



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA**

**A MÁ-FÉ NA ANALÍTICA
EXISTENCIAL SARTRIANA**

- JORGE FREIRE PÓVOAS -

**SALVADOR - BA
JANEIRO / 2005**



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

**A MÁ-FÉ NA ANALÍTICA
EXISTENCIAL SARTRIANA**

- JORGE FREIRE PÓVOAS -

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado em Filosofia) da UFBA, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Antônio Saja Ramos Neves dos Santos

Prof. Dr. José Lourenço Araújo Leite

Prof. Dr. Giorgio Borghi

Suplente:

Prof^ª. Dr^ª. Elyana Barbosa

SALVADOR - BA
JANEIRO / 2005

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca da UFBA

P879 Póvoas, Jorge Freire.

A má-fé na analítica existencial Sartriana / Jorge Freire Póvoas. - 2005.

117 f.

Orientador : Prof.º Dr.º José Antônio Saja Ramos Neves dos Santos
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas, 2005.

1. Sartre, Jean Paul, 1905- 1980. 2. Ética. 3. Existencialismo. 4. Ontologia.
5. Fenomenologia. 6. Angústia I. Santos, José Antônio Saja Ramos Neves dos
II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
III. Título.

Termo de Aprovação

JORGE FREIRE PÓVOAS

A MÁ-FÉ NA ANALÍTICA EXISTENCIAL SARTRIANA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA

Banca Examinadora:

Prof. Dr. José Antônio Saja Ramos Neves dos Santos

Prof. Dr. José Lourenço Araújo Leite

Prof. Dr. Giorgio Borghi

Resumo

Presente na obra filosófica sartriana *O Ser é o Nada*, o conceito de *má-fé*, não ocorre em dois momentos distintos da realidade humana, mas em um só. Na *má-fé* não existe a dualidade do enganador e do enganado que estão presentes na mentira. Não há um interlocutor na *má-fé* para quem a mentira possa ser direcionada. Logo, a *má-fé* é uma espécie de negação interna, um mentir para si mesmo. Aqui, o enganador conhece tudo que o enganado busca esconder. É a consciência que direciona sua negação para dentro de si mesma. Desta forma, a *má-fé* não vem de fora da realidade humana. É a consciência que infecta a si mesma de *má-fé*. Porém, se toda consciência é consciência de alguma coisa, quem age de *má-fé* tem consciência desse agir, sabendo exatamente o que busca esconder, já que ser consciente é conhecer, é saber o que se sabe. A consciência na visão sartriana é plenamente consciente de si, não havendo inconsciente ou não-consciência que possa justificar as ações humanas. Nesse sentido a *má-fé* representa uma eterna fuga. Fuga da *angústia* provocada pelo peso da responsabilidade. É nesse contexto que a *má-fé* se instaura, quando o homem tenta fugir do que ele não é, em busca do que ele nunca será. Por se configurar como um ser inacabado o *para-si* jamais será como um ser *em-si* pleno, conciso em si mesmo, devendo-se isso ao fato de que a consciência esconde em seu ser um permanente risco de *má-fé*, uma vez que para Sartre ela se revela como um ser que *não-é-o-que-é*. Assim, a consciência é um vazio e por ser consciência de alguma coisa ela nunca será o que busca ser, sendo sempre uma representação. Por conseguinte, é através dessa desagregação da consciência que a *má-fé* se instaura e se habilita a propiciar alívio imediato, em forma de fuga, para o existir humano.

