado, as consciências se infernizam e se deixam infernizar livremente. O conflito não remete por si e irremediavelmente ao inferno.

Para Sartre, não há apenas ideal do amor ou desejo, ambos fadados ao fracasso. O ideal do amor não é assimilável ao amor enquanto empreendimento, ou seja, um conjunto orgânico de projetos na direção das possibilidades próprias do Para-si-para-outro.<sup>90</sup> Em outras

---

<sup>88</sup> A peça *Huis clos* foi apresentada ao público pela primeira vez em maio de 1944, no Théâtre Vieux-Colombier, em Paris. Recentemente a peça foi montada em Porto Alegre, sob a direção de Elcio Rossini, em julho/agosto de 2004, retornando nos primeiros meses de 2005, no Teatro de Arena. Também foi encenada pelo mesmo grupo teatral, no Projeto de Geração Cultural do Município de Porto Alegre, na Usina do Gasômetro. A montagem apresentou como novidade o formato de arena (no qual o público forma um semi-círculo ao redor do palco).

<sup>89</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Huis-clos in Théâtre*. Paris: Gallimard, 1947, p. 182. [L'enfer, c'est les Autres.]

<sup>90</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 406.

palavras, o amor concreto pode se apresentar alternativamente como sentimento que se constrói pelos atos.<sup>91</sup> Da mesma forma, o prazer pode representar a saída do círculo do desejo e do sado-masoquismo.<sup>92</sup> A intenção de Sartre foi mostrar o problema original das relações humanas, mas isso não significa que ele o considerava insolúvel, tanto que ele assinala o prazer e a construção do amor como possibilidades concretas de evasão do círculo vicioso, por meio daquilo que ele sustentará como conversão e chamado do Outro. Ademais, Sartre antevê em “O Ser e o Nada” a possibilidade de uma moral da libertação: “Essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação e da salvação. Mas essa deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical que não podemos abordar aqui”.<sup>93</sup>

Com base na explicitação conceitual realizada torna-se possível definir a má-fé. Traçado o paradigma filosófico no qual a pesquisa se movimenta, sem deixar de apresentar algumas críticas que a ele foram ser feitas, foram apresentadas as idéias de Sartre sem as quais o conceito de má-fé tornar-se incompreensível. A partir do estudo da liberdade em situação, da consciência (de) si e do abismo entre Em-si e Para-si-para-outro, tem-se a base suficiente não apenas para descrever o fenômeno da má-fé, mas, sobretudo, para chegar à sua origem ontológica e à sua finalidade.

---

<sup>91</sup> Idem. *L'Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Gallimard, 1996, p. 45.

<sup>92</sup> Idem. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 445.

<sup>93</sup> Id. *ibidem*, p. 453. [Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici].

## **2) POSSIBILIDADE DA MÁ-FÉ**

### **2.1) O Conceito da Conduta de Má-fé**

A descoberta da fenomenologia por Sartre foi decisiva para a construção da sua filosofia existencial. A partir da sua viagem a Berlim o filósofo inicia a produção de textos filosóficos influenciados pelos textos de Husserl, no entanto, já sob uma nova ótica. Desde o ensaio “A Transcedência do Ego – Esboço de uma Descrição Fenomenológica”, no qual o filósofo já apresentava a idéia de consciência não-tética, existia de alguma maneira uma previsão daquilo que o autor chamaria mais adiante de má-fé.

O Ego é um objeto apreendido mais também *constituído* pela ciência reflexiva. É uma fonte virtual de unidade, e a consciência o constitui em *sentido inverso* ao que segue a produção real: o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais constituem-se os estados, depois, através destes, o Ego. Mas, como a ordem é revertida



por uma consciência que se emprisiona no Mundo para fugir, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego.<sup>94</sup>

Sartre pretendeu demonstrar nesse ensaio que as consciências constituem os seus estados e o Ego no nível reflexivo, modificando radicalmente a concepção husserliana de Ego transcendental. Nessa passagem, porém, o filósofo reconhecia a possibilidade de a consciência projetar a sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir um poder criador. Todavia, essa espontaneidade, representada e hipostasiada no objeto, torna-se bastarda e degradada, na medida em que conserva magicamente a sua potência criadora mantendo-se passiva. Tal inversão de ordem constitutiva entre consciência e Ego é o que Sartre chamou de fuga, idéia embrionária da má-fé.

Em “O Imaginário – Psicologia Fenomenológica da Imaginação”, Sartre deu continuidade ao texto crítico “A Imaginação” aplicando o método fenomenológico para descrever os tipos de imagem. O filósofo atribui à imagem a característica de ser uma consciência intencional, porém diferente da percepção, por se tratar de uma quase-observação. Essa consciência imaginante é para o filósofo totalmente espontânea e tem a peculiaridade de colocar o seu objeto como um Vazio - como inexistente, como ausente, como existente em outro lugar, ou mesmo pode neutralizá-lo pela suspensão de crença.<sup>95</sup> Ocorre que o filósofo já tinha nesse momento da sua obra uma compreensão da consciência não-tética (o que foi

---

<sup>94</sup> SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego – Esquisse d'une Description Phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 63. [L'Ego est un objet appréhendé mais aussi *constitué* par la science réflexive. C'est un foyer virtuel d'unité, et la conscience le constitue en *sens inverse* de celui que suit la production réelle: ce qui est premier *réellement*, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l'Ego. Mais comme l'ordre est renversé par une conscience qui s'emprisonne dans le Monde pour se fuir, les consciences sont données comme émanant des états et les états comme produits par l'Ego.]

<sup>95</sup> Idem. *L'Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L'Imagination*. Paris : Éditions Gallimard – Idées, 1985, p. 32.

explicitado no ponto anterior) e, portanto, tratou de demonstrar que a consciência é consciência (de) si como perceptiva ou imaginária. Isso significa que a consciência imaginária na sua forma mais imediata já é consciência (do) seu Vazio.

Isso não impede que nós possamos reagir em seguida a esta imagem como se o seu objeto estivesse presente, estivesse em nossa frente: nós veremos que pode acontecer de tentarmos, com todo nosso ser, de reagir a uma imagem como se ela fosse uma percepção. Mas o estado ambíguo e falso ao qual nós chegamos assim somente coloca em relevo o que acabou de ser dito: em vão procuramos por nossa *conduta* em relação ao objeto fazer nascer em nós a crença de que ele existe realmente; nós podemos mascarar uma segunda, mas não destruir a consciência imediata do seu vazio.<sup>96</sup>

Assim sendo, no contexto do imaginário, é possível que a consciência atribua realidade perceptiva ao objeto imaginado, mas isso somente é possível por meio de uma máscara enganadora de uma segunda consciência, já refletida. No entanto, a consciência espontânea que constitui e conserva o objeto como imagem, ou como Vazio, não é destruída pela máscara.

Nesses dois ensaios, portanto, Sartre já visualizava a possibilidade da má-fé. O instrumental da fenomenologia e, particularmente, da consciência não-tética, permitiu ao filósofo desde os primeiros textos aventar o problema. Com o que se viu até aqui, a consciência é capaz de fazer uma tentativa de fuga, ou de mascarar a verdadeira realidade do objeto

---

<sup>96</sup> Id. *ibidem*, p. 35. [Cela n'empêche pas que nous puissions réagir ensuite à cette image comme si son objet était présent, était en face de nous : nous verrons qu'il peut arriver que nous tentions, avec tout notre être, de réagir à une image comme si elle était une perception. Mais l'état ambigu et faux auquel nous arrivons ainsi ne fait que mieux mettre en relief ce qui vient d'être dit : en vain cherchons-nous par notre *conduite* envers l'objet à faire naître en nous la croyance qu'il existe réellement, nous pouvons masquer une seconde, mais non détruire la conscience immédiate de son néant.]

enquanto imaginário. Tanto o procedimento de fuga da consciência a partir de uma prisão ao mundo como a máscara que a consciência se impõe para considerar existente o objeto imaginado contém nela mesma a sua própria semente.

Essa mesma consideração Sartre releva ao questionar o problema da emoção. No “Esboço de uma Teoria das Emoções”, Sartre iniciou uma fenomenologia das emoções, pela qual desenvolveu a tese de que elas se dão de início como consciência irrefletida que se degrada e transforma o mundo em que se vive em mundo mágico. Ou seja, a emoção é uma transformação do mundo,<sup>97</sup> que pode ser operada como dissimulação da impossibilidade de realizar uma conduta adaptada. Para escapar à pressão do mundo, a consciência degrada-se, mas ela não tem consciência dela mesma se degradando senão como não-tética (de) si. A degradação é projetada no mundo ao nível mágico pela consciência posicional. Por isso, Sartre conclui que a emoção não é sincera e a consciência acaba como vítima da sua própria armadilha.<sup>98</sup>

Ainda no contexto desse ensaio, Sartre apresenta as primeiras críticas direcionadas à teoria psicanalítica e por conta disso emprega expressamente o conceito de má-fé, como solução ao problema do inconsciente. Para o filósofo, a interpretação psicanalítica concebe o fenômeno consciente como a realização simbólica de um desejo reprimido pela censura de maneira que, para a consciência, o desejo não esteja implicado na sua realização simbólica. Diferentemente disso, ele entende que de alguma forma a consciência já traz nela mesma, implicitamente, o seu verdadeiro desejo. “Se com isso fosse diferente e nós tivéssemos alguma

---

<sup>97</sup> Idem. *Esquisse d'une Théorie des Émotions*. Paris: Hermann & Cie., Éditeurs, 1939, p. 33.

<sup>98</sup> Id. *ibidem*, p. 43.

consciência mesmo implícita de nosso verdadeiro desejo, nós seríamos de má-fé e o psicanalista não entende assim”.<sup>99</sup>

Algum tempo depois da publicação do “Esboço de uma Teoria das Emoções”, relendo o próprio texto, Sartre expressou uma certa decepção com o seu livro à Simone de Beauvoir, numa carta enviada a ela em 03 de março de 1940: “Sim, uma carta do Figaro Littéraire que te envio porque vale seu peso em ouro e também dois exemplares da Teoria das Emoções que reli com certa decepção. A teoria está mostrada, mas não demonstrada. O melhor é o prólogo”.<sup>100</sup> Isso mostra que Sartre tinha consciência de que a sua teoria precisava receber novas articulações. Não apenas sobre o problema das emoções, mas inclusive sobre o conceito de má-fé, que não foi cabalmente demonstrado naquele ensaio.

Em outra carta enviada a Simone de Beauvoir, na data de 31 de dezembro de 1939, portanto alguns meses antes de retratar a sua decepção com o texto sobre a teoria das emoções, Sartre noticiou ter escrito novas teorias. “Não te preocupes se não encontrares os cadernos, ao fim não os entreguei a Pieter porque a iria ver muito breve. Quando chegares em Paris terá quatro de uma vez e uma novíssima teoria sobre o *nada*. Outra sobre a *violência*. Outra sobre a *má-fé*”.<sup>101</sup> É possível, portanto, que Sartre tivesse desenvolvido as teorias que culminariam em

---

<sup>99</sup> Id. ibidem, p. 26.

<sup>100</sup> Idem. Cartas al Castor y a Algunos Otros. Volume II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987. Tradução de: Lettres au Castor et à Quelques Autres. Traduzido por: Irene Argoff, p. 122. [Sí, una carta del Figaro Littéraire que le envío porque vale su peso en oro y también dos ejemplares de la Teoría de las emociones que he releído con cierta decepción. La teoría está mostrada pero no demostrada. Lo mejor es el prólogo.]

<sup>101</sup> Id. ibidem. Volume I, p. 556. [No se preocupe si no encuentra los cuadernos, al final no se los entregué a Pieter porque la iba a ver muy pronto. Cuando llegue a París tendrá cuatro a la vez y una novíssima teoría sobre la *nada*. Otra sobre la *violencia*. Otra sobre la *mala fe*.]

“O Ser e o Nada” já no final de 1939, antes de se alistar e de ser aprisionado na 2ª Guerra Mundial.

É no “Ser e o Nada”, em 1943, que Sartre apresenta uma tese sobre a má-fé, na esteira da sua concepção ontológica. O filósofo define a má-fé como uma mentira da consciência a si mesma.<sup>102</sup> A idéia de que o sujeito é capaz de enganar a si mesmo é freqüentemente utilizada na literatura. É possível encontrar nos mais variados textos a utilização figurativa de que o sujeito mente ou dissimula algo a si mesmo. De outro lado, pode-se equiparar o conceito de má-fé ao engano em face de outrem. Esse é o sentido mais comum do termo, inclusive utilizado nas ciências jurídicas, onde se diferencia entre má-fé objetiva e má-fé subjetiva, no que tange aos atos e à intenção do sujeito. Porém, Sartre não tomou o conceito de má-fé como engano de outrem, tampouco tem a intenção de utilizar o termo em sentido vulgar. O que o filósofo ambiciona é dar um tratamento filosófico à conduta de má-fé, perquirindo, sobretudo, quais são as suas condições de possibilidade. Sobrevém a pergunta: que deve ser o homem em seu ser para que ele possa ser de má-fé?<sup>103</sup>

A resposta filosófica a essa questão depende de uma compreensão ontológica da realidade humana e nesse momento pode-se identificar a importância dos conceitos explicitados no primeiro momento do trabalho. O homem é-o-que-não-é e não-é-o-que-é. Com essa expressão Sartre definiu o homem por uma contradição, como temporalidade tridimensional ek-stática, como ter-de-ser, como representação, como para-outro. Ou seja, há um abismo de Nada que separa a realidade humana do Ser Em-si, a identidade positiva de si a

---

<sup>102</sup> Idem. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 82.

<sup>103</sup> Id. ibidem, p. 89.

si. Ora, a liberdade existencial caracteriza-se justamente pela negatividade de uma consciência em perpétua fuga no seio de sua temporalidade original rumo ao seu projeto, e a má-fé aparece enquanto fenômeno peculiar dessa consciência.

Com base no exame do plano ontológico da liberdade existencial, a má-fé, mentira da consciência a si mesma, pode ser definida como a arte de formar conceitos contraditórios.

Qual unidade nós encontramos nesses diferentes aspectos da má-fé? É uma certa arte de formar conceitos contraditórios, quer dizer, que unam neles uma idéia e a negação desta idéia. O conceito de base que é assim engendrado utiliza a dupla propriedade do ser humano, de ser uma *facticidade* e uma *transcendência*. Em verdade, esses dois aspectos da realidade humana são e devem ser suscetíveis de uma coordenação válida. Mas a má-fé não quer coordená-los ou sobrepô-los em uma síntese. Trata-se para ela de afirmar a sua identidade, conservando as diferenças. É necessário afirmar a facticidade como sendo a transcendência e a transcendência como sendo a facticidade, de forma que se possa, no instante em que se toma uma, encontrar-se bruscamente frente à outra.<sup>104</sup>

Assim sendo, a má-fé possui uma estreita ligação com o ser da própria consciência, onde se manifesta a temporalidade caracterizadora da *diferença* entre facticidade e transcendência, entre não-ser-mais (passado) e ainda-não (futuro). Em outros termos, somente porque a consciência já é ela mesma uma consciência de Ser em direção ao Em-si é que a má-fé se torna possível. Trata-se, portanto, da possibilidade de fuga do homem para uma

---

<sup>104</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 91. [C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept de base qui est ainsi engendré utilise la double propriété de l'être humain, d'être une *facticité* et une *transcendance*. Ces deux aspects de la réalité-humaine sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable. Mais la mauvaise foi ne veut ni les coordonner ni les surmonter dans une synthèse. Il s'agit pour elle d'affirmer leur identité tout en conservant leurs différences. Il faut affirmer la facticité comme étant la transcendance et la transcendance comme étant la facticité, de façon qu'on puisse, dans l'instant où on saisit une, se trouver brusquement en face de l'autre.]

determinação que o lançaria na inautenticidade e na reificação, como forma de deter o processo temporal através do qual ele escapa constantemente a si mesmo.<sup>105</sup> Nesse sentido, o sujeito de má-fé nega a temporalidade para fugir da nadificação do ek-stase presente, elegendo-se passado ou refugiando-se no futuro que já é o que será, tentando escapar da necessidade inderrogável de cumprir sua própria eleição.<sup>106</sup> Por isso é que a atitude de má-fé se esconde atrás de determinismos ou da figura do destino objetivo, com base nos quais o sujeito se entrega a um fatalismo.

A má-fé, mentira do Para-si-para-outro a si mesmo, dá-se como tentativa de fuga e emprisionamento no mundo para suspender o seu processo temporal tridimensional ek-stático. A sua condição de possibilidade é a temporalidade da consciência cujo ser é consciência (de) si. Apenas metaforicamente se pode falar em fuga, pois essa palavra se emprega como fuga de algo, ou fuga de uma situação. Mas o Para-si não quer apenas fugir de algo ou de uma situação, a sua tentativa de fuga vai além: ele tenta fugir do seu modo de ser. A tentativa de fuga pela má-fé se dá como forma de afastamento da contradição temporal interna (por meio da qual o Para-si-para-outro é-o-que-não-é e não-é-o-que-é), para atingir a identidade de si a si, própria do Em-si. Ou seja, a má-fé é a tentativa de abolir a instabilidade da diferença de si a si original, instável e injustificada, em detrimento do signo da identidade.

---

<sup>105</sup> SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre – Ensaios Introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 165.

<sup>106</sup> TOGNONATO, Claudio. *Estamos condenados a la mala fe? in Sartre contra Sartre*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 72.

### 2.1.1) Má-fé e Mentira

O ser humano é o ser por meio do que as negatividades são desveladas no mundo, mas que, além disso, é capaz de tomar atitudes negativas frente a si mesmo.<sup>107</sup> Se a negação é possível, bem como a interrogação (que supõe em si mesma a possibilidade da negação), é necessário que a consciência seja um ser pelo qual há no seu ser consciência do nada de seu ser.<sup>108</sup> A realidade da negatividade está na própria carne da consciência, como nadificação de uma possibilidade que outra realidade-humana projeta como sua possibilidade. Assim ocorre nas relações sociais com o escravo e o senhor, com o prisioneiro e o sentinela. Em alguns casos, a única realidade social do Para-si pode ser tão-somente aquela do Não, como a dos guardas e vigias. Em outros casos, pelo fato de portar a negação sobre a própria subjetividade, constituem-se como uma negação de si, tratando-se do “homem de ressentimento” de Scheler.<sup>109</sup> No entanto, sob o mesmo signo da negação, existem condutas mais sutis, como a ironia, em que se nega para afirmar e se afirma para negar. A mentira e a má-fé também estão arraigadas no ser da consciência e pressupõe a negatividade temporalizante, mas o que efetivamente as difere?

A má-fé é freqüentemente assimilada à mentira. Com efeito, tratam-se ambas de condutas de negação. Mas Sartre introduz uma distinção entre elas, demonstrando que a mentira aparece como consciência escondida de outrem, utilizando em seu perfil a dualidade

---

<sup>107</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 81.

<sup>108</sup> Id. *ibidem*, p. 81.

<sup>109</sup> Id. *ibidem*, p. 81.



ontológica do “eu” e do “eu do outro”.<sup>110</sup> Ou seja, a mentira pressupõe que o mentiroso de início afirme a verdade, negando-a em suas palavras para, por fim, negar para si mesmo essa negação. A definição da mentira não reside propriamente na falsidade objetiva daquilo que é afirmado como verdadeiro, mas na relação de embuste, no cinismo que se emprega na relação com outrem. É por isso que Sartre explica que a mentira é um fenômeno normal daquilo que Heidegger chama *Mitsein*, o ser-com.<sup>111</sup> A mentira pressupõe outrem e se destina imediatamente a outrem, porque outrem será o enganado. Sendo outro o enganado, a verdade (o sentido próprio que uma consciência escondeu da outra) poderá de alguma forma ser descoberta. Portanto, apenas de certa maneira a mentira pode ter êxito. Assim ocorre, por exemplo, quando o sujeito que testemunhou um fato e cujo depoimento seria imprescindível para que se realizasse uma reforma na organização de uma entidade, mente não o ter visto. De outro lado, aplicando a mentira para salvar uma vida, o sujeito mente ao soldado alemão que ele não abriga em sua casa um judeu em plena Segunda Guerra. Ou seja, ultrapassando o problema dos fins de uma mentira, há que se concluir que ela pode ter chance de êxito.

A má-fé, definida como mentira a si, apresenta aparentemente a estrutura da mentira. Porém, aquilo que faz da má-fé um fenômeno diferenciado e mais complexo é justamente o fato de a consciência esconder dela mesma a própria verdade. Além disso, se a má-fé é um fenômeno do sujeito retorcido a ele mesmo, então ela se dá na unidade da consciência. Dessa maneira, ao contrário da mentira, a má-fé não é condicionada pelo *Mitsein* porque a consciência se afeta ela mesma de má-fé.

---

<sup>110</sup> Id. *ibidem*, p. 83.

<sup>111</sup> Id. *ibidem*, p. 83.

A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade *de uma* consciência. Isso não significa que ela possa ser condicionada pelo “Mitsein”, como ademais se dá com todos os fenômenos da realidade humana, mas o “Mitsein” só pode solicitar a má-fé apresentando-se como uma *situação* que a má-fé permite transcender, a má-fé não vem de fora à realidade humana. Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado. Mas a consciência se afeta ela mesma de má-fé.<sup>112</sup>

Aqui residem as duas dificuldades para as quais o filósofo aponta. Como é possível que na unidade de uma mesma consciência seja possível pensar a dualidade que condiciona a mentira? Como é possível que a consciência carregue algo escondido de si mesma, tendo em vista a sua total translucidez?

Tais questões não encontram resolução simples. É necessário que a consciência ao se afetar de má-fé seja consciente da própria má-fé, já que o ser da própria consciência é consciência de ser. Isso significa que ao menos a consciência da conduta de má-fé deveria ser, portanto, de boa-fé, mas daí todo o sistema psíquico se nadificaria *ab initio*, e a tentativa já nasceria fracassada. Justamente, se o sujeito tenta deliberadamente e cinicamente mentir a si, então o processo de má-fé fracassaria logo porque a mentira recuaria diante do olhar.<sup>113</sup> (Todavia, é importante que para o próprio filósofo há intermediários entre a mentira e a má-fé, aquilo que ele chama de aspectos bastardos da mentira, em que o sujeito mesmo se persuade um pouco daquilo que diz cinicamente ao outro.<sup>114</sup> Ou seja, o sujeito ao representar uma

---

<sup>112</sup> Id. ibidem, p. 83. [La mauvaise foi implique au contraire par essence l'unité d'une conscience. Cela ne signifie pas qu'elle ne puisse être conditionnée par le “Mitsein”, comme d'ailleurs tous les phénomènes de la réalité-humaine, mais le « Mitsein » ne peut que solliciter la mauvaise foi en se présentant comme une *situation* que la mauvaise foi permet de dépasser ; la mauvaise foi ne vient pas du dehors à la réalité-humaine. On ne subit pas sa mauvaise foi, on n'en est pas infecté, ce n'est pas un *état*. Mais la conscience s'affecte elle-même de mauvaise foi.]

<sup>113</sup> Id. ibidem, p. 84.

<sup>114</sup> Id. ibidem, p. 83

determinada mentira, ele mesmo pode se persuadir dela, mesmo com o olhar do outro e de si mesmo voltados em sua direção).

Há um aspecto importante a ser considerado para esclarecer a questão. Sartre define a má-fé como um fenômeno meta-estável, embora nem por isso deixe de ostentar uma forma autônoma e duradoura, que pode inclusive ser o aspecto normal da vida para um grande número de pessoas, pode-se viver na má-fé.<sup>115</sup> Nesse ponto, a primeira questão conecta-se com a segunda. Como é possível que a má-fé possa ter um êxito duradouro, suspendendo-se apenas por bruscos despertares de consciência do cinismo ou boa-fé?

Esse ponto merece especial atenção, sob pena de realizar uma interpretação errônea do fenômeno. É preciso considerar os dois problemas ao mesmo tempo para encontrar uma resposta satisfatória a eles. Ela reside na própria condição de possibilidade da má-fé: o ek-sistir tridimensional da consciência (de) si. É forçoso retomar que a consciência de qualquer objeto é consciência (de) si.

Nesse momento, urge acrescentar que, para Sartre, ocorre tanto a temporalidade original como a temporalidade psíquica. A primeira se caracteriza pela fluidez que o próprio Para-si é. A segunda é a temporalidade reflexiva que permite uma consciência refletida de duração, onde aparece a psique, formada pelo Ego, seus estados, qualidades e atos, conceitos já abordados por Sartre na “Transcendência do Ego”. Nesse nível, Sartre distingue entre

---

<sup>115</sup> Id. *ibidem*, p. 84.

consciência pura e consciência impura, caracterizando-se esta última como um esforço abortado do Para-si para ser a síntese entre um outro e si mesmo.

Em uma palavra, a reflexão é de má-fé na medida em que se constitui como revelação do objeto que sou para mim. Mas, em segundo lugar, esta nadificação mais radical não é um acontecimento real e metafísico; o acontecimento real, terceiro processo de nadificação, é o para-outro. A reflexão impura é um esforço abortado do Para-si para *ser outro* permanecendo *si mesmo*.<sup>116</sup>

Ou seja, a própria consciência reflexiva é capaz de tomar o seu objeto de forma pura ou impura; ou acordada para a sua própria temporalidade, para a sua contradição, para a sua incompletude, ou dissimulando para si mesma uma síntese impossível, projetando a sua própria estrutura no mundo. Porém, é necessário que de qualquer modo a própria consciência já saiba da própria má-fé, o que se dá pela consciência (de) si. A consciência, portanto, dissimula a si mesma o sentido de uma situação, sendo ao mesmo tempo consciência (de) dissimular. Com isso explica-se a possibilidade de a má-fé ser duradoura. Embora a reflexão impura seja de má-fé, a consciência (da) má-fé está no nível pré-reflexivo, o que faz com que o olhar, a censura, ou a aplicação de um juízo moral frente ao auto-cinismo sejam relaxados. Em outros termos, a consciência de má-fé está no plano do mundo, refletido ou irrefletido, e a consciência (da) má-fé está no plano pré-reflexivo, condição de possibilidade tanto do refletido como do irrefletido.

---

<sup>116</sup> Id. ibidem, p. 196. [En un mot la réflexion est de mauvaise foi en tant qu'elle se constitue comme dévoilement de l'objet que je me suis. Mais en second lieu cette néantisation plus radicale n'est pas un événement réel et métaphysique : l'événement réel, le troisième procès de néantisation, c'est le pour-autrui. La réflexion impure est un effort avorté du pour-soi pour *être autrui* en *restant soi*.]

Nesse sentido Sartre apresenta a crítica à psicanálise, que tentaria demonstrar uma mentira sem mentiroso,<sup>117</sup> já que o sujeito é mentido por si mesmo, porém por um “isto” apresentado na forma de um outro. Ou seja, a psicanálise, segundo o argumento de Sartre em “O Ser e o Nada”, tenta introduzir no próprio sujeito a noção do Mitsein. Todavia, de qualquer forma, para resolver a questão a psicanálise precisaria conceber uma consciência (de) censura, intermediária. Ou seja, ela em nada ganharia tentando apresentar uma cisão do próprio sujeito, porque entre a consciência e o inconsciente, seria necessária uma consciência autônoma e de má-fé.<sup>118</sup>

### 2.1.2) “Fé” da Má-fé

Chegou o momento de estabelecer um esclarecimento conceitual, a fim de sanar possíveis equívocos na compreensão da má-fé. Há uma interpretação defendida por Silvano Sportelli e ratificada por Cláudio Tognonato, segundo os quais a má-fé é o auto-engano *produzido* pela consciência pré-reflexiva.<sup>119</sup> Com cuidado, o mais coerente seria afirmar que o auto-engano é objeto não-tético de uma consciência de má-fé, mas não é por ela produzido. O *cogito* pré-reflexivo é a condição de possibilidade de toda e qualquer consciência, é ao seu nível que se dá a temporalidade original. Ao mesmo tempo, a consciência pré-reflexiva não subsiste sem a consciência intencional de alguma coisa.

---

<sup>117</sup> Id. ibidem, p. 86.

<sup>118</sup> Id. ibidem, p. 87.

<sup>119</sup> TOGNONATO, Claudio. *Estamos condenados a la mala fe? in Sartre contra Sartre*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 70 e 71. Nesse artigo bem construído, no qual o autor procura mostrar o caminho da conversão, há no entanto, um erro intransponível. Tognonato ratifica o posicionamento de Sportelli, segundo o qual : “Con la noción de mala fe, como autoengaño producido por la conciencia pre-reflexiva, Sartre trata de dar cuenta de los fenómenos que el psicoanálisis explica con el inconsciente como sistema con los procesos inconscientes de remoción, resistencia, censura, etc”.

Acerca das condições da má-fé, há também uma outra interpretação, apresentada por Júlio César Burdzinski. Em sua análise do conceito de má-fé, o autor enfatiza que a origem da má-fé está no nível pré-reflexivo, embora a própria reflexão possa, outrossim, recair na má-fé.

A má-fé surge originalmente na esfera pré-reflexiva do Para-si ... A própria reflexão pode, como acabamos de ver, constituir-se enquanto uma reflexão de má-fé. Seja ao nível pré-reflexivo, seja ao nível reflexivo, a má-fé apresenta-se com as mesmas características: num e noutro espaço ela é o resultado da recusa do para-si em assumir o seu “nada de fundamento”.<sup>120</sup>

Ao afirmar que tanto no nível pré-reflexivo como no nível reflexivo a má-fé comporta as mesmas características, o autor mostra claramente a compreensão do fenômeno. O erro interpretativo de que a origem da má-fé estaria no nível pré-reflexivo não é problema restrito a ele. Em verdade, tal interpretação não foge muito da anteriormente citada, segundo a qual a má-fé é *produzida* pela consciência pré-reflexiva. Essas formas de compreensão do fenômeno devem-se a uma certa falta de clareza do próprio Sartre quando trata do nível pré-reflexivo e da má-fé.

Conforme já foi destacado,<sup>121</sup> há nuances na obra sartriana que ora permitem identificar o pré-reflexivo com o ato irrefletido, ora tendem a diferenciá-los. Não bastasse essa dificuldade, a metáfora do mentiroso aplicado ao inconsciente pode levar à confusão quando o

---

<sup>120</sup> BURDZINSKI, Júlio César. Os Fundamentos Ontológicos da Má-fé – Estudos acerca dos conceitos de má-fé e autenticidade na obra de Jean-Paul Sartre. Porto Alegre, 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFRGS, 223 p.

<sup>121</sup> Ver a explicitação da posição de Vincent de Coorebyter, no ponto 1.3.

fenômeno é pensado estritamente nos termos de “O Ser e o Nada”. Por fim, deve-se destacar que no capítulo da má-fé em “O Ser e o Nada”, Sartre trata do fenômeno como determinação espontânea de nosso ser e não como decisão refletida, para depois retomar o conceito na diferenciação entre reflexão pura e impura. Há, portanto, três dificuldades a serem sanadas. Convém, dessa forma, retomar o próprio Sartre.

O projeto primeiro de má-fé é uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé. Entendamos que não se trata de uma decisão refletida e voluntária, mas de uma determinação espontânea de nosso ser. *Pom-nos* de má-fé como dormimos e somos de má-fé como sonhamos.<sup>122</sup>

Por primeiro, nunca é excessivo reiterar a influência que a fenomenologia provocou em Sartre. O filósofo aceitará que toda consciência é consciência de alguma coisa. Desde os primeiros textos filosóficos após os estudos realizados em Berlim, o pensador já defendia a autonomia e a prioridade ontológica do irrefletido sobre o refletido,<sup>123</sup> o que seria sustentado definitivamente em “O Ser e o Nada”.

Feito essa primeira explicitação, urge retomar um aspecto importante para promover o esclarecimento conceitual sobre a reflexão, que se caracteriza pelo *pôr* o objeto, intencional e teticamente. Ou seja, a reflexão resulta de uma intencionalidade voltada para um objeto transcendente, posicionando-o como consciência refletida no ato de reflexão. Foi visto,

---

<sup>122</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 103. [Ce projet premier de mauvaise foi est une décision de mauvaise foi sur la nature de la foi. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'une décision réfléchie et volontaire, mais d'une détermination spontanée de notre être. On *se met* de mauvaise foi comme on rêve.]

<sup>123</sup> Idem. *La Transcendance de l'Ego – Esquisse d'une Description Phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 41. [Mais même alors l'irréfléchi a la priorité ontologique sur le réfléchi, parce qu'il n'a nullement besoin d'être réfléchi pour exister et que la réflexion suppose l'intervention d'une conscience du second degré].

porém, que a reflexão voltada inteiramente ao objeto é ao mesmo tempo consciência (de) si, como sua condição. Ou seja, há um *cogito* pré-reflexivo e não-tético que garante a reflexão.

Num primeiro nível, a intencionalidade aponta exclusivamente para fora, volta-se para o mundo. Tal ato propriamente, porém, é irrefletido: não é refletido ao modo tético. Sartre chama essa consciência de irrefletida porque não é consciente de si mesma refletidamente, a sua intencionalidade volta-se exclusivamente ao objeto. Na expressão de Sylvie Le Bon, a consciência refletidora de primeiro nível produz um ato irrefletido de reflexão.<sup>124</sup> Ela é consciente (de) si apenas de forma pré-reflexiva, ou não-tética.

Todavia, a consciência reflexiva pode promover uma reflexão de segundo nível, por meio da qual o ato tético da consciência refletidora é posicional de si. Através dessa consciência, o próprio ato intencional que põe um objeto torna-se posicional de si a si. Tais atos podem ser chamados de atos refletidos de reflexão.

Com essa sucinta explicitação, já se pode afastar por completo a idéia de que a má-fé seria produzida ou possuiria uma origem no nível pré-reflexivo da consciência. Adotando a terminologia “ato irrefletido de reflexão”, ou, talvez melhor, ato intencional irrefletido, pode-se distinguir o nível pré-reflexivo (condição não-tética de qualquer ato intencional) da própria intencionalidade – que pode ser irrefletida (ou de primeiro grau, voltada exclusivamente para fora) ou refletida (segundo grau, posicional de si mesma). A origem da má-fé está no ato

---

<sup>124</sup> Sylvie Le Bon é responsável pela introdução, notas e apêndice da edição recente da “Transcendência do Ego”: SARTRE, Jean-Paul. La Transcendance de l’Ego – Esquisse d’une Description Phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 29, nota 29.



intencional, seja o refletido, seja o espontânea e irrefletido (que põe somente o objeto) pois somente no âmbito da intencionalidade produz-se má-fé ou põe-se de má-fé.

Em outros termos, a má-fé é *produzida* ou pela consciência espontânea e intencional, voltada para fora, para o mundo, ou pela consciência reflexiva de si como tentativa de recuperação; e *suportada* pela consciência pré-reflexiva, não posicional de si a si. Não é o fato de que a consciência pré-reflexiva é consciente (de) si que faz dela a produtora da má-fé, pois ela mesma não decide: ela garante a decisão que decide de má-fé; ela não se volta teticamente para o mundo ou para si: ela garante a consciência posicional que posiciona de má-fé.

A definição de Sartre de que o projeto primeiro de má-fé não é refletido e voluntário deve ser entendido a partir dos atos intencionais irrefletidos, sob pena de o próprio fenômeno resultar incompreendido frente à definição de pré-reflexivo. A “determinação espontânea” não diz respeito ao nível não-tético, ou pré-reflexivo, mas à própria intencionalidade voltada espontaneamente para o objeto. Porém, essa reflexão é irrefletida de si a si, ou refletida (de) si a si. Assim, não é a consciência (de) si que decide espontaneamente de má-fé porque, rigorosamente, a consciência (de) si não decide. A única consciência capaz de *de-cisão* é a consciência tética, ainda que irrefletida, no primeiro nível. Por certo, a consciência tética do objeto é também consciência (de) si, mas é a própria consciência intencional a responsável pela decisão.

É ainda preciso esclarecer a metáfora do mentiroso aplicada por Sartre ao inconsciente em sua crítica a psicanálise. Assumindo a hipótese do inconsciente, a idéia de mentiroso funciona metaforicamente. Para Sartre, a psicanálise substitui má-fé por uma mentira sem mentiroso, já que ela permite compreender não como se pode mentir, mas ser mentido.<sup>125</sup> Deve-se ter todo cuidado na compreensão da mentira vertida para o fenômeno da má-fé apresentado por Sartre. Segundo o filósofo, a mentira depende de um enganador e de um enganado; da mesma forma a má-fé, porém, com esta, enganador e enganado constituem uma mesma consciência. A intencionalidade, voltada inteiramente para o objeto, engana-se quanto ao seu sentido, por meio da arte de formar conceitos contraditórios. A consciência do objeto, irrefletida ou refletida, é a mentirosa. A consciência (da) mentira, pré-reflexiva, é a mentida. No fundo, a reflexão impura não modifica o fenômeno da má-fé, tendo em vista que a consciência reflexiva continua sendo a mentirosa, porém num segundo nível. O que nos permite dizer que a má-fé possui a mesma característica estrutural é o fato de que a decisão de má-fé já é tética, tanto a irrefletida (primeiro grau) como a refletida (segundo grau).

Dada a solução aos problemas apresentados, cabe elucidar o significado do que Sartre chamou de decisão de má-fé sobre a natureza da fé. O fito original da má-fé consiste em decidir sobre a natureza das exigências da própria consciência, resoluta a não demandar excessivamente, a se tomar por satisfeita quando ela é mal persuadida, de forçar adesões a verdades incertas.<sup>126</sup> O problema da má-fé decorre verdadeiramente do fato de que ela é fé. Não se trata de mentira cínica, tampouco de evidência.

---

<sup>125</sup> Idem. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 86.

<sup>126</sup> Id. *ibidem*, p. 103.

Ela não seria nem mentira cínica nem evidência, se a evidência é a possessão intuitiva do objeto. Mas se nomeamos crença a adesão do ser ao seu objeto, quando o objeto não é dado, ou é dado indistintamente, então a má-fé é crença, e o problema essencial da má-fé é um problema de crença.<sup>127</sup>

Anteriormente foi visto que a má-fé consiste numa mentira para si, na dimensão de uma só consciência, caracterizada pela formulação de conceitos contraditórios, utilizando a dupla propriedade do humano, enquanto facticidade e transcendência. Mas como é possível ao Para-si-para-outro crer de má-fé nesses conceitos? Justamente, não há projeto de má-fé que não seja ele mesmo de má-fé. Não se alcança a má-fé ao final de um longo esforço, pois a decisão de má-fé já é ela mesma de má-fé. Representar-se de má-fé equivaleria ao cinismo, à mentira. Acreditar que as próprias disposições da consciência são inocentes seria uma boa-fé.

A decisão de má-fé ela mesma não ousa indicar-se como de má-fé, trata-se de uma disposição. A má-fé da própria consciência somente pode ser reconhecida no seu passado imediato, quando a intencionalidade antes espontaneamente de má-fé é posta em questão. Aqui é necessário esclarecer o texto sartriano: tanto no ato irrefletido como no refletido a má-fé é possível porque a consciência que crê no objeto de má-fé o faz sempre espontaneamente, seja ele um objeto no mundo, seja a própria intencionalidade frente a esse objeto. Isso porque a consciência reflexiva de segundo grau (refletida) não necessariamente reflete sobre a má-fé da própria intencionalidade. Mas, seguramente, tal procedimento é possível, enquanto passagem de uma reflexão impura para uma reflexão pura, que Sartre chamará da possibilidade de

---

<sup>127</sup> Id. *ibidem*, p. 103. [Elle ne saurait être ni mensonge cynique ni évidence, si l'évidence est la possession intuitive de l'objet, lorsque l'objet n'est pas donné ou est donné indistinctement, alors la mauvaise foi est croyance, et le problème essentiel de la mauvaise foi est un problème de croyance.]

conversão. Ou seja, é no nível de uma consciência que se põe a si mesma que a sua própria má-fé pode ser (re)descoberta pelo Para-si-para-outro.

Mas se a fé da má-fé nos leva ao conceito de crença, cabe esclarecer em que medida a própria crença nos leva à má-fé. É necessário lembrar que o fenômeno da má-fé ocorre na unidade de uma consciência, cujo ser é consciência (de) ser. Assim, o próprio crer é já não crer, na medida em que o ser da consciência que crê é a própria consciência (da) crença. Dessa maneira, mediato e imediato são um único e mesmo ser e a consciência não-tética (de) crer é destruidora da crença.

Crer é não crer. Vê-se a razão disso: o ser da consciência consiste em existir por si, portanto, de se fazer ser e, com isso, superar-se. Nesse sentido, a consciência é perpetuamente escapamento a si, a crença se torna não-crença, o imediato mediação, o absoluto relativo e o relativo absoluto.<sup>128</sup>

Nesse sentido, a própria sinceridade (não aquela voltada para o passado, onde o homem queda como Em-si, mas aquela que diz respeito à imanência presente) equivale à má-fé. A sinceridade que diz respeito à confissão do sujeito sobre o que ele é para ao final coincidir consigo mesmo é uma decisão de má-fé. Isso porque o postulado do “sincero”, ou do campeão da “virtude” objetiva, aponta para uma identidade com o Em-si que ele há de ser. Todavia, tal como esclarece Francis Jeanson, uma reflexão sobre esse ponto permite mostrar que uma virtude Em-si não seria nem significação nem valor, da mesma forma que “a sinceridade não seria de forma alguma ‘virtuosa’ se ela constituísse, precisamente, um ideal em

---

<sup>128</sup> Id. ibidem, p. 104-105. [Croire, c’est ne pas croire. On en voit la raison : l’être de la conscience est d’exister par soi, donc de se faire être et par là de se surmonter. En ce sens, la conscience est perpétuellement échappement à soi, la croyance devient non-croyance, l’immédiat médiation, l’absolu relatif et le relatif absolu.]

direção ao qual toda tentativa de acesso é em princípio fadada ao fracasso”.<sup>129</sup> Ou seja, a sinceridade no sentido abordado se apresenta como uma exigência, não como um estado. Trata-se de um ideal a atingir enquanto ser, ao modo de ser das coisas. Mas tal ideal mostra-se impossível e de má-fé, porquanto o homem não pode ao mesmo tempo ser o que ele é e ser como consciência de ser.<sup>130</sup>

Não diferente, o ideal de boa-fé (crer no que se crê) é, ao lado do ideal de sinceridade (ser o que se é), um ideal de ser Em-si. Porém, ao contrário da má-fé, que corresponde à tentativa de escapar ao ser refugiando-se no “não-crer-no-que-se-crê”, a boa-fé que tenta banir a má-fé consiste na tentativa de escapar do “não-crer-no-que-se-crê” refugiando-se no ser. Enquanto a má-fé é crença impossível, a boa-fé que tenta afastar em absoluto a má-fé torna-se uma impossível crença. Na tentativa de fugir da própria situação, onde se dá o ser (da) consciência, a má-fé constitui a tentativa de ser o que o que se é no modo do “não ser o que se é” (dimensão do futuro). Já a boa-fé que tenta afastar a má-fé consiste em se refugiar no ser o que se é como tentativa de “crer no que se crê”. Em outros termos, a própria boa-fé deslizando na tentativa de eliminar a diferença entre crença e o ser da crença acaba recaindo em má-fé.

Com isso, pode-se concluir que a decisão de má-fé é sempre uma disposição possível do Para-si-para-outra. Não se pode bani-la em absoluto. Tal fato necessariamente implicaria a coincidência da consciência consigo mesma, enquanto consciência sincera, ou

---

<sup>129</sup> JEANSON, Francis. *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 175. [La sincérité ne serait point « vertueuse » si elle ne constituait, précisément, un idéal vers lequel toute tentative d'accès est en principe vouée à l'échec.]

<sup>130</sup> Id. *ibidem*, p. 175.

mesmo de boa-fé, idênticas à má-fé. A tentativa de afastar em absoluto a má-fé já é uma decisão de má-fé. Isso porque as possibilidades de má-fé ainda não são, estão na dimensão do futuro. Tratá-lo como um já-ser é uma decisão de má-fé. Portanto, no fundo, há um aspecto da boa-fé que desliza para a má-fé como tentativa de esconder em seu ser um permanente risco. A má-fé constitui uma ameaça imediata e permanente a todo o projeto humano.