Abstract

Gift in the sartriana philosophical workmanship the Being is the Nothing, the concept of bad-faith, does not occur at two distinct moments of the reality human being, but in one only. In the bad-faith one the dualidade of the cheater and the been deceptive one does not exist that they are gifts in the lie. It does not have an interlocutor in bad-faith for who the lie can be directed. Soon, the bad-faith one is a species of internal negation, one to lie exactly for itself. Here, the cheater knows everything that the deceived search to hide. It is the conscience that directs its negation for inside of same itself. Of this form, the bad-faith one does not come of is of the reality human being. It is the conscience that infectum same itself of bad-faith. However, if all conscience is conscience of some thing, who acts of bad-faith has conscience of this to act, knowing accurately what it searches to hide, since to be conscientious it is to know, is to know what it is known. The conscience in the sartriana vision is fully conscientious of itself, not having unconscious or not-conscience that can justify the actions human beings. In this direction the bad-faith one represents then a perpetual escape. Escape of the anguish provoked for the weight of the responsibility. He is in this context that the bad-faith one if restores, when the man tries to run away from the one that it is not, in search of that it never will be. For if configuring as an unfinished being for-itself never he will be as a being full in-itself, concise in itself exactly, having this to the fact of that the conscience hides in its being a permanent risk of bad-faith, a time that it stops Sartre discloses as a being that not-be-the-that-is. Thus, the conscience is an emptiness and for being conscience of some thing it never will be what she searches to be, being always a representation. Therefore, she is through this disaggregation of the conscience that the bad-faith one if restores and if it qualifies to propitiate immediate relief, in escape form, to exist it human.

Sumário

Introdução	01
Primeiro Capítulo: Compreensão da Má-fé na Estrutura Ontológica Sartriana	14
1.1 Aspectos da Idéia de Fenômeno em Sartre	15
1.2 Características do Ser Sartriano	22
1.3 Existência e Essência	29
1.4 A Angústia	37
Segundo Capítulo: A Má-fé	53
2.1 Má-fé: Uma Atitude Negativa Interna	54
2.2 Transcendência e Facticidade	64
2.3 Condições de Possibilidade de Má-fé	72
2.4 A Má-fé na Náusea e no Existencialismo é um Humanismo	82
2.5 A Fé da Má-fé	96
Conclusão	105
Referências Bibliográficas	109

INTRODUÇÃO

A idéia deste projeto começa a tomar forma a partir de 1999, data do início das pesquisas sobre a visão filosófica sartriana da *má-fé*, que tinha por finalidade a elaboração de um texto monográfico para a conclusão do Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. O texto intitulado *A Má-fé em Jean-Paul Sartre - Negação Interna*, resultado destas investigações, propiciou efetivamente os primeiros contatos com o pensamento sartriano, tendo contado com a orientação do Professor Doutor Cipriano Carlos Luckesi. Desde então, estas pesquisas têm continuado e na busca de ampliar o seu entendimento filosófico é que esta dissertação de Mestrado é apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia, com o título *A Má-fé na Analítica Existencial Sartriana*, sob a orientação do Professor Doutor José Antônio Saja Ramos Neves dos Santos.

Para analisar a problemática da *má-fé* em Jean-Paul Sartre, torna-se necessário que vários aspectos da *existência* humana sejam estudados. Dentre eles, destaca-se a questão da liberdade. Liberdade que é uma característica constitutiva do ser humano, visto que é na ação que ele concretiza o seu projeto, ou seja, o homem está “condenado” ontologicamente a ser livre e responsável. Contudo, para não sofrer tais implicações, ele busca fugir dessa armadilha ontologicamente existencial e angustiante. Ao negar que seja livre, o homem tira de si a responsabilidade pelo seu existir. Entretanto, ao agir desse jeito, o que ele nega de fato é a sua própria *essência*. Ao negar ser livre e responsável o ser humano nega constitutivamente a si mesmo. Nega a sua própria existencialidade. A essa manifestação de *negação interna*, Sartre atribui a denominação de *má-fé*. A *má-fé* se revela como possibilidade de ser da *existência* humana, fundamentada no postulado básico do Existencialismo sartriano que sentencia: “a *existência* humana precede e condiciona sua *essência*”. O ponto de partida desse Existencialismo, que aqui também se evidencia, fundamenta-se justamente nessa sentença ontológica. Portanto, a “*existência* precede a *essência* humana”, o que significa dizer, que primeiro o homem existe para depois escolher “o que vai ser”. Em primeira instância, o homem surge no mundo e só posteriormente se define. Isso acontece, já que é constitutivo do *para-si* ser livre para fazer escolhas. Por conseguinte, o ser humano está condenado a ser responsável por suas opções. É a partir de sua *existência* que

sua *essência* poderá ser definida. Por não ter uma *essência pronta*, o homem se escolhe a partir do seu livre agir. Surge justamente da questão sobre a liberdade e suas implicações a importância do pensamento de Jean-Paul Sartre para a Filosofia. Diante dessas implicações, o existir humano passa a ser angustiante. Ao investigar os aspectos da consciência humana, tais como sua individualidade, seu engajamento e sua responsabilidade ontológica, torna-se evidente que o homem está condenado a buscar no absurdo da *existência* um sentido para seu agir.

Esta investigação tem então, como finalidade, o entendimento da problemática acerca do que acontece com a consciência ao elaborar a *má-fé*. Já que a “consciência é sempre consciente”, como fugir de algo que se tem consciência? Como camuflar a realidade, mudando a lógica dos acontecimentos para se livrar da *angústia* de ser livre? Qual a importância dos conceitos de ser *em-si*, *para-si*, *nada*, *outro*, *transcendência*, *facticidade*, *angústia*, *sinceridade*, *crença* e *boa-fé* para a compreensão da *má-fé*? Logo, o objeto desta pesquisa é, por conseguinte, o entendimento sob o ponto de vista de Sartre para o conceito de *má-fé*, que se traduz como uma busca de caráter bibliográfico investigativo acerca dessa conduta no conjunto da sua obra, tomando como referência sua inserção, sobretudo em *O Ser e o Nada*, que é indubitavelmente sua obra filosófica mais relevante para o intento desta proposta. Nesse sentido, a investigação busca olhar de forma mais incisiva para a Primeira Parte, no Capítulo 2 do *O Ser e o Nada* – mais precisamente entre as páginas 92 e 118, embora outras obras do próprio Sartre como *A Náusea* e *Existencialismo é um Humanismo*, tenham sido utilizadas para a sustentação argumentativa. Também como sustentação ao entendimento sartriano, a busca de comentadores como Gerd Bornheim, Luiz Damon Moutinho, Marcos Müller, Paulo Perdigão e Júlio César Burdzinski tornou-se necessária, como forma de obter uma melhor compreensão sobre a *má-fé*. É também de Paulo Perdigão a tradução da obra sartriana *O Ser e o Nada*. Recorrer a esses especialistas, fez com que os passos dados tivessem um parâmetro de base por onde o texto pudesse caminhar, como uma porta aberta de convite à Filosofia sartriana e em especial para sua compreensão sobre a *má-fé*. Além dos comentadores, os aspectos relacionados com os conceitos que envolvem a *má-fé* na visão filosófica de outros pensadores como Descartes, Hegel, Husserl, Heidegger, dentre outros, também estão presentes nesta investigação.

Embora não haja uniformização nas citações dos comentadores quanto a grafia de conceitos como *má-fé*, *para-si*, *em-si*, *nada*, *outro*, *angústia*, etc., que ora estão em maiúsculo, ora em minúsculo, optou-se por colocá-los em itálico e minúsculo. A estrutura esquemática adotada para o texto, busca seguir os passos dados pelo próprio Sartre em *O Ser e o Nada*. Seguir sua proposta sistemática é ter como garantia o entendimento dos conceitos que circundam a *má-fé*. A construção do pensamento filosófico sartriano segue uma lógica na qual os conceitos vão sendo apresentados, explicados e interligados entre eles. Esta pesquisa também tem a finalidade de ser fiel a esses passos. A composição estrutural do texto está configurada da seguinte forma: Introdução, Primeiro e Segundo Capítulos e a Conclusão. O Primeiro Capítulo — *Compreensão da Má-fé na Estrutura Ontológica Sartriana*, contém Quatro Partes: *Aspectos da Idéia de Fenômeno em Sartre*; *Características do Ser Sartriano*; *Existência e Essência* e a *Angústia*. O Segundo Capítulo — *A Má-fé*, está dividido em Cinco Partes: *Má-fé: Uma Atitude Negativa Interna*; *Transcendência e Facticidade*; *Condições de Possibilidade da Má-fé*; *A Má-fé na Náusea e no Existencialismo é um Humanismo* e a *Fé da Má-fé*.