No entanto, isso não significa que a autenticidade não seja também possível. Aliás, dizer que o homem está sempre de má-fé não será diferente do que a tentativa de sinceridade, ou de boa-fé, pois se estaria constituindo o seu próprio ser Em-si como de má-fé. A própria idéia de liberdade enquanto estar-jogado-no-mundo-livre-para-criar-projetando já inclui a possibilidade (fracassada) de fugir da própria condição. Se essa disposição não se desse, o próprio assumir a condição na situação perderia o sentido.

## **2.2) Angústia Frente à Liberdade**

A fim de esclarecer o sentido da possibilidade da má-fé, fez-se um primeiro esforço para definir o fenômeno. Mostrou-se o contexto filosófico embrionário do conceito, nos anos 30, até o seu desenvolvimento pleno, em “O Ser e o Nada”. Em seguida, foi tomado o caminho percorrido pelo filósofo nesta obra, para diferenciá-lo da mentira, bem como apresentar o problema da má-fé enquanto crença. Pode-se afirmar seguramente nesse momento que a fuga projetada pela decisão de má-fé é uma tentativa de fuga da própria liberdade existencial e, portanto, a pressupõe. A liberdade é, dessa forma, condição ontológica necessária para a má-fé.

Respondida a pergunta pelo “o quê” da má-fé, busca-se, agora, o seu “porquê”. Por que e para que o Para-si projeta espontaneamente de má-fé?

Foi visto que a má-fé é uma tentativa de fuga enquanto crença. Essa fuga precisa ser uma fuga de algo, da própria consciência da liberdade. Tal consciência deve ser ou produzir ao algo do que se foge, o qual se tenta mascarar: a angústia frente à sua condição ontológica, sua liberdade existencial. “É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade ou, se preferirmos, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade é no seu ser em questão por ela mesma”.<sup>131</sup>

De maneira geral, é possível afirmar que a angústia é um problema filosófico de suma importância para os pensadores da filosofia existencial. Sartre, outrossim, procurou responder ao problema, mostrando de início as contraposições entre Kierkegaard e Heidegger.

Kierkegaard descrevendo a angústia antes da culpa, caracteriza-a como angústia frente à liberdade. Mas Heidegger, que, como se sabe, sofreu profundamente a influência de Kierkegaard, considera a angústia, ao contrário, como captação do nada. Essas duas descrições da angústia não parecem contraditórias, mas, ao contrário, implicam-se mutuamente.<sup>132</sup>

De início, Sartre concede razão a Kierkegaard, aceitando que a angústia se distingue do medo em função de que este é sempre medo dos entes do mundo e a angústia é angústia

---

<sup>131</sup> Id. *ibidem*, p. 64. [C'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même].

<sup>132</sup> Id. *ibidem*, p. 64. [Kierkegaard décrivant l'angoisse avant la faute la caractérise comme angoisse devant la liberté. Mais Heidegger, dont on sait combien a subi l'influence de Kierkegaard, considère au contraire l'angoisse comme la saisie du néant. Ces deux descriptions de l'angoisse ne nous paraissent pas contradictoires : elles s'impliquent l'une l'autre au contraire].

frente a si.<sup>133</sup> Com efeito, no livro “O Conceito de Angústia”, o filósofo dinamarquês difere entre medo e angústia, definindo a última como “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”.<sup>134</sup>

Mais adiante, no entanto, Sartre termina por considerar o problema da captação do Nada de modo peculiar, afirmando que o homem carrega sempre consigo uma compreensão pré-judicativa da sua essência, mas por isso mesmo, acha-se separado dela por um nada. A angústia seria a captação de si enquanto nadaificação.

A essência é tudo o que a realidade-humana capta dela mesma como *tendo sido*. E é aqui que aparece a angústia como captação de si-mesmo na medida em que este existe como modo perpétuo do arrancamento àquilo que é; ou melhor, na medida em que o si-mesmo se faz existir como tal (...) Na angústia, a liberdade se angustia diante de si na medida em que ela não é jamais solicitada nem obstruída por *nada*.<sup>135</sup>

Com tudo isso, Sartre aproxima a idéia de que a angústia se dá frente à liberdade da idéia de que ela ocorre no modo da captação de si. O pensador não recusa totalmente as concepções observadas, tanto de Kierkegaard como de Heidegger, cujas idéias estão presentes na sua concepção filosófica. Todavia, reinterpreta a angústia desde um ponto de vista próprio.

---

<sup>133</sup> Id. *ibidem*, p. 64.

<sup>134</sup> KIERKEGAARD, Sören. *El Concepto de Angustia – Una Sencilla Investigación Psicológica Orientada hacia el Problema Dogmático del Pecado Original*. 3ª ed. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe, 1946, p. 47. [La realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad.]

<sup>135</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 70. [L'essence, c'est tout ce que la réalité-humaine saisit d'elle-même comme ayant été. Et c'est ici qu'apparaît l'angoisse comme saisie du soi en tant qu'il existe comme mode perpétuel d'arrachement à ce qui est ; mieux encore : en tant qu'il se fait exister comme tel (...) Dans l'angoisse la liberté s'angoisse devant elle-même en tant qu'elle n'est jamais sollicitée ni entravée par *rien*].



Que a angústia seja angústia frente à liberdade é uma tese aceita por Sartre. Mas é necessário explicitar que para Kierkegaard a liberdade não consiste em eleger o bem e o mal, pois isso não responderia nem à Escritura nem ao pensamento. Para ele, há uma distinção entre angústia subjetiva e angústia objetiva. A primeira designa a angústia existente na inocência do indivíduo, correspondente à de Adão, embora quantitativamente distinta dela por força da geração. A segunda designa o reflexo do pecado da geração no mundo inteiro.<sup>136</sup> Em outros termos, a angústia pode consistir tanto na falta de consciência do pecado, como na consequência do pecado no indivíduo. Mas em nenhuma das formas ela funda na liberdade mesma a dimensão ética.

A possibilidade consiste em que se *pode*. Em um sistema lógico, é muito cômodo dizer que a possibilidade passa a ser a realidade. Na realidade não resulta isso tão fácil; necessita-se de uma determinação intermédia. Esta é a angústia, que nem explica o salto qualitativo nem o justifica eticamente.<sup>137</sup>

Em Sartre, no entanto, não sealaria em pecado original, mas, preferencialmente, em fracasso original.<sup>138</sup> Além disso, para o filósofo francês, é no fracasso e pelo fracasso que o Para-si-para-outro deve tomar as suas responsabilidades morais, tal como o filósofo refere em “Cadernos por uma Moral”.<sup>139</sup> Dessa forma, a angústia já guardaria nela o problema ético.

---

<sup>136</sup> KIERKEGAARD, Sören. El Concepto de Angustia – Una Sencilla Investigación Psicológica Orientada hacia el Problema Dogmático del Pecado Original. 3ª ed. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe, 1946, p. 64.

<sup>137</sup> Id. ibidem, p. 55. [La posibilidad consiste en que se *puede*. En un sistema lógico es harto cômodo decir que la posibilidad pasa a ser la realidad. En la realidad no resulta eso tan fácil; necesitase de na determinación intermedia. Ésta es la angustia, que ni explica el salto cualitativo ni lo justifica éticamente.]

<sup>138</sup> MUHD, Agueda Silvia Assunção. Moral Sartriana: Uma teoria das Ações. Santa Maria, 1996. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFSM, p. 38.

<sup>139</sup> SARTRE, Jean-Paul. Cahiers pour une Morale. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 19.

Mesmo quando Sartre retoma a idéia kierkegaardiana da angústia de Abraão em “O Existencialismo é um Humanismo”, ele o faz justamente para chegar na idéia de responsabilidade.<sup>140</sup> No livro “Temor e Tremor”, o filósofo dinamarquês examina cuidadosamente o problema da angústia de Abraão com a finalidade de mostrar que ela põe a ética em suspenso a caminho da fé. Jean Wahl esclarece que o pensador pretendia mostrar o esforço feito pelo religioso, no sentido de se reconciliar com o real, tentando unir o extremo individualismo com a renúncia absoluta.<sup>141</sup> Fica assim demonstrada as enormes diferenças entre as concepções de angústia dos dois pensadores.

Além disso, Sartre dá um passo a mais, na intenção de mostrar que a angústia capta o si-mesmo como nadificação. Transparece aqui, ao mesmo tempo, a nítida influência heideggeriana e o nítido afastamento de Heidegger. Sobretudo em “Que é Metafísica?” o filósofo alemão apresenta com clareza o problema da angústia. Para ele, a angústia manifesta o nada, enquanto plena negação da totalidade do ente. Ademais, sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade.<sup>142</sup> No entanto, o que permite mostrar o afastamento dos filósofos são as diferentes conseqüências extraídas de tais afirmações. Enquanto para Heidegger o Ser-aí está suspenso dentro do nada, e a morte constitui desde sempre a sua estrutura, em Sartre o Para-si-para-outro é o próprio Vazio ao modo do temporalizar-se, de maneira que a morte o atinge de fora, é um elemento externo da sua facticidade. Por essa razão,

---

<sup>140</sup> Idem. *L'Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Gallimard - TEL, 1996, p. 34-37.

<sup>141</sup> Essa idéia é apresentada por Jean Wahl na introdução da edição francesa de “Temor e Tremor”. (KIEERKEGAARD, Sören. *Crainte et Tremblement* 3ª ed. Millau: Éditions Aubier Montaigne, 1984, p. 25).

<sup>142</sup> HEIDEGGER, Martin. *Que é Metafísica? – Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. Traduzido de: *Was ist Metaphysik?* Traduzido por: Ernildo Stein, p. 56-58.

o próprio conceito de autenticidade acaba assumindo denotações diversas segundo cada posição.

Virgílio Ferreira sintetiza que para os três filósofos a angústia funda-se na liberdade, mas: “Enquanto em Kierkegaard a angústia anuncia, com a vertigem do Nada, fundamentalmente a ameaça e a atração do ‘pecado’ e em Heidegger sobretudo o Nada e a Morte, em Sartre tonaliza a ‘escolha’ desapoiada, a integral determinação de nós próprios”.<sup>143</sup>

É essa falta de apoio que se deve procurar compreender. É importante notar, juntamente com Yvan Salzmann, que a angústia em Sartre aponta para a falta de fundamento da própria liberdade, para o fato de que o homem está condenado a ser livre.

A angústia é, portanto, para dizer de maneira completamente geral, *consciência de não poder fazer diferente do que sendo livre*. Bem aí está um dos pontos essenciais da concepção sartriana da liberdade: o homem não pode escolher entre ser livre ou não ser, ele não é fundamento da própria liberdade. Nesse sentido que é necessário compreender a fórmula que Sartre emprega muitas vezes: *o homem está condenado à liberdade*.<sup>144</sup>

Esse aspecto é extremamente importante pois se o homem pudesse ser o fundamento de si, então a má-fé deixaria de ser uma mentira e, por consequência, a temporalidade e as nadificações desapareceriam, na identidade de si a si. Em outros termos, a

---

<sup>143</sup> FERREIRA, Vergílio. Da Fenomenologia a Sartre. In: O Existencialismo é um Humanismo (SARTRE, Jean-Paul). 2ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 1978, p. 93.

<sup>144</sup> SALZMANN, Yvan. Sartre et l'Authenticité – Vers une Éthique de la Bienveillance Réciproque. Geneva : Labor et Fides, 2000, p 30. [L'angoisse est donc, pour le dire de manière tout à fait générale, *conscience de ne pouvoir faire autrement que d'être libre*. C'est bien là un des points essentiels de la conception sartrienne de la liberté : l'homme ne peut pas choisir d'être libre ou de ne pas l'être, il n'est pas le fondement de sa propre liberté. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la formule que Sartre emploie plusieurs fois : *l'homme est condamné à la liberté*.]

liberdade do homem não poderia ser ela mesma escolhida, sob pena de deixar de ser liberdade. Isso porque a liberdade em questão não possui um sentido ôntico, mas ontológico. Mesmo aquele que não se diz livre sob algum aspecto (ôntico), por ser escravo, por estar preso, por ser dependente de alguém ou de algo, ainda assim é livre no sentido ontológico, pois haverá um nada que o separa do seu tendo-sido. Em outros termos, o sentido da situação sempre será dado pelo sujeito, desde o seu estado de abandono e desamparo, para o seu poder-ser.

A des-coberta da temporalidade ek-stática, da inexistência de sentido *a priori* do mundo, da falta de freios, da irreversibilidade das de-cisões, é, dessa maneira, a fonte da angústia. Tal como já foi explicitado anteriormente,<sup>145</sup> a finitude para Sartre nem se identifica com a morte, nem se condiciona a ela, mas, ao contrário, é a partir da finitude da irreversibilidade temporal que se compreende a morte. A imortalidade do homem não retiraria dele a sua angústia.

Retoma-se o fato de que a liberdade para ser nadificadora e para dar sentido necessita de algo a ser nadificado, de algo a que se possa dar sentido. Em outras palavras, a liberdade é liberdade em situação. Embora o conteúdo mesmo receba sentido pela e para a liberdade, urge que o fato seja dado, já que não existe negatividade senão como positividade negada. Ou seja, a liberdade angustia-se em situação. Não havendo sentido prévio, a angústia aparecerá como consciência da absoluta responsabilidade pela criação do sentido e, por conseqüência, dos valores, da decisão e da relação para com o Outro. Ou seja, como assevera

---

<sup>145</sup> Ver ponto 1.1, acerca dos conceitos de finitude e de morte.

Nélio Vieira de Melo, a angústia não acomoda o homem, mas o impulsiona enquanto condição da ação.

Essa conduta, da responsabilidade/angústia, Sartre a coloca no eixo da escolha do projeto existencial. Ela é mais do que um simples sentimento, é uma condição da ação que impulsiona o homem, dentro de uma pluralidade de possibilidades, a agir com responsabilidade, em relação a si mesmo e aos outros. A angústia não separa o homem da ação gerando acomodação, mas é inerente à própria ação.

A responsabilidade da escolha de si, como projeto absurdamente autônomo, realizado pelo homem, assume dois aspectos relevantes no pensamento de Sartre: A angústia está na origem do nada (...). Abandonado e condenado à liberdade o homem revela-se sujeito-partícipe da existência do outro.<sup>146</sup>

Com isso, pode-se definir com mais clareza a importância da angústia no pensamento de Sartre, enquanto consciência da própria condição existencial. Mas em que sentido se pode dizer que consciência da angústia é a causa motriz da má-fé se ela também impulsiona o homem ao agir?

A má-fé é uma ameaça que não se pode afastar da própria liberdade. Tal ameaça pode se concretizar, como mentira de si para (si) mesmo. Por meio dessa conduta, tenta-se fugir, ou esconder algo da própria situação. A má-fé aparece como tentativa fadada ao fracasso de eliminar a consciência angustiada. Ao invés de agir, decidindo e escolhendo frente à própria situação, (re)conhecendo e assumindo a própria responsabilidade por suas ações, o Para-si pode também recuar e tentar refugiar-se dessa responsabilidade.

---

<sup>146</sup> MELO, Nélio Vieira de. A Escolha de Si como Escolha do Outro – Liberdade e Alteridade em Sartre. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, 2003, p. 28-33.

Fica claro, assim, que a angústia assumida não é causa motriz da má-fé, mas apenas do agir autêntico em situação. É o não assumir a angústia (como consciência da liberdade em situação) que diz respeito à má-fé. Ou seja, existe dentre os possíveis diaspóricos do Para-si a possibilidade de que ele tente fugir de si mesmo, da sua própria condenação, o que resulta sempre fadado ao fracasso, pois tal condenação é ontológica, na origem da criação do sentido, do ser do valor.

Foi visto que a angústia diz respeito ao plano ontológico, tendo em vista que a liberdade existencial mostra-se como negatividade condicional ao sentido. De que forma a angústia assume também o plano moral?

Ao dar sentido, a consciência cria os valores. A liberdade angustia-se, outrossim, por ser o fundamento sem fundamento dos valores, aquilo que Sartre chama em “O Ser e o Nada” de “reconhecimento da idealidade dos valores”.

E minha liberdade angustia-se de ser o fundamento sem fundamento dos valores. Ela se angustia além disso, porque os valores, por se revelarem por essência a uma liberdade, não pode se desvelar sem serem ao mesmo tempo “postos em questão”, já que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, complementarmente, como minha possibilidade. É a angústia frente aos valores que é reconhecimento da idealidade dos valores.<sup>147</sup>

---

<sup>147</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 73. [Et ma liberté s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs. Elle s'angoisse en outre parce que les valeurs, du fait qu'elles se révèlent par essence à une liberté, ne peuvent se dévoiler sans être du même coup « mises en question » puisque la possibilité de renverser l'échelle des valeurs apparaît complémentirement comme ma possibilité. C'est l'angoisse devant les valeurs qui est reconnaissance de l'idéalité des valeurs.]

Assim sendo, Sartre reconhecia que a angústia abraça o campo da ética, no âmbito da formulação dos valores. O homem compromete-se num mundo de escolha, de sentido, portanto, de valores. Por essas razões, os intérpretes de Sartre chamam a angústia perante a idealidade dos valores de angústia ética.<sup>148</sup> Surge aqui uma nova questão: existe alguma angústia que não seja ética?

Em “O Ser e o Nada”, Sartre estava mais preocupado com o problema da liberdade desde o enfoque ontológico. No entanto, ontologia e ética implicam-se no seu pensamento, porque a própria estrutura do Para-si-para-outro já traz nela mesma a criação de valores.

O valor no seu surgimento original não é posicionado pelo Para-si: ele lhe é consubstancial – ao ponto de que não haja consciência que não seja impregnada pelo seu valor e que a realidade-humana em sentido amplo inclua o Para-si e o valor.<sup>149</sup>

Convém, assim sendo, examinar os exemplos da vertigem, do soldado da artilharia e do jogador, todos trazidos no bojo de “O Ser e o Nada”, para o efeito de perquirir a natureza ética das angústias respectivas a cada um. A vertigem para Sartre é angústia na medida em que o Para-si duvida não de cair no precipício, mas de lá se jogar.<sup>150</sup> A vertigem, portanto, anuncia-se por um medo, mas consubstancia-se como angústia frente ao suicídio possível, por não ser o Para-si agora, o que será depois. A preparação da artilharia pode provocar medo no soldado,

---

<sup>148</sup> Por exemplo, MELO, Nélio Vieira de. A Escolha de Si como Escolha do Outro – Liberdade e Alteridade em Sartre. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, 2003, p. 32; assim como SALZMANN, Yvan. Sartre et l'Authenticité – Vers une Éthique de la Bienveillance Réciproque. Genebra : Labor et Fides, 2000, p. 113.

<sup>149</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 131. [La valeur dans son surgissement originel n'est point posée par le pour-soi: elle lui est consubstantielle – au point qu'il n'y a point de conscience qui ne soit hantée par sa valeur et que la réalité-humaine au sens large enveloppe le pour-soi et la valeur.]

<sup>150</sup> Id. ibidem, p. 64.

mas a sua angústia começará quando ele, tentando prever as ações do bombardeio, questionar se ele conseguirá suportá-la.<sup>151</sup> Esses dois primeiros exemplos tratam da angústia ante a dimensão de um ainda-não. Pode-se encontrar na obra sartriana outros modos em que essa angústia se sobressai. Na peça “Mortos sem Sepultura”, os resistentes prisioneiros são tomados pela angústia, tanto pela tortura que os espera quanto pela alta possibilidade de serem todos executados pelos colaboracionistas.

Outrossim, em “Com a Morte na Alma”, terceiro volume de “Caminhos da Liberdade”, toda a segunda parte procura mostrar no entorno de Brunet aquilo que sobrou dos soldados franceses após o seu fracasso militar. Colocados no trem pelos alemães, de início os militares franceses sobreviventes questionavam a possibilidade de não estarem sendo conduzidos para a Alemanha, quem sabe estariam indo para a Bélgica. No entanto, Schneider pergunta a um dos alemães e elimina a dúvida: eles estavam sendo conduzidos para uma cidade alemã,<sup>152</sup> provavelmente seriam executados. As suas mortes aproximam-se.

Muito longe, por cima de um campo, pássaros negros circulam; os mortos não estão todos enterrados. Esta angústia que lhe cava, Brunet não sabe mais se é a sua ou a dos outros; ele se vira, ele os olha para tê-los à distância: olhares cinzas e distraídos, quase tranqüilos, ele reconhece o ar ausente das massas que vão queimar de cólera.<sup>153</sup>

---

<sup>151</sup> Id. *ibidem*, p. 64.

<sup>152</sup> A cidade de Trèves para onde os personagens estavam sendo conduzidos era a mesma para onde o próprio Sartre foi levado na 2ª Guerra, onde permaneceu preso no Stalag XII D, de junho de 1940 a abril de 1941.

<sup>153</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Les Chemins de la Liberté III - La Mort dans l'Âme*. Paris: Gallimard Folio, 1999, p. 374. [Très loin, au-dessus d'un champ, des oiseaux noirs tournoient : les morts ne sont pas tous en terre. Cette angoisse qui le creuse, Brunet ne sait plus si c'est la sienne ou celle des autres ; il se retourne, il les regarde pur les tenir à distance : des visages gris et distraits, presque tranquilles, il reconnaît l'air absent des foules qui vont flamber de colère.]



Mas Sartre também chama a atenção para a angústia ante a dimensão do passado, como a do terceiro exemplo dado em “O Ser e o Nada”, do jogador que livre e sinceramente decidiu parar de jogar, mas ao se aproximar de uma mesa de jogos, vê as suas decisões anteriores naufragarem como totalmente ineficazes.<sup>154</sup> Ou seja, não houve uma única decisão estática na noite anterior, é necessário que o sujeito decida outras vezes em não jogar, quando esta vontade reaparece nele.

A angústia do não-mais é fortemente marcante, outrossim, na peça Huis Clos e no roteiro “Os Jogos estão Feitos”.<sup>155</sup> Porém, nesses enredos, a angústia frente ao passado não se localiza na carência de eficácia de decisões anteriores, no sentido de que elas precisariam ser continuamente retomadas, mas, ao contrário, ela aponta para decisões irremediáveis, em relação às quais não se pode mais voltar atrás, a não ser no modo de uma tematização.

Em Huis Clos, todo o juízo de valor sobre o passado definitivo de Inês, uma lésbica que seduzira a mulher de seu primo e a induziu ao suicídio após a morte dele em acidente; de Estelle, uma adúltera que teve uma filha na relação extraconjugal e a matou; e de Garcin, um adúltero covarde, não poderá fazê-los voltar atrás, todos estão condenados a sofrer com a angústia perante o inevitável juízo alheio e próprio.

---

<sup>154</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 67.

<sup>155</sup> SARTRE, Jean-Paul. Les Jeux sont Feits. Paris: Gallimard Folio, 1999. O roteiro foi criado em 1943 e publicado pela primeira vez em 1947. Foi feita uma adaptação do roteiro no mesmo ano, sob a direção de Jean Delannoy, com Micheline Presle e Marcel Pagliero.

No roteiro de “Os Jogos estão Feitos”, Ève Charlier é envenenada por seu marido e Pierre Dumaine é assassinado por um traidor do grupo de conspiradores coordenado por ele contra o Regente. Depois desses eventos, eles são chamados a uma boutique e são registrados como mortos. Permanecem em contato com o mundo, porém os seus esforços para mudá-lo são inúteis. No entanto, após se conhecerem na morte, a senhora que os atendeu para registrá-los permitiu-lhes voltar a viver sob a condição de retornarem ao estabelecimento em 24 horas. No afã de resolver o seu passado perdido, Ève volta à sua casa para fazer o seu marido contar verdades do seu passado e com isso afastar a sua irmã dele. Da mesma forma, Pierre Dumaine tentara evitar a eclosão da revolta planejada pelos conspiradores, em função de que cairiam numa armadilha do Regente. Com isso, eles perdem o prazo condicional para se manterem vivos e não conseguem resolver os problemas ligados ao seu passado, pois os jogos já estavam feitos. É a angústia diante da possibilidade de mudar aquilo que já estava feito que os levou a tentar alterar a sua situação.

A questão colocada ganhou complexidade com os exemplos e personagens da obra sartriana. O filósofo procurou diferenciar a angústia voltada para o futuro, como aquela que antecipa no modo de ser um ainda-não; e a angústia voltada para o passado, como passado absolutamente ineficaz (enquanto limitação ou freio aos próprios atos) ou irremediável. Mas é forçoso referir que em qualquer um dos casos a descrição fenomenológica é estruturalmente idêntica, mudando apenas no nível refletido. Isso porque a temporalidade ek-stática é tridimensional; e uma dimensão não exclui as demais, aparecendo sobre o fundo delas. Somente é possível pensar exclusivamente em uma das dimensões de forma refletida, pois a consciência imediata desde sempre dura ao modo da temporalidade original e tridimensional.

No fundo, todos os exemplos levam à angústia como consciência da responsabilidade, pelo suicídio, pela proximidade da morte, pela retomada da decisão, pela irremediabilidade do passado. Todos esses exemplos mostram-se impregnados de valor. É-nos permitido concluir que essas angústias são angústias éticas, porque elas surgem da consciência da condenação à liberdade de dar sentido para o inicialmente sem sentido e absurdo da situação. Por meio dessa liberdade de criação de sentido, chega-se ao ser do valor, do qual o Para-si-para-outro se encontra impregnado. O simples fato de que o Para-si já é desde sempre Para-outro, de que a liberdade estruturalmente e previamente já carrega a possibilidade de se deparar concretamente com o outro na situação faz da angústia uma angústia ética. Nos três exemplos citados por Sartre, e naqueles retirados de sua obra, as conseqüências da ação são antecipadas ou lamentadas pelo Para-si-para-outro, que tem de suportá-las. A má-fé consiste na tentativa de fuga dessa responsabilidade.

### **2.3) Ignorância como Negação da Verdade da Liberdade em Situação**

A definição filosófica da má-fé em Sartre foi apresentada como mentira de si a si, ou como a arte de formar conceitos contraditórios. Ela pode ser caracterizada sob diversas qualificações imagéticas, tal como fuga ou encobrimento. Nesse sentido, foi necessário estabelecer a diferença entre má-fé e mentira, de modo a visualizar que a primeira ocorre na unidade de uma mesma consciência, sem a separação entre interior e exterior. Com isso, esclareceu-se que a conduta de má-fé somente é possível porque a intencionalidade que a

produz (espontânea em direção ao mundo, ou voltada refletidamente para si) é suportada pela consciência pré-reflexiva. Em seguida, foi visto que o projeto de má-fé é uma decisão primeira sobre a natureza da fé, portanto uma crença, de maneira que até mesmo a tentativa de *crer* de boa-fé pode ela mesma recair na má-fé.

Com esse percurso respondeu-se pelo que é a má-fé. Mas a descrição do fenômeno levou a perguntar pelo seu porquê. Ou seja, sendo o Para-si-para-outro condenado a ser livre, por que e para que ele projetaria de má-fé? A resposta mostrou-se complexa, dado que a má-fé não é um efeito determinado por uma causa, ou uma característica natural, trata-se de uma escolha como tentativa de fuga do próprio modo de ser do Para-si, ou do ser da consciência como consciência de ser. A consciência de ser consciência, ou consciência da condenação à liberdade é angustiante, e é essa angústia que a má-fé tenta encobrir na sua tentativa de fuga. A má-fé surge diante da angústia, por causa da angústia e para tentar mascarar a própria angústia. Foi visto também que a angústia pode se dar em âmbito ético, em função de que o próprio Para-si-para-outro é responsável pelo ser do valor.

Todas as respostas dadas até aqui podem ser encontradas nos textos filosóficos de Sartre até o ensaio de ontologia fenomenológica “O Ser e o Nada”, sobretudo neste último, onde o filósofo descreve e demonstra a conduta de má-fé. Todavia, nem todas as questões puderam ser respondidas no seu grande ensaio, expressamente as ligadas ao problema ético. A má-fé voltou a ser abordada filosoficamente por Sartre depois daquele período, principalmente de 1947 a 1948, quando o filósofo ocupou-se com os problemas morais em “Cadernos por uma Moral”, publicados somente em 1983, após sua morte. Nesse texto, embora inacabado e

lacunar em alguns aspectos, o filósofo aborda de forma original questões de grande importância para essa pesquisa, particularmente as ligadas à História, à conversão moral e à má-fé. No filme documentário “Sartre por Ele Mesmo”, dirigido por Alexandre Astruc e Michel Contat, Sartre admitiu ter escrito notas sobre uma moral e que poderia retomá-las após o término do “Idiota da Família”.<sup>156</sup>

Ainda no ano de 1948, Sartre recebia De l’Essence de la Vérité, tradução de uma conferência de Heidegger, recentemente publicada, o que talvez o tenha estimulado a escrever “Verdade e Existência”, que também foi publicado postumamente, em 1989.<sup>157</sup> Logo em seguida, Sartre suspende esses projetos e passa a se preocupar com os problemas filosóficos que desencadearão no primeiro tomo da “Crítica da Razão Dialética”, publicado em 1960.

O próprio fato de as duas obras escritas naquele período não terem sido publicadas em vida já reclama um maior cuidado com o seu conteúdo. É necessário sempre lembrar desse aspecto como uma precaução na sua leitura, até porque ambos os textos não estão completamente organizados e finalizados, dependendo de acréscimos.

---

<sup>156</sup> SARTRE PAR LUI-MEME. Direção: Alexandre Astruc e Michel Contat. Produção: Pierre-André Boutang e Guy Seligman. França: B&W, 1976. Em entrevista no filme, Sartre responde a Jean Poullon, sobre a promessa de escrever uma moral ao fim de “O Ser e o Nada”: “Exatamente. Agora posso escrever uma moral. Aliás, já tenho anotações. Não sei se o farei pois preciso concluir Flaubert, mas há possibilidade disso. No fundo escrevi duas morais; uma entre 45 e 46, totalmente mistificada. É a moral que eu acreditava dar seqüência a ‘O Ser e o Nada’. Tenho uma pilha de notas que abandonei. Depois, há notas por volta de 65: uma outra Moral sobre o problema do realismo e sobre o problema da moral. Na época podia ter feito um livro, mas não o fiz”. Relativamente a essas notas de 65 mencionadas pelo filósofo, não há notícia de sua publicação e mesmo se chegaram a ser encontradas.

<sup>157</sup> Arlette Elkaïm-Sartre foi responsável pela organização e pelas notas do texto. A informação citada aparece na introdução ao texto, chamada “Contextes”. Ver em: SARTRE, Jean-Paul. Vérité et Existence. Paris: Gallimard – NRF essais, 2005, p. II.

Ainda assim, o reexame do problema da má-fé pelo filósofo no período acima descrito é muito importante para a compreensão do fenômeno, já que a sua preocupação naquele contexto começa a voltar-se mais profundamente para o sentido concreto da História, tanto no que concerne ao problema moral quanto no que concerne ao problema da verdade. Nesse sentido, as condutas de da má-fé recebem um esclarecimento que será imprescindível para chegar às suas conseqüências morais.

É preciso chegar com segurança à ligação entre má-fé e valor nas vivências do mundo. Deve-se primeiro reportar ao fato de que a liberdade é situada. Somente há liberdade existencial em situação. Portanto, a angústia não pode ser considerada de forma puramente abstrata, mas sempre desde o concreto, uma vez que a consciência de ser (angustiada) dá-se em situação. Assim sendo, a má-fé aparece como fuga ou encobrimento da verdade da liberdade em situação, ou ignorância. Deve-se tomar muito cuidado com este último conceito em Sartre, pois o filósofo o utiliza em mais de uma acepção.

Há um primeiro sentido em que a ignorância é central para a ontologia e também para a moral. Em “Cadernos por uma moral” Sartre expõe que o mundo dá-se não somente como a ser mudado, mas a ser descoberto.<sup>158</sup> E tal descoberta ocorre *quando* ele é mudado. Portanto, trata-se de ser moral *na* ignorância. “Como o saber absoluto é impossível, é necessário conceber a moral como se realizando por princípio na ignorância”.<sup>159</sup> Nesse sentido, a ignorância já está na saída do processo de desvelamento e na concepção da moral. Em

---

<sup>158</sup> SARTRE, Jean-Paul. Cahiers pour une Morale. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 19.

<sup>159</sup> Id. *ibidem*, p. 19. [Comme le savoir absolu est impossible, il faut concevoir la morale comme s’accomplissant par principe dans l’ignorance.]

“Verdade e Existência”, o filósofo retoma essa mesma concepção, acentuando que a ignorância está na origem do Para-si-para-outro.

O homem é o ser pelo qual as questões vêm ao mundo; mas o homem é o ser a quem as questões que lhe concernem e que ele não pode resolver vêm ao mundo. O homem se define, portanto, em relação a uma ignorância original. Ele tem uma relação profunda com essa ignorância. É em função dela que ele define o que ele é e o que ele procura.<sup>160</sup>

Ou seja, partindo da ignorância original e em profunda relação com ela é que o homem poderá lançar uma compreensão sobre si. A consciência não é conhecimento, mas existência.<sup>161</sup> Assim, *conhecer* é tirar o Ser da noite de Ser sem poder conduzi-lo à translucidez do Para-si, conferindo-lhe, apesar disso, luminosidade. Aqui, a verdade recebe um sentido mais profundo, como história do Ser, já que ela é o seu desvelamento progressivo. Ou seja, a verdade é temporalização do Ser,<sup>162</sup> a verdade se temporaliza, no sentido de que ela aparece segundo as categorias de antes e depois. Justamente, isso supõe originalmente a ignorância da qual se tira a verdade pouco a pouco. Em outros termos, a verdade é possibilidade, de maneira que o Para-si é o ser pelo qual a verdade virá do interior ao mundo. Dizer que se ignora é dizer que se sabe que é possível conhecer.<sup>163</sup> Tal como esclarece Yvan Salzman, constatada a ignorância original, cada um deve responder à sua situação de uma maneira ou de outra,

---

<sup>160</sup> Idem, p. 14. [L’homme est l’être par qui des questions viennent au monde ; mais l’homme est l’être à qui des questions qui le concernent et qu’il ne peut pas résoudre viennent au monde. L’homme se définit donc par rapport à une ignorance originelle. Il a un rapport profond à cette ignorance. C’est en fonction d’elle qu’il définit ce qu’il est et ce qu’il cherche.]

<sup>161</sup> Id. ibidem, p. 17.

<sup>162</sup> Id. ibidem, p. 19.

<sup>163</sup> Id. ibidem, p. 46. [Ainsi, dire que j’ignore originellement, c’est dire que la vérité est ma possibilité, qu’elle m’attend et que je suis l’être par qui la vérité viendra de l’intérieur au monde. Dire que j’ignore, c’est dire que je sais que je peux connaître.]

escolhendo a verdade ou, ao contrário, a não-verdade ou ignorância, para si ou para outrem, na má-fé ou na mentira.<sup>164</sup>

Há, portanto, uma segunda ignorância, relacionada à anterior. Aqui, a ignorância não tem mais um sentido original a partir de onde se torna possível o desvelamento da verdade. Trata-se da ignorância prolongada por escolha,<sup>165</sup> uma decisão pela ignorância, um querer ignorar ao se colocar nas mãos do acaso, “lavar-se as mãos”, contestando a missão verificadora do Para-si. Mas a verdade é ato, o próprio ato livre. A liberdade permite constatar a ignorância originária e agir em função dessa constatação. E o medo da verdade será também medo da liberdade. Nesse sentido é que a ignorância, ou a vontade de ignorância, é contradição e má-fé, pois não é o Em-si, mas o próprio Para-si-para-outro que se prescreve a missão verificadora.

O Ser-em-si não pode prescrever uma missão ao Para-si. Nós veremos que a ignorância é contradição e má-fé porque, precisamente, é o Para-si ele mesmo que se prescreve essa missão pelo seu surgimento, já que ele não é nada originalmente senão ultrapassagem desvelante do Em-si e que a consciência que ele toma de si enquanto que ele ultrapassa e desvela o Ser.<sup>166</sup>

Cabe compreender melhor por qual razão manter-se ignorante ou prolongar a ignorância original equivale a uma conduta de má-fé. Ignorar é ignorar até a morte; ou até o

<sup>164</sup> SALZMANN, Yvan. Sartre et l'Authenticité – Vers une Éthique de la Bienveillance Réciproque. Genebra : Labor et Fides, 2000, p. 134-135.

<sup>165</sup> SARTRE, Jean-Paul. Verité et Existence. Paris: Gallimard – NRF Essais, 2005, p. 65.

<sup>166</sup> Id. ibidem, p. 69. [L'Être-en-soi ne peut prescrire une mission au Pour-soi. Nous verrons que l'ignorance est contradiction et mauvaise foi parce que, précisément, c'est le Pour-soi lui-même qui se prescrit cette mission par son surgissement même, puisqu'il n'est rien originellement sinon dépassement dévoilant de l'En-soi et que la conscience qu'il prend de soi est conscience de soi en tant qu'il dépasse et dévoile l'Être.]



esquecimento (em período limitado); ou, ainda, representar sobre a finitude.<sup>167</sup> O esquecimento mostra-se como enterro de uma tarefa, de uma dificuldade. Enterra-se no sentido de um mundo subterrâneo e noturno do ser. Ou seja, o esquecimento é uma morte simbólica. No que concerne à representação, o ignorante por projeto toma o ponto de vista da finitude para escapar à finitude: porque se trata da finitude do ponto de vista que a verdade lhe revela, toma-se o ponto de vista da morte por medo da morte.<sup>168</sup> Esclarece Yvan Salzmänn que a resignação à ignorância implica a aceitação passiva do *non-sens* e da morte, transformando a vida em destino: o homem de fatalidade já está morto do ponto de vista simbólico.<sup>169</sup>

Ignorar é, portanto, tomar em face do Ser o ponto de vista da finitude, do esquecimento, da morte e da passividade.<sup>170</sup> Esta última está organicamente ligada à distração e ao esquecimento: a passividade facilita o esquecimento. Nesse mesmo contexto, ignorância é o apelo ao Destino, o mundo da ignorância é o da Fatalidade.

Mas com isso não se tem ainda a completa explicitação da má-fé segundo uma compreensão da verdade na História. Esta última não pode ser compreendida sem a verdade para outrem. Ao mesmo tempo em que o homem pode se afirmar orgulhoso pelo fato de que através dele a verdade surge no mundo, ele deve na modéstia livremente reconhecer que essa verdade possui uma infinidade de faces que lhe escapam.<sup>171</sup> Aqueles que guardam para si as suas verdades para evitar justamente a multiplicidade de faces perdem o benefício da passagem

---

<sup>167</sup> Id. *ibidem*, p. 73.

<sup>168</sup> Id. *ibidem*, p. 75.

<sup>169</sup> SALZMANN, Yvan. *Sartre et l'Authenticité – Vers une Éthique de la Bienveillance Réciproque*. Genebra : Labor et Fides, 2000, p. 144.

<sup>170</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Verité et Existence*. Paris: Gallimard – NRF Essais, 2005, p. 73.

<sup>171</sup> Id. *ibidem*, p. 117.

à intersubjetividade. É bastante que essas faces sejam virtualmente implicadas pela existência do Outro para que toda verdade tenha para ela mesma um “fora”. É na procura da verdade enquanto construção mútua e dialógica do mundo que se encontra o benefício de outrem, é o Outro que me oferece a possibilidade de agir e me faz valer a liberdade.<sup>172</sup> Assim sendo, a divisão ou a comunhão dos existentes em relação ao Outro é imprescindível na procura da verdade. Se a liberdade deve realizar-se no mundo como desvelamento da verdade, é somente com e por Outrem que ela pode chegar a essa realização. Sem a ligação com os outros, o ato de procurar perde uma de suas dimensões essenciais e parece vão. Nesse sentido esclarece Yvan Salzmänn.

Com efeito, o conhecimento imediato é apenas um desvelamento parcial; o ser Em-si aparece ao Para-si “como não-dedutível, absurdo, opaco, de mais, contingente. A realidade-humana verificante, descobrindo o Ser, descobre seu abandono no seio do não-humano”. Sem a dimensão do Para-outro, sem a mediação do outro, o Para-si é completamente só face ao em-si. Ele aclara sem finalidade, tudo lhe parece vão, insignificante, absurdo. Na solidão, o homem não pode fazer nada do seu olhar sobre o mundo; há então vontade de fechar os olhos, ele deseja a ignorância, não quer saber nada.<sup>173</sup>

Com isso, pode-se visualizar a posição de destaque que o problema da solidão terá na obra literária e dramática de Sartre. Tudo que o Para-si descobre no estado de abandono, na contingência do ser, aparece como absurdo, de mais, opaco. É exatamente aquilo que

---

<sup>172</sup> SALZMANN, Yvan. Sartre et l'Authenticité – Vers une Éthique de la Bienveillance Réciproque. Genebra : Labor et Fides, 2000, p. 141.

<sup>173</sup> Id. ibidem, p. 143. [En effet, la connaissance immédiate n'est que dévoilement partiel ; l'être en-soi apparaît au pour-soi « comme non déductible, absurde, opaque, de trop, contingent. La réalité humaine vérifiante, en découvrant l'Être, découvre son délaissement au sein de l'inhumain ». Sans la dimension du pour-autrui, sans la médiation de l'autre, le pour-soi est bien seu face à l'en-soi. Il éclaire sans but, tout lui paraît vain, dérisoire, absurde. Dans la solitude, l'homme ne peut rien faire de son regard sur le monde ; il a alors envie de fermer les yeux, il souhaite l'ignorance, ne veut rien savoir.]

Ronquentin desvela na Náusea. Mas a permanência na solidão nauseante pode refletir, justamente, um mergulho na ignorância.

Outrossim, nas peças de teatro sartrianas há sempre um clima de solidão. Vânia Maria Gross de Negreiros ocupou-se justamente sobre como o problema da solidão aparece no teatro de Sartre. A autora tomou quatro peças de Sartre, resgatando o seu sentido a partir dos conceitos-chave de “O Ser e o Nada”.<sup>174</sup> Nas moscas, é em absoluta solidão que Orestes toma a livre decisão de assassinar Egisto e Clitemnestra, entregando Argos aos seus cidadãos. Na peça Huis clos, que se passa no inferno, Garcin conclui pelo isolamento em relação ao Outro. Em “Mortos sem Sepultura”, todos os prisioneiros sofrem com o sentimento de profunda solidão na iminência de sua morte. Por fim, a autora examina “O Diabo e o Bom Deus”, concluindo que Goetz após dirigir-se ao Mal os seus passos iniciais e posteriormente voltar-se para o Bem, encontra infrutíferas suas tentativas de comunicação, encontrando-se irremediavelmente solitário.

Na sua conclusão a autora refere “daí a necessidade imperiosa que sente todo ser humano de relacionar-se com o seu semelhante, de estabelecer com ele uma efetiva comunhão: é que, no próximo, sabe ele estar a chave de si mesmo”.<sup>175</sup> Em seguida, ela afirma que o desencontro é fatal e angustiante, a busca é desesperada e infrutífera e a solidão é inevitável.<sup>176</sup> De fato, a solidão assinalada nos personagens das peças merece a maior atenção. O problema

---

<sup>174</sup> NEGREIROS, Vânia Maria Gross de. A Solidão Humana no Teatro de Jean-Paul Sartre. Santa Maria: Editora da UFSM, 1977. Esse livro é resultado de uma adaptação da Dissertação da mesma autora, que versou sobre o mesmo tema.

<sup>175</sup> Id. *ibidem*, p. 91.

<sup>176</sup> Id. *ibidem*, p. 92.

que podemos aqui verificar é que toda a compreensão das peças confluiu para uma idéia de solidão inevitável, forte na idéia de conflito apreciada em “O Ser e o Nada”. Mas o fato de que a raiz ontológica das relações entre consciências é o conflito não significa que o círculo vicioso seja absolutamente inevitável. Apenas em sentido mais restrito a solidão é inevitável, enquanto condenação à liberdade. Mas visto que o Para-si é desde sempre Para-outro e que em comunhão com o Outro ele desvela a verdade, urge notar que o fatalismo da solidão é ignorância: o fatalismo da solidão é má-fé.

Assim sendo, pode-se notar a importância das reflexões posteriores ao “Ser e o Nada”, especialmente entre os anos 1947 e 1948, tendo em vista que os problemas da moral, da História e da verdade aparecem com renovadas preocupações. Essa nova forma de abordar o problema da liberdade resultou em novas perspectivas para os conceitos de má-fé e de autenticidade, vistos pelo ângulo da verdade da liberdade em situação.

### **3) EXPLICITAÇÃO DAS CONDUTAS DE MÁ-FÉ NA OBRA DE JEAN-PAUL SARTRE**

#### **3.1) Incursão nas Múltiplas Formas de Abordagem da Má-fé**

A obra de Jean-Paul Sartre possui muitas dimensões, que estão em contato com as suas idéias filosóficas. O foco de atenção nas múltiplas facetas de sua obra pode se tornar incompreensível caso a produção filosófica seja ignorada. Da mesma maneira, a sua produção filosófica perde em brilho e mesmo em possíveis avanços na hipótese de o pesquisador somente se ater a ela. Até o presente ponto da Dissertação, o alvo de estudo foi o conceito de má-fé, bem como os demais conceitos que a permitem compreender. Porém, no que tange ao problema moral do conceito, pouco se avançou. Por certo, deliberadamente, o problema da

conversão moral não foi tratado e a razão para isso é metodológica: o problema moral do conceito será abordado na parte final do trabalho, justamente porque antes é necessário valer-se das outras formas que Jean-Paul Sartre utilizou para abordar as condutas de má-fé e retirar delas todo o conteúdo e as direções que elas nos ajudarão a traçar rumo ao problema moral.

Na literatura, o caminho percorrido por Sartre nos indica uma variedade de estilos, desde os contos de “O Muro”,<sup>177</sup> da novela “A Náusea”, até os romances da trilogia “Os Caminhos da Liberdade”. De acordo com o filósofo, em carta enviada a Jean Paulhan, as cinco narrativas de “O Muro” descrevem as diversas escapatórias possíveis ante “A Náusea”.<sup>178</sup> Nesse primeiro período dos anos 30, Sartre trata de mostrar no seu enredo como olhar a existência na face, mostrando através de uma galeria de evasões que toda tentativa de fuga a ela é vã.<sup>179</sup> Para tanto, Sartre utiliza a narrativa em primeira pessoa, por um ponto de vista apenas.

Na novela “A Náusea”, escrita em 1938, Sartre utiliza o recurso de um diário para fazer seu personagem descrever ele mesmo as suas experiências. O primeiro nome dado ao texto foi *Factum sur la contingence* (“Libelo sobre a contingência”), que logo ele mudou para *Melancholia* e, finalmente, por força da pressão editorial, para *La Nausée*.<sup>180</sup> O problema da realidade contingente e da angústia aparecem desde dentro do próprio personagem, o leitor

---

<sup>177</sup> Embora publicados em conjunto pela Gallimard, o conto “A Infância de um Chefe” é posterior à novela “A Náusea” e mostra um grau de complexidade maior do que os quatro contos anteriores, “O Muro”, “Quarto”, “Erostrato” e “Intimidade”.

<sup>178</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Cartas al Castor y a Algunos Otros*. Volume I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987. Tradução de: *Lettres au Castor et à Quelques Autres*. Traduzido para o espanhol por Irene Argoff, p. 233.

<sup>179</sup> BOSCHETTI, Anna. *Sartre et “Les Temps Modernes”*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, p. 69.

<sup>180</sup> COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Porto Alegre: LPM Pocket, 2005. Traduzido de: Jean-Paul Sartre. Tradução de Paulo Neves, p. 58

segue as próprias perspectivas de Roquentin. No mesmo ano de 1938, entretanto, Sartre já manifesta em artigo crítico um apreço por John dos Passos. A singularidade de uma vida é ela mesma social.<sup>181</sup> À necessidade fisiológica de Zola, ao mecanismo psicológico de Proust e ao homem-tipo de Nizan,<sup>182</sup> Sartre opõe John dos Passos, afirmando que este teria resolvido o problema da passagem ao típico, obstáculo do “romance social”.<sup>183</sup>

A partir das críticas formuladas naquele mesmo período a Mauriac e a outros representantes da literatura francesa, Sartre coloca-se o problema do valor do escritor contemporâneo. Suas preocupações literárias não põem mais ao centro a contingência, mas a liberdade histórica. Por certo, a conversão à história começa por narrativas de uma liberdade faltada, mas demanda uma oposição entre construção e demolição, bem como uma razão de viver à náusea do existir.<sup>184</sup>

Nos anos 40, Sartre passou a se ocupar de um novo projeto literário, que ele chamou de “Caminhos da Liberdade”. No primeiro volume, “A Idade da Razão”, Sartre procura construir uma narrativa em que se possa refletir o tempo da consciência, de fazê-la sentir por inteiro, sem diminuições, próximo ao realismo subjetivo de Hemingway.<sup>185</sup> No segundo volume, “Le Sursis”, embora a técnica de base tenha continuado a mesma, a narrativa

---

<sup>181</sup> SARTRE, Jean-Paul. A propos de John dos Passos *in* Situations, I – Critiques Littéraires. Paris: Gallimard Folio Essais, 2000, p. 22.

<sup>182</sup> BOSCHETTI, Anna. Sartre et “Les Temps Modernes”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, p. 72. A autora comenta que as referências em “A Infância de um Chefe” a esquemas psicanalíticos e marxistas, mesmo quando eles são refutados pela paródia, provariam que Sartre estaria mais dominado do que ele admite pelas teorias que inspiraram seu colega-rival Nizan e pelas possibilidades que abrem a sua transposição à literatura.

<sup>183</sup> SARTRE, Jean-Paul. A propos de John dos Passos *in* Situations, I – Critiques Littéraires. Paris: Gallimard Folio Essais, 2000, p. 22.

<sup>184</sup> BOSCHETTI, Anna. Sartre et “Les Temps Modernes”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, p. 76.

<sup>185</sup> Id. *ibidem*, p. 76.

ganhou enormemente em complexidade: os personagens se multiplicam, o ritmo narrativo é acelerado, o contexto espaço-temporal é dilatado, a técnica de montagem de imagens se aperfeiçoa. No terceiro volume, “Com a Morte na Alma”, Sartre mantém o seu estilo narrativo, porém de forma menos densa do que o segundo volume. O escritor chegou a pensar numa continuidade da obra, cujo quarto volume seria chamado *La Guerre Fantôme*, como se pode constatar em carta enviada a Simone de Beauvoir em 26 de setembro de 1939,<sup>186</sup> mas provavelmente abandonou o projeto.

Como foi visto, de maneira geral, pode-se afirmar que o problema da liberdade é também o eixo central na literatura sartriana. Tal aspecto ganha reforço nos textos em que o filósofo trata especulativamente da literatura. Na apresentação do primeiro volume da Revista *Le Temps Modernes*, em outubro de 1945, Sartre afirmava que o homem a ser concebido é o totalmente engajado e totalmente livre.<sup>187</sup> Por ser uma maldição, a liberdade não pode ser afastada, nem a responsabilidade que com ela advém.<sup>188</sup> O texto traz ao debate o problema político da responsabilidade do escritor, iniciando dessa forma: “Todos os escritores de origem burguesa conheceram a tentação da irresponsabilidade: há um século ela é de tradição na carreira de letras”.<sup>189</sup>

Em “Que é a Literatura”, texto publicado em partes, outrossim, na revista *Les Temps Modernes*, de fevereiro a julho de 1947, Sartre reafirma que o escritor escreve a seus

---

<sup>186</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Cartas al Castor y a Algunos Otros*. Volume I. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987. Tradução de: *Lettres au Castor et à Quelques Autres*. Traduzido para o espanhol por Irene Argoff, p. 342.

<sup>187</sup> Idem. *Présentation de Temps Modernes in Situations, II – Littérature et Engagement*. Paris: Gallimard NRF, 1999, p. 26.

<sup>188</sup> Id. *ibidem*, p. 25.

<sup>189</sup> Id. *ibidem*, p. 09. [Tous les écrivains d’origine bourgeoise ont connu la tentation de l’irresponsabilité : depuis un siècle, elle est de tradition dans la carrière des lettres.]



contemporâneos e com eles assume um compromisso.<sup>190</sup> Daí nasce novamente uma crítica à burguesia: “Idealismo, psicologismo, determinismo, utilitarismo, espírito de seriedade, eis o que o escritor burguês deve refletir de início ao seu público”.<sup>191</sup>

Para Sartre, a tarefa de escrever é um engajamento porque através da literatura “a coletividade passa à reflexão e à mediação, ela adquire uma consciência infeliz, uma imagem sem equilíbrio dela mesma que procura sem cessar modificá-la e melhorá-la”.<sup>192</sup> Portanto, a concepção de literatura engajada é central no pensamento de Sartre e pode ser considerada para o entendimento das suas críticas aos escritores da época (algumas delas reunidas e publicadas nas “Situações I, - Críticas literárias”), assim como para a compreensão da sua própria produção literária. Mas além da crítica literária, Sartre realizou crítica sobre a própria vida de alguns escritores, como Mallarmé. Em alguns casos, utilizou conceitos e ferramentas originadas na sua concepção filosófica para aprofundar estudos de escritores consagrados, como Baudelaire, Jean Genet e Gustave Flaubert (a este último ele dedicou três volumes intitulados “O Idiota da Família”). Nesses estudos, afora as questões históricas e biográficas dos escritores, o filósofo francês adentrou em aspectos conceituais e realizou aplicações da psicanálise existencial, cujo método havia sido por ele apresentado em “O Ser e o Nada”.

Mas Sartre não se tornou notável exclusivamente na filosofia, na literatura, com a crítica literária e com a crítica biográfica a escritores; também no teatro o pensador deixou

---

<sup>190</sup> SARTRE, Jean-Paul. Qu'est-ce que la Littérature *in* Situations, II – Littérature et Engagement. Paris: Gallimard Nrf, 1999, p. 111.

<sup>191</sup> Id. *ibidem*, p. 151. [Idéalisme, psychologisme, déterminisme, utilitarisme, esprit de sérieux, voilà ce que l'écrivain bourgeois doit refléter d'abord à son public].

<sup>192</sup> Id. *ibidem*, p. 295. [Par la littérature, je l'ai montré, la collectivité passe à la réflexion et à la médiation, elle acquiert une conscience malheureuse, une image sans équilibre d'elle-même qu'elle cherche sans cesse à modifier et à améliorer].

grandes marcas. Desde a juventude Sartre interessou-se por literatura e por teatro, mas foi com a prisão na Alemanha durante a 2ª Guerra que ele escreveu aquela que é considerada a sua primeira grande peça de teatro, sobre o nascimento de Cristo. Sartre, desde essa peça até a última sempre levou em consideração o problema da unidade do público e do contexto em que a peça é encenada. Na prisão, Sartre conheceu jesuítas com quem manteve um diálogo e por estímulo também de sua parte escreveu a peça em época natalina.<sup>193</sup> Deve ser referido, contudo, que a peça carregava um forte sentido de resistência pela figura de Bariona e dizia respeito também à sua circunstância. Aliás, biógrafos como Annie Cohen-Solal descrevem a experiência da prisão como um marco na vida de Sartre, não apenas para o teatro, mas também em direção ao engajamento pessoal e político.<sup>194</sup> O próprio pensador admite na entrevista intitulada “Auto-retrato aos Setenta Anos”, concedida a Michel Contat essa divisor de águas na sua história pessoal: “o que eu vejo de mais claro na minha vida é um corte que faz que haja dois momentos quase completamente separados até o ponto em que, estando no segundo, não me reconheço muito bem no primeiro, isto é, antes da guerra e depois”.<sup>195</sup> Logo em seguida ele diz também: “É lá, se você quiser, que eu passei do individualismo e do indivíduo puro de antes da guerra ao social, ao socialismo”.

---

<sup>193</sup> Sartre refere-se a esse jesuíta dos tempos de cativo como um homem muito notável. (SARTRE, Jean-Paul. *L'Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Gallimard – folio essais, 1996, p. 46). Esse jesuíta se chamava Perrin, e referiu ter cultivado um ótimo relacionamento de amizade com Sartre, a quem atribuiu a idéia de que cristãos e não cristãos podiam conviver muito bem. (Conforme Antonio Delogu, em introdução ao livro onde foi publicada a peça de Sartre, *Bariona o il Figlio del Tuono – Racconto di Natale per cristiani e non credenti*. Milão: Christian Marinotti, 2003. Tradução do francês para o italiano de: Bariona, ou le fils du Tonnerre. Traduzido por: Marco Antonio Aimo, p. XVIII).

<sup>194</sup> ON A RAISON DE SE REVOLTER – UNE BIOGRAPHIE POLITIQUE DE JEAN-PAUL SARTRE. Direção: André Waksman. França, 1991.

<sup>195</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Autoportrait à Soixante-dix ans in Situations X, Politique et Autobiographie*. Paris: Gallimard, 1976, p. 175 [Ce que je vois de plus net dans ma vie, c'est une coupure qui fait qu'il y a deux moments presque complètement séparés, au point que, étant dans le second, je ne me reconnais plus très bien dans le premier, c'est-à-dire avant la guerre et après] e p. 178 [C'est là, si vous voulez, que je suis passé de l'individualisme et de l'individu pur d'avant la guerre au social, au socialisme].

Mais tarde, Sartre tentará sustentar um nexo político entre suas peças e o momento de sua apresentação, como em 1943, “As Moscas” e a invasão dos alemães em território francês<sup>196</sup> e como em 1960, “Os Seqüestrados de Altona” e a prática da tortura francesa na Argélia.<sup>197</sup> O quanto Sartre obteve sucesso com os nexos políticos pretendidos em suas peças é bastante questionável, mas não é esse o ponto que merece destaque para a pesquisa, e sim a concepção de teatro que vigorou em suas peças e também nas suas adaptações de Kean<sup>198</sup> e de “As Troianas”.<sup>199</sup>

Juntamente com Albert Camus e Cocteau, Sartre tornou-se um crítico do naturalismo no teatro devido ao ritmo que esse tipo de concepção trazia aos palcos. “O erro do naturalismo é pintar com as palavras as coisas de todos os dias, quer dizer, de fazer palavras sobre as coisas”.<sup>200</sup> Como assevera Eric Bentley, a partir de 1945 surgia na França liberada um teatro não-naturalista, um teatro para o olho interno, um teatro subjetivo.<sup>201</sup>

Nesse contexto, o teatro possui uma importância ímpar na obra de Sartre, não apenas como um meio de acesso às suas idéias para as massas, mas como um modo estético único em que não se pode desviar da distância absoluta entre público e personagens. Sartre reforça que é precisamente a presença de “carne e osso” do ator (tal como defende Gouhier na conceituação do teatro) que o faz completamente diverso das outras artes.

---

<sup>196</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Un Théâtre de Situations*. Paris: Gallimard Folio Essais, 1998, p. 274.

<sup>197</sup> Id. *ibidem*, p. 350.

<sup>198</sup> DUMAS, Alexandre. *Kean*. 19<sup>a</sup> ed. Paris: Gallimard, 1954. Adaptação de: Jean-Paul Sartre.

<sup>199</sup> EURÍPEDES. *Les Troyennes*. Paris: Gallimard NRF, 1965. Adaptação de: Jean-Paul Sartre.

<sup>200</sup> Idem. *Le Style Dramatique in Un Théâtre de Situations*. Paris: Gallimard Folio Essais, 1998, p. 35.

<sup>201</sup> BENTLEY, Eric. *O Dramaturgo como Pensador*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991. Tradução de: *The Playwright as Thinker*. Traduzido por: Ana Zelma Campos, p. 281.

Portanto, é de preferência pelo inverso que eu distinguiria o cinema e o romance de uma parte, e o teatro de outra, pelo que eu chamaria a distância que se encontra entre os personagens e o público no teatro, distância de bom tom que não se encontra no cinema nem no romance.<sup>202</sup>

Não há no teatro a solidariedade entre leitor e personagem como no romance, nem mesmo o fenômeno ambíguo do olho da câmera como no cinema (embora muito distante do personagem se o vê muito próximo). No teatro, com a presença física do ator, cria-se uma distância absoluta, já que o ator não Olha o público. A necessidade de distância absolutamente indispensável ao teatro origina-se na completa impotência do espectador diante da cena.<sup>203</sup> Tendo em vista essa peculiaridade do teatro, Sartre defende o teatro de situação.

A grande tragédia para Sartre, como a de Ésquilo e Sófocles, traz como força principal o problema da liberdade humana.<sup>204</sup> A fatalidade que se crê constatar nesses casos não é senão uma liberdade tomada por sua própria armadilha. Já o teatro psicológico, como de Eurípides e de Voltaire anuncia o declínio das formas trágicas a partir de um conflito de caráter, onde tudo é decidido de início.<sup>205</sup> Todavia, para Sartre, o alimento central da peça não são “as palavras de teatro”, são as situações.

O que o teatro pode mostrar de mais emocionante é um caráter se fazendo, o momento da escolha, da livre decisão que engaja uma moral e toda uma vida. A situação é um chamado; ela nos cerca; ela nos propõe soluções, nós é que decidimos. E para que a decisão seja profundamente

---

<sup>202</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Le Style Dramatique in Un Théâtre de Situations*. Paris: Gallimard Folio Essais, 1998, p. 23. [C'est donc plutôt par l'inverse que je distinguerai le cinéma et le roman d'une part, le théâtre de l'autre, par ce que j'appellerai la distance qui se trouve entre les personnages et le public au théâtre, distance de bon ton qui ne se trouve pas au cinéma ni dans le romans.]

<sup>203</sup> Id. *ibidem*, p. 26.

<sup>204</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Pour un Théâtre de Situations in Un Théâtre de Situations*. Paris: Gallimard Folio Essais, 1998, p. 19.

<sup>205</sup> Id. *ibidem*, p. 19.

humana, para ela coloque em jogo a totalidade do homem, a cada vez é necessário trazer à cena situações-limite, quer dizer, que apresentem alternativas em que a morte é um dos termos. (...) Parece-me que a tarefa do dramaturgo é escolher dentre as situações-limite aquela que exprima melhor suas preocupações e apresentá-la ao público como a questão que se põe a certas liberdades. É somente assim que o teatro reencontrará a ressonância que ele perdeu, somente assim que ele poderá *unificar* o público diverso que o frequenta hoje.<sup>206</sup>

Portanto, volta-se também no teatro ao problema da liberdade em situação. Em outros termos, o teatro será um modo estético de desvelamento de uma liberdade em situação, de sua contingência, de suas escolhas, de seu engajamento moral, da sua relação com o Outro. Por certo, são encontrados em suas peças vários problemas que o pensador concebeu conceitualmente nas suas obras filosóficas. Traçado esse paralelo, poder-se-ia dizer que as reformulações filosóficas e a mudança na sua postura política são também reconhecidas nas peças. Tal como afirma Sábato Magaldi, em sentido amplo, toda a dramaturgia de Sartre é política, pois além do enfoque nos jogos de reflexo sempre problematiza o agir em sociedade.<sup>207</sup> E não apenas os personagens, mas também o próprio dramaturgo está comprometido com a sua situação, na medida em que escrevem para uma determinada época.<sup>208</sup> Exatamente por isso, Sartre sustenta que todo o teatro é popular, à exceção do teatro

---

<sup>206</sup> Id. *ibidem*, 20-21. [Ce que le théâtre peut montrer de plus émouvant est un caractère en train de se faire, le moment du choix, de la libre décision qui engage une morale et toute une vie. La situation est un appel ; elle nous cerne ; elle nous propose de solutions, à nous de décider. Et pour que la décision soit profondément humaine, pour qu'elle mette en jeu la totalité de l'homme, à chaque fois il faut porter sur la scène des situations-limites, c'est-à-dire qui présentent des alternatives dont la mort est l'un des termes. (...) Il me semble que la tâche du dramaturge est de choisir parmi des situations-limites celle qui exprime le mieux ses soucis et de présenter au public comme la question qui se pose à certaines libertés. C'est seulement ainsi que le théâtre retrouvera la résonance qu'il a perdue, seulement ainsi qu'il pourra *unifier* le public divers qui le fréquente aujourd'hui.]

<sup>207</sup> MAGALDI, Sábato. *Aspectos da Dramaturgia Moderna*. São Paulo: Conselho Estadual da Cultura, 1964, p. 112-113.

<sup>208</sup> DONAHUE, Francis. Jean-Paul Sartre y El Teatro Existencialista. In: *Cuadernos Americanos*, nº 230, maio-junho de 1980, p. 61

burguês, razão pela qual ele sugere um abandono das tradições deste teatro e um retorno à tradição teatral anterior à época burguesa.<sup>209</sup>

Quanto ao cinema, pode-se afirmar juntamente com Michel Contat que o resultado sartriano não foi positivo, mas exatamente porque faltou ao pensador uma atenção particular à sétima arte.<sup>210</sup> Dentre os roteiros de Sartre, destacam-se “Os Jogos estão Feitos”, de 1947, posteriormente rodado e dirigido por Jean Delannoy; “A Engrenagem”, de 1948; e *Le Scénario Freud*, de 1960, encomendado por John Huston.<sup>211</sup> Também no roteiro de “A Engrenagem” Sartre utiliza o recurso da multiplicidade dos pontos de vista<sup>212</sup>, consideravelmente explorado em *Le Sursis*. Além desses roteiros, Sartre escreveu *Faux Nez*, publicado em *La Revue du Cinéma*, nº 6, na primavera de 1947, além de outros que não chegaram a ser publicados. Efetivamente, embora Sartre tenha acompanhado o desenvolvimento do cinema e escrito alguns roteiros, ele não se preocupou tanto com esta arte como o fez com o teatro. Importa referir que inclusive algumas de suas peças foram adaptadas ao cinema, na França ou na Itália.<sup>213</sup>

<sup>209</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Théâtre Populaire et Théâtre Bourgeois in Un Théâtre de Situations*. Paris: Gallimard Folio Essais, 1998, p. 77.

<sup>210</sup> CONTAT, Michel. *Sartre et le Cinéma*. Acessível em: [http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar\\_384\\_2.htm](http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar_384_2.htm). Consultado em 20 de maio de 2005, às 14:00 hs.

<sup>211</sup> O primeiro roteiro enviado ao cineasta norte-americano tinha 800 páginas, razão pela qual foi sugerido a Sartre que o reformulasse. Depois de entregue a segunda versão, diante das exigências de alterações, Sartre desiste do projeto, que foi entregue a roteiristas numa visão mais hollywoodiana, recebendo o título final *Freud Passions Secrètes*. Considerando que seu trabalho havia sido desfigurado, Sartre pede que seu nome seja retirado dos créditos. (SARTRE, Jean-Paul. *Freud, Além da Alma – Roteiro para um Filme*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. Tradução de: Lê Scénario Freud. Traduzido por; Jorge Laclette).

<sup>212</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Engrenage*. Paris: Gallimard Folio, 1996.

<sup>213</sup> As peças de Sartre adaptadas ao cinema são: *Les Mains Sales*, de Fernand Rivers e Simone Berriau, rodado na França, 1951; *La Putain Respecteuse*, de Marcel Pagliero e Charles Brabant, França 1952; *Huis Clos*, de Jacqueline Audry, França 1954; *Kean, Gênio e Sregolatezza*, de Vittorio Gassman, Itália, 1957; *I Sequestrati di Altona*, de Vittorio de Sica, Itália, 1963. (GIRET, Noëlle. *Sartre et le Cinema*. In: *Sartre*. Paris: Bibliothèque Nationale de France / Gallimard, 2005. BERNE, Mauricette (Org.), p. 171).

Toda a obra de Sartre é de alguma forma marcada pela sua postura pessoal. A subversão à autoridade inicia desde os tempos da École Normale Supérieure, como testemunha seu colega Raymond Aron.<sup>214</sup> A partir do período de sua formação universitária, Sartre tornou-se um herdeiro subversivo que desponta opondo-se ao general de Gaulle nos anos 1950, opondo-se aos Estados Unidos nos anos 1960 e protegendo grupos maoístas nos anos 1970, como acentua Annie Cohen-Solal.<sup>215</sup>

É definitivamente a filosofia que permite lançar uma compreensão sobre a obra de Sartre de modo a perceber que as suas preocupações, em todos os âmbitos, possuem um elo indissociável à sua compreensão filosófica do mundo. Da mesma forma, o seu discurso propriamente filosófico e conceitual recebe um tratamento especial e peculiar nos demais matizes de sua obra. A filosofia permeia as demais dimensões de sua obra, e estas exigem a filosofia. Portanto, a compreensão de um conceito filosófico em Sartre conduz a toda a sua obra e esta, ao seu eixo filosófico. O conceito de má-fé aponta para a obra sartriana, e essa para um centro de reverberação: a liberdade em situação. A conduta de má-fé foi largamente mostrada em sua obra e demonstrada filosoficamente. Mas as consequências morais do conceito de má-fé, embora tenham figurado cristalinamente em sua obra, ficaram pendentes de um questionamento filosófico que tivesse enfrentado o problema.

Por certo, nos “Cadernos por uma Moral” Sartre introduz novos aspectos filosóficos à sua axiologia que permitem avançar nas soluções à má-fé, mas logo em seguida as suas

---

<sup>214</sup> COHEN-SOLAL, Annie. Sartre. Porto Alegre: LPM Pocket, 2005. Traduzido de: Jean-Paul Sartre. Tradução de: Paulo Neves, p. 51.

<sup>215</sup> Id. *ibidem*, p. 55-56.

preocupações filosóficas o levam a uma crítica da Dialética, que embora compatível com o seu pensamento anterior não responde ao problema anteriormente colocado. A sua companheira, Simone de Beauvoir, por sua vez, tentou enfrentar o problema moral “Por uma Moral da Ambigüidade” em 1947, com grande originalidade, embora também não responda com exatidão ao problema. Portanto, é preciso retomar a obra sartriana e buscar nela as condutas e os paradigmas de má-fé, fazendo-se um esforço para inventariar aquilo que nela se anuncia. Somente a partir daí, tendo já previamente apresentados os conceitos filosóficos centrais de Sartre tal qual nos primeiros dois pontos da Dissertação, será possível realizar uma releitura do seu pensamento para chegar às conseqüências morais do conceito de má-fé.

### **3.2) As Condutas de Má-fé**

#### **3.2.1) A Auto-definição Reflexiva**

Todo o desejo de Ser é vão ao Para-si-para-outro. A coincidência consigo mesmo ao modo do Em-si só pode ser engendrada pelo ser da consciência na sua tentativa de má-fé de identificar facticidade e transcendência. Na auto-definição, o Para-si-para-outro atribui significado a ele mesmo. Tal ato unificador dá-se em nível reflexivo com o uso da linguagem. A auto-definição depende de um pólo unificador das vivências - o Ego. Porém, este não é propriamente o fluxo das vivências: trata-se de uma degradação da consciência enquanto objeto psíquico.<sup>216</sup> Em “O Ser e o Nada”, Sartre dirá que o Ego é Em-si.<sup>217</sup> Portanto, a

<sup>216</sup> SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego – Esquisse d'une Description Phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003, p. 77.

<sup>217</sup> Idem. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 139.



consciência que se define, fazendo uso da linguagem e no plano reflexivo, tenta fixar uma identidade de si a si, como forma de Ser o seu próprio Ego.

No entanto, convém destacar que a auto-definição de má-fé volta-se ao presente. Assim como a consciência pode relatar com sinceridade um fato passado, ela pode tentar sem má-fé tematizá-lo, compreendendo de forma definida o seu tendo-sido. Isso porque nesses casos, a reflexão volta-se exclusivamente para o passado, que é considerado por Sartre um Em-si. Não há nesse plano a confusão de má-fé entre facticidade e transcendência. O problema surge quando a consciência tenta reduzir o seu ter-de-ser ao Ser, tal como o garçom de café que representa *ser* um garçom de café.

Consideremos esse garçom de café. Ele tem o gesto vivo e marcado, um pouco preciso demais, um pouco rápido demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira (...) Ele brinca *de ser* garçom de café.<sup>218</sup>

A condição do garçom aparece como uma cerimônia exigida pela clientela, assim como ocorre com os comerciantes em geral, com a polidez ou a etiqueta, ou com o soldado em

---

<sup>218</sup> Id. *ibidem*, p. 94. [Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuye, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger du bras et de la main. (...) Il joue à *être* garçon de café.]

guarda.<sup>219</sup> Todos tentam, de alguma forma, tornar-se cativos daquilo que *são*. A má-fé já está na sua representação, na sua comédia social. A auto-definição reflexiva e lingüística aparecerá quando a consciência formar um juízo de ser, assertórico-predicativo sobre si, eliminando a *possibilidade* de ser. Isso não significa que a consciência não possa fazer um julgamento ou formar conceitos sobre ela, mas ocorre que todos esses julgamentos e todos esses conceitos remetem ao transcendente, ao que está fora. Portanto, a auto-definição vincula-se às representações que se limitam a ser o que são, que representam Ser em papéis sociais.

Sartre mostra com clareza na peça como a auto-definição pode levar à má-fé. Logo no início da peça, na terceira cena, quando o garçom (ou o “criado kafkiano”, como o denomina Bentley)<sup>220</sup> abre a porta para Inès, esta confunde Garcin inicialmente com o carrasco. Tal situação provoca o riso em Garcin, mas o obriga a tomar um partido sobre si. Então ele acaba escapando para o seu papel social.

GARCIN, sobressalta-se e depois começa a rir. – É um desprezo completamente divertido. O carrasco, verdadeiramente! Você entrou, você me olhou e você pensou: é o carrasco. Que extravagância! O criado é ridículo, ele deveria nos ter apresentado um ao outro. O carrasco! Eu sou Joseph GARCIN, jornalista e homem de letras. A verdade, é que nós somos instalados na mesma situação desagradável. Madame...<sup>221</sup>

<sup>219</sup> Id. *ibidem*, p. 94.

<sup>220</sup> BENTLEY, Eric. O Dramaturgo como Pensador. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991. Tradução de: *The Playwright as Thinker*. Traduzido por: Ana Zelma Campos, p. 287.

<sup>221</sup> SARTRE, Jean Paul. *Huis clos in Théâtre*. Paris: Gallimard, 1947, p. 135. [GARCIN, sursaute et puis se met à rire. – C’est une méprise tout à fait amusante. Le bourreau, vraiment! Vous êtes entrée, vous m’avez regardé et vous avez pensé: c’est le bourreau. Quelle extravagance! Le garçon est ridicule, il aurait dû nous présenter l’un à l’autre. Le bourreau! Je suis Joseph GARCIN, publiciste et homme de lettres. La vérité, c’est que nous sommes logés à la même enseigne. Madame...]

Dessa maneira, como esclarece Bernard Lecherbonnier, a alienação da liberdade é favorecida pela dificuldade que o homem experimenta para se conhecer e pela rápida assimilação de nosso ser ao personagem social que se representa e oblitera aos próprios olhos sua própria realidade, tal como Garcin em *Huis Clos*.<sup>222</sup>

### 3.2.2) A Sinceridade

A sinceridade como valor universal é no fundo um princípio de identidade. Foi visto acima, quando abordada a fé da má-fé,<sup>223</sup> que a sinceridade considerada como uma virtude objetiva está no plano do Em-si. Portanto, o Para-si-para-outro, ao tentar *ser* sincero, conforme a máxima “é necessário ser o que sou”,<sup>224</sup> não escapará à má-fé.

Há uma relação estreita entre a sinceridade enquanto valor universal e a auto-definição. O ponto comum entre ambas condutas de má-fé está no fato de que elas partem de um Ego, que já é um objeto psíquico, para afirmá-lo como um algo, para significá-lo ao modo do Em-si no presente. Importa reforçar que também a sinceridade acerca do tendo-sido, na dimensão exclusiva do passado, não importa necessariamente em má-fé. Isso porque o Para-si não estará *sendo* sincero, abrindo-se a possibilidade de uma tematização sincera do seu passado, sem realizar uma confusão conceitual entre sua facticidade e sua liberdade. A conduta de má-fé somente aparece quando a liberdade persegue a sinceridade como princípio do Ser, a identidade. Nesse sentido é que Sartre apresenta a franqueza dos “corações puros” de Gide e de

<sup>222</sup> LECHERBONNIER, Bernard. *Huis Clos* (1944). Paris: Hatier, 1993, p. 20.

<sup>223</sup> Ver o problema da sinceridade e da boa-fé no ponto 2.1.2.

<sup>224</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 93.

Kessel.<sup>225</sup> Justamente, para que a identidade de si a si do sincero apareça como um ideal, para que ela possa ser tomada como um valor, é necessária que ela não represente um princípio constitutivo do Para-si-para-outro.

A tentativa de ser sincero é uma tentativa de Ser. Ela pode aparecer como uma espécie de auto-definição reflexiva, no sentido de uma coincidência conceitual da consciência consigo mesma. Mas o Para-si-para-outro pode descobrir a sua condição livre em situação, a sua contingência, a sua temporalidade, e tentar *ser* sincero a esse respeito, recaindo numa tentativa de afirmação da indeterminação. Nesse caso, nem sequer a maior lucidez pode escapar a má-fé. Sartre nos mostra isso claramente com o personagem Mathieu no seu romance “Idade da Razão”. Sartre mostrou no percurso dos três romances como Mathieu foi deixando a sua má-fé ao engajar-se ativamente na 2ª Guerra, ou seja, o seu personagem não nasceu covarde ou corajoso, coube a ele sempre uma possibilidade de não ser uma coisa ou outra.<sup>226</sup>

Diferentemente de seu irmão Jacques, Mathieu não assume as suas determinações.

Porém, em nome de sua pretensa liberdade, como diz Franklin Leopoldo e Silva:

A sua vida pode ser descrita como a de um burguês que as assumiu totalmente. Tem uma casa, tem uma mulher, tem um emprego, terá aposentadoria. Tem um presente e um futuro determinados. Nessa instância já não vive em liberdade, mas ainda crê nela. Num momento difícil, invoca a liberdade para escapar às conseqüências de uma vida burguesa que não é assumida como tal. (...) Não pode mais manter um compromisso entre lados opostos: condena a sociedade e se compromete

---

<sup>225</sup> Id. *ibidem*, p. 93.

<sup>226</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L’Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Gallimard – Folio Essais, 1996, p. 55.

com ela; simpatiza com os comunistas, mas não se compromete com eles; nega o casamento e vive como se fosse casado.<sup>227</sup>

Dessa maneira, pode-se perceber que Mathieu postula uma liberdade, porém nega em princípio o que assume contraditoriamente na prática. E tal contradição é vivida com leviandade como afirma o seu irmão Jacques, e não haveria outra forma de vivê-la.<sup>228</sup> Mathieu não quer assumir as determinações da idade da razão porque elas excluiriam a sua liberdade de ser indeterminado.

Logo no início do romance, no primeiro diálogo entre Mathieu e Marcelle, antes mesmo de ele tomar conhecimento da gravidez de sua companheira, ela já dizia que a vida dele é cheia de “ocasiões faltadas”, algo que ela encarava como sintomático.<sup>229</sup> Mas sintomático de quê? A sua companheira anuncia ao leitor aquilo que ficará claro ao longo do romance. Mathieu desejava a indeterminação, deixando de decidir sobre questões cruciais, trazendo com isso o sintoma da sua má-fé, mente-se acerca da sua liberdade, pois a tentativa de Ser indeterminado recai na determinação. Diz Marcelle ainda: “- E bem, ela diz, é sempre a tua famosa lucidez... Tu és engraçado, meu querido, tu tens um tal medo de ser tua própria vítima que tu refutarias a mais bela aventura do mundo de preferência a arriscar mentir a ti”.<sup>230</sup>

---

<sup>227</sup> SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre – Ensaios Introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 168.

<sup>228</sup> Id. *ibidem*, p. 169.

<sup>229</sup> SARTRE, Jean Paul. *Les Chemins de la Liberté I - L'Âge de Raison*. Paris: Gallimard Folio, 1999, p. 17-18.

<sup>230</sup> Id. *ibidem*, p. 18. [- Eh bien, dit-elle, c'est toujours ta fameuse lucidité... Tu es amusant, mon vieux, tu as une telle frousse d'être tra propre dupe que tu refuserais la plus belle aventure du monde plutôt que de risquer de te mentir].

A liberdade como disponibilidade é vivido no limite por Mathieu, mas é justamente esse limite, a contradição entre viver a realidade e negá-la<sup>231</sup> que mostra a sua má-fé. A tentativa de escapar à má-fé afirmando a liberdade pela indeterminação, *sendo* sincero consigo, acabou levando Mathieu à má-fé. Ressalte-se que a determinação pelas escolhas não exclui a liberdade. Ao contrário, ela é negação e por isso mesmo possui a sua fonte na liberdade.

### 3.2.3) A Protelação das Decisões

Protelar uma decisão já é uma decisão. O que entra em jogo no questionamento sobre a má-fé desse tipo de decisão é o quanto a conveniência dos motivos ou dos móbeis da protelação pode chegar a confundir a consciência. Em outros termos, a espera do momento oportuno pode ser um pretexto para adiar uma decisão que determinaria os limites da situação; pode estar vinculada a uma esperança passiva de que “tudo se resolverá”; pode levar à crença num destino mágico ou ser provocada pela crença no determinismo. Em todos esses casos, o resultado concreto é o mesmo: a tentativa de paralisar o agir evidenciada na conduta de má-fé.

Em “O Ser e o Nada”, Sartre faz uma precisa descrição do caso da mulher que vai ao primeiro encontro e se fixa no presente, na tentativa de disfarçar o fluxo temporal no qual sabe que uma hora terá de decidir sobre o seguimento do encontro. Deixa suas mãos caírem inertes entre as mãos do companheiro, nem aceitante, nem resistente, uma coisa. Desarma as ações do companheiro, reduzindo-as a não ser mais do que são, ou seja, à maneira do Em-si.<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e Literatura em Sartre – Ensaio Introdutório*. São Paulo: Editora Unesp, 2003, p. 170.

<sup>232</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 89-90.

Ela sabe perfeitamente as intenções que o homem que lhe fala tem a seu respeito. Também sabe que, cedo ou tarde, terá de tomar uma decisão. Mas não quer sentir a urgência disso: atém-se apenas ao que de respeitoso e discreto oferece a atitude do companheiro.<sup>233</sup>

A descrição apresentada mostra como a mulher desse encontro recorrerá a procedimentos para se manter de forma indeterminada, adiando a decisão. Mas a conduta de má-fé pode ser ainda mais longamente estendida e a protelação das decisões pode mergulhar toda uma vida na má-fé. O caso de Mathieu na “Idade da Razão” ilustra bem esse ponto. Ele também pode ser perfeitamente compreendido pelo viés do adiamento de decisões. Na tentativa de ser permanentemente sincero consigo e de se manter livre e indeterminado, Mathieu procura adiar as decisões que o comprometeriam. Não aceita o casamento com Marcelle e ao mesmo tempo não se engaja junto aos comunistas. Dessa maneira ele se coloca em suspenso, deixando-se contraditoriamente determinar na passividade.

Na peça em sete atos “As Mãos Sujas”,<sup>234</sup> apresenta-se o dilema moral de que os fins tenham de justificar os meios no seio do Partido Comunista.<sup>235</sup> Hugo, intelectual burguês e de boa família envolve-se com o Partido e acaba sendo encarregado de matar Hoederer, que planejava uma aproximação com o Pentágono e com os fascistas para partilhar o poder após a guerra. No entanto, Hoederer fascina Hugo<sup>236</sup> e este passa a protelar uma decisão final. Outrossim, Hoederer fascina Jéssica, a esposa de Hugo, e somente quando esse os vê abraçados

---

<sup>233</sup> Id. *ibidem*, p. 89. [Elle sait fort bien les intentions que l’homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu’il faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n’en veut pas sentir l’urgence : elle s’attache seulement à ce qu’offre de respectueux et de discret l’attitude de son partenaire].

<sup>234</sup> Apresentada pela primeira vez em abril de 1948, no Théâtre Antoine, em Paris.

<sup>235</sup> DONAHUE, Francis. Jean-Paul Sartre y El Teatro Existencialista. In: Cuadernos Americanos, nº 230, maio-junho de 1980, p. 68.

<sup>236</sup> MACIEL, Luiz Carlos. Sartre – Vida e Obra. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Álvaro Editora: 1970, p. 132.

dispara três tiros. Ao final da peça, depois da prisão, Hugo descobre que o Partido mudou de política e faz tudo o que Hoederer preconizava. Com isso, ele acaba deixando-se assassinar como “irrecuperável” para a nova política, com o intuito de afirmar que o seu crime foi político e não passional.

Hugo protelou a sua decisão e mesmo quando ela foi tomada guardou-se uma certa ambigüidade. Nem mesmo ele tinha convicção sobre o assassinato que cometeu, vindo a entregar a sua própria vida para tentar caracterizá-lo como político. A espera pela melhor ocasião era um pretexto de má-fé, pois Hugo, em verdade, não queria matar Hoederer. Olga, colega de partido de Hugo, responde à Jéssica na primeira cena do quinto ato: “As ocasiões, nós as fazemos nascer”.<sup>237</sup> Portanto, se Hugo o quisesse, ele teria assassinado Hoederer antes, de outra forma, criando uma armadilha. Mas, justamente, a demora em realizar o crime era já um indício de que Hugo havia desistido de matá-lo, fato que fica ainda mais claro na segunda cena do sexto ato. O assassinato aproxima-se mais de um resultado do ciúme de Hugo, por ter-se sentido traído, tanto que ele se entrega e morre justamente na tentativa de dar outro significado ao seu ato.

Importa retomar, outrossim, a primeira peça escrita por Sartre depois da prisão na 2ª Guerra, “As Moscas”,<sup>238</sup> pois ela permitirá encontrar mais uma vez a má-fé na protelação das decisões. Como assevera Eric Bentley, ao contrário de Huis Clos, onde impera a danação, a peça “As Moscas” mostra a redenção.<sup>239</sup> Sartre retoma nesta peça a história de Electra. Tanto

---

<sup>237</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Les Mains Sales*. Paris: Gallimard Folio, 2000, p. 167.

<sup>238</sup> Apresentada pela primeira vez no Théâtre de la Cité, sob a direção de Charles Dublin.

<sup>239</sup> BENTLEY, Eric. *O Dramaturgo como Pensador*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991. Tradução de: *The Playwright as Thinker*. Traduzido por: Ana Zelma Campos, p. 293.



Sófocles como Eurípedes escreveram tragédias sobre o tema dos filhos de Agamenon, Orestes e Electra, que vingam a morte do pai em Argos. Não há unanimidade acerca de qual seria a primeira versão, mas de modo geral se aceita que Sófocles escreveu a sua Electra em 413 a.C., antes de Eurípedes.<sup>240</sup>

Sartre reescreve a tragédia grega, modificando a sua linguagem, a relação entre os personagens, a ordem dos fatos e a estrutura da tragédia. Por certo, as tragédias de Sófocles e Eurípedes não contavam com divisões cênicas e divisões em atos. Ademais, o coro é essencial às tragédias, pois originalmente elas são só coro e não drama, como sustenta Nietzsche.<sup>241</sup> Sartre transforma as tragédias ao seu modo, montando a peça em três atos, com divisões cênicas; sem o coro; introduzindo importantes diálogos de Júpiter com os homens; dando mais ênfase a Orestes e menos a Electra.

Na tragédia de Sófocles, Orestes prepara a vingança pedindo que seu preceptor informe a sua morte em Argos, afastando toda e qualquer suspeita. Ao saber disso, Electra arruína-se, pois seu irmão era a sua esperança de vingança. No entanto, ela trata de encontrar outras formas de matar seu padrasto, Egisto, e sua mãe, Clitemnestra. Tenta convencer sua irmã Crisôtemis, que, no entanto, a aconselha a nada fazer, mesmo estando sob constante controle e vigia, bem como proibida de ter filhos. Todavia, Electra toma a sua irmã por covarde e, mesmo sem nenhum auxílio, delibera no sentido de vingar sozinha a morte do pai.<sup>242</sup> Após a

---

<sup>240</sup> SÓFOCLES. *Electre*. Tomo I. Paris: Les Belles Lettres, 1946. Edição bilingüe grego-francês. Tradução e comentários de: Paul Masqueray, p. 201.