No cumprimento desta introdução, será mostrado de forma apresentativa uma síntese do trabalho. No Primeiro Capítulo — *Compreensão da Má-fé na Estrutura Ontológica Sartriana*, é apresentado a base introdutória ao pensamento sartriano e os conceitos que vão fundamentar a manifestação da *má-fé*. A Primeira Parte — *Aspectos da Idéia de Fenômeno em Sartre*, retrata a importância da “idéia de fenômeno”, fundamentada na Fenomenologia de Husserl. Nela, “o aparecer das coisas” não separa o *interior* e o *exterior* dos fenômenos. Não existe nenhum tipo de *dualismo* como “algo fora ou dentro” do fenômeno. Por não existir nenhum tipo de *potência* ou virtude, a manifestação fenomênica se revela como um *ato* puro. A “idéia de fenômeno” também revela outras características tais como “a aparência não oculta a *essência*” e “a idéia de que os fenômenos sempre vão existir”. Diante desse panorama ontológico, de caráter fenomenológico, é que o *fenômeno de ser* e o *ser do fenômeno* se apresentam para Sartre. Entretanto, se “toda consciência é consciência de alguma coisa”, não existe consciência que não seja posicionamento de algo existente, de um objeto. Não existe nenhum “conteúdo na consciência”, sendo ela vazia. Dentre os aspectos da Filosofia sartriana está o de “afastar as coisas da consciência”, já que a consciência se manifesta como uma posição em relação às coisas. Dessa forma, a consciência se configura como consciência

refletida (réfléchié) e consciência *reflexiva* (reflexive). No entanto, para Sartre, é o *cogito pré-reflexivo* que torna capaz a reflexão da própria consciência, sem que a consciência precise se posicionar para fora dela. A consciência ou ser *para-si*, se revela como um ser que está “condenado a escolher” e que para fugir dessa condenação adota condutas de *má-fé*.

A Segunda Parte — *Características do Ser Sartriano*, busca revelar a sua visão acerca dos conceitos de *em-si*, *para-si*, *nada* e o *outro*, bem como a ligação deles com o conceito de *má-fé*. O *em-si* se caracteriza como um ser que *é o que é*, por não poder deixar de ser *o que ele é*. Ele é fechado, acabado, pronto em si mesmo e não há como transcender. O ser *em-si* só é possível na relação com aquele que o percebe, ou seja, com o ser *para-si*. O ser das coisas ou o *em-si*, não pode ser considerado como sendo passivo ou ativo, por não se colocar jamais em relação com o *outro*. O ser *em-si* é *incriado*, *maciço* e *opaco*. Ao contrário, o ser *para-si* busca preencher o seu vazio, diante de suas possibilidades. A consciência, tem como principal característica ser “cheia de nada” ou “vazia de tudo”, sendo eternamente inacabada. Sob esse aspecto, ela se caracteriza como um ser que *não é o que é* e *é o que não é*. O que falta ao *para-si* é ser como o *em-si*, o que é ontologicamente impossível na visão sartriana. Da relação do homem com o mundo, surge um outro ser que é o *nada*, decorrente da interrogação que é uma atitude humana dotada de significação. Essa relação ocorre entre o ser que interroga e o ser interrogado. Se a resposta for negativa, o que se revela é a não existência de alguma coisa. É a possibilidade do *não-ser*, de algo que falta e nesse sentido, se instaura o *nada* do ser, como algo que falta, como *não-ser* circundante.

A interrogação que leva a possibilidade de uma resposta negativa, permite ver a *existência* do *nada* como *não-ser*, como aquilo que falta ao ser. O *nada* é o vazio esperando pela resposta, seja ela qual for. O ser pelo qual o *nada* vem ao mundo é o homem, que questiona sobre si mesmo e as coisas do mundo. O *para-si* é um ser que habita o seu próprio *nada*. Essa relação que é falta de alguma coisa, é pura negatividade. Entretanto, é na relação com o *outro* que o ser *para-si* se completa. O *outro* se manifesta como ser livre e possível. Diante do *outro*, o homem percebe que sua *existência* não é uma mera determinação de um criador. O *outro* é um igual, que pode mudar as coisas do mundo e concretizar seus projetos. A consciência, além de revelar sua própria *existência*, revela também a *existência* do *outro*.

A Terceira Parte — *Existência e Essência*, trata justamente da importância do entendimento desses conceitos para a *má-fé*. A liberdade não pode ser vista como uma propriedade que pertence a *essência* do ser humano; ela é constitutiva do seu próprio ser. A *essência* se manifesta de diferentes formas, já que no ser *para-si*, é a “*existência* que precede a *essência*”. Ela é condição do existir humano. Entretanto, no ser *em-si* a “*essência* precede a *existência*”, uma vez que a *essência* das coisas é pré-definida antes de sua *existência*. No ser *para-si*, a liberdade fundamenta a possibilidade do homem escolher e de negar seu próprio ser. Essa capacidade de ser livre, faz do homem aquele que afirma ou nega sua condição de possibilidade, de opção. O *para-si*, diante do *nada* do seu ser, exerce sua liberdade e ao ser lançado no mundo é inserido num processo temporal, cuja lógica da *nadificação* vem da falta na relação consigo mesmo e se estendendo como falta das coisas do mundo. Ao carregar dentro de si o vazio do próprio ser, o *para-si* nega o mundo e o faz por ser livre para concretizar suas escolhas. Independentemente de qualquer tipo de constrangimento, ele é sempre livre para escolher.

Ao elevar o *para-si* ao status de ser livre, Sartre afirma a possibilidade do ser humano em optar por aquilo que tem como concreto, não como produto de sua imaginação, visto que é na ação que o homem concretiza seu projeto. A liberdade implica ser livre para construir o concreto real e não o imaginário, porque é liberdade de escolha, mas escolha irremediável de possíveis concretos. Ao tentar concretizar determinado projeto, alguns empecilhos aparecerão. Por isso mesmo, ser livre é estar diante das adversidades e poder optar por continuar ou não o projeto. Ao desistir, o homem está exercendo a liberdade de eleger um outro possível, sendo seu único limite a própria liberdade. O homem não é livre para deixar de ser livre, pois a liberdade é uma “condenação existencial”. Ele está “condenado a ser livre”, por ser essa condenação constituinte do seu próprio ser. A razão da *existência* do ser *para-si* é a sua liberdade. Admitir que Deus seja o criador da *essência* humana, como aquele que traçou todos os seus passos, por exemplo, é negar o postulado sartriano da liberdade. Ao atribuir culpa a sua natureza ou a sociedade, o homem se iguala a uma coisa, como um ser *em-si*. A *essência* do ser humano não está pré-definida, pronta e acabada como uma coisa que ao nascer, ao ser projetada, já se encontra definida. É de inteira responsabilidade do homem, a criação do seu existir.

Ele é o legislador da sua *existência*, sabendo que nada ou nenhum tipo de valor, vai poder lhe ajudar ou servir como base de apoio.

Na Quarta e última Parte do Primeiro Capítulo — *A Angústia*, busca-se ter o entendimento conceitual sobre a *angústia* e sua ligação com a *má-fé*. O homem, pela *angústia* passa a ter consciência de sua liberdade. Nesse sentido, *angústia* significa para Sartre, *apreensão reflexiva*, pois se revela no interior da própria consciência. O homem se angustia com o que deve ser feito, visto que ele não sabe como agir diante das suas possibilidades. A *angústia* acontece diante do futuro ou do passado e nela não existe qualquer relação que possa influenciar o presente. Não existe um passado apoiando os passos presentes. Uma decisão tomada no passado não determinará o presente e nem modificará o homem que ele será amanhã. Nesse tipo de *angústia*, não há referências passadas ou futuras que possam servir de apoio. Se a *angústia* trazida pela liberdade revela que os possíveis do homem são angustiantes é porque dele depende o caminho a ser seguido. O que angustia o ser *para-si* é o abismo que existe entre o *nada* que habita o seu ser e suas possibilidades. O *nada* é captado quando os seus possíveis são separados do futuro, por sua própria liberdade. O que o homem escolhe como seu projeto é nadificado pelo futuro, por ser apenas uma possibilidade sua. Se o futuro ainda não existe e o homem não sabe se poderá concretizar seus possíveis, o cotidiano humano é angustiante, já que o homem não conhece o que deve ser feito e quais as conseqüências de seus atos.