<sup>241</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo*. 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2005. Traduzido de: *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*. Traduzido por: J. Guinsburg, p. 62.

<sup>242</sup> SÓFOCLES. *Electre*. Tomo I. Paris: Les Belles Lettres, 1946. Edição bilingüe grego-francês. Tradução e comentários de: Paul Masqueray, p. 248.

sua deliberação é que ela encontra Orestes e este acaba realizando a vingança e, ao final, dirá o corifeu: “Oh raça de Atreu, como tu sofreste para recobrar enfim a liberdade, recuperada por esse último esforço”!<sup>243</sup>

Na peça de Sartre, no entanto, Crisôtemis, a irmã de Electra e de Orestes não aparece. Tampouco Oreste finge morrer, ele apenas finge ser um outro estrangeiro, Filebo, de Corinto.<sup>244</sup> Electra apenas nutre a esperança de que seu irmão um dia volte e vingue a morte dos pais. Sartre utiliza o recurso simbólico das moscas, que representam a culpa ou remorso que rondava a cidade. Mas ela não chega a deliberar em nenhum momento no sentido de realizar com as próprias mãos o ato. Ela mesma não estava e não conseguirá suportar as moscas que lhe seguirão. De um lado, Orestes assume sua liberdade, diz que suportará em seus ombros a responsabilidade pelos atos cometidos e entrega Argos limpa a seus cidadãos. Porém de outro, Electra não consegue suportar o próprio remorso, e a razão pela qual ela mesma não realizaria os atos, encontra-se na seguinte fala com Orestes:

ELECTRA. Ladrão! Eu não tinha quase nada meu, além de um pouco de calma e alguns sonhos. Tu me tomaste tudo, tu roubaste uma pobre. Tu eras meu irmão, o chefe da nossa família, tu devias me proteger: mas tu me mergulhaste no sangue, eu estou vermelha como um bife cortado; todas as moscas estão atrás de mim, as vorazes, e meu coração é uma colméia horrível!<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> Id. *ibidem*, p. 266. [O race d’Atrée, comme tu as souffert pour recouvrer enfin la liberté, redressé par ce dernier effort !]

<sup>244</sup> SARTRE, Jean Paul. *Théâtre – Les Mouches*. Paris: Gallimard, 1947, p. 22.

<sup>245</sup> Id. *ibidem*, p. 115. [ÉLECTRE. – Voleur ! Je n’avais presque rien à moi, qu’un peu de calme et quelques rêves. Tu m’a tu pris, tu as volé une pauvre. Tu étais mon frère, le chef de notre famille, tu devais me protéger : mais tu m’as plongée dans le sang, je suis rouge comme un boeuf écorché ; toutes les mouches sont après moi, les voraces, et mon coeur est une ruche horrible !]

Esse mesmo remorso o povo de Argos sentia pela morte de Agamenon, pai de Orestes e Electra. Como diz Júpiter a Orestes, os cidadãos tinham má consciência e medo,<sup>246</sup> o que era semeado pelas festas fúnebres de Argos.<sup>247</sup> A própria Electra, antes da vingança, chamará os habitantes de Argos de carrascos de si mesmos.<sup>248</sup> Mas ela ocupará posteriormente essa mesma posição, mostrando que, em verdade, ela mesma não estava convencida da vingança. O fato de que as moscas se lhe tornaram insuportáveis mostra bem que a vingança dos Atreus, a sua esperança, era para ela apenas um sonho.

Mas nem toda espera é uma conduta de má-fé. Até mesmo porque a renúncia absoluta da espera levaria a um imediatismo, o que recairia numa exigência também de má-fé. Somente a espera utilizada como meio de protelar uma decisão reclamada pela urgência, bem como justificativa para aguardar uma emergência na situação, podem ser decisões de má-fé. Ou melhor, a decisão pela esperança passiva (embora presentes motivos e móbeis de urgência) é que está de má-fé.

#### **3.2.4) A Imaginação e o Sonho**

Em “O Imaginário”, Sartre demonstra que não há apenas uma diferença de intensidade entre imagem e percepção, mas uma diferença intuitiva, de ordem noético-noemática. Portanto, os objetos da imaginação não existiriam de forma alguma no mundo da

---

<sup>246</sup> Id. ibidem, p. 23.

<sup>247</sup> Tratava-se da má-fé na falta do agir pela coletividade, tal como estava ocorrendo com a França naquele momento na 2ª Guerra.

<sup>248</sup> Id. ibidem, p. 58.

percepção.<sup>249</sup> Enquanto o objeto da percepção transborda constantemente a consciência, o objeto da imaginação não é jamais além da consciência que o põe. A imagem se dá como puro fantasma, como um jogo que se realizaria no meio de aparências.<sup>250</sup> Ou seja, enquanto a percepção coloca seu objeto como existente, a imagem comporta um ato de crença na medida em que a consciência põe o objeto imaginário como um nada.

Na descrição do fenômeno da imagem, Sartre procura alargar a noção de imagem para tomá-la nas suas mais variadas acepções. Na primeira parte de “O Imaginário”, o filósofo trata do certo, onde ele toma a família da imagem a partir do retrato, da caricatura, do signo, da imitação, do desenho esquemático, dos movimentos interpretados por forma, das imagens hipnagógicas e da imagem mental. Na segunda parte ele trata do provável, onde ele estabelece as relações da consciência imaginante com o saber, com a afetividade, com o movimento e com a palavra. Na terceira parte, ele toma o papel da imagem na vida psíquica e, na última parte, ele adentra no problema da vida imaginária, mostrando as condutas frente ao objeto irreal e a patologia da imaginação.<sup>251</sup>

Ocorre que a consciência pode tentar realizar uma conduta frente ao objeto imaginário na tentativa de fazer nascer a crença de que ele existe realmente,<sup>252</sup> ao modo de um objeto perceptivo. Assim sendo, pode-se mascarar teticamente que o objeto imaginário é um

---

<sup>249</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L’Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L’Imagination*. Paris: Éditions Gallimard – Idées, 1985, p. 26.

<sup>250</sup> Id. *ibidem*, p. 79.

<sup>251</sup> Na descrição das alucinações, Sartre faz uso inclusive da experiência própria com o uso da mesalina, relatando que as três nuvens paralelas que lhe apareceram eram um fenômeno lateral que logo desapareceu quando ele tratou de observá-lo. (Id. *ibidem*, p. 302).

<sup>252</sup> Ver ponto 2.1, a respeito do problema da má-fé no livro “O Imaginário”.

nada, mas não se pode destruir a consciência imediata desse nada.<sup>253</sup> Portanto, a consciência imaginária não está de má-fé pelo modo como põe o objeto; ela se caracteriza pela crença na existência do objeto imaginado, ou a sua utilização como pretexto de fuga da condição atual.

A consciência imaginante de má-fé é mostrada de forma clara no conto “O Quarto”, no qual Ève rompe os contatos com o mundo para “submergir na realidade alucinatória de um marido que enlouquece”.<sup>254</sup> A diferença entre Ève e Pierre é que ele é esquizofrênico, enquanto ela escolhe conscientemente viver acompanhando seu marido na esquizofrenia. Mesmo sendo Pierre o personagem esquizofrênico, ele é que foi capaz de descrever a verdadeira situação entre ambos: “Há um muro entre tu e eu.”<sup>255</sup> Ève permanece no seu quarto, não abre a janela porque Pierre não quer, participa e questiona a sinceridade das suas alucinações.

No diálogo que Ève realiza com seu pai na primeira parte do conto esclarece em que consiste a sua atitude: “- Mas o que tu desejas fazer está além das forças humanas. Tu queres viver unicamente pela imaginação, não é? Tu não queres admitir que ele é doente? Tu não queres ver o Pierre de hoje, é bem isto? Tu só tens olhos para o Pierre de outrora”.<sup>256</sup> Mais adiante, acrescenta ainda seu pai.

Mas nessas condições tu deves compreender que seria imperdoável manter Pierre contigo. A luta que tu empreendeste está fadada ao fracasso, a doença dele não perdoa (...) E bem, está entendido, tu foste admirável, mais eis aí, está acabado, tu fizeste teu dever, mais

---

<sup>253</sup> Id. ibidem, p. 35.

<sup>254</sup> MACIEL, Luiz Carlos. Sartre – Vida e Obra. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Álvaro Editora, 1970, p. 55.

<sup>255</sup> SARTRE, Jean Paul. La Chambre in Le Mur. Paris: Gallimard, 1994, p.64. [Il y a un mur entre toi et moi].

<sup>256</sup> Id. ibidem, p. 53. [Mais ce que tu veux faire est au-dessus des forces humaines. Tu veux vivre uniquement par l’imagination, n’est-ce pas ? Tu ne veux pas admettre qu’il est malade ? Tu ne veux pas voir le Pierre d’aujourd’hui, c’est bien cela ? Tu n’as d’yeux que pour le Pierre d’autrefois].

que teu dever; agora seria imoral insistir. Nós temos deveres conosco mesmos, minha filha.<sup>257</sup>

A posição adotada pelo pai de Ève auxilia na identificação na conduta de má-fé. Ele também julga que o melhor seria o tratamento e mesmo o internamento de Pierre. Esse ponto é mais complexo, porém, pode-se afirmar com segurança que Ève mantinha-se com seu marido por uma espécie de compaixão, sujeitando-se a uma vida imaginária, partilhando pessoalmente a doença dele, na esperança de que ele poderia curar-se.

Há uma irreducibilidade entre imaginação e percepção. A espontaneidade da imagem segrega os analogons da hylé perceptiva. A degradação da imagem irrealizadora ocorre por eliminação da hylé perceptiva e da substituição de um equivalente. Afirma com propriedade Joaquín Maristany: “Quando toda a hylé perceptiva é transmutada em hylé imaginativa, nada oferece obstáculo à liberdade”.<sup>258</sup> Somente a percepção pode perceber a existência de um obstáculo real. Nesse sentido, quando a vida imaginária privilegia o objeto imaginário em detrimento da percepção, mascarando os dados da situação onde se situa a liberdade, caminha-se na direção da má-fé.

---

<sup>257</sup> Id. ibidem, p. 55. [Mais dans ces conditions tu dois comprendre qu’il serait impardonnable de garder Pierre chez toi. La lutte que tu as entreprise est vouée à l’échec, sa maladie ne pardonne pas (...) Eh bien, c’est entendu, tu as été admirable mais voilà, c’est fini, tu as fait tout ton devoir, plus que ton devoir ; à présent il serait immoral d’insister. On a aussi des devoirs envers soi-même, mon enfant.]

<sup>258</sup> MARISTANY, Joaquín. Sartre. El Círculo Imaginario: Ontología Irreal de la Imagen. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987, p. 243. [Cuando toda hylé perceptiva es transmutada en hylé imaginativa, nada ofrece obstáculo a la libertad.]

Também o sonho é visto por Sartre na perspectiva do imaginário. O sonho é uma consciência que não pode sair da atitude imaginante.<sup>259</sup> Trata-se, portanto, de um imaginário fechado ao qual é vedado tomar um ponto de vista externo.

Mas o que nós gostaríamos de mostrar é que o sonho é a realização perfeita de um imaginário fechado. Ou seja, de um imaginário do qual não se pode absolutamente sair e sobre o qual é impossível de tomar o menor ponto de vista exterior.<sup>260</sup>

Por analogia pode-se dizer que a consciência, ao preferir a vida imaginária à vida real, faz uma opção pelo sonho ao invés do projeto. Por certo, aquele que dorme está privado da realidade. No mesmo sentido, a consciência que opta pela vida imaginária perde a noção da realidade. A diferença é que no segundo caso, acordado e consciente, o Para-si-para-outro decide pela irrealidade. Nesse caso, a transcendência não aponta para a dimensão do horizonte possível do projeto, mas para uma já fechada e irreal dimensão de sonho. Não é a consciência imaginante, que sempre de algum modo está presente no fluxo de vivências, mas a opção pelo imaginário e a opção pelo sonho em detrimento da realidade que caracterizam a fuga da realidade. Desperta-se da má-fé assim como se desperta do sono.<sup>261</sup> A consciência que “sonha” acordada põe-se espontaneamente no plano da irrealidade, embora tenha ela consciência não-tética de si como sonhadora.

---

<sup>259</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L’Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L’Imagination*. Paris: Éditions Gallimard – Idées, 1985, p. 317.

<sup>260</sup> Id. *ibidem*, p. 319. [Mais ce que nous voudrions montrer c’est que le rêve est la réalisation parfaite d’un imaginaire clos. C’est-à-dire d’un imaginaire dont on ne peut absolument plus sortir et sur lequel il est impossible de prendre le moindre point de vue extérieur.]

<sup>261</sup> No ponto 2.1.2, tratou-se do problema da espontaneidade da má-fé, tal como ocorre no sonho.

### 3.2.5) A Ignorância e a Inocência

A ignorância original não caracteriza a má-fé. Na medida em que esta é constituída sempre por uma decisão, é necessário que haja uma decisão pela ignorância para que se concretize a conduta de má-fé. Ou seja, quando a consciência trata de ignorar algo da liberdade em situação, na tentativa de fugir da sua missão verificante.

Sartre traz um exemplo claro da consciência ignorante de má-fé em “Verdade e Existência”: “W., arriscando estar doente e tendo medo da tuberculose, não aceita ir ao médico. Pois ele pode evidentemente livrar-se de seus medos, e também *verificá-los*”.<sup>262</sup> Não sendo a tuberculose levada em consideração, ela não obrigaria ao tratamento, não constrangeria W. a se escolher frente a ela, a assumi-la, tomar as suas responsabilidades de tuberculoso.<sup>263</sup> Nesse sentido, o medo da verdade sobre a tuberculose é o medo da própria liberdade.

No romance “O Sursis”, que se passa na iminência da eclosão da 2ª Guerra, Sartre mostra um estilo diverso de literatura, explorando a diversidade e a complexidade de ambientes e uma nova técnica de montagem do texto para mostrar o contexto histórico da narrativa. Com isso, ele consegue atingir um efeito importante na sua obra, expressando os valores da coletividade e o engajamento pessoal dos personagens. A ignorância de má-fé aparece de uma forma esparsa, nos diversos discursos dos inúmeros personagens da narrativa. O medo da Guerra e da ineficácia de uma resistência francesa leva os personagens à dúvida ou mesmo à negação da sua possibilidade ou de ser atingido por ela.

---

<sup>262</sup> Idem. *Verité et Existence*. Paris: Gallimard – NRF Essais, 2005, p. 69.

<sup>263</sup> Id. *ibidem*, p. 70.



Ao pensar no seu amor por Paris, Brunet angustiou-se: “Brunet parou; ele se sentiu adoçado por uma covarde doçura e pensou: Se não houvesse guerra! Se pudesse não haver guerra!”.<sup>264</sup> Num diálogo entre Jeannine e Charles, ela revela o medo da guerra, mas ele, nazista, diz: “- O que pode fazer a você, a guerra? Isso não diz respeito a você”,<sup>265</sup> mais adiante ele acrescenta: “Amanhã será a guerra e alguma coisa vai acontecer a todos. Não a mim. Eu sou um objeto”.<sup>266</sup> Marcelle pergunta para Daniel se ele acredita na possibilidade da guerra e ele, pensando na hipótese, nos massacres e no medo, responde: “- Não, eu não creio nisso”.<sup>267</sup> Boris sempre imaginou que morreria jovem: “Ele se disse freqüentemente que ele acabaria tuberculoso ou assassinado por Lola. Mas, no fundo dele mesmo, ele jamais duvidou que ele deveria morrer na guerra”.<sup>268</sup>

A ignorância aparece sob muitas formas, destacando-se dentre elas a inocência. Enquanto ausência de responsabilidades, a inocência permite que se mantenha certos seres artificialmente no estado de irresponsabilidade em relação ao mundo, como a menina, ou a criança.<sup>269</sup> Trata-se de imagens viventes daquilo que a consciência gostaria de ser, manifestando a possibilidade de desligar-se do mundo. O mundo da inocência é um mundo de sonho, como o conto de fadas para a criança.

---

<sup>264</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Les Chemins de la Liberté II - Le Sursis*. Paris: Gallimard Folio, 2000, p. 26. [Brunet s’arrêtât; il se sentit sucré par un lache douceur et pensa : ‘S’il n’y avait pas la guerre! S’il pouvait n’y avoir pas de guerre! ]

<sup>265</sup> Id. *ibidem*, p. 37. [- Qu’est-ce que ça peut vous faire, la guerre? Ça ne vous regarde pas.]

<sup>266</sup> Id. *ibidem*, p. 40. [Demain ça sera la guerre et quelque chose va leur arriver a tous. Pas à moi. Moi, je suis un objet.]

<sup>267</sup> Id. *ibidem*, p. 53. [- Non, je n’y crois pas].

<sup>268</sup> Id. *ibidem*, p. 307. [- Il s’était dit souvent qu’il finirait tuberculeux ou assassiné par Lola. Mais, au fond de lui-même, il n’avait jamais douté qu’il ne dût périr à la guerre.]

<sup>269</sup> Idem. *Verité et Existence*. Paris: Gallimard – NRF Essais, 2005, p. 99.

Ainda assim, a inocência é uma tomada intuitiva do mundo, numa estreita relação com o saber. Assim ocorre com o idiota de Dostoïevski, adaptado por uma harmonia secreta à inocência perdida e mascarada de cada um de nós, ou seja, o desejo secreto de ignorar.<sup>270</sup> A má-fé caracteriza-se na decisão pela inocência, pelo conto de fadas, pela tentação da irresponsabilidade.

### 3.2.6) Fuga pela Arte

Sartre traz uma definição da obra de arte na conclusão de “O Imaginário”: “A obra de arte é um irreal”,<sup>271</sup> ou seja, a arte dá-se pela dimensão da consciência imaginante. Volta-se, portanto, ao problema do sonho, porém de uma forma muito peculiar. A tese sartriana nesse contexto é de que a contemplação estética é um sonho provocado.<sup>272</sup>

Assim sendo, a leitura de um romance policial, por exemplo, envolve o leitor numa fascinação pelo objeto e a identificação total com um personagem só não ocorre por força do chamado “recoo estético”.<sup>273</sup> Da mesma forma, o objeto estético de uma tela é um irreal, como por exemplo, Carlos VIII; pois o real são os golpes de pincel, as tinturas, sua textura, o verniz, etc.<sup>274</sup> Segundo o autor, precisamente essas qualidades não são objeto de apreciações estéticas e o “belo”, ao contrário, é um ser que não se daria à percepção e que na sua natureza mesma é

---

<sup>270</sup> Id. ibidem, p. 101-102.

<sup>271</sup> Idem. *L’Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L’Imagination*. Paris : Éditions Gallimard – Idées, 1985, p. 362. [L’oeuvre d’art est un irréal.]

<sup>272</sup> Id. ibidem, p. 371.

<sup>273</sup> Id. ibidem, p. 330.

<sup>274</sup> Id. ibidem, p. 363.

isolado do universo.<sup>275</sup> A própria idéia de uma sinfonia não está no tempo e escapa ao real. Ela se dá em pessoa dependendo do real, mas o seu todo é ausente, havendo uma diferença entre a própria sinfonia e sua execução.<sup>276</sup>

Entretanto, o que dificulta é que o prazer sentido frente ao objeto irreal é um prazer real e sensual. Mesmo que uma nota, uma cor ou um material qualquer isolados e dados na natureza provoquem algum prazer, seria um prazer dos sentidos, mas o seu objeto não teria nada de estético.<sup>277</sup> O sentido estético de relações entre cores ou notas dá-se inteiramente no irreal. O objeto que provoca tal assimilação possui uma densidade, uma profundidade, sustenta relações de perspectiva: são coisas.

Nesse sentido, Sartre entende naquele momento que o cubismo é um programa estético defensável, pois não haveria nele a intenção de representar ou imitar o real, senão de constituir ele mesmo um objeto.<sup>278</sup> Assim, o quadro funcionaria ainda como um análogo, embora os objetos sejam dominados por ela numa espécie de possessão.<sup>279</sup>

Ao final do texto, segue-se uma outra tese demasiado importante: a moral e a estética não se confundem.<sup>280</sup> Mas nesse ponto é preciso ter muito cuidado, sob pena de compreender de forma equívoca o problema apresentado. A moral a que Sartre se refere é a moral subjetiva do existente, enquanto a estética mencionada está ligada à idéia de belo.

---

<sup>275</sup> Id. ibidem, p. 363.

<sup>276</sup> Id. ibidem, p. 371.

<sup>277</sup> Id. ibidem, p. 364.

<sup>278</sup> Id. ibidem, p. 365.

<sup>279</sup> Id. ibidem, p. 366.

<sup>280</sup> Id. ibidem, p. 371.

Dessas anotações podemos já concluir que o real não é jamais belo. A beleza é um valor que somente poderia se aplicar ao imaginário e que comporta a nadição do mundo na sua estrutura essencial. É por isso que é estupidez confundir a moral e a estética. Os valores do Bem supõem o ser-no-mundo, eles visam as condutas no real e são submetidos de início à absurdidade da existência. Dizer que nós “tomamos” diante da vida uma atitude estética é confundir constantemente o real e o irreal.<sup>281</sup>

É a partir da divergência estrutural e dinâmica do Para-si desde onde divergem a ética e a estética, mas deriva também daí que ambas estejam implicadas entre si. Divergência e recorrência são ambas relativas ao centro de referência Em-si, como ressalta Maristany.<sup>282</sup> A ilusão das ilusões é a síntese Em-si-para-si. Por isso a beleza aparece como uma totalidade imaginária – um desprendimento absoluto do Para-si relação ao Em-si ou uma imersão absoluta no Em-si. Formalismo ou materialismo são possibilidades irrealizáveis, e supõem a univocidade do Ser, excluída por Sartre.

Mas a relação entre ética e estética não está perdida para Sartre. Lembre-se que “O Imaginário” foi escrito durante os anos 30 e publicado em 1940. Posteriormente, buscando uma coerência entre ambas é que o pensador poderá fazer uma psicanálise existencial de outros escritores e poderá realizar uma crítica literária. Nesse sentido, será identificado em Baudelaire, de 1947, um fato poético: o espiritual. Trata-se da má-fé na poesia, uma tentativa

---

<sup>281</sup> Id. *ibidem*, p. 371. [De ces quelques remarques on peut déjà conclure que le réel n'est jamais beau. La beauté est une valeur qui ne saurait jamais s'appliquer qu'à l'imaginaire et qui comporte la néantisation du monde dans sa structure essentielle. C'est pourquoi il est stupide de confondre la morale et l'esthétique. Les valeurs du Bien supposent l'être-dans-le-monde, elles visent les conduites dans le réel et sont soumises d'abord à l'absurdité essentielle de l'existence. Dire que l'on « prend » devant la vie une attitude esthétique, c'est confondre constamment le réel et l'imaginaire.]

<sup>282</sup> MARISTANY, Joaquín. Sartre. *El Círculo Imaginario: Ontología Irreal de la Imagen*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987, p. 196.

de síntese entre ser e existência absolutamente impossível: espiritual seria o ser que se manifesta enquanto tal, ele possui a objetividade, coesão, permanência e identidade.<sup>283</sup>

No texto “O Que é a Literatura”, também de 1947, Sartre defende a tese da literatura engajada.<sup>284</sup> O que significa isso senão uma conciliação entre ética e estética. Se a estética for considerada como a erosão das essências constituídas em direção à transparência e ao compromisso da liberdade em situação, ela será empreendida por um projeto diferente. Já o próprio Roquentin de “A Náusea”, no final da novela, encontra na literatura uma maneira de enfrentar a náusea, cabendo a ele realizá-la com compromisso.

Pode-se compreender que em Sartre, é a estética do belo está dissociada da ética, porque o seu objeto é puramente imaginário. Mas se a estética focar a própria adversidade do objeto, a sua resistência e, porque não, a sua diferença; de tal forma que esse contato coloque o observador frente a frente com a sua situação, então a estética não seria de forma alguma uma fuga do real. A diferença entre Para-si e Em-si está preservada, a obra é uma porta aberta para a liberdade em situação angustiada, a diferença da alteridade não conforta.

Tanto o observador de uma obra estética pode se tornar um contemplador “desinteressado” como o artista pode querer criar uma obra ou representar algo sem intenção prática. Justamente, é na tentativa de mera contemplação que a arte se transforma numa tentativa de Ser, num desencaminhamento da ação - da mesma forma como ocorre na filosofia, tal como Sartre expôs na conferência de Araraquara, em 1960.

---

<sup>283</sup> SARTRE, Jean-Paul. Baudelaire. Paris: Gallimard Folio Essais, 2004, p. 160.

<sup>284</sup> Ver ponto 3.1.

Não resta dúvida que podemos ver o sentido prático do racionalismo cartesiano ou do racionalismo kantiano, bem como o de certas formas de irracionalismo. Podemos ver a quem servem essas filosofias, podemos ver o que exprimem e o que permitem que se faça (...) Dizendo de outra maneira: não houve, nunca houve Filosofia puramente contemplativa que não seja, precisamente por ser contemplativa, uma certa maneira de criar um desencaminhamento da ação, ou, ao contrário, uma maneira de dar a uma classe determinada de clérigos um predomínio ou uma tentativa de exprimir uma dada política.<sup>285</sup>

Assim sendo, só o fato de a estética poder desencaminhar a ação tal qual um determinado tipo de filosofia, já mostra que ela guarda uma profunda relação com a moral. Nesse sentido, a arte só pode se manifestar plena e autenticamente em relação estreita com a práxis e com a ética.<sup>286</sup> A arte pela arte é que não tem nenhum benefício moral. Ressalta-se com isso o que Sartre afirma em “O Existencialismo é um Humanismo”: o artista também está diante de uma situação criadora. Não há valores *a priori* em estética, e ninguém pode julgar uma obra senão depois de terminada.

Que relação tem isso com a moral? Nós estamos na mesma situação criadora. Nós não falamos jamais na gratuidade de uma obra de arte (...) O que há de comum entre arte e moral é que nos dois casos nós temos criação e invenção. Nós não podemos decidir *a priori* sobre o que temos de fazer.<sup>287</sup>

---

<sup>285</sup> SARTRE, Jean-Paul. A Conferência de Araraquara. 2ª ed. Bilíngüe. São Paulo: Editora Unesp, 2005. Tradução: Luiz Roberto Salinas Fortes, p. 27-29. [Il n'est point douteux que l'on peut voir le sens pratique du rationalisme cartésien ou du rationalisme kantien, aussi bien que de certaines formes de irracionalisme ; on peut voir qui ces philosophies servent, on peut voir qu'est-ce qu'elles expriment et on peut voir ce qu'elles permettent de faire (...) Autrement dit, il n'y a pas eu, il n'y a jamais eu de philosophie purement contemplative qui ne soit précisément parce que elle était contemplative, une certaine façon de créer un détournement de l'action ou, au contraire, de donner à une certaine classe de clercs une prédominance, ou, au contraire, qui tentait d'exprimer une certaine politique.]

<sup>286</sup> SALZMANN, Yvan. Sartre et l'Authenticité – Vers une Éthique de la Bienveillance Réciproque. Genebra : Labor et Fides, 2000, p. 171.

<sup>287</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Existencialismo est un Humanisme. Paris: Gallimard, 1996, p. 65-66. [Quel rapport cela a-t-il avec la morale ? Nous sommes dans la même situation créatrice. Nous ne parlons jamais de la gratuité d'une

A criação de valores do artista, no entanto, não pode ser militar e politicamente defendida. Em um discurso em Moscou diante de um Congresso Mundial pelo desarmamento, Sartre sustentou que defender a cultura e, portanto, a arte, seria um meio de justificar a guerra, pois significa o mesmo que defendê-la dos homens. Portanto, ao contrário, é necessário desmilitarizar a arte, para não fazer dela um meio de justificação da guerra.<sup>288</sup>

Todavia, o artista deve cuidar para não acabar buscando na arte um refúgio para a sua própria liberdade: a arte é um meio pelo qual ele deseja ser, ele decide de má-fé, tal como o espiritual de Baudelaire. Da mesma maneira, o contemplador de uma obra de arte pode buscar nela a fuga do real, da sua liberdade em situação. O contrário disso Sartre mostra com o exemplo das peças de Brecht, na homenagem feita ao dramaturgo em 1951, que o teatro pode ser o meio pelo qual o sujeito se desgarra da sua má-fé.

É por isso que as peças de Brecht emocionam. Mas nossa emoção é muito singular: é um mal-estar perpétuo – já que nós somos o espetáculo em suspenso numa calma contemplativa – já que nós somos os espectadores. Esse mal-estar não desaparece quando a cortina cai; ele aumenta, ao contrário, ele se junta ao nosso mal-estar cotidiano, ignorado, vivido na má-fé, na fuga, e é ele que o ilumina.<sup>289</sup>

---

oeuvre d'art (...) Ce qu'il y a de commun entre l'art et la morale, c'est que, dans le deux cas, nous avons création et invention. Nous ne pouvons pas décider *a priori* de ce qu'il y a à faire.]

<sup>288</sup> Idem. La Démilitarisation de la Culture in *Situations*, VII – Problèmes du Marxisme 2. Paris: Gallimard, 1980, p. 329.

<sup>289</sup> Idem. Brecht et les Classiques in *Théâtre de Situations*. Paris: Gallimard Folio Essais, 1998, p. 91. [C'est pour ça que les pièces de Brecht émeuvent. Mais notre émotion est très singulière : c'est un malaise perpétuel – puisque nous sommes le spectacle en suspens dans un calme contemplatif – puisque nous sommes les spectateurs. Ce malaise ne disparaît pas quand le rideau tombe ; il grandit, au contraire, il rejoint notre malaise quotidien, ignoré, vécu dans la mauvaise foi, dans la fuite et c'est lui qui l'éclaire.]

Já em “O Imaginário”, Sartre refere que a arte dramática mostra o paradoxo do ator: alguns autores insistiriam no fato de que o ator não crê em seu personagem; outros, apoiados em inúmeros testemunhos, mostram o ator preso pelo jogo, vítima do herói que ele representa.<sup>290</sup> Sartre não procurou abordar os limites em que o ator se torna ele mesmo um comediante. Mas foi com a adaptação da peça Kean, em 1953, escrita originalmente por Alexandre Dumas, que o pensador trouxe novamente à tona o grande problema pessoal vivido pelo ator inglês Kean.

Sartre reconheceu numa entrevista que o seu interesse por adaptar a peça surgiu por meio de diálogos com Brasseur (que veio a representar o seu Kean), negou que se possa daí retirar uma teoria, chegando a afirmar que não há na sua peça nenhum tema filosófico de qualquer tipo.<sup>291</sup> Porém, no programa da sua adaptação, no Théâtre Sarah-Bernhardt, ele afirma que Kean é um ator cujo papel é encarnar seu próprio personagem.<sup>292</sup> Por certo, o problema vivido por Kean na peça não é necessariamente de todo ator. Aclamado pelo público, que o vê pelos seus personagens, ele se torna a própria vítima, não sabendo jamais quem ele é verdadeiramente.

Embora alguns diálogos tenham sido intocados por Sartre, há outros em que se nota a linguagem do pensador substituindo a de Dumas. Diz Kean na Cena V do primeiro Ato: “- (...) Pois bem, encontro-me numa situação falsa, mas que quereis, é próprio da profissão; vivo

---

<sup>290</sup> Idem. . L’Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L’Imagination. Paris : Éditions Gallimard – Idées, 1985, p. 367.

<sup>291</sup> Idem. Kean *in* Un Théâtre de Situations. Paris: Gallimard Folio Essais, 1998, p. 331.

<sup>292</sup> Id. *ibidem*, p. 329.



situações falsas”.<sup>293</sup> Da mesma forma, a revolta de Kean, saindo de seu papel no meio da encenação (Othelo, ao invés de Romeu, como em Dumas), é mais expressiva, e a sua injúria se direciona ao Príncipe de Gales, a Lord Mewill e ao público.<sup>294</sup>

O ato de Kean foi a sua tentativa de escapar à impostura fabricada que a sociedade lhe impunha (e que ele aceitava), na qualidade de um traidor, escândalo esse que é ainda mais espetacular.<sup>295</sup> Nesse sentido, ele dizia ao Príncipe de Gales, na Cena II do 2º Ato: “-O que sou eu senão o que haveis feito de mim?”<sup>296</sup> Nessa mesma Cena, Kean lamentava que sua vida privada transformou-se em domínio público.<sup>297</sup> Foi preciso que um ato de revolta, não menos representado, o retirasse dessa imagem que o público impunha a ele.

O despertar e a traição de Kean a seu público permitem-lhe sair das próprias armadilhas e da própria má-fé em aceitar passivamente aquilo que dele faziam. Por esse mesmo despertar, ele desmascara a má-fé de Helena: o despeito, a paixão, a cólera e a própria sinceridade foram representações dela. Em verdade, ela nunca quis realmente fugir com Kean, tratava-se de uma idéia, de mero sonho, tal como os personagens representados.<sup>298</sup>

---

<sup>293</sup> DUMAS, Alexandre. Kean. 19ª ed. Paris: Gallimard, 1954. Adaptação de Jean-Paul Sartre, p. 30.[-(...)Eh bien oui : je me suis encore mis dans une situation fausse : mais que voulez-vous, c'est professionnel, les situations fausses, j'en vis ; tous les soirs.]

<sup>294</sup> Id. ibidem, p. 164-167.

<sup>295</sup> JEANSON, Francis. Sartre. Rio de Janeiro: José Olympo, 1987. Traduzido de: Sartre. Traduzido por: Elisa Salles, p. 93.

<sup>296</sup> DUMAS, Alexandre. Kean. 19ª ed. Paris: Gallimard, 1954. Adaptação de Jean-Paul Sartre, p. 64. [-Qui suis-je sinon celui que vous avez fait de moi ?]

<sup>297</sup> Id. ibidem, p. 55.

<sup>298</sup> Id. ibidem, p.188-200.

Portanto, a arte pode conduzir a uma armadilha ao próprio artista. Se ele for pego por ela, ele pode prender-se ao belo imaginário, desmobilizar-se, desencaminhar a ação, pode tentar prescindir de seus compromissos, pode tornar-se vítima da opinião pública, pode tentar identificar-se de si a si. Nesse sentido, a arte conduzirá o artista à má-fé. Ao contrário, o artista comprometido, que busca na arte os valores estéticos sem dissimular a sua liberdade em situação frente à alteridade, estará contribuindo para a reflexão sobre o real.

### **3.2.7) A Mentira de Má-fé**

A mentira supõe a relação entre consciências, é uma conduta de transcendência, já a consciência de má-fé volta-se a si mesma.<sup>299</sup> Em “O Ser e O Nada”, Sartre ressalta que entre má-fé e a mentira pode haver aspectos bastardos de mentira, em que o mentiroso se torna mais ou menos vítima de sua própria mentira, persuadindo-se ele mesmo do seu conteúdo.<sup>300</sup> Embora má-fé e mentira sejam ambas condutas de negação, possuindo estruturas diversas, não se tratam de condutas exclusivas.

A possibilidade de que o próprio sujeito se persuada da mentira a outrem indica que a mentira e a má-fé podem ser identificadas na mesma conduta. Em outros termos, pode ocorrer que a verdadeira finalidade de uma mentira esteja ligada a uma decisão de má-fé. Nesse sentido, a consciência torna-se vítima de má-fé da própria mentira, ou mente por causa da própria má-fé. Em qualquer dos casos, vê-se o resultado: enquanto a má-fé estará condenada

---

<sup>299</sup> Ver ponto 2.1.1.

<sup>300</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 83.

ao fracasso, pois à consciência não é dado ser o que tem-de-ser, a mentira terá chance de êxito perante a alteridade.

Na peça *Nevrassov*,<sup>301</sup> o embuste e a enganação, no jornalismo e na política, compõem o problema central. Georges de Valéra, criminoso e charlatão, consegue convencer Sibilot a fazer matérias para o seu jornal como se fosse Nekrassov, ministro soviético que teria atravessado a cortina de ferro. Sendo Nekrassov, ele servirá aos desígnios do jornal governista, e poderá continuar a sê-lo indefinidamente, desde que se mostre um instrumento dócil.<sup>302</sup> Todavia, Georges torna-se vítima da armadilha que ele mesmo forjou, e terá de escapar do círculo em que foi fechado.

O modo como Nekrassov mostra encarar a vida no primeiro Ato, num diálogo com um vagabundo que pergunta a ele por que ele queria morrer, e ele responde: “GEORGES. - Porque você caiu. A vida, é um pânico em um teatro em chamas. Todo mundo procura a saída, ninguém a encontra, todo mundo pisa em todo mundo”.<sup>303</sup> Órfão, bastardo e ladrão, Georges vê-se contaminado fatalmente pelo desespero. No seu embuste de ser Nekrassov, era preciso que Georges morresse, assim como mais adiante, seria preciso que Nekrassov morresse para Georges voltar a viver. Nesse sentido, o embuste de Georges tinha de servir também a ele e primeiramente a ele mesmo.

GEORGES – Eu minto a mim!

---

<sup>301</sup> Representada pela primeira vez no Théâtre Antoine, em 1955, sob a direção de Simone Berriau.

<sup>302</sup> MAGALDI, Sábato. *Aspectos da Dramaturgia Moderna*. São Paulo: Conselho Estadual da Cultura, 1964, p. 115.

<sup>303</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Nekrassov*. Paris: Gallimard Folio, 1997, p. 29. [Parce que vous êtes tombés. La vie, c'est une panique dans un théâtre en feu. Tout le monde cherche la sortie, personne ne la trouve, tout le monde cogne sur tout le monde.]

SIBILOT – A ti também?

GEORGES – A mim de início. Eu tenho demasiada inclinação para o cinismo; é indispensável que eu seja minha primeira presa. Sibilot, eu morro. Tu me surpreendes em plena agonia.<sup>304</sup>

Georges de Valéra mente e representa bem o papel de Nekrassov porque ele mesmo é uma mentira, porque ele se disfarça a si mesmo. E nessa tentativa de fuga ele tem de ceder ao jornal governista, passa a ser visado. Cai na própria armadilha, e isso ele já sabia desde o início da sua mentira, pois o engano e o embuste de Georges nada mais são do que a tentativa de ser.

Outrossim, Frantz, em “Seqüestrados de Altona”<sup>305</sup>, ex-combatente na 2ª Guerra pela Alemanha, fica enclausurado e isolado em casa como uma forma de “proteção” que seu pai lhe arranjou. Como Johanna dirá no curso da peça, a melhor forma de seqüestrar um homem é articular para que ele se seqüestre a si mesmo.<sup>306</sup> O próprio Frantz, entregue patologicamente ao seu passado, chegará a admitir num diálogo com Johanna que as mentiras são confissões e que para mentir bem é necessário ser o mentiroso mesmo uma mentira.<sup>307</sup>

### 3.2.8) A Súplica, a Exigência e o Chamado

Nos “Cadernos por uma Moral”, Sartre mostra que a violência aparece no mundo como possibilidade desde o surgimento do homem. Com isso, ele procura retomar e descrever consciências para colocar a violência no nível ontológico, não como pecado ou crime, mas

<sup>304</sup> Id. ibidem, p. 180. [GEORGES - Je me mens!; SIBILOT – A toi aussi?; GEORGES – A moi d’abord. J’ai trop de penchant pour le cynisme; il est indispensable que je sois ma première dupe. Sibilot, je meurs. Tu me surprends en pleine agonie.]

<sup>305</sup> Peça apresentada pela primeira vez no Théâtre de la Renaissance, em 23 de setembro de 1959, sob a direção de Vera Korène.

<sup>306</sup> SARTRE, Jean-Paul. Les Séquestrés d’Altona. Paris: Gallimard Folio, 1996, p. 48.

<sup>307</sup> Id. ibidem, p. 277.

como relação com o outro.<sup>308</sup> Tais descrições permitem esclarecer importantes condutas de má-fé no interior das relações sociais e políticas, da religião e do direito: a súplica<sup>309</sup> e a exigência.

A súplica nasce do sentimento de total impotência de si diante da infinita potência do outro, podendo se endereçar a Deus ou ao homem.<sup>310</sup> O suplicante não olha o olhar por ser este a pura liberdade do outro, de maneira que se suspende em tal liberdade. E a relação original ocorre como uma liberdade absoluta. Assim sendo, a súplica é aceitação, na medida em que reconhece uma liberdade operante e a sua operação. No momento em que não se está de acordo com tal liberdade, não se pode suplicar, ou se suplica de má-fé. Nem sempre a liberdade está fora da situação (como a divina), mas aparece humanamente simbolizada pelo trono, pela riqueza, pela potência.<sup>311</sup>

Dessa maneira, o sujeito que suplica para não ser agredido, ou para não ser roubado, de alguma forma toma tais atos por legítimos.<sup>312</sup> Aceita-se a sua ordem e seus fins. Da mesma forma ocorre nas relações entre vassalo e suserano, entre plebeu e soberano. Trata-se de relações humanas de submissão diante uma liberdade absoluta colocada simbolicamente num plano superior ao da própria situação. Nessa mesma direção está a oração a Deus, na medida em que ele está, por princípio, fora da situação e num plano inatingível.

---

<sup>308</sup> Idem. *Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 224.

<sup>309</sup> Optou-se por traduzir *prière* por súplica, na medida em que ela abrange tanto a oração a Deus como a súplica a outrem.

<sup>310</sup> Id. *ibidem*, p. 225.

<sup>311</sup> Id. *ibidem*, p. 240.

<sup>312</sup> Id. *ibidem*, p. 225-226.

Na oração, a consciência se oferece como transcendência transcendida, ou seja como puro objeto. Em outros termos, de início, ela é objeto, porque assim ela mesma se coloca. É livremente que o sujeito se faz objeto perante uma liberdade absoluta.<sup>313</sup> A verdade subjetiva é encontrada no Ser e não no Existente. “De outro lado, eu sou visto até o coração pelo olhar do Soberano ou de Deus, que me conhecem como eu me conheço eu mesmo”.<sup>314</sup>

Essa peculiaridade é ilustrada no romance *Sursis*, quando da leitura que Mathieu faz da carta deixada a ele por Daniel. É um momento de confissões de Daniel sobre o seu ser-olhado. Ao final da carta, cuja leitura é interrompida por Mathieu, ele conta um diálogo tido com o Cura de Sauveterre, que havia sido intermediário no primeiro contato com a Igreja.

“- Senhor Cura, eu lhe disse, eu só quero um conselho: a sua religião ensina que Deus nos vê?”

“- Ele nos vê, responde ele espantado. Ele lê os nossos corações.”

“- Mas o que ele vê? Eu lhe perguntei. Vê ele esse musgo, essa espuma da qual são feitos os meus pensamentos cotidianos ou melhor seu olhar atinge nossa essência eterna?”

“E o velho artificioso me deu esta resposta, onde eu reconheci uma inteligência secular:”

“- Senhor, Deus vê tudo”.<sup>315</sup>

As palavras da prece não podem ser informativas, já que Deus penetra ao mais fundo dos pensamentos, transformando-os em objetos e, acima disso, conhece o lugar e a

<sup>313</sup> Id. *ibidem*, p. 233.

<sup>314</sup> Id. *ibidem*, p. 228. [D'autre part je suis vu jusqu'au coeur par le regard du Souverain ou de Dieu qui me connaissent comme je me connais moi-même.]

<sup>315</sup> Idem. *Les Chemins de la Liberté II - Le Sursis*. Paris: Gallimard Folio, 2000, p. 458. [“Monsieur le curé, lui ai-je dit, je ne souhaite qu'un reseinement : votre religion enseigne-t-elle que Dieu nous voit ? »/ « - Il nous voit, répondit-il étonné. Il lit dans nos coeurs. »/ « -Mais qu'y voit-il ? ai-je demandé. Voit-il cette mousse, cette écume dont sont faite mes pensées quotidiennes ou bien son regard atteint-il notre essence éternelle ? »/ « Et le vieux roublard m'a fait cette réponse, où j'ai reconnu une sagesse séculaire:/ « -Monsieur ; Dieu voit tout. »]

função do sujeito, que ele mesmo apenas supõe. Portanto, há um caráter poético da oração, de que “nós falamos para nada dizer, já que nós nomeamos e descrevemos ao Outro os sentimentos e os desejos que ele conhece pertinentemente e melhor que eu mesmo”.<sup>316</sup>

A má-fé da súplica está na contradição que ela engendra, ao tentar agir sobre a liberdade absoluta: aceitando e pela aceitação, tenta-se obter o contrário do que se aceita.<sup>317</sup> Cala-se para que a vontade do Outro se torne a minha, ficando em suspenso na sua liberdade para obtê-la. Ou seja, ao mesmo tempo em que se renuncia a própria liberdade, tenta-se alçá-la ao divino. Os movimentos de juntar as mãos e ajoelhar-se simbolizam a paralisação e a resignação. A fé do cristão é má-fé porque ele se toma por um objeto-olhado, jamais ousando olhar a Deus. E a má-fé da prece é semelhante à do psicastênico, ela imita a fé como este a dor.<sup>318</sup>

A situação da súplica é caracterizada pela impotência, pelo tarde de mais, pela redução à facticidade.<sup>319</sup> A oração é ambígua porque a própria situação é ambígua: ou tentando fazer com que a ordem seja conforme ao meu desejo, satisfazendo-se por seu próprio mérito, ou transformando o próprio desejo para querer aquilo que Deus quer.<sup>320</sup>

---

<sup>316</sup> Idem. Cahiers pour une Morale. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 228. [Aussi le caractère *poétique* de la prière c'est qu'on y parle pur ne rien dire, puisq'on nomme et décrit à l'Autre des sentiments et des désirs qu'il connaît pertinentement et mieux que moi-même].

<sup>317</sup> Id. ibidem, p. 230.

<sup>318</sup> Id. ibidem, p. 155.

<sup>319</sup> Id. ibidem, p. 235-236.

<sup>320</sup> Id. ibidem, p. 229.

A súplica é ainda um chamado ao impossível, prece-exigência à piedade, ou prece-humilhação,<sup>321</sup> em que uma liberdade não é compreendida em situação por outra liberdade, sempre havendo uma livre criação da hierarquia entre a liberdade-destino e a liberdade absoluta.<sup>322</sup>

Pedro Bertolino da Silva ao final de sua Dissertação “Sartre - Ontologia e Valores” tenta defender a idéia de que uma teologia autêntica ficaria resguardada em Sartre, atribuindo o seu ateísmo a problemas familiares confessados em “As Palavras”.<sup>323</sup> Argumenta também que não se está condenado a ser ateu, sob pena de não sermos mais condenados à liberdade. Todavia, a obra de Sartre apresenta argumentos contra a existência de Deus, como em “O Ser e o Nada”, mostrando que o homem deseja ser Deus, a síntese entre Em-si e Para-si. Sartre afirma na conferência “O Existencialismo é o Humanismo” que ainda seja descoberta uma prova lógica da existência de Deus, nada poderia salvar o homem dele mesmo.<sup>324</sup> Ademais, sustenta na comunicação “O Universal Singular” apresentada na Unesco quando da “Jornada Kierkegaard vivo”, em 1961, impressa nas Situações VII, que o se tornar ateu é uma empresa difícil, uma relação absoluta com dois infinitos, o homem e o universo,<sup>325</sup> portanto, não é tarefa cômoda. O argumento de Bertolino distancia-se do pensamento sartriano, na medida em que se o Deus platônico existisse, então o homem não seria mais condenado a ser livre. Para Sartre, o homem só é liberdade se Deus não existe. Mas, por certo, não está condenado a ser ateu: pode esconder-se na má-fé.

---

<sup>321</sup> Id. ibidem, p. 239, 244 e 246.

<sup>322</sup> Id. ibidem, p. 241.

<sup>323</sup> SILVA, Pedro Bertolino. Sartre: Ontologia e Valores. Porto Alegre, 1979. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. 155 p.

<sup>324</sup> SARTRE, Jean-Paul. L’Existencialisme est un Humanisme. Paris: Gallimard – Folio Essais, 1996, p.77.

<sup>325</sup> Idem. L’Universel Singulier in Situations, IX – Mélanges. Paris: Gallimard NRF, 1987, p. 189.



Também na promessa de submissão a má-fé está presente,<sup>326</sup> quando a prece se transforma em exigência, embora seja forçoso ressaltar que a exigência pode nascer espontaneamente e possui estrutura própria. Na exigência, há uma informação por uma consciência livre de uma outra consciência livre tocando um dever: ao outro é comunicado um imperativo categórico.<sup>327</sup> Nesse sentido, é perseguida a unidade sintética entre a individualidade pessoal e a universalidade do dever. O surgimento da exigência no mundo prova que em todo caso ele pode servir às exigências.

A liberdade introduz no mundo uma dupla concreta fim-meio e o mundo é ao mesmo tempo fim e meio.<sup>328</sup> Todo fim é habitado pelo valor, ou seja, a reunião do faltante ao que falta,<sup>329</sup> em outros termos, o sentido da situação. Por outro lado, o valor, enquanto razão de uma série de aparições jamais pode ser intuído senão sob o fundamento de fim.<sup>330</sup>

A obrigação, diferentemente, é uma intuição contemplativa, que pode nascer de fora ou contra a espontaneidade. Ela é encontrada e não sustentada. A obrigação não é a própria consciência; fixa como um olhar, permanece à distância. Ou seja, a obrigação transcende a consciência em direção aos seus fins, aparece por trás da consciência e a coloca do lado da passividade noemática.<sup>331</sup> A liberdade torna-se, assim, inessencial frente à finalidade absoluta e

---

<sup>326</sup> Id. ibidem, p. 247.

<sup>327</sup> Id. ibidem, p. 248.

<sup>328</sup> Id. ibidem, p. 255.

<sup>329</sup> Id. ibidem, p. 258-259.

<sup>330</sup> Id. ibidem, p. 260.

<sup>331</sup> Id. ibidem, p. 262-263.

essencial da obrigação. A submissão ao dever é uma escolha livre do sujeito para colocá-lo ao abrigo da angústia da criação de seus fins.

O Para-si só pode ter a ilusão de fundar sua facticidade se ele renuncia a fundar seu projeto. Nós vimos – e nós voltamos- este dever surge e se mantém numa atmosfera de violência e de má-fé. Há violência interiorizada porque um outro em mim recusa levar em conta a situação, os projetos, a temporalidade, os meios; porque um outro repete infatigavelmente: “eu não quero saber”. Há má-fé porque para acalmar minha angústia e dominar minha facticidade, eu mantenho perpetuamente essa posição que *eu* sou um outro e que o outro sou eu.<sup>332</sup>

As estruturas da exigência, da obrigação e do dever vêm ao Para-si pelo Outro. O dever apresenta ainda um grau de abstração maior e mais elevado de má-fé, em comparação à exigência, já que o sujeito concreto é trocado pelo Nós.<sup>333</sup> Opera-se assim, totalmente, na dimensão do outro, sempre sob o olhar, e a verdade da própria existência passa a ser meramente objetiva.

Há na atitude de exigência um reconhecimento da ordem, da hierarquia e de um condicionamento da liberdade sob a imagem de incondicionada. Em outros termos, quando se exige, cria-se por trás de si mesmo o livre projeto de ser escravo da própria liberdade como querer incondicionado que lhe guia.<sup>334</sup> Nesse sentido, ocorre um diálogo entre o sujeito e ele

---

<sup>332</sup> Id. ibidem. P. 268. [Le Pour-soi ne peut avoir l’illusion de fonder sa facticité que s’il renonce à fonder son projet. On le voit – et nous y reviendrons – ce devoir surgit et se maintient dans une atmosphère de violence et de mauvaise foi. Il y a violence interiorisée parce qu’un autre en moi refuse de tenir compte de la situation, des projets, de la temporalité, des moyens ; un autre répète inlassablement : ‘Je ne veux pas le savoir’. Il y a mauvaise foi parce que, pour calmer mon angoisse et surmonter ma facticité, je maintiens perpétuellement cette position que je suis un autre et que l’autre n’est pas moi.]

<sup>333</sup> Id. ibidem, p. 269.

<sup>334</sup> Id. ibidem, p. 273.

mesmo pela mediação do outro, pelo qual o sujeito se coloca livremente em submissão. Por essa razão Sartre chamará a moral do dever de uma moral de escravos.<sup>335</sup>

No prefácio ao “Retrato do Colonizado” precedido do “Retrato do Colonizador” de Albert Memmi, posteriormente publicado em *Les Temps Moderne*, nº 137-138, e nas “Situações V”, Sartre afirmava que entre colonizados e colonizadores há um movimento de oposição marcado pelos colonos que se recusam e pelos colonos que se aceitam. O sistema colonial seria uma forma de movimento, tendendo a fazer o colonizado se aceitar. Porém, a impossível desumanização do oprimido se retorna e se transforma na alienação do próprio opressor.<sup>336</sup> Nesse sentido, Sartre tentava mostrar que é pela eterna recusa que a colonização opõe ao colonizado que este pode fazer a recusa absoluta da colonização.<sup>337</sup>

Diferentemente das atitudes que colocam uma outra liberdade como absoluta e inatingível, tratando a si mesmo como mero objeto determinado, há o chamado, ou apelo. Embora ele contenha a mesma estrutura da exigência, existe nele o reconhecimento de uma liberdade pessoal em situação por outra liberdade em situação,<sup>338</sup> o que muda tudo. O chamado é de início reconhecimento da diversidade e coloca a compreensão pelos fins e não a explicação pelas causas.<sup>339</sup> O chamado ao respeito da liberdade e vontade pessoais concretas do outro, sem eliminar a própria liberdade do Para-si-para-outro, introduz a possibilidade de superação do conflito.

---

<sup>335</sup> Id. ibidem, p. 278.

<sup>336</sup> Idem. *Portrait du Colonisé in Situations, V – Colonialisme et Neo-colonialisme*. Paris: Gallimard NRF, 1964, p. 55.

<sup>337</sup> Id. ibidem, p. 56.

<sup>338</sup> Idem. *Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 285.

<sup>339</sup> Id. ibidem, p. 285-287.

Todavia, também o chamado pode ser de má-fé. Por exemplo, o sujeito que exagera seus esforços visíveis, manifestando a clara intenção de atingir um objetivo, porém sem se endereçar ao outro, para que a si mesmo não haja o sentimento de solicitação.<sup>340</sup> Ou seja, tenta-se fazer com que a ajuda do outro pareça obra do acaso ou gratuita, como um fato, não sendo reconhecida e tampouco aceita. Há um risco no verdadeiro apelo, que no entanto não é suportado pela má-fé, que não reconhece abertamente liberdade do outro, embora em relação a ela seja inteiramente um objeto.

A súplica e a exigência induzem à má-fé porque de qualquer forma o sujeito se toma por objeto fundado na facticidade, ao invés de fundar seus próprios fins no seu livre projeto. De outra banda, o apelo não introduz necessariamente a má-fé e até mesmo pode funcionar como retomada da autenticidade daquele que chama e do chamado. Todavia, o indivíduo pode chamar de má-fé, tentando esconder de si mesmo que chama.

### **3.2.9) A Tortura**

A tortura carrega em si o elemento sádico. Sartre enfatiza em “O Ser e o Nada” que o sádico não procura suprimir a liberdade daquele a quem tortura, mas sim obrigá-lo a identificar-se livremente com a carne torturada.<sup>341</sup> Assim sendo, o momento de prazer do verdugo é aquele em que a vítima renega ou humilha a si mesma, exatamente porque o ato mesmo da vítima é livre, e somente ela pode decidir quando ceder.

---

<sup>340</sup> Id. *ibidem*, p. 293.

<sup>341</sup> Idem. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 443.

O ato da vítima é uma produção espontânea e cabe somente a ela ceder em mais um segundo, dois minutos, ou meia-hora. Também por essa razão que o torturado sente depois vergonha e remorso por ter renegado.<sup>342</sup> E o torturador sabe-se causador disso, pois o jogo se torna mais prazeroso quando o torturado resiste; será necessária uma torção suplementar, uma volta a mais no parafuso e o torturado terá de ceder.<sup>343</sup> O torturador tem “todo o tempo do mundo”. É o caso de Clochet, na peça “Mortos sem Sepultura”, no momento em que tortura Sorbier. “CLOCHET. – Bom. Então, escute! As unhas para começar. Isso te dará o tempo de refletir! Nós não somos apressados, nós temos a noite. Tu falarás”?<sup>344</sup>

Há um círculo vicioso entre sadismo e desejo, o fracasso de um leva ao outro.<sup>345</sup> E se o prazer permite sair dele, é porque mata ao mesmo tempo o desejo e paixão sádica sem satisfazê-los. O sádico descobre seu erro quando a vítima olha para ele, experimentando a sua alienação absoluta no olhar do outro. Descobre-se coagulado em sádico.<sup>346</sup> A má-fé do torturador está no seu sadismo. Ele tentará por meio da tortura fazer com que a liberdade de outrem se identifique com a sua própria carne.

A obtenção da confissão, da renegação ou da humilhação soará como a sua vitória, de má-fé. Isso porque, ao final, a sua tentativa será fracassada, dado que o ser-objeto do outro continuará sendo apenas a sua facticidade, não havendo forma de alcançar a sua liberdade

---

<sup>342</sup> Id. ibidem, p. 443-444.

<sup>343</sup> Id. Ibidem, p. 444.

<sup>344</sup> Idem. Théâtre – Morts sans Sépulture. Paris: Gallimard, 1947, p. 227. [CLOCHET. – Bon. Alors, écoute ! Les ongles d’abord. Ça te donnera le temps de réfléchir ! Nous ne sommes pas pressés, nou n’avons la nuit ! Parleras-tu ?]

<sup>345</sup> Idem. L’Être et le Néant – Essai d’Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 445.

<sup>346</sup> Id. ibidem, p. 445-446.

mesma. Por essa razão, o torturador pode querer matar o torturado, em vista de que não poderia suportar a sobrevivência do torturado e a sua lembrança. Nesse sentido, na peça “Mortos sem Sepultura”, Pellerin, um dos colaboracionistas torturadores revelará diante de Landrieu, seu colega, que preferiria matar os torturados. “PELLERIN. – Eu... escuta, eu não poderia suportá-los. Se eu devesse pensar que eles viverão, que ele sobreviverão talvez e que nós seremos toda a sua vida essa lembrança na sua cabeça”...<sup>347</sup> Aparentemente, poderia existir aqui um medo do torturador de ser lembrado, reconhecido e perseguido no futuro pelo torturado. Mas o problema é mais profundo e conta com a má-fé do torturador. Ele não consegue suportar a eterna imagem de torturador que restará fixada na consciência do torturado. Justamente isso é o que Clochet, o outro torturador confessa aos demais ao tentar justificar o assassinato dos torturados ao final da peça. Os resistentes haviam cumprido a tarefa de entregar o endereço de seu chefe (embora estivessem mentindo); mas, embora Landrieu os tenha deixado viver, foram em seguida assassinados por Clochet. Dirá então Pellerin: “- Nós tínhamos boa expressão aos olhos do sobrevivente”.<sup>348</sup> E Clochet complementar, acentuando a sua má-fé: “Em um instante, ninguém pensará mais nada de tudo isso. Ninguém além de nós”.<sup>349</sup> Ou seja, os colaboradores eliminaram os torturados para se livrar de uma consciência que os objetivasse como tal. Mas a sua má-fé está em que o fantasma da tortura rondará a sua cabeça, mesmo com a morte dos torturados.

---

<sup>347</sup> Idem. Théâtre – Morts sans Sépulture. Paris: Gallimard, 1947, p. 257. [PELLERIN. – Je... écoute, je ne pourrais pas le supporter. Si ja devais penser qu'ils vivront, qu'ils nous survivront peut-être et que nous serons toute leur vie ce souvenir dans leur tête...]

<sup>348</sup> Id. ibidem, p. 268. [ - On aurait bonne mine aux yeux du survivant ».]

<sup>349</sup> Id. ibidem, p. 268. [ - Dans un instant, personne ne pensera plus rien de tout ceci. Personne d'autre que nous.]

A lembrança da tortura para o torturador aparecerá também em “Seqüestrados de Altona”. A peça mantém o espectador em suspense diante da patologia de Frantz. Somente ao final ele confessará à Johanna ter torturado na 2ª Guerra.<sup>350</sup> A única reação de Frantz foi esconder no quarto um judeu foragido do campo. Posteriormente, seu pai conseguiu afastar dele o rancor vingativo da polícia nazista, fazendo com que ele caísse na engrenagem do sistema. Combateu na frente soviética e encheu-se de condecorações e, como outros, praticou torturas. Em vão Frantz procurará a expiação da sua culpa – já que a imagem de torturador lhe era insuportável - recusando-se ao convívio e “criando” pelo seu delírio de absoluto um tribunal de caranguejos. A peça mostra o desígnio de Frantz em se isolar e não ver seu país prosperar, trancado num quarto da mansão dos Gerlach. A sua única preocupação passa a ser o julgamento da História criado pela sua mente.

Sartre tinha a intenção de que a vergonha e o sentimento de culpa pela tortura praticada pelos alemães fosse assimilada naquele momento pelo público francês, face à tortura praticada na Argélia. Entretanto, essa comparação não é imediatamente realizada. Talvez Sartre tenha sido mais eficiente para esse propósito em textos políticos, como no prefácio a “Condenados da Terra” de Frantz Fanon, publicado em 1961, que está também na compilação de Situações V. Nesse texto, o pensador se direciona aos franceses, à sua consciência pela tortura na Argélia, que por má-fé era afastada.

Ao início vocês ignoravam, eu quero acreditar, em seguida vocês duvidaram, agora vocês sabem mas vocês se calam sempre. Oito anos de silêncio, isso degrada. E em vão: hoje, o sol que cega da tortura é ao Zenith, ele aclara todo o país; sob essa luz, não há mais um riso que

---

<sup>350</sup> SARTRE, Jean-Paul. Les Séquestrés d’Altona. Paris: Gallimard Folio, 1996, p. 332.

soe justo, mais um rosto que não se maquia para mascarar a cólera ou o medo, mais um ato que traia nos desgostos e nossas cumplicidades.<sup>351</sup>

### 3.2.10) O Racismo

O racismo é a atitude que menospreza o outro pela postulação de diferenças biológicas de raças humanas. Ao extremo, ela perpetua uma situação de escravidão e planeja um holocausto. Mas o ser humano não se resume à sua facticidade. A divisão do homem em raças para finalidades racistas é arbitrária e só é possível tomando-o como puro objeto. Todo e qualquer racismo será condenado por Sartre em função da má-fé do racista, e não porque há leis universais e atemporais que proíbem essa atitude – até porque não raras vezes os racistas tentarão se albergar em leis universais e atemporais, justificando o seu racismo como uma exceção, qualificando uma outra raça como de sub-homens, ou mesmo na inexistência de alma dos índios: o racismo faz parte da prática do sistema colonialista.<sup>352</sup>

Assim, Sartre denunciará a má-fé do branco do sul dos Estados Unidos quando ele toma por absolutas as qualidades do negro, num apêndice aos “Cadernos por uma Moral”. São encarados como sub-homens, cujo caráter absoluto é de não saber ler, possuem uma natureza inferior meio-condenada. Nos Estados Unidos do sul a lei proibia a instrução dos negros. Em

---

<sup>351</sup> Idem. *Les Damnés de la Terre in Situations, V – Colonialisme et Neo-colonialisme*. Paris: Gallimard NRF, 1964, p. 192. [Au début vou ignoriez, je veux le croire, ensuite vou avez douté, à présent vous savez mais vous vous taisez toujours. Huit ans de silence, ça dégrade. Et vainement : aujourd’hui, l’aveuglant soleil de la torture est au zénith, il éclaire tout le pays ; sous cette lumière, il n’y a plus un rire qui sonne juste, plus un visage qui ne se farde pour masquer la colère ou la peur, plus un acte qui ne trahisse nos dégoûts et nos complicités.]

<sup>352</sup> Idem. *Portrait du Colonisé in Situations, V – Colonialisme et Neo-colonialisme*. Paris: Gallimard NRF, 1964, p. 52.



1860, 5% dos negros americanos sabiam ler.<sup>353</sup> A má-fé é gritante: é preciso assegurar o caráter absoluto do analfabetismo dos negros.

A situação do negro nos Estados Unidos foi ilustrada por Sartre na peça “A Puta Respeitosa”, representada pela primeira vez no Théâtre Antoine, em 08 de novembro de 1946, sob a direção de Simone Berriau, portanto, relativamente no mesmo período em que demonstrava o problema americano no texto publicado junto aos Cadernos. A peça se passa no sul dos Estados Unidos. Lizzie presencia o assassinato de um negro pelo primo de Fred Clarke, filho de um Senador. Em tal assassinato, escapou-se outro negro. Tanto o negro como Fred procuram-na. O negro pede que ela diga a verdade e o inocente. Fred pede a ela que ela dê um falso testemunho de que o morto tentou violá-la. De início, ela afirma ao negro que dirá a verdade caso tenha de testemunhar. Mas na seqüência, ela começa a resistir às pressões de Fred, da polícia e do Senador que vai pessoalmente visitá-la e só consegue a sua assinatura de maneira forçada.

Fred encarna a violência e a injustiça do americano racista do sul contra os negros, e a sua má-fé é mostrada do início ao fim da peça. Chama os negros e a própria Lizzie de “Diabo”, escondendo-se assim no lado do Bem.<sup>354</sup> Ancora-se nas raízes brancas e no poder político da sua família: não se apresenta a Lizzie pelo seu nome, mas como “filho de Clarke, o senador”.<sup>355</sup> Argumenta que uma branca não pode testemunhar a favor de um negro contra um branco.<sup>356</sup> Afirma que contra o Diabo, só se pode fazer o Mal, justificando seus atos de

---

<sup>353</sup> Idem. *La Violence Révolutionnaire in Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 583.

<sup>354</sup> Id. *ibidem*, p. 280.

<sup>355</sup> Id. *ibidem*, p. 284.

<sup>356</sup> Id. *ibidem*, p. 288.

racismo.<sup>357</sup> Ao final da peça, Fred tenta enredar Lizzie, mostrando que ele possui raízes e que sua família fez a História do país, bem como prometendo a ela levá-la para outro lugar, dando a ela um tratamento burguês.<sup>358</sup>

No texto “Orfeu Negro”, publicado como introdução à “Antologia da Nova Poesia Negra e Malgache”, em 1948, de Léopold Sedar Senghor, e republicado nas “Situações III”, Sartre tentará mostrar que há uma forma de escape ao olhar racista e que o lirismo da poesia negra mostra que negro já toma artisticamente consciência da sua condição.

Hoje esses homens negros nos olham e nosso olhar retorna aos nossos olhos; tochas negras a sua volta aclaram o mundo e nossas cabeças brancas não são mais que pequenos lampiões balançados pelo vento (...) E nossa brancura nos parece um verniz pálido que impede nossa pele de respirar, um maiô branco, gasto nos cotovelos e nos joelhos, sob o qual, se nós pudéssemos retirá-lo, encontraríamos a verdadeira carne humana, a carne cor de vinho negro.<sup>359</sup>

O anti-semitismo também foi expressamente combatido por Sartre. Em 1946, mesmo ano em que Sartre escreveu a peça “A Puta Respeitosa”, denunciando o racismo no sul dos Estados Unidos, ele também publicou “Reflexões sobre a Questão Judaica”. Ele argumenta no livro que o judeu deve lutar para afirmar sua condição e viver a sua situação de modo autêntico.<sup>360</sup> De outro lado, faz uma crítica pesada ao anti-semita, peculiarmente o francês, demonstrando a sua má-fé.

---

<sup>357</sup> Id. *ibidem*, p. 289.

<sup>358</sup> Idem. *Théâtre – La Putain Respecteuse*. Paris: Gallimard, 1947, p. 315.

<sup>359</sup> Idem. *Orphée Noir in Situations, III – Lendemain de Guerre*. Paris: Gallimard, 2003, p. 169-170. [Aujourd’hui ces hommes noirs nous regardent et notre regard rentre dans nos yeux ; des torches noires, à leur tour, éclairent le monde et nos têtes blanches ne sont plus que de petits lampions balancés par le vent (...) Et notre blancheur nous paraît un étrange vernis blême qui empêche notre peau de respirer, un maillot blanc, usé aux coudes et aux genoux, sous lequel, si nous pouvions l’ôter, on trouverait la vraie chair humaine, la chair couleur de vin noir.]

<sup>360</sup> Idem. *Réflexions sur la Question Juive*. Paris: Gallimard Folio Essais, 2004, p. 110.

Sartre realiza uma descrição do anti-semitismo: ele se apresenta como uma afecção de ódio ou ira.<sup>361</sup> O anti-semita escolheu o ódio porque esse é fé, preferindo desvalorizar as palavras e as razões.<sup>362</sup> Nessa fé está a origem da sua má-fé. Temendo a solidão, entrega-se às multidões, e toma a precaução de abaixar-se, com medo de emergir da manada e ver-se frente a frente consigo mesmo.<sup>363</sup> O que caracteriza o anti-semita é o medo, “não dos judeus: de si mesmo, de sua consciência, de seus instintos, de suas responsabilidades, de sua solidão, da mudança, da sociedade e do mundo; de tudo salvo dos judeus”.<sup>364</sup> Assim, o anti-semita busca sufocar suas angústias tentando persuadir-se de que seu lugar está determinado pela sua tradição. E Sartre termina o texto mostrando que a plenitude dos direitos dos judeus é um problema de todos.

Mas convirá mostrar a cada [ariano] que o destino dos judeus é o *seu* destino. Nenhum francês será livre enquanto os judeus não alcançarem a plenitude de seus direitos. Nenhum francês estará em segurança enquanto um judeu, na França e no mundo inteiro, puder temer pela sua vida.<sup>365</sup>

Portanto, a má-fé está no interior do racismo, na própria fé do racista. E Sartre não realiza a refutação e o desmanche do racismo com base na moral do dever, em que a má-fé também está implicada, por fundar-se na exigência. A arma utilizada pelo pensador não são

---

<sup>361</sup> Id. ibidem, p. 19.

<sup>362</sup> Id. ibidem, p. 22.

<sup>363</sup> Id. ibidem, p. 25.

<sup>364</sup> Id. ibidem, p. 62. [Non de Juifs, certes : de lui-même, de sa conscience, de sa liberté, de ses instincts, de ses responsabilités, de la solitude, du changement, de la société et du monde ; de tout sauf des Juifs.]

<sup>365</sup> Id. ibidem, p. 185. [Mais il conviendra de représenter à chacun que le destin des Juifs est *son* destin. Pas un Français ne sera libre tant que les Juifs ne jouiront pas de la plénitude de leurs droits. Pas un Français ne sera en sécurité tant qu’un Juif, en France et dans le monde entier, pourra craindre pour sa vie.]

valores objetivos, eternos e universais, mas a própria condição humana do racista, mascarada dele por ele mesmo.

### 3.2.11) A Projeção

A projeção que pode ser definida como uma conduta de má-fé concerne à relação da consciência com a alteridade e com o mundo. A sua estrutura é semelhante à da auto-definição, porém, neste caso o Ego é objeto da consciência reflexiva definidora, enquanto na projeção há uma espécie de definição pela via da negação. Tenta-se afirmar no outro e no mundo algum móbil, motivo, ou qualidade como forma de negá-lo de si. Com isso, a consciência tenta colocar fora algo que já está nela mesma. Trata-se de uma tentativa de fuga da sua condição afirmando aquilo do que se foge apontando para fora, para o exterior.

Assim, Sartre retoma ao final de “O Existencialismo é um Humanismo” o fato de que alguns cristãos chamam os existencialistas de desesperados. A sua resposta é justamente que confundindo o próprio desespero com o dos existencialistas, os cristãos chamar-lhes-ão de desesperados.<sup>366</sup> Ou seja, os defeitos, os medos, as preocupações e o próprio desespero podem ser projetados de má-fé no outro. Da mesma maneira, os próprios desejos e a covardia podem ser projetados no outro de má-fé como tentativa de escape da vergonha e da culpa que eles causariam ao projetor caso tomados por um ato refletido.

---

<sup>366</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Gallimard – Folio Essais, 1996, p. 78.

Mas a projeção pode ser uma tentativa de afirmar o outro como coisa para que, por via da negação, a própria consciência seja uma coisa oposta. Ao projetar no mundo e no outro a própria facticidade ou as suas possibilidades, no fundo o projetor está tentando negar a sua própria condição temporal no mundo tentando fazer da sua própria consciência um Em-si. Dessa forma é que o ódio do racista tenta esconder dele mesmo a sua condição, projetando no objeto de sua ira os vícios e defeitos que ele gostaria por conseqüência de negar como suas possibilidades. Tais vícios e defeitos somente deixariam de ser possíveis a si se ele mesmo fosse as virtudes e qualidades opostas. Ou seja, o ter-de-ser temporal do outro é negado para afirmar nele vícios e defeitos contrários às virtudes e qualidades que o racista tenta Ser. O que ele esconde de si é que tais vícios e defeitos estão no plano dos seus possíveis e que não é projetando fora de si que o seu projeto conseguirá eliminá-los de sua própria temporalidade.

### **3.2.12) Fixação no Passado**

A má-fé é a mentira a si que surge na própria contradição temporal do Para-si-para-outro, como tentativa de ser aquilo que se tem-de-ser, ou seja, eliminando o nada que separa o si da presença a si. Em outros termos, a fuga pela má-fé é uma possibilidade de fuga da temporalidade no interior da própria temporalidade. Por essa clara razão a má-fé fracassa. A temporalidade é tridimensional ek-stática, e a compreensão de uma dimensão exige as demais, ou seja, ela se dá em conjunto. A má-fé é uma tentativa de jogo entre a facticidade e a liberdade, enquanto projeto de ser. O problema é que a dimensão do passado não pode ser negada do Para-si-para-outro e ao mesmo tempo ele não é mais o que foi. Em outros termos, a

consciência “foi” o seu passado ao modo do tendo-sido e no fluxo presente ele se torna um Em-si que ela tem-de-ser.

Dessa maneira, na peça “Os Seqüestrados de Altona”, Frantz se isola numa situação atemporal, em que se congela a imagem de uma Alemanha decadente, derrotada e destruída, ou seja, de uma Alemanha que já era passado. O seu isolamento não permite que ele assista à reconstrução do seu país, possibilidade vislumbrada através da presença dos oficiais americanos que vêm comprar navios. Porém, no suposto tribunal da História criado por seus delírios, Frantz esconde o crime de tortura, que é a raiz do seu sentimento de culpa e o seu elo com o nazismo.<sup>367</sup> A fixação no passado de uma Alemanha destruída mostra-se simbolicamente pelas suas memórias, pelos objetos e pela farda nazista rasgada ainda usada por Frantz, que seqüestra a si mesmo sem aventar a possibilidade de uma reconstrução. No decorrer da peça, ele começa a se relacionar com Johanna, esposa de Werner, que passa a visitá-lo regularmente, acabando por volver à realidade. Todavia, visualizando um projeto falhado, celebra um pacto de suicídio com seu pai, que padecia de câncer, anulando, assim, por completo, qualquer possibilidade de reconstrução.

A fixação no passado traz como consequência a aparente anulação do futuro. Em verdade, a tentativa se faz dentro da própria temporalidade, como forma de ser ainda o não-mais, para neutralizar a dimensão do poder-ser. A imagem de Huis-clos apresenta também algo nesse sentido. O inferno é o outro na medida em que o seu olhar converte no Em-si. Mas o

---

<sup>367</sup> ROMANO, Luís Antônio Contatori. A Passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960. São Paulo: Mercado das Letras, 2002, p. 306.

infernus reside também no fato de que se é o passado ao modo do ser. As ações pretéritas dos personagens, as suas covardias e as suas maldades são vividas ao sabor do eterno irremediável.

Outrossim, em “Jogos estão Feitos”, embora Ève e Pierre recebam a chance de voltar a viver desde que cumprida a condição de voltarem ao estabelecimento um dia depois de celebrado o pacto, provando que se amam, não conseguem cumprir o prometido. Presos ao passado que se desdobrou de alguma forma com o seu consentimento, eles tentam remediá-lo. No entanto, é tarde demais e a sua tentativa torna-se vã. Não apenas não logram obter a modificação do curso das coisas, como não cumprem o combinado e voltam ao mundo dos mortos.

Mostrada a fixação no passado com os exemplos citados, termina-se o elenco de condutas de má-fé cuja acessibilidade transpareceu de modo nítido na obra sartriana. Por certo, as possibilidades de conduta de má-fé são tão variadas quanto as liberdades em situação concretas. Toda conduta de má-fé é situada e vivida no interior da temporalidade, como tentativa de fuga dela. A explicitação proposta teve o objetivo de mostrar as estruturas principais e freqüentes que permitem uma explicitação conceitual e aparecem no contexto da obra sartriana.

A má-fé é fenomenologicamente descritível pela conduta do Para-si-para-outro. Assim sendo, pode-se fazer um novo elenco, dessa vez, não voltado para a conduta, mas para a síntese impossível do Em-si-Para-si que se tenta atingir. Em outros termos, é o momento de

apresentar os tipos de homem-coisa que a má-fé proporciona visualizar, novamente com fulcro na obra de Sartre.

### **3.3) Paradigmas de Má-fé**

#### **3.3.1) O Espírito de Seriedade**

A psicanálise existencial proposta por Sartre em “O Ser e o Nada” parte da experiência; toma as condutas do Para-si-para-outro em sua totalidade, tendo em vista que todo ato humano é revelador; tem por fim decifrar os seus comportamentos empíricos fixando-os conceitualmente.<sup>368</sup> Em outros termos, a psicanálise da existência busca desvelar como o projeto original de ser se exprime nas tendências empiricamente observáveis. Mas Sartre dirá ainda que ela é uma descrição moral, porque ela nos mostra o sentido ético dos diferentes projetos humanos.<sup>369</sup>

“O resultado principal da psicanálise deve ser o de nos fazer renunciar ao espírito de seriedade”.<sup>370</sup> Com isso, pode-se notar a importância que o problema do espírito de seriedade possui no pensamento sartriano. Trata-se do principal paradigma de má-fé, pela sua larga abrangência. O espírito de seriedade toma os valores como transcendentais ao homem, ao

---

<sup>368</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 614.

<sup>369</sup> Id. ibidem, p. 674.

<sup>370</sup> Id. ibidem, p. 674. [Mais le résultat principal de la psychanalyse existentielle doit être de nous faire renoncer à l'esprit de sérieux.]



invés de considerá-lo o fundamento de todo o valor por sua liberdade.<sup>371</sup> Em “O Ser e o Nada”, Sartre apresenta uma clara descrição.

O espírito de seriedade tem por dupla característica, com efeito, considerar os valores como dados transcendentais independentes da subjetividade humana, e de transferir o caráter ‘desejável’ da estrutura ontológica das coisas à sua simples intuição material. Para o espírito de seriedade, com efeito, o *pão* é desejável, por exemplo, porque é necessário viver (valor escrito no céu inteligível) e porque ele é nutritivo (...) Também somos nós já sobre o plano da moral, mas concorrentemente sobre este da má-fé, porque é uma moral que tem vergonha dela mesma e não ousa dizer seu nome; ela obscurece todos os fins para se livrar da angústia.<sup>372</sup>

Há aqui um indicativo de que a moralidade do espírito de seriedade aparece junto à má-fé. Ou seja, a justificação dos valores (e conseqüentemente dos fins) seria dessa maneira objetiva, como qualidade das próprias coisas, independentes do próprio Para-si-para-outro, mascarando, portanto, a sua angustiante condição criadora de sentido no mundo.

Nos “Cadernos por Uma Moral”, Sartre pensará numa outra descrição do espírito de seriedade, desde o ponto de vista da alienação. “O espírito de seriedade é a alienação voluntária, ou seja, a submissão a um abstrato que justifica: o pensamento de que o homem é o

---

<sup>371</sup> BURDZINSKI, Júlio César. Os Fundamentos Ontológicos da Má-fé – Estudos acerca dos conceitos de má-fé e autenticidade na obra de Jean-Paul Sartre. Porto Alegre, 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFRGS, p. 179.

<sup>372</sup> SARTRE, Jean-Paul. L’Être et le Néant – Essai d’Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 674. [L’esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer les valeurs comme des données transcendentes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère “desirable”, de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle (...) Aussi sommes-nous déjà sur le plan de la morale, mais concurrentement sur celui de la mauvaise foi, car c’est une morale qui a honte d’elle-même et n’ose dire son nom; elle obscurcit tous ses buts pour se délivrer de l’angoisse.]

não-essencial e o abstrato o essencial”.<sup>373</sup> Dessa maneira, o opressor justifica aquilo que é originalmente injustificável – a opressão do homem pelo homem-, alicerçado na idéia de dever, fazendo o oprimido fixar os olhos sobre o valor e ver o fim como obrigação. Mas não apenas o capital, o universal e o abstrato serão um mito. Também a idéia de ditadura do proletariado defendida pelo revolucionário, pela qual a causa, sobre forma de dever, justifica a violência, leva ao espírito de seriedade.<sup>374</sup>

A grande expressão do espírito de seriedade na obra narrativa de Sartre é Lucien Fleurier, personagem de “A Infância de um Chefe”, último conto do livro “O Muro”. Nessa narrativa, o pensador mostra como o “caráter” não é desde já dado, mas é criado na medida em que o sujeito opta na dimensão de um projeto original e o renova incessantemente. Pode-se, no entanto, fabricar o caráter como um mito, na tentativa de fixar o destino.<sup>375</sup> Assim, Lucien Fleurier assume um destino estático, a fim de suceder seu pai na fábrica, transformando-se na própria estátua.

Ele murmurou: “EU TENHO DIREITOS!” Direitos! Alguma coisa do gênero dos triângulos e dos círculos: era tão perfeito que isto não existia, teríamos que traçar milhares de círculos com o compasso, não se chegando jamais a realizar um só (...) Gerações de operários poderiam, do mesmo modo, obedecer escrupulosamente as ordens de Lucien, eles jamais esgotariam o seu direito de comandar, os direitos estavam para além da existência, como os objetos matemáticos e os dogmas religiosos. E eis aí que Lucien, justamente, era isso: um enorme buquê de responsabilidades e de direitos.<sup>376</sup>

<sup>373</sup> Idem. Cahiers pour une Morale. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 66. [L’esprit de sérieux est l’alienation volontaire, c’est-à-dire la soumission à un abstrait qui justifie : la pensée que l’homme est l’inessentiel et l’abstrait l’essentiel.]

<sup>374</sup> Id. ibidem, p. 67.

<sup>375</sup> MACIEL, Luiz Carlos. Sartre – Vida e Obra. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Álvaro Editora, 1970, p. 58.

<sup>376</sup> SARTRE, Jean Paul. Le Mur – L’Enface d’un Chef. Paris: Gallimard, 1994, p. 239. [Il murmura: “J’AI DES DROITS!” Des droits! Quelque chose dans le genre de triangles et de cercles: c’était si parfait que ça n’existait pas,

Numa conversa com seu pai, em momento anterior do conto, este trata de apresentar a usina a Lucien, conversando sobre a relação entre patrões e operários, negando a oposição de seus interesses e afirmando que “a propriedade não é um direito, mas um dever”.<sup>377</sup> O seu pai, portanto, foi já o seu exemplo do espírito de seriedade, mascarando as tensões das relações humanas e tratando de convencê-lo que o seu patrimônio é um dever para alcançar uma objetividade irrefutável.

Para Simone de Beauvoir, a má-fé do homem de seriedade está no fato de que é obrigado sem cessar a renegar a própria liberdade, mascarando o movimento pelo qual os valores se dão.<sup>378</sup> Para ela, os oprimidos de uma cultura, como as mulheres que herdaram uma longa tradição de submissão acabam tendo os instrumentos de evasão renegados.<sup>379</sup> Nesses casos, para a filósofa, é aquele que possui os instrumentos de evasão que está de má-fé. Isso porque ele se faz sério, dissimulando sua liberdade pelos direitos que emanam do universo, embora não seja mais do que um pai, um chefe, um membro da Igreja ou do Partido Comunista.<sup>380</sup> Ainda, acrescenta a pensadora, nada está em questão para o homem de seriedade: para o militar, o exército é útil; para o administrador colonial, a estrada; para o revolucionário de seriedade, a revolução.<sup>381</sup> Tendo em vista que o homem de seriedade pensará em fins não-humanos, não hesitará em sacrificar o homem por ele mesmo. Nesse sentido, o

---

on avait beau tracer des milliers de ronds avec des compas, on n'arrivait pas à réaliser un seul cercle. Des générations d'ouvriers pourraient, de même, obéir scrupuleusement aux ordres de Lucien, il n'épuiserait jamais son droit à commander, les droits c'était par delà l'existence, comme les objets mathématiques et les dogmes religieux. Et voilà que Lucien, justement, c'était ça: un énorme bouquet de responsabilités et de droits.]

<sup>377</sup> Id. *ibidem*, p. 206. [La propriété n'est pas un droit mais un devoir!]

<sup>378</sup> BEAUVOIR, Simone de. *Pour une Morale de L'Ambiguïté*. Paris: Gallimard Folio Essais, 2003, p. 62.

<sup>379</sup> Id. *ibidem*, p. 62-63.

<sup>380</sup> Id. *ibidem*, p. 63.

<sup>381</sup> Id. *ibidem*, p. 64.

homem de seriedade pode se tornar perigoso e se fazer tirano. Não reconhecendo a própria subjetividade (de má-fé), ele pretende que através dele mesmo seja afirmado o valor incondicional do objeto.

### 3.3.2) O Niilista e o Demoníaco

O homem de seriedade quer ser Deus.<sup>382</sup> Porém, ele não o é e ele sabe disso. De alguma maneira, ele tenta se livrar da sua subjetividade, correndo o risco de se desmascarar. Tal conduta aponta para o fracasso, e em algum momento ele se desmascara. Então ele pode se dar conta de que pode transcender os fins que ele acreditava objetivos, explodindo a absurdidade da sua vida ao tentar encontrar justificações que apenas seu próprio projeto podia fornecer.

Está-se aqui num outro paradigma, impulsionado e alimentado pelo espírito de seriedade, mas não se trata mais na crença de valores transcendentais e objetivos. Simone de Beauvoir explorou esse e outros paradigmas de má-fé no livro “Por uma Moral da Ambigüidade”, publicado pela primeira vez em 1947, época em que o próprio Sartre escrevia suas anotações para “Os Cadernos por uma Moral”.<sup>383</sup>

---

<sup>382</sup> Id. *ibidem*, p. 67.

<sup>383</sup> Em “A Força das Coisas”, a pensadora conta que resolveu voltar à filosofia após dois eventos. O primeiro foi uma conferência de Gabriel Marcel, em 1945, na qual ela compareceu com Misrahi, existencialista e sionista, que ajudou-a a defender-se na ocasião, e posteriormente incentivou-a no Flore a escrever a sobre a sua concepção de moral. Posteriormente, Camus pediu a ela que escrevesse um estudo sobre a ação e o texto *Pyrrhus et Cinéas* encorajou-a a voltar à filosofia. [BEAUVOIR, Simone de. *La Force des Choses I*. Paris: Gallimard Folio, 2002, p. 98.]

Simone de Beauvoir esclarece que o niilista, consciente de não poder ser nada, decide então não ser nada.<sup>384</sup> Ou seja, o niilista era um homem que buscava o espírito de seriedade, porém se frustrou e se decepcionou. Voltando-se contra si, resolve adotar a nadificação total, negando o mundo e ele mesmo. “Ele não quer ser nada e este nada que ele sonha é ainda um tipo de ser, exatamente a antítese hegeliana do ser, um dado imóvel. O niilismo é o sério decepcionado e se retornando sobre ele mesmo”.<sup>385</sup> A tentativa de assumir a gratuidade, assumindo a existência como satisfação aparece seja na adolescência, quando o Para-si, querendo aniquilar o seu universo de criança ressentido o seu próprio projeto como falta; seja quando fracassam as tentativas para se realizar como ser.<sup>386</sup>

De alguma forma, na sua decepção, o niilista guarda uma simpatia pelo mundo da seriedade. Assim, como lembra a filósofa, Sartre descreve Baudelaire, que experimenta um rancor acerca dos valores de sua infância, que envolve também um respeito; de forma que só o desprezo o liberta.<sup>387</sup> “Este homem tentou em toda a sua vida, por orgulho e por rancor, se fazer coisa aos olhos dos outros e aos seus próprios”.<sup>388</sup> No fundo, Baudelaire dependia do olhar daqueles a quem demonstrava o horror; do contrário todo o seu rancor ficaria esvaziado de sentido.