A *angústia ética*, também explorada nesta Quarta e última Parte do Primeiro Capítulo, está relacionada com os valores. O *para-si* é o ser que cria os valores e com eles se angustia. O ser do valor só se faz presente, já que a liberdade humana é o seu fundamento. Sem poder negar que seu sentido é dado por ele mesmo, o homem sente *angústia* diante dos valores. Os valores aparecem de acordo com as circunstâncias e por não ter qualquer padrão para recorrer na sua consciência que sirva como modelo ético, o homem se angustia. Para fugir dessa sensação angustiante ele nega ser livre. No entanto, não há como fugir da *angústia*, afinal todo processo de fuga é consciente. Mesmo consciente, o homem recorre a um “poder nadificador” que o liberte daquilo que lhe angustia, que em Sartre denomina-se *má-fé*. Na *má-fé* o homem nega que seja livre e sob esse aspecto, busca não sentir *angústia* diante de seus possíveis e da responsabilidade dessas possibilidades.

No Segundo Capítulo — *A Má-fé*, o texto busca retratar como esse conceito se manifesta e quais as suas condições de possibilidade. A Primeira Parte — *Má-fé: Uma Atitude Negativa Interna*, retrata como se manifestam as *condutas negativas internas e externas*. Por negar ser o que o homem é, a *má-fé* se revela como um tipo de *conduta negativa interna*. A *conduta é interna* quando o homem adota atitudes que se manifestam como sua própria *nadificação*, quando o não é direcionado para si mesmo. Já o não, nas *condutas externas* é direcionado para uma outra consciência. A *conduta negativa interna*, leva o ser humano ao contato mais direto consigo mesmo, porque esta conduta se revela no interior de sua própria consciência. Sua origem e finalidade têm o mesmo alvo. A *mentira*, por exemplo, que é uma *conduta negativa externa*, tem como sua principal característica, buscar no *outro* a sua manifestação, sendo por isso mesmo transcendente. Sua *transcendência* acontece na relação entre duas pessoas: um sujeito (aquele que mente) e um *outro* (aquele para quem a *mentira* é direcionada). Quando o homem mente, ele o faz para uma outra consciência. Sua finalidade é para com o *outro*. Ele busca enganar seu interlocutor.

Diferente da *mentira*, na *má-fé* o que existe é apenas uma única consciência; aquela que se auto-engana. O *enganador* e o *enganado* são simplesmente a mesma pessoa. Na *má-fé* o homem é consciente do que busca esconder, afinal ele direciona sua negação para si mesmo. Ao mentir para si, a *má-fé* torna-se aparentemente parecida com a *mentira*, mas essencialmente elas são diferentes. A *má-fé* não carrega consigo a *dicotomia* do *enganador* e do *enganado*. Nela, o *enganador* e o *enganado* estão na mesma consciência, ou seja, a *má-fé* ocorre em uma única consciência. Por conseguinte, a *má-fé* não tem origem fora da própria consciência de quem a utiliza. Ela não é *transcendente* pois não vem de fora da realidade humana. É a consciência em plena *imanência* se “infectando” de *má-fé*. Se a “consciência é sempre consciente” do seu projeto de ser, é a consciência que “infecta a si mesma” de *má-fé*. Logo, a *má-fé* é uma *conduta negativa interna*, por ser direcionada pela consciência para a própria consciência.

A questão do *inconsciente* também é investigada nesta Primeira Parte do Segundo Capítulo, sendo considerada como forma de atenuar as conseqüências de ser a consciência consciente, já que o homem recorre ao *inconsciente* para justificar a culpa de suas ações. Por conta disso, o *inconsciente* passa a agir livremente sem a consciência para lhe censurar, visto que não mais será a consciência determinante

dos passos humanos. Eles agora serão orientados pelo próprio *inconsciente*, que controlará como, quando e em que grau de intensidade, qualquer conduta poderá se manifestar. O que essa interpretação faz é trazer de volta a *dicotomia* vista na *mentira* do *enganador* e do *enganado*. Afirmar que a *má-fé* seja um impulso do *inconsciente* é negar a razão de ser plena consciência. Por exemplo: ao roubar um livro, o ladrão é a sua vontade de tê-lo; toma forma nele um desejo e o desejo pode ou não se concretizar. O ladrão é plenamente consciente do seu agir. Ele poderá justificar sua ação, definindo ter sido o motivo do furto do livro, conseqüência de convivências passadas ou presentes, ligações com pessoas que tenham cometido tal delito ou muitas outras desculpas atribuídas ao inconsciente para justificar sua conduta. Seria como se alguém tivesse dito, por exemplo: algo deve ter acontecido para que ele tenha praticado tal delito; ele nunca se comportou assim, nunca fez isso; ele não sabe porque estava aqui, apenas acompanhava um amigo; tudo isso passou a acontecer depois que ele conheceu aquela pessoa. Entretanto, nada disso seria verdadeiro, pois o acontecido se deu no campo da consciência. Todo o projeto de sua conduta foi consciente tendo a escolha sido somente sua.

A proposta psicanalítica freudiana do *inconsciente*, não pode explicar a *má-fé*, para Sartre, já que a resistência que oferece um paciente durante sua análise é plenamente consciente. Se existe certa resistência do paciente com o psicanalista quando ele se aproxima dos seus problemas psíquicos, a origem do problema não está no *inconsciente*. Para que o paciente desvie o caminho das investigações ao perceber que o psicanalista se aproxima da origem de seu trauma, é necessário que ele esteja consciente do que busca esconder. É pela *censura* que o paciente vai permitir que o psicanalista se aproxime ou não do problema central. Pela *censura*, também se retorna ao ponto de partida do *enganador* e do *enganado* encontrados na *mentira*.

A Segunda Parte — *Transcendência e Facticidade*, investiga a importante relação entre esses conceitos e a *má-fé*. É para Sartre, pela *dialética* da *transcendência* e da *facticidade*, que a *má-fé* pode ser melhor compreendida. A consciência transcende, quando indica sua *intencionalidade*, realizando o movimento de sair para fora de si, ultrapassando-se. Quando o ser *para-si* transcende, a consciência se anula ao revelar e afirmar *o que ela não é*. No exemplo de alguém que nasceu em uma família de operários, esse fato independe da opção humana. É uma situação onde a condição dada de nascimento é inevitável. Nesse

sentido, se manifesta a *facticidade* humana. Admitir que a *facticidade* seja determinante do ser *para-si* é não compreender o homem diante de sua *existência*. É o mesmo que negar a própria realidade humana. No exemplo anterior do operário é possível ele trabalhar, construir seu capital e se tornar um burguês. O ser *para-si* pode transcender a esse limite imposto pela *facticidade*. A *facticidade* pode limitar aspectos como sua nacionalidade, naturalidade ou cor, mas não tem como definir onde pode chegar o homem diante dos seus desafios. A *transcendência* e a *facticidade* estão presentes de tal modo na *má-fé*, que quando uma se manifesta a outra também o faz. Nessa dialética, a *facticidade* impõe limites, definindo-os. No entanto, a *transcendência* abre as portas para tudo que o homem possa ser. O homem é livre pela possibilidade que a consciência tem de transcender diante dos seus possíveis. A *transcendência* e a *facticidade* são instrumentos que sustentam a base da *má-fé*.