Frigidez, impotência, esterilidade, ausência de generosidade, recusa de servir, pecado: eis aí, novamente, tantos equivalentes ao suicídio. Afirmar-se, para Baudelaire, é com efeito se colocar como pura essência inativa, ou seja, no fundo, como uma memória; e negar-se é

<sup>384</sup> BEAUVOIR, Simone de. *Pour une Morale de L'Ambiguïté*. Paris: Gallimard Folio Essais, 2003, p. 67-68.

<sup>385</sup> Id. *ibidem*, p. 68. [Il ne veut être rien et ce néant qu'il rêve est encore une sorte d'être, exactement l'antithèse hégélienne de l'être, un donné immobile. Le nihilisme est le sérieux déçu et se retournant sur lui-même.]

<sup>386</sup> Id. *ibidem*, p. 68.

<sup>387</sup> Id. *ibidem*, p. 68.

<sup>388</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Baudelaire*. Paris: Gallimard Folio Essais, 2004, p. 74. [Cet homme a toute sa vie, par orgueil et rancune, tenté de se faire chose aux yeux des autres et aux siens propres.]

somente ser, uma vez por todas, a sujeição irremediável de suas lembranças.<sup>389</sup>

Na crítica a Mallarmé, Sartre mostra que a negação da felicidade na época em que a poesia se dobra sobre ela mesma é o que sobrava da Grande Esperança, como afirmação do Reino de Deus ao contrário. Dessa maneira, “ tudo se passa como se, na universal comédia do segundo Império, um diretor lhes (aos poetas) havia distribuído o papel de ateus edificantes”.<sup>390</sup> Nesse sentido, os poetas franceses ateus representavam conscientemente a miséria do homem sem Deus por meio da virtude mágica de sua desolação.

O niilista tem necessidade de que o universo por ele negado se perpetue, a fim de que haja algo a detestar. O próprio niilista pode tentar encontrar-se com a figura do Mal, como o próprio Baudelaire o fez. Mesmo aquele que encarna o espírito de seriedade, decepcionado com o próprio fracasso, pode tentar realizar a atitude demoníaca. Portanto, não é necessária a identificação entre a figura do niilista e a do demoníaco, embora não raro haja coincidência entre ambas.

O demoníaco é também muito próximo do espírito de seriedade, pois ele precisa crer na seriedade: ele acaba confirmando-a pela sua própria revolta.<sup>391</sup> Ele tenta se experimentar como negação e liberdade, mas ele não realizará esta liberdade como liberação

---

<sup>389</sup> Id. *ibidem*, p. 176. [Frigidité, impuissance, stérilité, absence de générosité, refus de servir, péché : volà, de nouveau, autant d'équivalents du suicide. S'affirmer, pour Baudelaire, c'est en effet se poser comme pure essence inactive, c'est-à-dire au fond, comme une mémoire; et se nier, c'est vouloir n'être, une fois pour toutes, que la chaîne irremédiable de ses souvenirs.]

<sup>390</sup> Idem. Mallarmé – La Lucidité et sa Face d'Ombre. Paris: Gallimard NRF, 1986, p. 66. [Tout se passe comme si, dans l'universelle comédie du second Empire, un metteur en scène leur avait distribué le rôle de l'athée édifiant.]

<sup>391</sup> BEAUVOIR, Simone de. Pour une Morale de L'Ambiguïté. Paris: Gallimard Folio Essais, 2003, p. 69.

positiva. Indo mais longe nessa conduta, o Para-si-para-outro pode não se contentar com o desprezo, aplicando-se em aniquilar o mundo recusado e a si mesmo juntamente com ele.

Este homem por exemplo que se dá a uma causa que ele sabe pedida, ele escolhe confundir o mundo com um de seus aspectos que porta em si o germe de sua ruína, engajando-se num universo condenado e condenando-se com ele.<sup>392</sup>

A tentativa de encarnação do Mal aparece na peça “O Diabo e o Bom Deus”, apresentada pela primeira vez em 1951, no Théâtre Antoine, sob a direção de Simone Berriau. A peça se passa na transição da Idade Média para a Idade Moderna, momento em que camponeses se revoltavam na Alemanha e surgiam reformadores, mesmo ambiente em que apareceu Lutero. O herói sartriano, Goetz, tenta num primeiro momento destruir as vidas humanas, mas no fundo, não consegue destruir nada. Na segunda parte, ele tenta encarnar o Bem absolutamente puro, mas isso também acaba não servindo para nada. Somente ao final ele toma a decisão autêntica de juntar-se aos camponeses na guerra.<sup>393</sup>

Goethe também escreveu uma peça sobre a figura histórica de Götz, chamada Götz von Berlichingen. Todavia, embora Sartre tenha afirmado que o nome foi mantido para respeitar as fontes históricas, também assevera que a sua peça não teria se inspirado na de Goethe.<sup>394</sup> De fato, na peça de Goethe, o recorte histórico mostra já a condenação de Götz,<sup>395</sup> o

---

<sup>392</sup> Id. *ibidem*, p. 69. [Cet homme par exemple qui se donne à une cause qu’il sait perdue, il choisit de confondre le monde avec un de ses aspects qui porte en soi le germe de sa ruine, s’engageant dans cet univers condamné et se condamnant avec lui.]

<sup>393</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Le Diable et le Bon Dieu*. Paris : Gallimard NRF, 1951.

<sup>394</sup> MASCARENHAS, Paula Schild. *Le Théâtre de L’Être et le Théâtre du Faire : Art et engagement dans Le Diable e le Bon Dieu de Jean-Paul Sartre*. Porto Alegre, 1998. (Mestrado em Letras). Pós-graduação em Letras da UFRGS, p. 55.

<sup>395</sup> GOETHE, Johann Wolfgang von. *Götz von Berlichingen*. Tübingen: Verlag, 1956.

que não ocorre na peça de Sartre. O pensador francês preferiu mostrar o caminho percorrido até a sua escolha mais autêntica, não seguindo até a sua morte. Da mesma forma, ele não segue a mesma dinâmica de Goethe, mas impõe a sua própria, dando à massa um papel muito importante, preservando a forma dramática, mas trazendo uma história coletiva, introduzindo traços épicos.<sup>396</sup>

O Goetz de Sartre tenta ser o Mal e depois o Bem, o Diabo e depois Deus, fracassando em ambas as tentativas. A escolha diabólica e revoltada é a primeira. Por meio dessa tentativa inicial ele tenta superar a sua bastardia, a rejeição e a humilhação. Aliás, como assevera Francis Jeanson, o personagem por excelência do teatro sartriano é o bastardo.<sup>397</sup> Em Goetz, porém, a bastardia leva inicialmente à tentativa de ser o Mal.

Essa é a sua primeira escolha do Mal, como vingança à rejeição desse mundo que não o quer. Mas há ainda outra coisa: há o ressentimento contra o que recebeu e que lhe fizeram sentir que a ele não tinha direito algum. Humilhado em toda a sua infância por essa falsa generosidade, Goetz velará ciumentamente para não receber mais nenhum dom, mas ao mesmo tempo empenhar-se-á em dar, para ter oportunidade de, por sua vez, humilhar.<sup>398</sup>

Goetz não é o Mal, mas apenas a sua representação, apenas uma revolta sem eficácia; da mesma ocorre com o caso real de Jean Genet - homossexual, ladrão, poeta e escritor - estudado por Sartre, que com ele teve um contato pessoal. Em “Saint Genet – Ator e

---

<sup>396</sup> MASCARENHAS, Paula Schild. *Le Théâtre de L'Être et le Théâtre du Faire : Art et engagement dans Le Diable e le Bon Dieu de Jean-Paul Sartre*. Porto Alegre, 1998. (Mestrado em Letras). Pós-graduação em Letras da UFRGS, p. 56.

<sup>397</sup> JEANSON, Francis. *Sartre*. Rio de Janeiro: José Olympo, 1987. Traduzido de: Sartre. Traduzido por: Elisa Salles, p. 97.

<sup>398</sup> Id. *ibidem*, p. 54.



Mártir”, Sartre tenta oferecer uma complexa compreensão à história de Genet, mostrando desde a sua infância o caminho percorrido pelo escritor. Segundo Sartre, Genet converteu-se inicialmente ao Mal, posteriormente à estética infernal da beleza e, por fim, à literatura. Na primeira conversão, Sartre tenta mostrar que Genet era olhado como criminoso, olhar que tinha sobre ele um poder constituinte e o transformava em natureza constituída.<sup>399</sup> Ocorre que o diabólico dessa natureza passa a ser reivindicado por Genet, ele passa a tomar a sua natureza má como sua própria essência, quer ser para si um objeto absoluto.

Em suma, Genet quer, ao mesmo tempo, fazer-se mau porque faz o Mal, e fazer o Mal porque é mau. Essa atitude contraditória é, evidentemente, efeito do seu orgulho. Acusam-no porque ele roubou e porque ele é mau; ele responde ao mesmo tempo: “Sim, sou mau e estou orgulhoso disso” e “Sim, roubei e continuarei a roubar”.

(...) Com essas cerimônias, ganha um classicismo da alma: tudo nele é medido, pesado, elaborado. Essa alma desolada e má oferece o aspecto de um jardim à francesa. O Diabo não é clássico.

Todo esse esforço é recompensado com um fracasso. A alma está preparada para a visitação, mas o anjo não vem. Ele nunca vê; é apenas uma ausência. Com essa ausência que tira o brilho do universo e corrói a consciência, Genet sofre perpetuamente.<sup>400</sup>

A própria autonomia da vontade que surge da intenção de fazer, posterior à intenção de ser acaba recaindo em Genet no fazer para ser. Comentando a peça “As Criadas” de Genet, em anexos ao livro, Sartre esclarece que, na língua do Mal de Genet: “O Bem é apenas uma ilusão; o Mal é um Nada que se produz a si mesmo sobre as ruínas do Bem”.<sup>401</sup> Ou seja, Genet depende do olhar alheio e tenta ser o Mal sobre os olhos alheios. A negação dos valores e a negação do Ser acaba recaindo nos valores e na tentativa de Ser. A negação destrutiva do ser

<sup>399</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Saint Genet – Ator e Mártir*. Petrópolis: Vozes, 2002. Traduzido de: *Saint genet: comédien et martyr*. Traduzido por: Lucy Magalhães, p. 61.

<sup>400</sup> Id. *ibidem*, p. 71-75.

<sup>401</sup> Id. *ibidem*, p. 583.

não equivalerá ao seu desvelamento, mas à tentativa fracassada de aniquilar os valores, ou tornar-se a si mesmo o Mal. Porém, contraditoriamente, a destruição de valores é feita com uma finalidade e a encarnação do Mal é realizada enquanto representação do ser mau, onde aparece a má-fé.

### 3.3.3) O Solipsista e O Indiferente

Em “O Ser e o Nada”, ao abordar o problema do Outro, Sartre formula a hipótese realista e mostra como ela acaba levando ao idealismo, que se divide, tentando ou eliminar o conceito de outro para provar que ele é inútil à experiência; ou afirmar a existência real de outrem.<sup>402</sup> A primeira dessas tentativas é qualificada pelo filósofo como solipsismo, e o toma como um obstáculo. A prova da existência do outro não está para Sartre em observá-lo como objeto, mas na medida em que faz sua liberdade atuar sobre mim. O outro não sendo objeto, permanece em relação ao Para-si uma realidade-humana, um ser pelo qual se determina o ser do próprio Para-si.<sup>403</sup> O solipsista, no entanto, tenta afirmar a sua solidão ontológica,<sup>404</sup> mas se trata de pura hipótese metafísica, injustificada e gratuita, porque ele acaba dizendo que fora de si nada existe, ultrapassando, portanto, o campo da experiência.

Além de rebater o solipsismo filosoficamente, há que se considerar os indivíduos que agem afirmando a solidão absoluta. Notadamente, esse é o exemplo de Antoine Roquentin de “A Náusea” a partir da sua descoberta da contingência e do absurdo da existência.

---

<sup>402</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 265-267.

<sup>403</sup> Id. ibidem, p. 284.

<sup>404</sup> Id. ibidem, p. 267.

Pela sua tomada de consciência sobre o caráter injustificável da existência, Roquentin se excluiu do mundo, está fora – como Orestes, que não acreditava em nada, como Hugo, que não conseguia ser levado a sério, como Goetz, o bastardo, como Kean, o bastardo. Furou o jogo, compreendeu que todo mundo jogava, mas imediatamente colocou-se a si próprio fora do jogo: está só (...) Naturalmente, todo mundo é só, cada um de nós está sobrando, somos todos uns bastardos: mas há os que se dão conta e há os que, à custa da má-fé, conseguem ignorá-lo.<sup>405</sup>

Ou seja, cada um tem-de-ser o seu próprio vazio, sobrando na contingência do mundo. Sartre não nega a solidão humana, no sentido de que cada um não pode escapar de si mesmo, está condenado a ser livre e criar o próprio projeto. Roquentin fracassa em suas tentativas de superação da náusea pelo Absoluto, pela História, pela subjugação à arte, como assevera Gerd Bornheim. Resta-lhe a literatura, podendo ela ser uma solução ao personagem.<sup>406</sup>

Como assinala Alain Renaut, o personagem Roquentin não cuida jamais de agir com o outro durante a novela, mas sempre de se arrancar sozinho de uma colagem à situação na qual a alteridade é um dos componentes: os Outros não são de forma alguma os burgueses de Bouville, encarnação da contingência, a respeito dos quais a única relação que ele pratica é a de se afirmar como sendo um estranho.<sup>407</sup>

No conto Érostrate, o personagem Paul Hilbert gosta de ver as pessoas do alto dos edifícios, para ter a sensação de superioridade de posição em relação aos seus corpos, que lhe

---

<sup>405</sup> JEANSON, Francis. Sartre. Rio de Janeiro: José Olympo, 1987. Traduzido de: Sartre. Traduzido por: Elisa Salles, p. 79.

<sup>406</sup> BORNHEIM, Gerd. Sartre. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 25.

<sup>407</sup> RENAUT, Alain. Sartre, Le Dernier Philosophe. Paris: Grasset, 1993, p. 196.

parecem insetos. Ao final do conto, assim como o incendiário gratuito da lenda, ele toma o seu revólver e sai pelas ruas matando pessoas a esmo, entregando-se à polícia em seguida.<sup>408</sup> O crime de Hilbert, tentativa de fuga da sua angústia da liberdade em situação, é praticado sob uma forte cegueira sobre os outros e si mesmo. Em verdade, o personagem, que vive um solipsismo de fato, tenta afirmar de má-fé a gratuidade de seu projeto como um ser, como se fosse equivalente à gratuidade da sua própria facticidade.

O problema do solipsista não está em ter-se encontrado sozinho, em perceber que nada poderá salvá-lo de si mesmo, pois isso é o que é dado a uma liberdade em situação. Em verdade, o seu problema aparece no caso de ele se manter numa relação exclusiva com o Em-si, fazendo com que a falta de sentido original da contingência alcance seu próprio projeto. A náusea é um caminho aberto para o Nada. O Para-si pode tentar mascará-la, ou, nela, o sujeito pode tomar uma decisão autêntica. Mas a perpetuação da náusea sem outrem gera a perpetuação da falta de ação, o não-encontro com o outro. A autenticidade exige uma superação da náusea, sob pena do esquecimento do outro.

Numa entrevista a Simone de Beauvoir, Sartre revela que nos anos 37-38 ele dava uma grande importância ao que ele chama de “homem só”.<sup>409</sup> Ou seja, um homem livre na medida em que ele vive fora dos outros e que faz aparecer as coisas a partir de sua liberdade. Mas também é verdade que Sartre já pensava nos problemas sociais da época. A náusea é um

---

<sup>408</sup> SARTRE, Jean Paul. *Le Mur – Érostrate*. Paris: Gallimard, 1994, p. 75-97.

<sup>409</sup> BEAUVOIR, Simone de. *La Cérémonie des Adieux*. Paris: Gallimard Folio, 2001, p. 498.

momento de lucidez, mas ainda não de autenticidade, pois essa exige o engajamento numa luta social e política.

Sartre chama a prática do indivíduo que age no mundo desconsiderando a alteridade de um “solipsismo de fato” em “O Ser e o Nada”, como se estivesse só no mundo. Assim, numa espécie de “cegueira”, não se dá atenção ao outro, toca-se nele como numa parede, ele é evitado, a sua liberdade objetificada não passa de um coeficiente de adversidade.<sup>410</sup> Nessa percepção, os outros são apenas formas caminhando, objetos instrumentais e mágicos suscetíveis de ações. Está-se no plano da indiferença. O indiferente desconsidera a liberdade alheia, trata o outro como mero objeto, como instrumento ou mera funcionalidade, como se estivesse magicamente só. Portanto, a indiferença guarda consigo o espírito solipsista. Tal estado de cegueira pode se estender e perdurar até por toda uma vida.

Este estado de cegueira pode perdurar por muito tempo, conforme a vontade de minha má-fé fundamental. Pode estender-se, com interrupções, durante vários anos, por toda uma vida: há homens que morrem sem sequer suspeitar – salvo em breves e aterradoras iluminações – do que é o *outro*.<sup>411</sup>

Mas Sartre dirá que ainda quando se está totalmente imerso nesse estado, não se deixa de experimentar a sua insuficiência. Isso porque a cegueira em relação ao outro faz desaparecer conjuntamente qualquer apreensão vivida da própria objetividade do sujeito Para-outro. Ainda que não tematizados, a objetividade de um eu alienado e a liberdade de outrem

---

<sup>410</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 420.

<sup>411</sup> Id ibidem, p. 421. [Cet état de cécité peut se poursuivre longtemps, au gré de ma mauvaise foi fondamentale, il peut s'étendre avec de répit sur plusieurs années, sur toute une vie : il y a des hommes qui meurent sans avoir – sauf pendant de brèves et terrifiantes illuminations – soupçonné ce qu'était l'*autre*.]

estão aí, como compreensão do próprio Para-si-para-outro em situação. Portanto, embora Sartre não tenha explorado o mito espanhol de Don Juan nesse contexto em “O Ser e a Nada”, entende-se que ele ilustra com clareza a figura do indiferente, que usa seu próprio desejo num plano refletido. Ou seja, na figura de Don Juan existe um liame entre a sua indiferença e o desejo.

Sartre lembra que o desejo está na consciência irrefletida, e somente um libertino representa o próprio desejo.<sup>412</sup> Exatamente, no caso de um libertino como Don Juan, o desejo é representado, torna-se o desejável, como artifício para manter-se sempre no pólo ativo de suas relações, não recaindo como um objeto assim que a finalidade da conquista é atingida.<sup>413</sup> Por meio de sua conduta, Don Juan não corre riscos - antes que isso aconteça, ele rompe de forma dramática com a sua companheira momentânea e passa a desejar outra. Desejo que só se faz possível com a segurança proporcionada pela sua indiferença. Ele terá a coragem para enfrentar desafios, duelos, seduzir a mais difícil das mulheres; todavia, não corre o risco da alteridade. Ele desvela, cria e estabelece o conflito na esteira de uma liberdade incondicionada. Mas não é capaz de lidar com a liberdade de outrem. Ele simplesmente não consegue se sentir amado. Essa é a má-fé fundamental de Don Juan. No entanto, assevera-se que ele é um aventureiro, e é sob a vivência de aventuras que a representação libertina do próprio desejo se torna fecunda.

---

<sup>412</sup> Id. *ibidem*, p. 425.

<sup>413</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. O Mito Don Juan e O Conceito de Má-fé no Existencialismo Sartriano. Disponível em: [http://www.criticanarede.com/his\\_donjuan.html](http://www.criticanarede.com/his_donjuan.html). Consultado em: 19/08/2005, às 15:00 hs.

### 3.3.4) O Aventureiro

A figura do aventureiro é descrita por Simone de Beauvoir em “Por uma Moral da Ambigüidade” e tratada por Sartre no texto “Retrato do Aventureiro”, de 1950, que introduz o livro de mesmo título de Roger Stéphane, publicado também nas “Situações, VI”. Simone tenta demonstrar que o aventureiro não é nem o homem de seriedade nem o niilista. O aventureiro pode surgir da falência do projeto do niilista, guardando-se um gosto pela existência enquanto satisfação ou alegria.<sup>414</sup> Surge da união entre uma vitalidade original generosa e um ceticismo reflexivo.<sup>415</sup>

Não esperando qualquer tipo de justificação, o aventureiro entrega-se com ardor às suas empresas: exploração, conquista, guerra, especulação, amor, política. No entanto, ele jamais se prende ao fim visado, mas apenas à sua conquista.<sup>416</sup> E, sutilmente, a possessão estará ligada ao gosto pela conquista. Fique ressaltado, no entanto, que a atitude do aventureiro não é sempre pura, podendo vincular-se ao espírito de seriedade ao perseguir por meio das aparências do capricho um fim secreto, como a fortuna e a glória.

Sartre, tratando dos problemas do engajamento político, procura ressaltar as diferenças entre o aventureiro, que ele prefere chamar de “homem de ação”<sup>417</sup> e o militante. No texto “Retrato do Aventureiro”, ele mostra que o militante toma o fim logo de início e por uma necessidade absoluta. Ou seja, ao adentrar no Partido, ele passa a se definir pelos fins que

---

<sup>414</sup> BEAUVOIR, Simone de. Pour une Morale de L’Ambigüité. Paris: Gallimard Folio Essais, 2003, p. 74.

<sup>415</sup> Id. ibidem, p. 75.

<sup>416</sup> Id. ibidem, p. 74.

<sup>417</sup> SARTRE, Jean-Paul. Situations, VI – Problèmes du Marxisme, 1. Paris: Gallimard NRF, 1984, p. 07.

permitem alcançar uma sociedade socialista. Portanto, o militante acaba caindo na má-fé da exigência.<sup>418</sup> De outro lado, o aventureiro é associado por Sartre à classe burguesa (sobretudo porque o texto trata da questão de uma perspectiva política)<sup>419</sup>, e teria todos os seus vícios: orgulho, egoísmo e má-fé.<sup>420</sup> Vive uma solidão e não acredita nos fins da sua ação.<sup>421</sup> Ou seja, Sartre concorda com Simone de Beauvoir no aspecto de que ele age sem se prender aos fins, ao seu ver, justamente porque neles não acredita.

Ele viveu até o fim uma condição *impossível*: fugindo e procurando a solidão, vivendo para morrer e morrendo para viver, convencido de que a ação é vã e da sua necessidade, tentando justificar sua empresa assinando-lhe um fim ao qual ele não crê, procurando a total objetividade do resultado para diluir em uma absoluta subjetividade, querendo o fracasso que ele renegava, renegando a vitória que ele desejava, querendo construir sua vida como um destino e somente se aprazendo em momentos infinitesimais que separam a vida da morte.<sup>422</sup>

Don Juan não é apenas o sujeito que alia a indiferença ao desejo profundo de possessão. Perpetuando um sentimento de conquista e de poder, que não se fixa numa determinada oportunidade, ele segue em suas vivências de sedução. A solidão donjuanesca não é a solidão daquele que se afasta fisicamente dos outros. É mais profunda e está próxima do que Sartre diz do aventureiro burguês: “para que nossos jovens burgueses passem a amar seria

---

<sup>418</sup> A má-fé presente na conduta que tenta incorporar a exigência foi apresentado no Ponto 3.2.8, e dela se vale o militante.

<sup>419</sup> No texto examinado, Sartre quis opor a negatividade do aventureiro à construção da disciplina, para introduzir a crítica e a inquietude na construção política.

<sup>420</sup> Id. ibidem, p. 20.

<sup>421</sup> Id. ibidem, p. 20.

<sup>422</sup> Id. ibidem, p. 22. [Il a vécu jusqu’au bout une condition impossible : fuyant et cherchant la solitude, vivant pour mourir et mourant pour vivre, convaincu de la vanité de l’action et de sa nécessité, tentant de justifier son entreprise en lui assignant un but auquel il ne croyait pas, recherchant la totale objectivité du résultat pour la diluer dans une absolue subjectivité, voulant l’échec qu’il refusait, refusant la victoire qu’il souhaitait, voulant construire sa vie comme un destin et ne se plaisant qu’aux moments infinitésimaux qui séparent la vie de la mort].



necessário que eles pudessem correr o risco de se fazer anunciar a eles mesmos pelo outro”.<sup>423</sup>

A figura de Don Juan apareceu pela primeira vez com Tirso de Molina (pseudônimo de Gabriel Tellez),<sup>424</sup> e foi retomada por outros dramaturgos, como Molière (pseudônimo de Jean Baptiste Poquelin),<sup>425</sup> ainda no século XVII. Nesses casos, Don Juan segue até o fim da peça como um aventureiro. Não se trata da imagem de um Don Juan apaixonado que se rende ao amor, tal qual o que aparece na peça de José Zorrilla,<sup>426</sup> típico do período romântico. Pois nesse caso ele deixa de ser aventureiro. E tampouco a imagem do aventureiro está ligada às vulgarizações que fazem de Don Juan um mero técnico da sedução.

### 3.3.5) O Homem Apaixonado

A paixão pode constituir um movimento autêntico ou inautêntico. O homem passional ou apaixonado é a antítese do aventureiro, como o define Simone de Beauvoir.<sup>427</sup> Enquanto nesse é o conteúdo que não se realiza autenticamente; relativamente àquele, é a liberdade que fracassa ao se confirmar ela mesma. O que caracteriza o passional do homem apaixonado é que ele coloca o seu objeto como um absoluto desvelado pela sua subjetividade. Nesse sentido, pode haver transição entre o espírito de seriedade e o passional e vice-versa, um pode se tornar o outro.<sup>428</sup> O que há de autêntico no homem apaixonado é que ele reivindica a sua subjetividade engajada para colocar a objetividade do objeto, tal como ocorre no amor.

---

<sup>423</sup> Id. ibidem, p. 11. [Pour que nos jeunes bourgeois parviennent à aimer il faudrait qu'ils puissent courir le risque de se faire annoncer à eux-mêmes par autrui].

<sup>424</sup> TELLEZ, Gabriel. El burlador de Sevilla. Santiago: Editora Zig Zag, 1946.

<sup>425</sup> POQUELIN, Jean-Baptiste. Dom Juan. Paris: Éditions Larousse, 1935.

<sup>426</sup> ZORRILLA, José. Don Juan Tenório. Carcelona: Editora Edicomunicación, 1994.

<sup>427</sup> BEAUVOIR, Simone de. Pour une Morale de L'Ambiguïté. Paris: Gallimard Folio Essais, 2003, p. 81.

<sup>428</sup> Id. ibidem, p. 82.

Entretanto, Sartre em “O Ser e o Nada” demonstra a impossibilidade do amor, quando o amante coloca o amado como fundamento do seu ser, a fim de que o Para-outro desapareça. Em outros termos, no momento em que o amante projeta ser amado tanto quanto ama, ele objetiva alcançar a unidade com o outro, assimilando a sua alteridade numa espécie de síntese de consciências.<sup>429</sup> Ao invés de se tomar por absoluto frente ao objeto no mundo, o passional colocará seu objeto como um absoluto (livre), na tentativa de assimilá-lo enquanto tal, na sua liberdade. Ao tentar atingir a liberdade absoluta do outro por meio da sua objetividade, no fundo, o projeto do amante é alcançar para si o segredo do que ele é Para-outro.

Nesse mesmo sentido, o outro pode ainda se tornar uma espécie de pano de fundo, de olhar universal que paira sobre as condutas do sujeito, podendo seguir no sentido de captar tal olhar, como forma de realização do olhado. Miguel de Cervantes criou uma das formas mais complexas de amante da literatura universal. A primeira parte do Quixote foi escrita em 1605 e a segunda em 1615,<sup>430</sup> havendo uma transição de uma para outra. A linguagem se dobra – o primeiro livro é lido pelos personagens do segundo, que já conhecem Don Quixote e Sancho. Ao mesmo tempo, o leitor é levado a uma proximidade das vivências reais e à construção imaginária de Don Quixote. O real e a loucura andam lado a lado. Prosa e poesia são profundamente explorados. E o caminho percorrido pela dupla, as idas e vindas, sofrimento e emoção, liberdade e tensão estão sempre presentes no seu andar. O fracasso das empresas quixotescas muda de sentido: na primeira parte consiste em arriscar o fracasso, na segunda em

---

<sup>429</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 404-413.

<sup>430</sup> CERVANTES, Miguel de. El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha. 45ª ed. Barcelona: Editorial Optima, 1998.

aceitá-lo sem desânimo. Como ressalta Luis Rosales, a primeira parte mostra o *quijotismo*, enquanto a segunda mostra o *quijanismo*.<sup>431</sup>

O mito quixotesco é extremamente complexo e a sua compreensão exige um esforço descritivo, como o fizeram, por exemplo, Ortega y Gasset, Miguel de Unamuno e Américo Castro. O que se pretende fazer é tão-somente um recorte do personagem para mostrar até onde pode conduzir a radicalidade de Quijote, que se nomeou assim e cujo verdadeiro nome o leitor só descobre no final, quando ele revela sua identidade – Alonso Quijano. No fundo das atitudes de Quijote-Quijano está o sonho.<sup>432</sup> Ele tenta viver seus sonhos, e diante de todos os sonhos mais aparentes e imediatos, como a fama, as façanhas, a fortuna, salvar donzelas, bem como o sonho de Dulcinéia, está o sonho da imortalidade. A paixão quixotesca transforma-se e torna-se de algum modo uma busca de autenticidade. Mas não deixa de colocar absolutamente o seu objeto para tentar captar-se livremente sobre esse olhar, como busca de imortalidade. Trata-se de uma má-fé complexa, porque as condutas do protagonista constantemente o colocam em contato com algo de seu próprio desvelamento, de sua liberdade e de sua autenticidade. Mas o sonho de fuga da morte é uma fuga da situação (se compreendermos juntamente com Sartre que a morte está na situação), e fugindo da situação a liberdade não é capaz de se revelar autenticamente a si por meio de seu próprio projeto finito e irrecuperável.

---

<sup>431</sup> ROSALES, Luis. *Cervantes y la Libertad*. Volume II. Madri: Ediciones Cultura Hispânica, 1985, p. 846.

<sup>432</sup> CASTRO, Fabio Caprio Leite de. *Interpretação Existencialista da Morte de Don Quixote*. Porto Alegre, 2004. Monografia de Conclusão. Curso de Filosofia da PUCRS. 73 p.

O movimento de *quijanismo* do segundo livro pode ser visualizado pela aceitação do fracasso, num caminho aberto frente à autenticidade. O ponto alto do processo é o fim do livro, em que o protagonista Quijano anuncia a morte de Don Quijote, a morte da representação do seu sonho de paixão imortalizante. Não se pode ignorar que Ortega y Gasset, com base na idéia de projeto vital defende a autenticidade de Quijote, tendo em vista que os fracassos quixotescos o levariam a uma conversão.<sup>433</sup> Mas, por outro lado, também é possível notar o quanto Quijote-Quijano se aproxima do paradigma do homem apaixonado e o representa de forma única na história da literatura. Não se quer negar que o homem apaixonado possa ter momentos de autenticidade, quando se vê diante sua própria liberdade desveladora. Mas na vitalidade de Quijote-Quijano impera a paixão, a busca do ideal de Dulcinéia, a fuga da morte. E mesmo com o reconhecimento da morte do sonho, o protagonista se auto-define pela antiga alcunha, Alonso Quijano, *El Bueno*,<sup>434</sup> numa busca de reconstrução de um passado perdido ao modo da representação, que daria de uma vez por todas o seu ser e garantiria a sua imortalidade. A má-fé de Quijote-Quijano está nas suas escolhas imaginárias.

### 3.3.6) O Sonhador Mórbido

O imaginário pode levar a uma decisão de má-fé. Mas tal decisão em princípio se pauta no mundo. Nada obsta, entretanto, que surjam sentimentos e condutas “imaginárias” por causa de uma determinada imagem. Nesse sentido, a escolha não é apenas pela imagem, mas sobretudo pelo estado imaginário com tudo o que ele comporta, fugindo-se, portanto, não

---

<sup>433</sup> ROSALES, Luis. Cervantes y la Libertad. Volume II. Madri: Ediciones Cultura Hispánica, 1985, p. 1144.

<sup>434</sup> CERVANTES, Miguel de. El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha. 45ª ed. Barcelona: Editorial Optima, 1998, p. 670.

apenas do conteúdo real, como a pobreza, a decepção e o fracasso das atividades, mas sobretudo do próprio caráter de presença.<sup>435</sup> Pela própria direção das escolhas imaginárias de Don Quixote pode ser descrita a sua má-fé. Os movimentos do personagem mostram com intensidade a renúncia do real e a escolha do imaginário.

A vida artificial, solidificada e afrouxada, que pode significar em muitos casos um “passo além”, é precisamente o que um esquizofrênico deseja.<sup>436</sup> Nesse sentido, pode ocorrer que o sonhador mórbido tenha uma má-fé muito especial. A consciência imaginária não acomodaria a realidade efetiva do seu objeto imaginado. Ele deseja algo que está circundado pelo plano imaginário, não se adaptando caso o imaginado fosse um percebido.

O sonhador mórbido que se imagina ser um rei não se acomodaria de um reinado efetivo; mesmo um tirano em que todos os desejos fossem alcançados. É que, com efeito, jamais um desejo é literalmente alcançado, pelo fato preciso do abismo que separa o real e o imaginário. O objeto que eu desejava, pode-se bem me ser dado, mas é sobre um outro plano da existência ao qual eu deveria me adaptar.<sup>437</sup>

Sartre fornece um exemplo de uma espera real. Aguardando Annie, a pessoa desejada é uma, correlativa daquela real que apareceu concretamente. Annie percebida transborda o desejo de todas as partes: é necessária uma nova aprendizagem.<sup>438</sup> Ao contrário, os sentimentos do sonhador mórbido são solenes e coagulados. Eles retornam sempre da

---

<sup>435</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L’Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L’Imagination*. Paris: Éditions Gallimard – Idées, 1985, p. 282.

<sup>436</sup> Id. *ibidem*, p. 282.

<sup>437</sup> Id. *ibidem*, p. 283. [Le rêveur morbide qui s’imagine être roi ne s’accomoderait pas d’une royauté effective; même pas d’une tyrannie où tous ses désirs seraient exaucés. C’est que, en effet, jamais un désir n’est à la lettre exaucé du fait précisément de l’abîme qui sépare le réel de l’imaginaire. L’objet que je désirais, on peut bien me le donner mais c’est sur un autre plan d’existence auquel je devrai m’adapter.]

<sup>438</sup> Id. *ibidem*, p. 283.

mesma forma e com a mesma etiqueta – o doente tem todo o tempo de construí-lo. Os traços dos objetos imaginados estão petrificados para sempre, de forma que os objetos em imagem podem satisfazer docilmente o sentimento, sem jamais surpreendê-lo, decepcioná-lo ou guiá-lo.<sup>439</sup> Somente os objetos imaginados podem se nadificar quando o capricho do sonhador cessa. Mesmo quando se toma o mundo do esquizofrênico como uma torrente de imagens de uma certa riqueza, em verdade, guardam uma pobreza e uma meticulosidade, onde todo e qualquer detalhe é previsto e nada pode escapar ou surpreender. Se o sonhador imagina tantas cenas de amor isso não ocorre somente porque o seu amor real foi decepcionado, mas sobretudo por que ele não é capaz de amar<sup>440</sup> (como liberdade em situação frente ao outro).

### 3.3.7) O Ignorante

A angústia não pode ser considerada de forma puramente abstrata, mas sempre desde o concreto. A consciência angustiada dá-se em situação. Assim sendo, a má-fé aparece como fuga ou encobrimento da verdade da liberdade em situação, ou ignorância. A consciência tenta retirar a eficácia da sua escolha de má-fé da própria situação. Ao negar uma verdade da situação, a consciência nega ou mascara a sua própria facticidade, acarretando a fuga dos valores nela colocados pela finalidade. Em outros termos, ao ignorar, a liberdade tenta ignorar-se a si como liberdade. Ressalta-se que a ignorância aqui tratada não é a ignorância original, mas a escolha da ignorância, a negação da tarefa revelante.<sup>441</sup> Há, nesse sentido, uma escolha ignorante quando de qualquer decisão de má-fé. Mas pode ocorrer que a própria ignorância se

---

<sup>439</sup> Id. ibidem, p. 284.

<sup>440</sup> Id. ibidem, p. 285.

<sup>441</sup> O problema da má-fé como negação da verdade em situação, ou ignorância, bem como sua distinção da ignorância original foram apresentados no Ponto 2.3.

torne um paradigma, e o ideal do ignorante aparecerá diferentemente dos demais. Por exemplo, o homem de seriedade não se quer deliberadamente ignorante, embora ele ignore ter-de-ser o fundamento dos valores que ele toma por objetivos. Ou seja, o homem de seriedade quer ser sério, ignorando ter-de-ser o fundamento dos próprios valores. Diferentemente ocorre com o inocente, ou com o entretido. Estes querem *ser* ignorantes. A sua ignorância não é apenas decisão implícita quando da negação de uma verdade da liberdade em situação, ao tentar *ser* aquilo que se tem-de-ser, ela ganha o contorno de projeto, um projeto de *ser* ignorante.

O ideal da inocência é o ideal da ausência de responsabilidades, a vivência da ingenuidade. O inocente é aquele que não pode ser responsabilizado por um crime, por uma falta, por sua ação. Alguns sujeitos são colocados artificialmente no estado de irresponsabilidade em relação ao mundo, como a menina, a criança, ou o inimputável. Por essa razão Sartre considera a inocência muito cara às sociedades.<sup>442</sup> A inocência é ignorância, pois o inocente não tem consciência do seu ato. Ocorre que a inocência pode ser desejada com uma espécie de fundo nostálgico, no mundo de sonho que o inocente tenta viver. Assim, o inocente pode tentar viver na ingenuidade, como se os atos fossem absolutamente desprovidos de sentido sensual, como se ele fosse incapaz de realizar um juízo moral, ou como se não houvesse infelicidade. Assim, os instrumentos, o outro, o mundo e a morte são completamente distorcidos nas suas vivências e ele tentará viver um conto de fadas. A decepção e o fracasso são mascarados, pois ele negará a sua responsabilidade frente ao coeficiente de adversidade do mundo.

---

<sup>442</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Verité et Existence*. Paris: Gallimard – NRF Essais, 2005, p. 99.

O próprio Sartre na autobiografia “As Palavras”, de 1963, descreve um pouco de sua infância. Ele divide o livro em duas partes: “Ler” e “Escrever”, e rememora fatos de sua vida até um pouco mais de seus dez anos. Numa passagem inicial do livro ele relata o paraíso que ele vivia em seus primeiros anos.

Era o Paraíso. Cada manhã, eu me acordava num espanto de alegria, admirando a sorte louca que me tinha feito nascer numa família a mais unida, no mais belo país do mundo. Os infelizes me escandalizavam: do que podiam eles se lastimar? Eram revoltosos.<sup>443</sup>

O mundo da inocência é um mundo de sonho, de orgulho, de ignorância. É forçoso afirmar que a inocência pode estar relacionada com a ignorância original. A má-fé está na decisão daquele que pretende perpetuar seu estado de inocência. Ele o fará por uma escolha do passado, pela nostalgia, ou pelo sonho, pela criação de um mundo tal qual um conto de fadas.

A ignorância escolhida é uma renúncia de responsabilidades. O inocente renuncia suas responsabilidades na medida em que nega a possibilidade de desvelamento do mundo a partir dos fins de seu projeto. O entretido, diferentemente, deixa de lado suas responsabilidades, como se não lhe dissessem respeito no momento. Distrai-se para não ver o alcance das suas decisões. Realiza os atos ao modo do entretenimento para não se responsabilizar.

---

<sup>443</sup> Idem. Les Mots. Paris: Gallimard Folio, 2003, p. 30. [C’était le Paradis. Chaque matin, je m’éveillais dans un stupeur de joie, admirant la chance folle qui m’avait fait naître dans la famille la plus unie, dans le plus beau pays du monde. Les mécontents me scandalisaient : de quoi pouvaient-ils se plaindre ? C’étaient des mutins.]



Em “O Ser e O Nada”, Sartre exemplifica essa postura com a mulher que vai ao primeiro encontro.<sup>444</sup> Ela sabe das verdadeiras intenções de seu acompanhante, no entanto, não quer sentir a urgência, ainda que saiba ser necessária a sua decisão. Ela trata de desarmá-lo e de esvaziar os elogios de seu companheiro de seu fundo sexual.<sup>445</sup> Do mesmo modo, trata-o como se fosse uma coisa e como os seus valores fossem qualidades objetivas. Mas eis que o seu acompanhante toma a sua mão, forçando-a a tomar uma decisão. Se ela abandona a sua mão, acaba consentindo com o flerte; se, ao contrário, ela a retira, termina rompendo com a harmonia instável que caracteriza a peculiaridade da situação.<sup>446</sup> Então ela abandona a mão, mas não “se apercebe disso”, praticando uma espécie de divórcio do corpo e da alma. Como se não houvesse no abandono da própria mão uma decisão, mantendo-a isenta do ato de seu companheiro.

O entretido distrai-se, busca não refletir sobre as conseqüências de seus atos, tenta fazer de conta que a situação não se apresenta a ele desta ou daquela forma. Frequentemente, o entretido busca no seu entretenimento uma protelação de suas decisões. Ademais, a própria arte pode ser tomada de má-fé como um mero entretenimento, como meio de fuga da verdade da situação. Mais genericamente, o entretido escolhe de má-fé quando abafa a angústia da sua liberdade em situação frente ao outro, tentando mascarar a irreversibilidade das suas decisões.

Quanto menos houver responsabilidade, menos há necessidade de saber, de forma que a sociedade coloca o sujeito ignorante numa situação em que as suas responsabilidades lhe

---

<sup>444</sup> Exemplo anteriormente citado no Ponto 3.2.3.

<sup>445</sup> Idem. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 90.

<sup>446</sup> Id. *ibidem*, p. 90.

são retiradas.<sup>447</sup> A ignorância muitas vezes não é um fator acidental, mas vem de fora, alterando internamente o sujeito por meio da privação de tomada de posição no mundo. De qualquer forma, a decisão pela ignorância é uma forma de manter-se imerso nesse estado, como se a Verdade não lhe fosse acessível. Assim, não há preocupação com a Verdade e a verdade do outro é tomada como se fosse apenas uma moeda de troca e outro como um mero instrumento.

### 3.3.8) O Abstrato

Em “Verdade e Existência”, Sartre define a abstração como um saber sem ver.<sup>448</sup>

Na linguagem corriqueira, diz-se do sujeito que se prende a idéias fechadas que ele não tem imaginação, mas o filósofo dirá com mais propriedade que, diferentemente, ele recusa uma verificação. Assim ocorre, por exemplo, com o juiz que condena o réu a dez anos de prisão, mas renega a sua verificação<sup>449</sup> (por meio de visitas à prisão, aproximação da família do apenado). Dessa forma, cria-se um tipo de pensamento que faz da verdade um mero produto de raciocínios e do discurso que renega à intuição o seu valor relevante fundamental.<sup>450</sup>

Há quem escolha ser abstrato. Ou seja, utilizar a abstração para ser ele mesmo abstrato, sabendo a verdade sob a estrita forma de instrumentalidade e sem desvelamento. A abstração toma em conta e aproveita a revelação dos outros, pensa sobre o pensamento dos outros, em outros termos, sobre o que ele mesmo não revela.

---

<sup>447</sup> Idem. *Verité et Existence*. Paris: Gallimard – NRF Essais, 2005, p. 98.

<sup>448</sup> Id. *ibidem*, p. 107.

<sup>449</sup> Id. *ibidem*, p. 107.

<sup>450</sup> Id. *ibidem*, p. 107.

Freqüentemente o sujeito dado a raciocínios abstratos é visto como alguém que raciocina porque não vê, mas, ao contrário o homem abstrato raciocina justamente para não ver.<sup>451</sup> Em outros termos, a falta de visão não é a causa da abstração, é a sua finalidade. Sartre exemplifica com o sujeito que come abstratamente – em estado de distração a respeito ao valor revelante do comer. Ele come lendo, falando, como a mulher frígida que faz amor pensando em outra coisa.<sup>452</sup> Essa é a sua tentativa de fuga.

A abstração conduz o homem abstrato para longe da situação, do mundo, dos seus instrumentos, da alteridade, do seu conteúdo revelador e dos valores que eles carregam. Nesse sentido é que o homem abstrato está ausente. Para ele, a verdade não é nem o Ser, nem o seu desvelamento, é um conhecimento do Ser na sua ausência. A Verdade total torna-se uma espécie de conjunto de conhecimentos e o Ser cai fora da Verdade, como um fundamento obscuro com o qual se relacionam os conhecimentos.<sup>453</sup> Em outros termos, o conhecimento substitui o Ser e ele se torna idealista por medo do Em-si. Dessa maneira, ele pode conhecer tudo ignorando tudo. “Assim, a ignorância é medo de Ser, ou medo da liberdade, ou medo do contato revelante com o Ser ou medo dos três de uma só vez”.<sup>454</sup>

---

<sup>451</sup> Id. ibidem, p. 107.

<sup>452</sup> Id. ibidem, p. 107.

<sup>453</sup> Id. ibidem, p. 107.

<sup>454</sup> Id. ibidem, p. 107. [Ainsi l'ignorance est-elle peur de l'Être ou peur de la liberté ou peur du contact révélant avec l'Être ou peur des trois à la foi.]

## **4) CONSEQÜÊNCIAS MORAIS DO CONCEITO DE MÁ-FÉ**

### **4.1) Liberdade: Ontologia e Finalidade Moral**

A primeira tarefa da pesquisa consistiu em apresentar contexto filosófico da obra sartriana a partir do qual foi possível construir um universo conceitual onde se pode falar em conduta de má-fé. Em seguida, foi feito um estudo analítico do conceito de má-fé. Após esse movimento de incursão na filosofia existencial sartriana e de demonstração filosófica da má-fé, passou-se à explicitação das condutas que a caracterizam e dos paradigmas onde ela se torna visível. É chegada a hora de dar o passo final e decisivo na compreensão da má-fé, que a considere não apenas pela ontologia fenomenológica, mas também, e sobretudo, pela moral. Até porque a ontologia fenomenológica desde sempre aponta para a moral - e esta desde sempre exige uma ontologia.

O centro da ontologia de Sartre é a descrição fenomenológica da liberdade em situação. Toda a investigação sartriana gira em torno do problema da liberdade, tratando-se da intuição original que o filósofo não abandona em todo o seu percurso intelectual. A liberdade em Sartre tem o sentido ontológico e diz respeito à ek-sistência, exigindo uma compreensão do Ser. Mas o problema do Ser somente pode ser compreendido a partir da ruptura que a consciência realiza no mundo. É o surgimento do homem que traz o Nada ao mundo, pela sua negatividade temporal, pela sua tridimensionalidade ek-stática (revelada na contradição de ser o que não é e não ser o que é). E somente por meio da negação da consciência, que não é o seu objeto, torna-se possível a compreensão e o conhecimento de si.

O ser do homem é o ser da consciência, que somente existe na forma parasitária da consciência de ser. Portanto, a realidade-humana lida com a ambigüidade da sua facticidade e do seu projeto. Não há natureza humana, há apenas a ação por meio da qual o homem se faz, tendo-de-ser o seu projeto em suas vivências.

Com base no *cogito* pré-reflexivo, Sartre abandona a primazia cartesiana da cognição e afirma a primazia da existência heideggeriana.<sup>455</sup> Ou seja, a existência enquanto consciência (de) si passa a ser a condição de possibilidade dos atos de consciência irrefletidos e refletidos. Isso permite ao filósofo afirmar a sutil diferença entre consciência e cognição, de forma que a liberdade é sempre consciência, mas nem sempre conhecimento tético de si a si. Assim sendo, o projeto fundamental do Para-si-Para-outro é plenamente vivido por ele em situação, sem que isso exija uma tomada de posição, ou seja, que seu objeto seja posicionado e

---

<sup>455</sup> STERN, Alfred. La Filosofía de Sartre y el Psicoanálisis Existencialista. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1951. Tradução de: Sartre's Philosophy and Existentialist Psychoanalysis. Traduzido por: Júlio Cortazar, p. 132.

refletido. Dessa maneira, os atos irrefletidos, voltados exclusivamente para o mundo e suportados por um *cogito* pré-reflexivo podem não estar ao alcance cognitivo do sujeito, embora ele seja consciente (de) tais atos.

Essa formulação é imprescindível para a compreensão do fenômeno da má-fé, no qual o sujeito é consciente de sua mentira a si, mas consegue manter-se na mentira porque ela mesma consiste numa decisão que ou não constitui um ato refletido da consciência reflexiva, ou decide pondo-se a si mesma por meio de uma reflexão cúmplice, ou seja, como um objeto psíquico da temporalidade psíquica. A mentira que o sujeito formula para si mesmo diz respeito à sua própria liberdade e à angústia de ter-de-ser ao modo temporal e irreversível. O propósito último do projeto de má-fé está em sintetizar o Para-si e Em-si, de maneira que a liberdade tivesse uma natureza ao modo de coisa. Em outros termos, a má-fé resulta de uma decisão do sujeito para transformar-se em Ser, negando a liberdade e afirmando-se absolutamente como um Em-si.

A liberdade é condição da ação, permitindo à consciência tomar distância do mundo e do seu próprio passado, para considerá-los à luz de um não-ser na presença a si.<sup>456</sup> Ora, a má-fé é a busca de supressão da angústia pela negação da verdade da liberdade em situação. Logo a má-fé nega a condição da ação e consistirá na tentativa de ser ao invés de um fazer. Porém, o homem não chega a ser, de maneira que a má-fé transparece na conduta do sujeito como mera representação de um ser.

---

<sup>456</sup> GILES, Thomas Ransom. História do Existencialismo e da Fenomenologia. Volume II. São Paulo: Edusp, 1975, p. 334.

Aprofundando o problema ontológico da liberdade, chega-se ao seu modo de ser temporal e diaspórico, na íntima relação entre ser e não-ser que a caracteriza e permite realizar uma compreensão do sentido por meio da intencionalidade. Assim sendo, desde sempre o Para-si-Para-outro compreende o mundo e a si pela temporalidade, e tem de lidar com a sua falta de ser que aponta para o futuro. Por meio da liberdade, os possíveis vêm ao mundo e o projeto ek-siste. Mas o projeto humano consiste em dar sentido a essa falta e nisso consistirá o valor, consubstancial ao Para-si desde sua origem.<sup>457</sup>

O problema ontológico da liberdade em situação conduz, inevitavelmente, ao problema moral. Isso porque a liberdade enquanto condição de possibilidade da ação situada aponta para um sentido, para o seu valor. Ocorre que esse sentido pode se tratar de um projeto de má-fé, como tentativa de Ser, ao modo de uma síntese impossível entre Para-si e Em-si, ou pode resguardar o abismo que os separa, desvelando a verdade da situação no seu fazer. Sartre coloca a pergunta pela possibilidade de se tomar a liberdade como fim na conclusão de “O Ser e O Nada”.

E no caso em que se pudesse querer-se a si mesmo como seu próprio possível e seu valor determinante, que significaria isso? Uma liberdade que se quer como liberdade constitui, com efeito, um ser-o-que-não-é e o não-ser-o-que-é. Escolhe, portanto, não o *recuperar*, mas o fugir de si, não o coincidir consigo mesmo, mas o estar sempre a distância de si. Como entender esse impor respeito, estar à distância de si? Trata-se da má-fé ou de outra atitude fundamental? E podemos *viver* esse novo aspecto do ser? Em particular, a liberdade, colocando-se ela mesma por fim, escapará a toda *situação*? Ou irá situar-se tanto mais precisamente e tanto mais individualmente quanto mais vier a se projetar na angústia, enquanto liberdade em condição, e quanto mais vier a

---

<sup>457</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 131.

reivindicar em maior grau sua responsabilidade, a título de existente pelo qual o mundo advém ao ser?<sup>458</sup>

No entanto, a pergunta resulta sem resposta, e o filósofo remete a uma próxima obra sobre moral, onde ele pretenderia responder ao problema de uma moral. Mas tendo sido possível elaborar a questão no contexto de “O Ser e O Nada”, é visível que a ela se coloca a partir de uma compreensão ontológica do mundo. A liberdade é a condição da ação. Toda ação possui um fim a preencher a falta com o sentido. A moral não abordará a liberdade enquanto condição da ação, mas tomará o próprio agir e seu conteúdo axiológico. Na medida em que o agir envolve o projeto e aponta para um fim, a pergunta moral por excelência, partindo da liberdade em situação, será qual o sentido de tomar a liberdade como valor.

Sartre retoma o problema na conferência “O Existencialismo é um Humanismo”, onde distinguirá entre atitudes coerentes e não coerentes, a partir da má-fé,<sup>459</sup> admitindo que se pode fazer sobre elas um julgamento moral.

E além disso eu posso realizar um julgamento moral. Quando eu declaro que a liberdade, através de cada circunstância concreta não pode ter outro fim além de se querer a si mesma, se uma vez o homem reconheceu que ele põe os valores em abandono, ele não pode querer mais que uma coisa, a liberdade como fundamento de todos os valores.

---

<sup>458</sup> Id. *ibidem*, p. 675-676. [Et dans le cas où elle pourrait se vouloir elle-même comme son propre possible et sa valeur déterminante, que faudrait-il entendre par là ? Une liberté qui se veut liberté, c’est en effet un être-qui-n’est-pas-ce-qu’il-est et qui-est-ce-qu’il-n’est-pas qui choisit, comme idéal d’être, l’être-ce-qu’il-n’est-pas et le n’être-pas-ce-qu’il-est. Il choisit donc non de se *reprendre*, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d’être toujours à distance de soi. Que faut-il entendre par cet être qui veut se tenir en respect, être à distance de lui-même ? S’agit-il de la mauvaise foi ou d’une autre attitude fondamentale ? Et peut-on *vivre* ce nouvel aspect de l’être ? En particulier, la liberté, en se prenant elle-même pour fin, échappera-t-elle à toute *situation* ? Ou, au contraire, demeurera-t-elle située ? Ou se situera-t-elle d’autant plus précisément et d’autant plus individuellement qu’elle se projettera davantage dans l’angoisse comme liberté en condition et qu’elle revendiquera davantage sa responsabilité, à titre d’existant par qui le monde vient à l’être ?]

<sup>459</sup> Idem. *L’Existencialismo est un Humanisme*. Paris: Gallimard – Folio Essais, 1996, p. 68-69.



Isso não significa que ele quer em abstrato. Isso quer dizer simplesmente que os atos dos homens de boa-fé têm como última significação a procura da liberdade enquanto tal.<sup>460</sup>

Com efeito, deve-se levar em consideração que o texto citado diz respeito a uma conferência e não tem o mesmo rigor adotado em ensaios filosóficos. É imprescindível traçar esse comentário porque o filósofo comete uma impropriedade ao tratar o autêntico como homem de boa-fé. Vendo-se o problema da má-fé mais de perto, chega-se à conclusão que ela se movimenta na fé. Nesse mesmo sentido foi visto que o homem de boa-fé desliza para a má-fé como crença no que se crê,<sup>461</sup> concepção que o filósofo já havia defendido antes da conferência, quando da publicação de “O Ser e o Nada”.

Antes mesmo de publicar “O Ser e o Nada”, no período de sua mobilização em 1939 e sua prisão em 1940, Sartre tomou notas em um diário com vários carnês. No terceiro carnê o filósofo anotou suas idéias sobre a moral. Definindo a moral como um sistema de fins, qual seria o fim a ser perseguido pela realidade-humana? Ele escreve que a única resposta é o fim dela mesma.<sup>462</sup> Isso porque um fim somente pode ser posto por um ser que é suas próprias possibilidades, ou seja, que se projeta em direção a suas possibilidades. E não existiria outro valor para a realidade-humana além da própria realidade-humana. Assim sendo, pode-se perceber uma ligação entre o rascunho que ele apresenta nesse carnê e a visão panorâmica de “O Existencialismo é um Humanismo”. Embora Sartre tenha encerrado “O Ser e o Nada” com

---

<sup>460</sup> Id. *ibidem*, p. 69. [Et en outre je peux porter un jugement moral. Lorsque je déclare que la liberté, à travers chaque circonstance concrète, ne peut avoir d'autre but que de se vouloir elle-même, si une foi l'homme a reconnu qu'il pose des valeurs dans le délaissement, il ne peut plus vouloir qu'une chose, c'est la liberté comme fondement de toutes les valeurs. Cela ne signifie pas qu'il la veut dans l'abstrait. Cela veut dire simplement que les actes des hommes de bonne foi ont comme ultime signification la recherche de la liberté en tant que telle.]

<sup>461</sup> Tal deslizamento foi abordado no Ponto 2.1.2.

<sup>462</sup> Idem. *Carnets de la Drôle de Guerre*. Paris: Gallimard, 1995, p. 312.

perguntas, nota-se que ele já vinha desenvolvendo desde o início dos anos 40 um modo de compreensão da realidade-humana sobre o problema dos fins e dos valores que pode abrir caminho na resposta sobre a autenticidade.

Nos “Cadernos por uma Moral”, Sartre esclarecerá que a totalidade do mundo é fim e meio ao mesmo tempo, de maneira que os fins e os meios sempre aparecem concretamente e em dupla.<sup>463</sup> A liberdade é exercida pela escolha dos meios, fazendo-se a projeção dos fins.<sup>464</sup> Ou seja, a escolha de um meio, resultante da ação, carrega consigo um projeto (ainda-não) cuja finalidade dá a ela sentido.

Enquanto falta, todo fim “tem” valor, ou seja, aparece como estrutura incompleta sobre o fundo de totalidade suprema Em-si-Para-si,<sup>465</sup> preenchida pelo valor. Este é a reunião do faltante ao que falta para fazer o faltado ou a totalidade do Em-si-Para-si. Em outros termos, todo fim tem valor e este não pode ser intuído concretamente salvo sob o fundamento de fim.<sup>466</sup>

Dessa maneira, fica mais esclarecido o sentido da pergunta pela liberdade enquanto fim: o problema moral consiste no resultado de se colocar a liberdade como fundo sem fundo de todos os valores. Ou seja, os valores “tidos” pela liberdade enquanto fim dizem respeito à escolha subjetiva na ação humana ao assumir sua liberdade em situação. De outro lado, não se colocando a liberdade como um fim último da decisão, estar-se-ia fazendo do projeto um fundo

---

<sup>463</sup> Idem. *Cahiers pour une Morale*. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 255.

<sup>464</sup> Id. *ibidem*, p. 352.

<sup>465</sup> Id. *ibidem*, p. 258-259.

<sup>466</sup> Id. *ibidem*, p. 260.

com fundamento, portanto um ser, de onde os valores apareceriam como objetivos e a realidade-humana a síntese entre Em-si e Para-si.

Colocar a liberdade que já é condição da ação como fim da ação equivale a assumir a própria condição. Negá-la como fim último da ação equivale a decidir de má-fé, de maneira que os valores apareceriam sob um fundo falso de ser e a totalidade Em-si-Para-si - como um projeto a caminho do fracasso.

As novas perspectivas surgidas na filosofia existencial sartriana, tendo por mola propulsora a Verdade e a História, que o fizeram adaptar o método progressivo-regressivo da psicanálise existencial ao movimento dialético do grupo,<sup>467</sup> oferecem já um outro viés argumentativo. Já nos “Cadernos por uma Moral” o filósofo afirmava que o princípio essencial da historicidade é igual ao da consciência: nada pode agir sobre a História sem estar na História e em questão na História.<sup>468</sup> Mas é em “Questão de Método” que o pensador definirá o movimento da compreensão como simultaneamente progressivo (em direção ao resultado objetivo) e regressivo (retomando a condição original).<sup>469</sup>

Assim sendo, alterando o paradigma originalmente apenas existencialista, Sartre passa a usar novos conceitos para interpretar a dialética individual e intersubjetiva. Mas jamais abandona a sua intuição original sobre a liberdade, assim como sobre o projeto e sobre os fins.

---

<sup>467</sup> BURDZINSKI, Júlio César. Os Fundamentos Ontológicos da Má-fé – Estudos acerca dos conceitos de má-fé e autenticidade na obra de Jean-Paul Sartre. Porto Alegre, 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFRGS, p. 201-205.

<sup>468</sup> Id. *ibidem*, p. 50.

<sup>469</sup> Idem. *Question de Méthode / Critique de la Raison Dialectique* (Tome I, *Théorie des Ensembles Pratiques*). Paris: Gallimard, 1960, p. 97.

“O homem é para ele mesmo e para os outros um significante, já que não podemos compreender o menor de seus gestos sem ultrapassar o presente puro e explicá-lo pelo futuro”.<sup>470</sup> A significação, nos revela os homens através das estruturas da sociedade. E tais significações aparecem na medida em que o homem é ele mesmo um significante. O novo passo dado por Sartre não nega os anteriores, mas ao contrário, os reforça e permite enfocá-los desde um ponto de vista mais preciso.

Nossa compreensão do Outro não é jamais contemplativa: ela é somente um momento de nossa *práxis*, uma maneira de viver, na luta ou na conivência, a relação concreta e humana que nos une a ele (...) A simples inspeção do campo social deveria fazer descobrir que a relação aos fins é uma estrutura permanente das empresas humanas e que é *sobre esta relação* que os homens reais apreciam as ações, as instituições ou os estabelecimentos econômicos. Deveríamos constatar então que nossa compreensão do outro se faz necessariamente pelos fins.<sup>471</sup>

Com isso, pode-se visualizar o alcance moral da liberdade em situação. Os valores desde sempre acompanham o existir do Para-si - são orientadores do seu projeto no mundo enquanto componentes dos seus fins. Portanto, respondem pelo sentido concreto da ação. A liberdade em situação pode ou não se colocar a si como fim, o que equivale a assumir a si ou não. Como a liberdade existe (não é uma mera abstração), ela está em situação, onde ela encontra o outro. Precisamente nesse sentido, ela só poderá assumir verdadeiramente a si ao assumir a sua relação concreta com o outro.

---

<sup>470</sup> Id. ibidem, p. 96. [L’homme est pour lui-même et pour les autres un être signifiant puisqu’on ne peut jamais comprendre le moindre de ses gestes sans dépasser le présent pur et l’expliquer par l’avenir.]

<sup>471</sup> Id. ibidem, p. 98. [Notre compréhension de l’Autre n’est jamais contemplative : ce n’est qu’un moment de notre *praxis*, une manière de vivre, dans la lutte ou dans la connivence, la relation concrète et humaine qui nous unit à lui (...) La simple inspection du champ social aurait dû faire découvrir que le rapport aux fins est une structure permanente des entreprises humaines et que c’est *sur ce rapport* que les hommes réels apprécient les actions, les institutions ou les établissements économiques. On aurait dû constater alors que notre compréhension de l’autre se fait nécessairement par les fins.]

## 4.2) Inautenticidade e Conversão

A liberdade em situação é a condição de possibilidade da ação; outrossim, ela pode ser colocada como finalidade moral do projeto do Para-si-Para-outro. Dessa forma, são assumidos a liberdade e o fracasso que lhe é correspondente. Argumenta Simone de Beauvoir que para atingir a sua verdade, o homem não deve tentar dissipar a ambigüidade de seu ser, mas ao contrário – realizá-la,<sup>472</sup> de maneira que existir autenticamente não significa negar o movimento espontâneo da própria transcendência, mas apenas recusar de se perder nele. Assumindo a própria liberdade em situação, a consciência recusa colocar como absolutos os fins em direção aos quais ela se lança e os considera em ligação à liberdade que os projeta.

A autenticidade existencial dá-se na ação - e esta envia sempre à relação meio-fim, ou seja, ao fenômeno moral. De outro lado, somente se pode falar em moral concreta a partir da decisão livre do sujeito, a partir de sua autenticidade existencial. Nesse sentido, o problema da autenticidade mostra-se como o principal alicerce da moralidade e esta como indispensável para a caracterização do existir autêntico, de modo que a decisão de má-fé adquire nevrálgica importância na proposição de uma filosofia moral.

Somente a partir da ação que uma consciência se torna autêntica na criação de valores. Mas tal ação exige uma mudança no plano reflexivo. A má-fé é a decisão que tenta esconder de si a própria condição livre, seja mediante os atos irrefletidos (inteiramente

---

<sup>472</sup> BEAUVOIR, Simone de. Pour une Morale de L'Ambigüité. Paris: Gallimard Folio Essais, 2003, p. 19.

voltados para fora), seja mediante os atos refletidos (com os quais ela capta a si mesma). Sartre diferencia entre os atos irrefletidos e os atos refletidos a partir da temporalidade original e da temporalidade psíquica. A primeira é consciência irrefletida e consciência (de) si como escoamento, ou seja, o Para-si é sua própria temporalização. A segunda, de ordem psíquica, é consciência refletida, tratando-se, ao mesmo tempo, de uma consciência (de) si como escoamento e de consciência tética da duração.<sup>473</sup>

Aprofundando a relação do fenômeno reflexivo a partir das suas relações com a temporalidade viabiliza-se uma distinção entre reflexão pura e impura. Ou seja, a temporalidade psíquica, que se dá a partir de atos refletidos, pode aparecer de formas distintas, conforme a relação tética estabelecida entre o reflexivo e o refletido. A reflexão pura é a simples presença do Para-si reflexivo ao Para-si refletido, sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura, e nunca é dada de início, senão atingida por o que Sartre chama de *catharsis* em “O Ser e o Nada”.<sup>474</sup> A reflexão impura não é original, embora seja o movimento reflexivo primeiro e espontâneo, a partir do qual tenta-se ser o refletido como Em-si. Nesse sentido, ela é um esforço de má-fé abortado do Para-si para captar-se como objeto que se é a si, para ser outrem se mantendo a si.<sup>475</sup>

É aqui necessário distinguir a reflexão pura da reflexão impura ou constituinte: porque é a reflexão impura que constitui a sucessão de fatos psíquicos ou *psyché*. E o que se dá primeiramente na vida cotidiana é a reflexão impura ou constituinte, ainda que ela traga nela a reflexão pura como estrutura original. Mas esta aqui só pode ser

---

<sup>473</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 193.

<sup>474</sup> Id. ibidem, p. 190.

<sup>475</sup> Id. ibidem, p. 196.

atingida em consequência de uma modificação que ela opera sobre ela mesma e que é em forma de *catharsis*.<sup>476</sup>

Mas Sartre não realiza a descrição dessa *catharsis* em “O Ser e o Nada” porque sabe que tal descrição o conduziria inevitavelmente ao problema da escolha de si ou do projeto de ser livre, colocando a liberdade como fim, que ele promete ao final do ensaio para outra obra. Todavia, Sartre já fornece ao leitor do seu ensaio de ontologia fenomenologia o método que pode ser aplicado para alcançar a reflexão pura.

Através da psicanálise existencial desvela-se o projeto original das tendências empíricas como projeto de ser. Enquanto a psicanálise empírica procura determinar os complexos e as múltiplas significações que se ligam a eles, “a psicanálise existencial procura determinar a escolha original”.<sup>477</sup> Em outros termos, ela objetiva conduzir o sujeito a uma reflexão sobre o seu desejo possessivo de ser.<sup>478</sup> Esclarece Francis Jeanson que o projeto de possuir o ser se manifesta a respeito de tais ou tais objetos particulares, sob a forma de gostos ou desgostos experimentados pelas qualidades por meio das quais eles se apresentam a nós.<sup>479</sup> Isso porque a qualidade material de um objeto que se quer possuir é a maneira simbólica de representar o ser. Como assevera Alfred Stern, daí a importância do simbolismo do viscoso na filosofia sartriana, por apontar para a existência nauseante.<sup>480</sup>

---

<sup>476</sup> Id. *ibidem*, p. 195. [C'est qu'il faut distinguer la réflexion pure de la réflexion impure ou constituante : car c'est la réflexion impure qui consitue la succession des faits psychiques ou psychè. Et ce qui se donne premièrement dans la vie quotidienne, c'est la réflexion impure ou constituante, encore qu'elle enveloppe en elle la réflexion pure comme sa structure originelle. Mais celle-ci ne peut être atteinte que par suite d'une modification qu'elle opère sur elle-même et qui est en forme de *catharsis*.]

<sup>477</sup> Id. *ibidem*, p. 615. [La psychanalyse existentielle cherche à déterminer le choix originel.]

<sup>478</sup> Id. *ibidem*, p. 620.

<sup>479</sup> JEANSON, Francis. *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 263.

<sup>480</sup> STERN, Alfred. *La Filosofía de Sartre y el Psicoanálisis Existencialista*. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1951. Tradução de: *Sartre's Philosophy and Existentialist Psychoanalysis*. Traduzido por: Júlio Cortazar, p. 192.

O fato de a psicanálise existencial auxiliar no desvelamento da escolha original indica que ela nos conduz ao plano da finalidade da ação, como a maneira pela qual se supre a falta com o valor. Nesse sentido, Sartre afirma que a psicanálise existencial é uma descrição moral e o seu principal resultado é o de renunciar o espírito de seriedade.<sup>481</sup> Urge seja concedida a vênua para acrescentar que o resultado da psicanálise existencial não será apenas a renúncia do espírito de seriedade, mas de todo e qualquer paradigma de má-fé. Foi visto que embora possam estar relacionados ao homem de seriedade, há paradigmas que dele tomam distância, mantendo em comum o ingrediente da má-fé.<sup>482</sup> Ademais, por meio da psicanálise existencial pode-se alcançar a própria atitude de má-fé levada a cabo pelo sujeito.

Assim sendo, segue-se a orientação de Francis Jeanson, segundo o qual “toda psicologia é já ‘moral’ na medida em que para compreender os fenômenos é necessário apelar à unidade do sujeito”.<sup>483</sup> Assim todos os elementos psíquicos são redutíveis à intencionalidade e não há consciência de si que não seja moral. Dessa forma, o autor defende uma troca perpétua entre reflexão e ação, o que se coaduna com o afirmado acima, de maneira que a autenticidade e a moral estão intimamente ligadas.

Aqui se esboça uma troca perpétua entre a reflexão e a ação. Para se conhecer é necessário se fazer; mas para se fazer autenticamente é necessário ter empreendido se conhecer. Com efeito, não há aí nenhum paradoxo, nenhum círculo vicioso. Nós sabemos bem que todo o

---

<sup>481</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 674.

<sup>482</sup> Os paradigmas de má-fé encontrados na obra de Sartre foram abordados nas subdivisões do Ponto 3.3.

<sup>483</sup> JEANSON, Francis. *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965, p. 264. [Toute psychologie est déjà « morale » dans la mesure où, pour comprendre les phénomènes, il lui faut faire appel à une unité du sujet].



conhecimento é ação: a troca então se constitui entre uma reflexão purificante ativa e uma ação sobre o mundo necessariamente irrefletida – na medida em que lhe é necessário absorver-se em preocupações de ordem técnica, concernente aos meios muito mais que ao fim.<sup>484</sup>

Assim sendo, há uma dialética entre a reflexão e a ação, entre o conhecer-se e o fazer-se, de forma que a passagem para um fazer autêntico exige o empreendimento de conhecer o próprio projeto. Pelos atos do sujeito mostra-se a sua autenticidade, mediante a eleição de valores baseada na liberdade em situação. Mas também a decisão de má-fé e inautêntica mostra-se pela conduta, pelos atos e pela obra do sujeito. Assim, Sartre avalia que Flaubert elegeu-se mártir (como testemunha e vítima) da impossibilidade de ser homem. Tal fato é mostrado por suas obras de juventude, nas quais somente se encontram sub-homens atormentados, incompletos assim como sublimes ou robôs.<sup>485</sup>

Tendo já avistado que a autenticidade se dá na passagem da reflexão impura para a reflexão pura numa perpétua troca entre conhecer-se e fazer-se, assim como a psicanálise existencial apresenta-se como um método capaz de descrever o projeto de Ser do Para-si-Para-outro e traçar uma descrição moral, cabe buscar uma compreensão dessa passagem da reflexão impura para a reflexão pura. Em “Cadernos por uma Moral”, Sartre abandona o termo *catharsis* e define essa mudança no plano da temporalidade reflexiva por conversão.<sup>486</sup>

---

<sup>484</sup> Id ibidem, p. 264. [Ici s’esquisse un échange perpétuel entre la réflexion et l’action. Pour se connaître, il faut se faire ; mais pour se faire authentiquement, il faut avoir entrepris de se connaître. En fait, il n’y a là aucun paradoxe, aucun cercle vicieux. Nous savons bien que toute connaissance est action : l’échange alors se situe entre une réflexion purifiante active, et une action sur le monde nécessairement irrefléchie - dans la mesure où il lui faut s’absorber en des préoccupations d’ordre technique, concernant le moyens beaucoup plus que la fin.]

<sup>485</sup> SARTRE, Jean-Paul. L’Idiot de la Famille – Gustave Flaubert, de 1821 à 1857. Volume I. Paris: Gallimard NRF, 1988, p. 978.

<sup>486</sup> Voltando, assim, a utilizar um termo empregado antes de publicar “O Ser e o Nada”, nos seus carnês escritos durante a guerra. (SARTRE, Jean-Paul. Carnets de la Drôle de Guerre. Paris: Gallimard, 1995, p. 319).

No início do primeiro caderno, na forma de uma nota breve, Sartre escreve que a passagem à reflexão pura deve provocar uma transformação. Ele não chega a desenvolver cada tópico, mas a sua menção já é ilustrativa.<sup>487</sup> Provoca-se uma transformação: 1) Da relação com o corpo, ou seja, aceita-se e reivindica-se a contingência; 2) Da relação com o mundo, pois se desvelam o Em-si e a tarefa reveladora do existir; 3) Da relação com consigo, pela concepção de uma subjetividade ausente do Eu (pseudo-objeto); 4) Da relação com o outro. O último ponto é onde inúmeros personagens sartrianos, como Roquentin de “A Náusea” e Mathieu de “Caminhos da Liberdade” estancam na sua má-fé. Não obstante tenham a lucidez de compreender a contingência, o desvelamento do Ser e a inexistência de um Eu original, perdem-se no seu engajamento e na revelação da alteridade.

Sartre esclarece ainda no primeiro caderno que pela conversão “o reconhecimento de mim mesmo como Para-si *ek*-stático exercita o reconhecimento do espírito como totalidade-destotalizada”.<sup>488</sup> Retomando o problema da conversão no segundo caderno, aí sim de forma mais elaborada, ele busca mostrar os motivos da conversão, assim como a maneira pela qual o existente coloca em questão a unidade destotalizada reflexionante da consciência.<sup>489</sup>

A reflexão pura pode nascer da própria natureza da alienação da consciência, bem como do próprio fracasso da tentativa do Para-si-Para-outro para ser Em-si-Para-si, ou do fracasso da reflexão impura (ou cúmplice).<sup>490</sup> Ou seja, o fracasso e a consciência do fracasso

---

<sup>487</sup> Idem. Cahiers pour une Morale. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 19.

<sup>488</sup> Id. ibidem, p. 17. [La conversion: la reconnaissance de moi-même comme Pour-soi *ek*-statique entraîne la reconnaissance de l’esprit comme totalité détotalisée]

<sup>489</sup> Id. ibidem, p. 488-489.

<sup>490</sup> Id. ibidem, p. 489.

do projeto de má-fé podem ser a mola propulsora para que a consciência realize a reflexão pura. E como o homem é o ser cuja existência está em questão no seu ser e como o ser do homem é ação, isso significa que sua escolha de ser entra ao mesmo tempo em questão no seu ser.<sup>491</sup>

O modo como se coloca a relação reflexivo-refletido é transformada pela reflexão pura, onde tanto o reflexivo como o refletido são postos na forma de reflexo-refletante. Ou seja, a reflexão autêntica e não cúmplice põe a si mesma em quatro termos, transcendendo a dialética da sinceridade/má-fé.<sup>492</sup> Portanto, ela leva a renunciar todo projeto de ser nobre, vil, corajoso, covarde, etc, tendo em vista que essas qualidades são irrealizáveis enquanto tais e conduzem à alienação. Da mesma forma ocorre com o projeto de fazer o bem, dizer sempre a verdade, caindo do abstrato. Não se quer negar que a autenticidade exige a troca de um projeto de ser por um projeto de fazer,<sup>493</sup> mas apenas asseverar que mesmo esse fazer deve dizer respeito a uma situação concreta, pois “o projeto válido é o de agir sobre uma situação concreta e de modificá-la num certo sentido”.<sup>494</sup> Em outros termos, a conversão consiste em renunciar a categoria de apropriação/possessão, desvelando o projeto de agir no mundo que carregue consigo a fissura da totalidade-destotalizada da liberdade em situação.

A conversão dirige a consciência para a autenticidade, ou seja, da assunção da liberdade como sua finalidade. Ou seja, a modalidade moral implica que se cesse de colocar o

---

<sup>491</sup> Id. ibidem, p. 490.

<sup>492</sup> Id. ibidem, p. 490.

<sup>493</sup> BURDZINSKI, Júlio César. Os Fundamentos Ontológicos da Má-fé – Estudos acerca dos conceitos de má-fé e autenticidade na obra de Jean-Paul Sartre. Porto Alegre, 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFRGS, p. 124.

<sup>494</sup> SARTRE, Jean-Paul. Cahiers pour une Morale. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 491. [Le projet valable est celui d’agir sur une situation concrète et de la modifier dans un certain sens.]

Ser como fim, desejando ser Deus, ou *causa sui*.<sup>495</sup> Colocando-se a própria liberdade como projeto, a criação dos valores mostra-se absolutamente livre pelo próprio agir concreto do sujeito, enquanto criação de sentido da situação em que ele se move. A reflexão pura resulta na aceitação da contingência, no desvelamento do Em-si, na compreensão da ausência originária do Eu, na compreensão da dimensão da alteridade. Ou seja, assumir-se livre não significa projetar-se livre em abstrato, mas querer-se livre em situação, já que a própria liberdade se temporaliza como negação. Portanto, desvelar a situação – lugar, arredores, passado, morte e o outro – significa fazer-se livre diante da irreversibilidade da escolha – finitude. Se tal escolha se dá em relação a uma certa situação, então é preciso haver uma relação entre a autenticidade da decisão e os resultados ou reflexos práticos de tal decisão. De maneira que, ao inverso, há uma relação entre a má-fé/sinceridade da decisão e os seus resultados práticos. Para visualizar em maior profundidade as conseqüências morais da conduta de má-fé é preciso compreender qual o seu alcance último na situação.

### **4.3) Implicação do Outro na Decisão de Má-fé**

A conceito de má-fé tem conseqüências morais, pois toda decisão é tomada à luz de um projeto que a ilumina e dá valores. Mesmo em âmbito dos atos irrefletidos e voltados exclusivamente para o mundo, há presença (a) si e a criação de valores. Portanto, a autenticidade exige uma conduta iluminada por um projeto criador de sentido a partir da assunção da sua condição. Com a má-fé não será diferente, porém o seu projeto não será de um

---

<sup>495</sup> Idem. *L'Espoir Maintenant – Les Entretiens de 1980*. Paris: Verdier, 1991, p. 27.

fazer concreto, mas de ser, de maneira que os valores nascidos daí terão o falso delineamento da objetividade.

Tratando-se de uma mentira de si a si, a conduta má-fé esconde ou foge de algo da liberdade em situação. Na medida em que a liberdade existe como existência temporal, a mentira diz respeito à própria condição livre diante de uma determinada situação. A liberdade somente é liberdade ultrapassando sua facticidade, de maneira que esta é condição para a consciência de si. Portanto, para negar a própria liberdade a conduta de má-fé exige um modo de compreensão da situação que negue ou distorça os elementos da própria situação. Por meio das condutas de má-fé o sujeito tenta escapar da sua pena de ser livre e responsável pelo sentido de seus atos.

Mas de que forma uma intencionalidade da consciência voltada para a negação de si mesma é um fenômeno moral? Na exata medida em que a má-fé é a tentativa de negar a liberdade e a angústia, ela instaura a modificação do sentido da própria situação. E toda tentativa de ser proporcionada pela conduta de má-fé é inevitavelmente uma representação da comédia de um Para-si-Para-outro que se quer Em-si. Portanto, o conceito de má-fé somente pode ser descrito por meio da conduta no mundo, por um modo de representar resultante do projeto de ser. Ou seja, embora a má-fé seja a mentira para si e não se volte para o mundo diretamente, ela precisa passar pelo mundo para ser uma mentira a si e trazer resultados a ele enquanto conduta. Isso significa que a verdade da situação é negada para que haja má-fé; da mesma forma que a conduta de má-fé produzirá resultado na situação. É por força desse

resultado que a má-fé é um fenômeno ontológico-moral, já que ela não diz respeito apenas ao sujeito, importando em criação distorcida de valores e implicação no mundo.

Impõe-se então uma pergunta essencial à compreensão da má-fé enquanto fenômeno moral: porque se deve preferir um agir autêntico a um agir pautado sobre uma decisão de má-fé? Para responder essa questão, urge ressaltar que a situação é conjunto de lugar, arredores, passado, morte e do outro, na qual cada elemento somente pode ser compreendido em relevo sob o fundo sintético dos demais.<sup>496</sup> As conseqüências de uma conduta de má-fé podem ser sentidas nesses elementos: todos eles são contaminados pelo embuste a si. Da mesma forma, o agir autêntico não será nunca um confinamento ou posse de si, mas dom de si.<sup>497</sup> Em outros termos, a moralidade da decisão autêntica ou de má-fé está no fato de que ela põe ou não como fim a própria liberdade, levando à sua situação o resultado desse processo. A moral é um fenômeno especificamente humano,<sup>498</sup> e é na dimensão humana que ela se desvela.

No “Diário de uma Guerra Estranha”, Sartre diz que a autenticidade não é superior à inautenticidade, mas de preferência, pode-se dizer que por ela se corrige um esforço inepto e ineficaz, purificando-se os gestos inúteis e parasitários.<sup>499</sup> Por meio da autenticidade busca-se assumir o que se funda, desvelando-se a realidade-humana a ela mesma num ato de compreensão não-temático.<sup>500</sup>

---

<sup>496</sup> Problemática elaborada no Ponto 1.2.

<sup>497</sup> BORNHEIM, Gerd. Introdução ao Filosofar – O Pensamento Filosófico em Bases Existenciais. 11ª ed. São Paulo: Editora Globo, 1969, p. 118.

<sup>498</sup> SARTRE, Jean-Paul. Carnets de la Drôle de Guerre. Paris: Gallimard, 1995, p. 312.

<sup>499</sup> Id. ibidem, p. 318-319.

<sup>500</sup> Id. ibidem, p. 319.

Na conferência “O Existencialismo é um Humanismo”, Sartre realiza a pergunta: “Se me dizem: e se eu quero estar de má-fé?”,<sup>501</sup> então ele responde que não há nenhuma razão para que não se esteja, mas é possível declarar que se está de má-fé e que a atitude de estrita coerência é a atitude de boa-fé.<sup>502</sup> É preciso novamente registrar que seria mais apropriado dizer “atitude autêntica”, uma vez que o próprio filósofo tratou de mostrar o desvio da boa-fé para a má-fé.

Sartre não procurou aprimorar a resposta para a questão que ele sabe ser primordial ao se falar em autenticidade. Não adiantaria estabelecer uma diferença entre decisão autêntica e decisão de má-fé se não houvesse diferença entre optar por uma ou por outra. As respostas de que a conversão purifica e corrige gestos inúteis e parasitários (não por mero utilitarismo, mas tendo em vista seu engajamento pessoal), bem como de que a autenticidade é a atitude coerente, podem até ser verdadeiras, mas de modo algum são proposições suficientes para solucionar o problema posto. Isso porque é ainda necessário abordar a finalidade moral da liberdade – a sua construção como valor projetado, bem como o verdadeiro alcance da má-fé.

Remonta-se, então, à perspectiva de “Questão de Método”, onde o filósofo afirma que a compreensão do outro se dá pelos fins.<sup>503</sup> Mas é preciso acrescentar aqui - pelo modo autêntico de a liberdade colocar-se a si mesma como projeto. A situação é um conjunto sintético de elementos. A profundidade de cada um de seus aspectos remonta aos demais. O

---

<sup>501</sup> Idem. *L'Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Gallimard – Folio Essais, 1996, p. 68.

<sup>502</sup> Id. *ibidem*, p. 69.

<sup>503</sup> Idem. *Question de Méthode / Critique de la Raison Dialectique* (Tome I, *Théorie des Ensembles Pratiques*). Paris: Gallimard, 1960, p. 98. [Citação já comentada no Ponto 4.1]

projeto de ser proporcionado pela má-fé dá vazão à criação falseada de fins no mundo, de forma que a verdade da liberdade em situação não é desvelada. Retomando o inventário de condutas e os paradigmas de má-fé, é possível chegar a uma conclusão mais profunda sobre as conseqüências morais da má-fé e sobre as razões pela qual ela deve ser evitada.

Todas as condutas de má-fé descritas fenomenologicamente e mostradas na obra de Sartre passam pela dimensão do Para-outro e podem trazer implicações à alteridade. A má-fé é uma tentativa de síntese entre Em-si e Para-si, ou reduzindo a liberdade ao Para-outro (para identificar-se com o objeto que sou) ou exercendo a liberdade sobre o outro (para absorver a sua liberdade – e com ela o segredo que ele porta sobre o meu ser - por meio da sua objetividade). Esse é o sentido último das condutas e dos paradigmas de má-fé apresentados. Todas as condutas e os paradigmas de má-fé guardam uma relação com o projeto de ser, seja pela identificação da liberdade com o Para-outro, seja pela redução do outro a uma coisa para lá absorver inclusive a sua liberdade. Assim, desvia-se da compreensão do outro, dado que os fins colimados são irrealizáveis e a dimensão da alteridade é mascarada. O outro aparece como mero instrumento, como um fantoche; ou como um ser ideal e absoluto.

Por isso o sentido primeiro das relações humanas é o conflito. Uma vez que a reflexão inicia impura e pelo esforço da conversão ela se purifica e se torna autêntica, também a relação com a alteridade é modificada nesse processo. O ponto de partida é o conflito e a instabilidade porque é exatamente isso o que se resolve concretamente em cada situação com o outro. A autenticidade proporcionada pela conversão leva o Para-si-Para-outro a resolver o conflito por meio do engajamento e da solidariedade. Se o Bem fosse desde logo dado, então o



homem seria livre para fazer o Mal. Ao contrário, sendo o conflito o sentido primeiro das relações humanas, o homem é livre para criar o próprio sentido de Bem e de Mal, assumindo e resolvendo ao seu modo o sentido de tal conflito. Ou seja, não assumir a si mesmo é não assumir a relação com outro no engajamento: um equívoco provocado pela má-fé.<sup>504</sup> Daí resulta que não se alcança o reconhecimento do compromisso social,<sup>505</sup> não atendendo ao chamado do outro, não se pratica a ação social.

Yvan Salzman dá um passo considerável nesse aspecto, mostrando que Sartre postula uma moral dialética e de inter-relações. Conforme esse pensador, o reconhecimento da relação fundamental de si com o outro e a elucidação permanente dessa dependência intersubjetiva se revela no coração da reflexão purificante.<sup>506</sup> Dessa forma, a busca de autenticidade só pode se concretizar no momento em que se tenta reconhecer o outro e agir conseqüentemente para realizar as condições históricas específicas para uma benevolência recíproca.<sup>507</sup>

A especificidade da ética sartriana se manifesta por esta dupla exigência. A rejeição de toda moral normativa permite dar espaço limpo a uma moral concreta considerando no mais alto ponto a encarnação do existente livre, para o outro e na história. O signo revelador de toda conduta autêntica é precisamente este reconhecimento lúcido de nossa finitude histórica. A encarnação deve ser plenamente vivida, ao mesmo tempo no tecido sócio-histórico (ética dialética) e para o outro (ética de inter-relação). O amor respeitoso para toda existência encarnada, para si mesmo e para o outro, é já um chamado a uma

<sup>504</sup> Nesse sentido, o próprio Sartre buscará pessoalmente o sentido da sua conversão e do seu engajamento após a 2ª Guerra (QUINTILIANO, Deise. Sartre: philia e autobiografia. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005, p.62).

<sup>505</sup> MELO, Nélcio Vieira de. A Escolha de Si como Escolha do Outro – Liberdade e Alteridade em Sartre. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, 2003, p. 98.

<sup>506</sup> SALZMANN, Yvan. Sartre et l'Authenticité – Vers une Éthique de la Bienveillance Réciproque. Genebra : Labor et Fides, 2000, p. 289.

<sup>507</sup> Id. ibidem, p. 289.

sociedade melhor. Cada ilha de fraternidade pode e deve se estender, porque o amor pelo outro engaja toda a humanidade.<sup>508</sup>

Assim sendo, o que efetivamente faz rejeitar a conduta de má-fé e dar preferência ao autêntico é o fato de que ela possui conseqüências morais e traz implicações para com a alteridade. Não há existência autêntica a não ser pela reflexão pura e pelo engajamento. E não há qualquer sentido de engajamento que não seja autêntico e voltado para o chamado do outro.

#### **4.4) Por uma Moral da Ação Concreta e da Alteridade**

A liberdade não é apenas condição ontológica da ação; sendo colocada como fim último do agir, ela se põe e se assume a si mesma na reflexão pura, caracterizando a autenticidade. Dessa forma, a liberdade enquanto fim último será a condição moral da ação autêntica. Fora de uma finalidade livre, ou seja, que ponha a verdade de si mesma na própria situação frente ao outro, a tentativa de se formular uma moral partirá de uma decisão de má-fé e constituirá a figura de um paradigma de má-fé. Em outros termos, uma moral definida, um código ou um princípio moral em si mesmos não possuem significado, mas o sujeito que os sustenta corre o sério risco de decidir de má-fé.

---

<sup>508</sup> Id. ibidem, p. 304. [La spécificité de l'éthique sartrienne se manifeste par cette double exigence. Le rejet de toute morale normative permet de faire place nette à une morale concrète tenant compte au plus haut point de l'incarnation de l'existant libre, pour autrui et dans l'histoire. Le signe révélateur de toute conduite authentique est précisément cette reconnaissance lucide de notre finitude historique. L'incarnation doit être pleinement vécue, à la fois dans le tissu socio-historique (éthique dialectique) et pour autrui (éthique de l'interrelation). L'amour respectueux pour toute existence incarnée, pour soi-même et pour autrui, est déjà en lui-même un appel à une société meilleure. Chaque îlot de fraternité peut et doit s'étendre, car l'amour pour autrui engage toute l'humanité.]

Com base na obra de Sartre, a moral sofre uma drástica mudança, uma vez que todo e qualquer princípio moral *a priori* é abandonado face à própria liberdade, condição ontológica e moral da ação autêntica. Não havendo mais um Bem pré-determinado, só resta à moral a própria liberdade em situação no angustiante encontro com o outro. Não há moral possível senão aquela sentida na carne, na vivência concreta, na angústia moral de ser uma totalidade-destotalizada frente a outras totalidades-destotalizadas.

A filosofia existencial sartriana leva ao abandono de uma idéia de Bem platônico (tanto o da vida humana, de origem socrática, como o princípio ou estrutura ontológico-metafísica).<sup>509</sup> Mas como salienta Bornheim, a destruição da metafísica por Sartre impõe a radicalização do platonismo, na medida em que a crítica interna à metafísica exige o fundamento metafísico.<sup>510</sup> Isso nos mostra que o filósofo francês, para liquidar a metafísica, desenvolve o seu pensamento com atenção ao próprio problema metafísico. O problema platônico da *areté* é, de fato, considerado por Sartre. Em “O Existencialismo é um Humanismo”, o filósofo afirma que nós jamais podemos escolher o mal,<sup>511</sup> problema tipicamente platônico do Diálogo Mênon. Porém, e isso muda tudo, em Platão, deseja-se o Mal por engano, quando se o toma por Bem,<sup>512</sup> e a virtude consiste em conhecer o Bem para alcançá-lo. Já em Sartre, o problema não está mais tão-somente no nível reflexivo, mas exige a compreensão existencial pré-reflexiva e aponta para a má-fé. Não havendo um Bem universal, resta somente identificar a conduta de má-fé.

---

<sup>509</sup> PAVIANI, Jayme. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 220.

<sup>510</sup> BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 189.

<sup>511</sup> SARTRE, Jean-Paul. *L’Existencialisme est un Humanisme*. Paris: Gallimard – Folio Essais, 1996, p. 32. [Car nous ne pouvons jamais choisir le mal.]

<sup>512</sup> PLATÃO. *Mênon*. (Edição bilingüe grego-português). São Paulo: Edições Loyola, 2001, p. 38-39.

Mas Aristóteles já havia criticado em Platão o problema de uma ciência do Bem não interessar à *praxis* humana, já que a *areté* universal não é conciliável com o problema particular, como sustenta Paviani.<sup>513</sup> Isso porque para o estagirita, as idéias são inúteis e não explicam o movimento e a mudança. Nesse sentido é possível afirmar que Sartre desdobra as críticas aristotélicas ao mundo platônico das idéias.<sup>514</sup> Todavia, longe de aceitar o eudaimonismo aristotélico, Sartre o critica exatamente por implicar uma essência humana dada.

Mas compreendamos bem este ser-valor que nos constitui enquanto valor de nossos horizontes não é nem vocês, nem eu, nem os homens, nem uma essência humana *feita* (no sentido de um eudaimonismo aristotélico), é o *sursis* sempre movente da realidade-humana ela mesma (ao mesmo tempo e em toda indiferenciação, eu e vocês e todos).<sup>515</sup>

Com efeito, a liberdade como condição ontológica e moral da ação autêntica dá-se desde o plano irrefletido. Colocar a liberdade como fim último da ação significa ter de dar o sentido do bem, que não é pré-definido, nem absoluto, nem objetivo. Nesse sentido, não havendo objetividade dos fins e dos valores (o que o espírito de seriedade quer sustentar), eles somente surgem na esteira do projeto humano. Se a felicidade é colocada como fim supremo e o Bem aquilo que se quer perseguir, então o homem não é livre, pois a sua liberdade seria feita para ele errar.

---

<sup>513</sup> PAVIANI, Jayme. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001, p. 220.

<sup>514</sup> BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 189.

<sup>515</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Carnets de la Drôle de Guerre*. Paris: Gallimard, 1995, p. 313. [Mais comprenons bien que cet être-valeur qui nous constitue en tant que valeur de nos horizons, ce n'est vous, ni moi, ni les hommes, ni une essence humaine *faite* (au sens d'un eudémonisme aristotélicien), c'est le *sursis* toujours mouvant de la réalité-humaine elle-même (à la fois et en toute indifférenciation, moi et vous et tous).]

Longe, entretanto, de dizer que a ética aristotélica não deve ser considerada, ao contrário, ela exige muita atenção. O filósofo peripatético chegou muito próximo ao problema da má-fé, como mostra ao final do Livro V da *Ética nicomaquéia*.

Por metáfora e por analogia, podemos dizer que o justo existe, senão no indivíduo em relação a ele mesmo, ao menos entre as diferentes partes desse indivíduo; não se trata aqui do justo absoluto, mas do justo existindo entre o mestre e o escravo, ou entre o pai de família e filhos. Em todas nossas explicações, distinguimos a parte da alma dotada de razão daquela que é privada dela. Eis sobre o que fixamos os olhos e então imaginamos que a injustiça se exerce no homem contra ele mesmo, porque pode ocorrer que tais partes do homem sofram alguma falha contra suas próprias tendências. Assim, um tipo de relação de justiça pode intervir aqui, como entre o que comanda e o que obedece.<sup>516</sup>

O filósofo grego mostra assim a compreensão de que o indivíduo pode decidir contra ele mesmo numa injustiça a si. A justiça dar-se-ia pela justa medida, a ser alcançada pela razão. Em outros termos, a parte do homem que é privada de razão pode levar à injustiça do sujeito para com ele mesmo, cabendo a ele comandar racionalmente os seus impulsos. Aristóteles reconhece que existe algo de racional e de irracional no homem. O propósito de sua ética é demonstrar que todo homem deseja ser feliz e que tal fim somente se alcança verdadeiramente pelo meio-termo, e isso não é tarefa fácil. A deliberação deve ser uma luta no sentido do equilíbrio em cada caso concreto.

---

<sup>516</sup> ARISTÓTELES. *Éthique de Nicomaque*. (Edição bilingüe grego-francês). Paris: Librairie Garnier Frères, 1957. Traduzido por: Jean Voilquin, p. 250-251. [Par métaphore et par analogie, on peut dire que le juste existe, sinon dans un individu relativement à lui-même, du moins entre différentes parties de cet individu ; il ne s'agit pas ici du juste absolu, mais du juste existant entre maître et esclave, ou entre père de famille et enfants. Dans toutes nos explications, on distingue la partie de l'âme douée de raison de celle qui en est privée. Voilà sur quoi on fixe les yeux, et alors on s'imagine que l'injustice s'exerce dans l'homme contre lui-même, parce qu'il peut arriver que telles parties de l'homme subissent quelque tort, contre leurs propres tendances. Ainsi une sorte de relation de justice peut intervenir ici, comme entre celui qui commande et celui qui obéit.]

A luta de tendências apresentada pelo filósofo grego pode ser considerada a partir dos móveis e dos motivos. Dessa maneira, torna-se visível que Sartre, colocando a liberdade como condição da escolha, não privilegiará a razão ou a emoção, mostrando que a teoria clássica do motivo e do móbil trata de um conflito entre a vontade e paixão, mas não é capaz de demonstrar os casos em que eles concorrem para uma mesma decisão.<sup>517</sup> Para Sartre, motivos e móveis são correlativos tanto quanto a consciência (de) si é correlativa ontologicamente à consciência tética do objeto.<sup>518</sup> Enquanto a espontaneidade caracteriza-se pela consciência irrefletida dos motivos, a vontade exige a aparição de uma consciência reflexiva que toma o móbil como quase-objeto.<sup>519</sup> Dessa forma, a decisão de má-fé pode estar tanto no ato espontâneo, não voluntário e irrefletido (dos motivos) ou no ato refletido que toma o móbil como objeto psíquico. O que permite a Sartre chegar a essa conclusão é o argumento de que há uma consciência não posicional de si a si que acompanha tanto os atos irrefletidos (voltados inteiramente para o mundo) e os atos refletidos (voltados para a própria consciência).

A moral sartriana distancia-se, assim, do ideal grego de Bem, virtude e felicidade, que foi remanejado posteriormente, em novas perspectivas, seja por neo-platônicos, seja pela filosofia escolástica. A ascese enquanto ascensão ao Uno, considerada por Plotino como uma experiência de conversão, significa recapitular a ordem metafísica das hipóstases (Uno, Intelecto, Alma). E tal ascensão ocorre por dois caminhos: *ab exterioribus ad interiora* e *ab*

---

<sup>517</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 492.

<sup>518</sup> Id. ibidem, p. 495.

<sup>519</sup> Id. ibidem, p. 495.

*interioribus ad superiora*.<sup>520</sup> A catarse defendida por Plotino está na contemplação, e “a vida moral autêntica não se cifra em afastar o mal e sim em alçar-se ao divino”.<sup>521</sup> Nota-se, assim, o grande distanciamento que Sartre toma da metafísica neo-platônica, porque à consciência estaria vetado o caminho ao mundo metafísico, à unidade entre Em-si e Para-si, já que a autenticidade possui um significado muito peculiar na filosofia sartriana.

Embora a filosofia escolástica se mova em outro sentido, tendo em vista a redescoberta dos textos aristotélicos, a sua conciliação com a teologia cristã leva à postulação de uma ordem no mundo com base na lei divina e natural. Assim, para Tomás de Aquino, a comunidade do universo é governada pela razão divina.<sup>522</sup> E o homem teria uma inclinação natural para o ato e o fim devidos, justamente por participar da razão eterna.<sup>523</sup> Em Aquino, o homem busca o fim pela razão e pela vontade, participando da lei natural e divina. A mesma crítica feita ao problema aristotélico pode ser mantida também aqui, já que o homem pode buscar os fins por meio de uma consciência irrefletida. E para Sartre a reflexão purifica-se exatamente no sentido inverso, quando reconhece não haver uma causalidade universal e um normativismo que levasse a humanidade inteira à categoria de objeto.

Outrossim, a moral sartriana leva à renúncia de uma *ataraxia* ao modo do Jardim, ou de uma idéia de *heimarmene* sustentada pelos estóicos. Qualquer tipo de contemplação ou

---

<sup>520</sup> ULLMANN, Reinhold Aloysio. Plotino – Um Estudo das Enéadas. Porto Alegre: Edipucrs, 2002, p. 136.

<sup>521</sup> Id. ibidem, p. 140.

<sup>522</sup> AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. Questões 77-114. 2ª ed (bilingüe latim-português). Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1980. Traduzido por: Alexandre Correa, p. 1737. [Primo habitum est, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa gubernationis rerum in Deo sicut in príncipe universitatis existens, legis habet rationem.]

<sup>523</sup> Id. ibidem, p. 1738. [Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem.]

desligamento do mundo fundado em algum princípio é já uma tomada de posição que pode levar à inautenticidade, pois o sujeito abre mão de seu próprio engajamento, do fazer-se moral frente ao outro. Não diferente ocorre com a defesa da resignação e a aceitação de um destino pré-determinado, ao qual o homem deveria se adaptar. A liberdade como fim derruba exatamente o determinismo ou o fatalismo como fins ou condicionantes da moral.

É nítida a influência estoíca em Spinoza, para quem a liberdade é o próprio entendimento humano, e “a felicidade não é prêmio da virtude, senão a virtude mesma”:<sup>524</sup> é porque somos felizes que reprimimos a concupiscência, e não o contrário. A ontologia sartriana postulará a cisão no Ser ao invés de um monismo da substância. O sentido da liberdade em Sartre somente pode ser compreendido pela contingência e pelo não-ser. Ou seja, a idéia de totalidade é esvaziada pela falta de fundamento do Para-si, no caminho contrário ao perseguido por Spinoza e de alguma forma também por Hegel, na sua fenomenal tentativa de alcançar um monismo radical da dicção absoluta.<sup>525</sup>

A moral sartriana coloca como fim a própria liberdade, a condição mesma da ação, porque é através da situação que é dado ao sujeito criar e escolher. Isso leva à conclusão que a decisão autêntica é que pode ser moral porque considera concretamente a própria condição finita no mundo frente ao outro. E a pergunta de “O Existencialismo é um Humanismo” - “o

---

<sup>524</sup> SPINOZA, Baruj. *Ética Demonstrada Según el Ordem Geométrico*. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Traduzido de: *Ethica Ordine Geométrica Demonstrata*. Traduzido por: Atilano Domínguez, p. 268.

<sup>525</sup> BORNHEIM, Gerd. *Sartre*. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000, p. 163.



que aconteceria se todo mundo fizesse assim?”<sup>526</sup> – não deve soar como um imperativo categórico kantiano, já que a universalidade é aqui uma possibilidade.<sup>527</sup>

A lei fundamental da razão prática pura - “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”<sup>528</sup> é universal e apriorística, possuindo o caráter normativo de uma lei. Em Sartre, não há lei, e a universalização não pode ser pensada senão a partir do próprio conjunto de homens que se encontram na mesma situação histórica, com base no que ele chama de universal concreto, pela síntese entre o universal e o histórico.<sup>529</sup> Já o universal abstrato da norma kantiana perderia o sentido tornando-se abstrato e formal.<sup>530</sup>

Assim sendo, o pensamento sartriano permite apenas a formulação de moral pela ação concreta do indivíduo, com isso o universal *a priori* e abstrato da lei perde o sentido. Não há lei ou dever-ser previamente constituído e cabe ao homem no vazio de sua existência criar os próprios valores na situação frente ao outro. Sem a dimensão do Para-outro, não se pode compreender o Para-si, pois esse é desde sempre Para-si-Para-outro. A atenção ao chamado do outro e o engajamento social são o próprio desdobramento da atitude autêntica, pois não há assunção da liberdade senão pela assunção da liberdade do outro. Assim, a própria ação, fonte do fenômeno moral pauta-se pela relação com a alteridade, e não há moral senão em relação.

---

<sup>526</sup> SARTRE, Jean-Paul. L’Existencialisme est un Humanisme. Paris: Gallimard – Folio Essais, 1996, p. 34. [Qu’arrivait-il si tout le monde en faisait autant?]

<sup>527</sup> MUHD, Agueda Silvia Assunção. Moral Sartriana: Uma teoria das Ações. Santa Maria, 1996. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFSM, p. 06.

<sup>528</sup> KANT, Immanuel. Crítica da Razão Prática. São Paulo: Martins fontes, 2003. Traduzido de: Kritik der Praktischen Vernunft. Traduzido por: Valério Rohden, p.103.

<sup>529</sup> SARTRE, Jean-Paul. Cahiers pour une Morale. Paris: Gallimard – NRF, 1983, p. 14.

<sup>530</sup> Id. ibidem, p. 14.

Não há criação de valores fora do mundo a ser ultrapassado pelos fins e pela constituição do valor. Nesse sentido, a moral que se pode extrair do pensamento sartriano leva inevitavelmente ao problema da autenticidade e da diferença, e Sartre pode ser considerado um pensador da alteridade.

## CONCLUSÃO

As conseqüências morais do conceito de má-fé não são expressamente enfrentadas como objeto de demonstração filosófica por Sartre. O caminho percorrido na Dissertação foi constituído de quatro movimentos, de maneira que cada um deles possui uma relevância ímpar para a composição do problema. Pode-se ao final sustentar que o conceito de má-fé tem conseqüências morais e, ainda, que o outro é implicado na conduta de má-fé. O problema acaba nos levando a uma consideração do fenômeno moral, cujos limites estão na ação e cujo sentido último é o engajamento na situação junto ao outro. Mas tal conclusão somente se torna possível a partir das premissas filosóficas da ontologia fenomenológica sartriana e do modo como isso se mostra em toda a sua obra.

O primeiro ponto teve a finalidade de introduzir uma contextualização filosófica em que o conceito de má-fé pôde ser pensado e demonstrado. Ou seja, é dentro da filosofia existencial, como fruto de uma de suas concepções, que o conceito foi criado para referir-se a um tipo de conduta muito cara ao ser humano. Procurou-se mostrar o momento histórico e o debate filosófico de então, no qual o conceito foi pensado. A tarefa metodológica levada a efeito nesse primeiro momento foi propriamente mostrar as premissas necessárias para se poder pensar o conceito de má-fé, através do que se obteve os conceitos que permitem auferi-la. Portanto, há uma peculiaridade muito grande no modo como se descreve e se define a conduta de má-fé no interior da filosofia existencial de Sartre, que perderia sentido caso fosse desligada das premissas exigidas. No plano ontológico, a liberdade em situação frente ao outro é primordial para a compreensão da filosofia sartriana e de seus desdobramentos. Os conceitos de liberdade em situação, facticidade, contingência, pré-reflexão e Outro compõem o paradigma existencialista de Sartre e o conceito de má-fé surge filosoficamente por meio da articulação nesse universo conceitual. Outrossim, considerou-se a posição crítica de outros pensadores, ao efeito de delimitar com mais nitidez o problema filosófico colocado por Sartre. Dessa forma, foi possível entrever que o conceito de má-fé seria abandonado caso fosse tomada a premissa da finitude em Heidegger (o grande influenciador de Sartre junto a Husserl), ou então eliminada a idéia de um *cogito* tácito como sugere o segundo Merleau-Ponty. Em relação ao primeiro caso, o problema da autenticidade sofre um forte deslocamento na filosofia sartriana. No que tange ao segundo, eliminando-se a defesa do *cogito* pré-reflexivo, estar-se-ia prescindindo da condição existencial da própria reflexão, ou seja, da consciência tética.

Dado o primeiro passo de contextualização e dos limites do problema, viabilizou-se a construção do conceito de má-fé, a partir de suas possibilidades concretas, ou seja, de uma descrição fenomenológica da conduta. O modo como o problema surgiu e passou a ser colocado na obra filosófica de Sartre foi explanado, dando ensejo à explicitação do conceito abordado. Foram analiticamente apresentadas as definições de que Sartre se valeu em “O Ser e O Nada” para determinar as condutas de má-fé. Mostrou-se, portanto, o desenvolvimento histórico que o problema teve na filosofia existencial sartriana, bem como realizado um aprofundamento analítico dos elementos contidos no próprio conceito, como a mentira e a crença. Com isso, tornou-se possível responder sobre a causa (angústia) e sobre a consequência (negação da verdade da liberdade em situação) da conduta de má-fé. Os dois primeiros pontos foram pensados desde a perspectiva filosófica, começando pela contextualização da má-fé na ontologia fenomenológica sartriana, seguindo em direção ao exame propriamente analítico e descritivo do conceito.

No terceiro ponto, introduziu-se um novo método na pesquisa para que a má-fé não fosse considerada apenas pelas premissas e demonstrações filosóficas, mas também pelos exemplos concretos, fictícios ou reais, presentes na obra de Sartre. Já que o filósofo francês não chegou a desenvolver a moral que ele prometera ao final de “O Ser e o Nada” - embora tenha deixado anotações publicadas após a sua morte e revelado posicionamentos morais em entrevistas – buscou-se realizar uma reunião das condutas e dos paradigmas de má-fé visualizados na obra sartriana, com o intuito de alcançar o seu sentido moral último. Realizou-se uma reunião de todos os exemplos relevantes apresentados na obra de Sartre e com esse material foi estabelecida uma divisão das condutas conforme o modo e o contexto de seu

aparecimento. Ademais, procurou-se estabelecer os paradigmas de má-fé com base nos modelos de homem que se incorpora na representação de má-fé. As descrições fenomenológicas e a compreensão das condutas de má-fé permitiram visualizar mais de perto o que se exige por ela e qual o seu alcance: a liberdade em situação frente ao outro. Aquilo que antes havia sido considerado como premissa e como paradigma filosófico para a compreensão da má-fé, nesse momento foi mostrado em situações concretas através da obra de Sartre.

No último ponto, o estudo foi novamente restringido à consideração filosófica da conduta da má-fé, realizando-se a passagem da especulação sobre a liberdade enquanto condição ontológica da ação para a sua condição moral. A axiologia deixa de ter um fundamento objetivo e dado e passa a ser considerada a partir da própria liberdade enquanto iluminadora última dos fins e dos valores concretos que o sujeito cria ao dar sentido pelas suas escolhas. Em outros termos, o problema da liberdade foi deslocado para a perspectiva moral, demonstrando-se que a autenticidade e a má-fé dizem respeito às decisões do sujeito e ao modo com o qual ele cria os valores. Assim, a possibilidade de conversão de uma reflexão impura a uma reflexão pura é um problema moral, pois leva o sujeito a tomar decisões de outra ordem. O modo autêntico da liberdade é recuperado na reflexão pura, pois ela leva o sujeito a aceitar a contingência; a assumir a tarefa reveladora do existir; a conceber-se não mais como um objeto psíquico; a estabelecer o acolhimento do outro por meio do engajamento. E, a rigor, não se teria nenhum critério para preferir a autenticidade, caso a decisão de má-fé não trouxesse nenhuma conseqüência moral nas relações concretas com o outro. Ou seja, afirmar que a má-fé é a mentira do sujeito para si mesmo, que o leva a representar no mundo a não-verdade da situação, significa afirmar que ela porta conseqüências morais, e por isso deve-se lutar pela

autenticidade, ainda que a má-fé não possa desaparecer do horizonte de possibilidades do humano.

A apreciação do problema da má-fé conduziu a pesquisa ao terreno moral, permitindo visualizar uma concepção existencial de moralidade. Não há ontologia fenomenológica que não aponte desde sempre para o fenômeno moral. A temporalidade tridimensional ek-stática que o Para-si-Para-outro é o coloca na ambigüidade entre facticidade e liberdade, ao modo de uma não identidade de si a si. Os valores são criados pela liberdade no seu projeto de fins, de maneira que a ontologia implica a moral. Em outros termos, não há qualquer sentido em pensar uma ontologia fenomenológica sem a moral. De outro lado, a moral exige uma ontologia, pois não se poderia falar em condição moral da ação sem antes estabelecer a condição ontológica da ação. Não há qualquer sentido em falar da possibilidade de colocar a liberdade como fim se não houvesse uma descrição fenomenológica do modo de ser desta liberdade. Assim sendo, tanto na ontologia sem moral como na moral sem ontologia não há sentido. Ou seja, sob pena de perda de sentido, não há uma ontologia amoral, tampouco uma moral não-existencial. Ou seja, existe uma irreduzibilidade da ontologia e da moral, assim como uma mútua implicação entre ambas.

Dessa forma, embora Sartre não tenha definido o que é a sua filosofia moral,<sup>531</sup> os problemas filosóficos colocados no âmbito de sua ontologia fenomenológica conduzem a certo

---

<sup>531</sup> Alain Renaut chega a afirmar que Sartre teria passado por três morais. A primeira seria a iniciada em 1939 e desenvolvida nos “Cadernos por uma Moral”. Abandonado esse projeto, a segunda moral seria a elaborada entre 1964 e 1965, na qual ele aborda o problema realista, tal como ele diz no filme Sartre Par Lui-Même. A terceira seria uma possível moral pensada a partir do nós e da inter-relação de consciências, tal como ele sugere na entrevista a Benny Lévy em 1979, ao final de sua vida. (RENAUT, Alain. Sartre, Le Dernier Philosophe. Paris: Grasset, 1993, p 158-171).

modo de compreensão do fenômeno moral, e este, por sua vez, exige uma compreensão ontológica da liberdade. Por essas razões a filosofia moral não pode escapar ao concreto, à liberdade em situação e ao autêntico. E a moral existencial deve se pautar pela ação, pela construção concreta de sentido a partir de fins diante do outro. Por meio da dimensão do Para-outro é manifesta a vergonha, o medo, o orgulho;<sup>532</sup> mais ainda, é o outro que me convoca em sua liberdade; o outro chama - o outro apela ao para-si a reconhecer a diferença e a engajar-se na situação. Com base na ontologia sartriana, pode-se pensar uma filosofia moral em que a ação concreta é o cerne e o que permite realizar uma compreensão axiológica. Mas tal compreensão não estabelece uma avaliação moral sobre o Bom e o Mal *a priori*; ela é tão-somente capaz de dizer se a ação foi autêntica ou de má-fé. Em outros termos, a filosofia moral pauta-se pela autêntica liberdade situação. E isto é o suficiente, já que o autêntico assume a verdade da situação e acolhe a diferença, razão pela qual a conduta autêntica é preferível à conduta de má-fé.

---

<sup>532</sup> SARTRE, Jean-Paul. L'Être et le Néant – Essai d'Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004, p. 330.



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS DE JEAN-PAUL SARTRE

- SARTRE, Jean-Paul. A Conferência de Araraquara. 2ª ed. Bilíngüe francês-português. São Paulo: Editora Unesp, 2005. Traduzido por: Luiz Roberto Salinas Fortes.
- \_\_\_\_\_. Bariona o il Figlio del Tuono – Racconto di Natale per cristiani e non credenti. Milão: Christian Marinotti, 2003. Tradução do francês para o italiano de: Bariona, ou le fils du Tonnerre. Traduzido por: Marco Antonio Aimó.
- \_\_\_\_\_. Baudelaire. Paris: Gallimard Folio Essais, 2004.
- \_\_\_\_\_. Cahiers pour une Morale. Paris: Gallimard – NRF, 1983.
- \_\_\_\_\_. Carnets de la Drôle de Guerre. Paris: Gallimard, 1995.
- \_\_\_\_\_. Cartas al Castor y a Algunos Otros. Volumes I e II. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1987. Tradução de: Lettres au Castor et à Quelques Autres. Traduzido para o espanhol por Irene Argoff.
- \_\_\_\_\_. Esquisse d'une Théorie des Émotions. Paris: Hermann & Cie., Éditeurs, 1939.

- \_\_\_\_\_. Freud, Além da Alma – Roteiro para um Filme. 2<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira. Tradução de: Le Scénario Freud. Traduzido por: Jorge Laclette.
- \_\_\_\_\_. La Nausée. Paris: Éditions Gallimard – Folio.
- \_\_\_\_\_. La Transcendance de l’Ego – Esquisse d’une Description Phénoménologique. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- \_\_\_\_\_. Le Diable et le Bon Dieu. Paris : Gallimard NRF, 1951.
- \_\_\_\_\_. Le Mur – Le Mur, La Chambre, Érostrate, Intimité, L’Enface d’un Chef. Paris: Gallimard, 1994.
- \_\_\_\_\_. L’Engrenage. Paris: Gallimard Folio, 1996.
- \_\_\_\_\_. Les Chemins de la Liberté I - L’Âge de Raison. Paris: Gallimard Folio, 1999.
- \_\_\_\_\_. Les Chemins de la Liberté II - Le Sursis. Paris: Gallimard Folio, 2000.
- \_\_\_\_\_. Les Chemins de la Liberté III - La Mort dans l’Âme. Paris: Gallimard Folio, 1999.
- \_\_\_\_\_. Les Jeux sont Faits. Paris: Gallimard Folio, 1999.
- \_\_\_\_\_. Les Mains Sales. Paris: Gallimard Folio, 2000.
- \_\_\_\_\_. Les Mots. Paris: Gallimard Folio, 2003.
- \_\_\_\_\_. Les Séquestrés d’Altona. Paris: Gallimard Folio, 1996.
- \_\_\_\_\_. L’Espoir Maintenant – Les Entretiens de 1980. Paris: Verdier, 1991.
- \_\_\_\_\_. L’Être et le Néant – Essai d’Ontologie Phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard - TEL, 2004.
- \_\_\_\_\_. L’Existencialisme est un Humanisme. Paris: Gallimard – Folio Essais, 1996.
- \_\_\_\_\_. L’Idiot de la Famille – Gustave Flaubert, de 1821 à 1857. Volume I. Paris: Gallimard NRF, 1988,
- \_\_\_\_\_. L’Imaginaire – Psychologie Phénoménologique de L’Imagination. Paris : Éditions Gallimard – Idées, 1985.
- \_\_\_\_\_. L’Imagination. 4<sup>a</sup> ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.
- \_\_\_\_\_. Mallarmé – La Lucidité et sa Face d’Ombre. Paris: Gallimard NRF, 1986.
- \_\_\_\_\_. Nekrassov. Paris: Gallimard Folio, 1997.

- \_\_\_\_\_. Question de Méthode / Critique de la Raison Dialectique (Tome I, Théorie des Ensembles Pratiques). Paris: Gallimard, 1960.
- \_\_\_\_\_. Réflexions sur la Question Juive. Paris: Gallimard Folio Essais, 2004.
- \_\_\_\_\_. Saint Genet – Ator e Mártir. Petrópolis: Vozes, 2002. Traduzido de: Saint Genet: comédien et martyr. Traduzido por: Lucy Magalhães.
- \_\_\_\_\_. Situations, I – Critiques Littéraires. Paris: Gallimard Folio Essais, 2000.
- \_\_\_\_\_. Situations, II – Littérature et Engagement. Paris: Gallimard NRF, 1999.
- \_\_\_\_\_. Situations, III – Lendemain de Guerre. Paris: Gallimard, 2003.
- \_\_\_\_\_. Situations, V – Colonialisme et Neo-colonialisme. Paris: Gallimard NRF, 1964.
- \_\_\_\_\_. Situations, VI – Problèmes du Marxisme, 1. Paris: Gallimard NRF, 1984.
- \_\_\_\_\_. Situations, VII – Problèmes du Marxisme 2. Paris: Gallimard NRF, 1980.
- \_\_\_\_\_. Situations, IX – Mélanges. Paris: Gallimard NRF, 1987.
- \_\_\_\_\_. Situations, X – Politique et Autobiographie. Paris: Gallimard NRF, 1976.
- \_\_\_\_\_. Théâtre – Les Mouches, Morts sans Sépulture, Huis clos, La Putain Respecteuse. Paris: Gallimard, 1947.
- \_\_\_\_\_. Un Théâtre de Situations. Paris: Gallimard Folio Essais, 1998.
- \_\_\_\_\_. Verité et Existence. Paris: Gallimard – NRF Essais, 2005.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS COMPLEMENTARES

- ALLES, Luis. A Ética de Sartre na Obra: “O existencialismo é um humanismo” – um confronto conceitual com Levinas. Porto Alegre, 1996. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. 223 p.
- AQUINO, Tomás de. Suma Teológica. Questões 77-114. 2<sup>a</sup> ed. Bilingüe latim-português. Caxias do Sul: Livraria Sulina Editora, 1980. Traduzido por: Alexandre Correa.
- ARISTÓTELES. Éthique de Nicomaque. (Edição bilingüe grego-francês). Paris: Librairie Garnier Frères, 1957. Traduzido por: Jean Voilquin.
- BEAUVOIR, Simone de. La Cérémonie des Adieux. Paris: Gallimard Folio, 2001
- \_\_\_\_\_. La Force des Choses I. Paris: Gallimard Folio, 2002.
- \_\_\_\_\_. Pour une Morale de L’Ambiguïté. Paris: Gallimard Folio Essais, 2003.
- BENTLEY, Eric. O Dramaturgo como Pensador. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991. Tradução de: The Playwright as Thinker. Traduzido por: Ana Zelma Campos.
- BERNE, Mauricette (Org.). Sartre. Paris: Bibliothèque Nationale de France / Gallimard, 2005.

- BOBBIO, Norberto. El existencialismo – Ensayo de interpretación. 2ª ed. Pánuco: Fondo de Cultura Econômica, 1951. Tradução de: Il esitenzialismo. Traduzido por: José Vasquez.
- BORNHEIM, Gerd. Introdução ao Filosofar – O Pensamento Filosófico em Bases Existenciais. 11ª ed. São Paulo: Editora Globo, 1969.
- \_\_\_\_\_. Sartre. 3ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- BOSCHETTI, Anna. Sartre et “Les Temps Modernes”. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- BURDZINSKI, Júlio César. Os Fundamentos Ontológicos da Má-fé – Estudos acerca dos conceitos de má-fé e autenticidade na obra de Jean-Paul Sartre. Porto Alegre, 1994. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFRGS, 223 p.
- CASTRO, Fabio Caprio Leite de. Interpretação Existencialista da Morte de Don Quixote. Porto Alegre, 2004. Monografia de Conclusão. Curso de Filosofia da PUCRS. 73 p.
- \_\_\_\_\_. O Mito Don Juan e O Conceito de Má-fé no Existencialismo Sartriano. Disponível em: [http://www.criticanarede.com/his\\_donjuan.html](http://www.criticanarede.com/his_donjuan.html). Consultado em: 19/08/2005, às 15:00 hs.
- CERVANTES, Miguel de. El ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha. 45ª ed. Barcelona: Editorial Optima, 1998.
- COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. In: Revista Cult, nº 91, ano VII, abril de 2005, p. 58.
- \_\_\_\_\_. Sartre. Porto Alegre: LPM Pocket, 2005. Traduzido de: Jean-Paul Sartre. Tradução de: Paulo Neves.
- COLETTE, Jacques. L’Existencialisme. 3ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- CONTAT, Michel. Sartre et le Cinéma. Disponível em: [http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar\\_384\\_2.htm](http://www.magazine-litteraire.com/archives/ar_384_2.htm). Consultado em 20 de maio de 2005, às 14:00 hs.
- COOREBYTER, Vincent de. Sartre Face à la Phénoménologie. Bruxelas: Ed. Ousia, 2000.

- DONAHUE, Francis. *Jean-Paul Sartre y El Teatro Existencialista*. In: Cuadernos Americanos, nº 230, maio-junho de 1980.
- DUMAS, Alexandre. Kean. 19<sup>a</sup> ed. Paris: Gallimard, 1954. Adaptação de: Jean-Paul Sartre.
- EURÍPEDES. Les Troyennes. Paris: Gallimard NRF, 1965. Adaptação de: Jean-Paul Sartre.
- FERREIRA, Vergílio. *Da Fenomenologia a Sartre*. In: O Existencialismo é um Humanismo. (SARTRE, Jean-Paul). 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: Editorial Presença, 1978.
- GILES, Thomas Ransom. História do Existencialismo e da Fenomenologia. Volume II. São Paulo: Edusp, 1975, p. 334.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. Götz von Berlichingen. Tübingen: Verlag, 1956.
- HEIDEGGER, Martin. Lettre sur L'Humanisme. 3<sup>a</sup> ed. Bilingüe alemão-francês. Paris: Aubier-Montaigne, 1983. Traduzido de: Über den Humanismus. Traduzido para o francês por: Roger Munier.
- \_\_\_\_\_. Que é Metafísica? – Conferências e Escritos Filosóficos. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. Traduzido de: Was ist Metaphysik? Traduzido por: Ernildo Stein.
- \_\_\_\_\_. Sein und Zeit. 12<sup>a</sup> ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1972.
- JEANSON, Francis. Le Problème Moral et la Pensée de Sartre. Paris: Éditions du Seuil, 1965.
- \_\_\_\_\_. Sartre. Rio de Janeiro: José Olympo, 1987. Traduzido de: Sartre. Traduzido por: Elisa Salles.
- KANT, Immanuel. Crítica da Razão Prática. Edição bilingüe alemão-português. São Paulo: Martins fontes, 2003. Traduzido de: Kritik der Praktischen Vernunft. Traduzido por: Valério Rohden.
- KIERKEGAARD, Sören. Crainte et Tremblement. 3<sup>a</sup> ed. Millau: Éditions Aubier Montaigne, 1984. Traduzido do dinamarquês para o francês por P.-H. Tisseau..
- \_\_\_\_\_. El Concepto de Angustia – Una Sencilla Investigación Psicológica Orientada hacia el Problema Dogmático del Pecado Original. 3<sup>a</sup> ed. Buenos Aires: Editora Espasa-Calpe, 1946. Tradução de: Begrebet Angst.
- LECHERBONNIER, Bernard. Huis Clos (1944). Paris: Hatier, 1993.

- LUIJPEN, Wilhelmus Antonius Maria. Introdução à Fenomenologia Existencial. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1972. Traduzido do neerlandês por Carlos Lopes de Mattos.
- MACIEL, Luiz Carlos. Sartre – Vida e Obra. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Álvaro Editora, 1970.
- MAGALDI, Sábato. Aspectos da Dramaturgia Moderna. São Paulo: Conselho Estadual da Cultura, 1964.
- MARCEL, Gabriel. Les Hommes contre L’Humain. Paris: Éditions du Vieux Colombier, 1951.
- MARISTANY, Joaquín. Sartre. El Círculo Imaginario: Ontología Irreal de la Imagen. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.
- MASCARENHAS, Paula Schild. Le Théâtre de L’Être et le Théâtre du Faire : Art et Engagement dans Le Diable e le Bon Dieu de Jean-Paul Sartre. Porto Alegre, 1998. (Mestrado em Letras). Pós-graduação em Letras da UFRGS, 191 p.
- MELO, Nélcio Vieira de. A Escolha de Si como Escolha do Outro – Liberdade e Alteridade em Sartre. Recife: Instituto Salesiano de Filosofia, 2003.
- MUHD. Agueda Silvia Assunção. Moral Sartriana: Uma teoria das Ações. Santa Maria, 1996. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da UFSM. 177 p.
- NEGREIROS, Vânia Maria Gross de. A Solidão Humana no Teatro de Jean-Paul Sartre. Santa Maria: Editora da UFSM, 1977.
- NIETZSCHE, Friedrich. O Nascimento da Tragédia ou Helenismo e Pessimismo. 2ª ed. São Paulo: Cia das Letras, 2005. Traduzido de: Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus. Traduzido por: J. Guinsburg.
- PAVIANI, Jayme. Filosofia e Método em Platão. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.
- PERDIGÃO, Paulo. Existência & Liberdade. Porto Alegre: L&PM Editores, 1995.
- PLATÃO. Mênou. (Edição bilíngüe grego-português). São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- POQUELIN, Jean-Baptiste. Dom Juan. Paris: Éditions Larousse, 1935.
- PRINI, Pietro. Existencialismo. Barcelona: Luis Miracle Editor, 1957. Traduzido de: Esistenzialismo. Traduzido para o espanhol por Cláudio Matons Rossi.

- QUINTILIANO, Deise. Sartre: philía e autobiografia. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2005, p.62.
- RENAUT, Alain. Sartre, Le Dernier Philosophe. Paris: Grasset, 1993.
- ROMANO, Luís Antônio Contatori. A Passagem de Sartre e Simone de Beauvoir pelo Brasil em 1960. São Paulo: Mercado das Letras, 2002.
- ROSALES, Luis. Cervantes y la Libertad. Volume II. Madri: Ediciones Cultura Hispânica, 1985.
- SALZMANN, Yvan. Sartre et l'Authenticité – Vers une Éthique de la Bienveillance Réciproque. Genebra : Labor et Fides, 2000.
- SILVA, Franklin Leopoldo e. Ética e Literatura em Sartre – Ensaio Introdutório. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- SILVA, Pedro Bertolino. Sartre: Ontologia e Valores. Porto Alegre, 1979. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-graduação em Filosofia da PUCRS. 155 p.
- SÓFOCLES. Ájax – Antígone – Oedipe-roi – Electre. Tomo I. Paris: Les Belles Lettres, 1946. Edição bilíngüe grego-francês. Tradução e comentários de: Paul Masqueray.
- SOUZA, Ricardo Timm de. Dez Ensaio Sobre o Pensamento de Emmanuel Levinas. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- SPINOZA, Baruj. Ética Demostrada Según el Orden Geométrico. Madrid: Editorial Trotta, 2000. Traduzido de: *Ethica Ordine Geométrica Demonstrata*. Traduzido por: Atilano Domínguez.
- STEIN, Ernildo. Seis estudos sobre 'Ser e Tempo'(Martin Heidegger). 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.
- STERN, Alfred. La Filosofía de Sartre y el Psicoanálisis Existencialista. Buenos Aires: Ediciones Imán, 1951. Tradução de: *Sartre's Philosophy and Existentialist Psychanalysis*. Traduzido por: Júlio Cortázar.
- TELLEZ, Gabriel. El Burlador de Sevilla. Santiago: Editora Zig Zag, 1946.
- TOGNONATO, Claudio. Estamos Condenados a La Mala Fe? in Sartre contra Sartre. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.



- TUGENDHAT, Ernst. *“Não Somos de Arame Rígido” - O conceito heideggeriano de “a gente” e as dimensões de profundidade de razões*. ROHDEN, Valério (Org.). Não somos de Arame Rígido – conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da Ulbra, 2002.
- ULLMANN, Reinhold Aloysio. Plotino – Um Estudo das Enéadas. Porto Alegre: Edipucrs, 2002.
- WAHL, Jean. Esquisse pour une Histoire de “L’Existentialisme”. Paris: L’Arché, 1949.
- ZILLES, Urbano. Gabriel Marcel e o Existencialismo. 2<sup>a</sup> ed. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- ZORRILLA, José. Don Juan Tenório. Barcelona: Editora Edicomunicación, 1994.

## REFERÊNCIAS CINEMATOGRAFICAS

ON A RAISON DE SE REVOLTER – UNE BIOGRAPHIE POLITIQUE DE  
JEAN-PAUL SARTRE. Direção: André Waksman. França, 1991.

SARTRE PAR LUI-MEME. Direção: Alexandre Astruc e Michel Contat.  
Produção: Pierre-André Boutang e Guy Seligman. França: B&W, 1976.