Como exemplo de *má-fé*, onde estão presentes a *transcendência* e a *facticidade*, Sartre cita a atitude de uma mulher que usa de vários subterfúgios para desarmar seu companheiro, representando diante dele um papel contraditório de alguém que aceita, mas que busca impor alguma resistência para valorizar sua situação. A mulher se comporta como um ser *em-si*, que se deixa dominar, ser seduzida. Ao impor limites ou dificuldades, ela passa a se comportar como um ser *para-si*, que nega a ação do seu interlocutor e que ao mesmo tempo seduz ao dizer não. Nesse momento, sua *transcendência* lhe permite desejar e seu corpo passa a ter vontade própria; ele fala mais alto como algo incontrolável. Ao agir de *má-fé* a mulher adota conceitos contraditórios, que em um mesmo ato tem em si mesmo a idéia e a negação dessa idéia. Ela utiliza a *transcendência* e a *facticidade* para negar ou validar o seu projeto. Ela também é desejo e de forma sutil, se deixa conquistar também como uma coisa. Essa mulher afirma a sua *transcendência* enquanto nega a intenção do companheiro, transformando a ação dele em *facticidade*. Ela também é *facticidade* quando transcende, se transformando em coisa conquistada. Os conceitos contraditórios de “querer e negar”, “querer para negar” ou “negar para querer”, são possíveis porque a *má-fé* afirma a *transcendência* como *facticidade* e também o seu contrário, ou seja, a *facticidade* como *transcendência*.

A Terceira Parte — *Condições de Possibilidade da Má-fé*, retrata exemplos de condutas de *má-fé* encontradas na obra sartriana *O Ser e o Nada*. É no

exemplo da *má-fé* trazida pelo garçom, que Sartre retrata o ritual comportamental desse personagem. O garçom se preocupa com todos os detalhes e age de tal forma que não exista nenhuma dúvida quanto ao que ele representa ser. Ele se preocupa nos mínimos detalhes em cumprir todo o ritual, para ser da forma mais fidedigna possível com o que ele busca representar. O que ele representa ser é exatamente o que *ele não é*. O garçom revela a condição de que só em representação o homem pode ser o que ele busca ser.

Outro exemplo de *má-fé*, também abordado nesta Terceira Parte, está na relação entre o homossexual e o “campeão da sinceridade”. Para o “campeão da sinceridade”, nada mais honesto que o homossexual se reconheça como tal, pois se assim for, ele será aceito por ter assumido ser *o que ele é*. Ao assumir ser homossexual, ele se transforma em coisa e o “campeão da sinceridade” já não mais o tratará como algo indeterminado, visto que o homossexual reconheceu ser *o que ele é*. É exatamente essa contradição que constitui a *sinceridade*. Na *sinceridade* o homem se configura como um ser *que é o que ele é*. O que busca o “campeão da sinceridade” ou o censor é que sua vítima abdique de sua liberdade, que reconheça estar errado, para em seguida ser perdoado. Para ser verdadeira a *sinceridade*, torna-se necessário que o ser *para-si* seja um ser *que é o que ele é*, como um ser *em-si*. Para ser sincero, o homem deve assumir todas as suas virtudes e fraquezas. Por exemplo: o homem deve ser corajoso do mesmo jeito que o lápis é um lápis. Para ser sincero e não estar representando, ele deve ser *o que ele é*. Entretanto, como ser *o que ele é* se o *para-si* caracteriza-se como um ser *que não é o que ele é*? A *sinceridade* é um tipo de *má-fé*, pois nela o homem busca ser o que ele nunca será. Afinal, ele apenas é consciência de ser sincero.

A Quarta Parte — *A Má-Fé na Náusea e no Existencialismo é um Humanismo*, busca retratar como a *má-fé* se manifesta nessas obras. Em *A Náusea*, pode-se acompanhar o principal personagem sartriano Roquentin, vivenciando atitudes de *má-fé*, até começar a perceber o verdadeiro sentido da *existência*, passando então a questionar o seu agir. Roquentin manipula os acontecimentos para construir a sua história, fazendo uso da *má-fé*. Essa forma de acontecer das coisas era muito importante, porque ele tinha o poder de mudar o acontecido para adequar às suas intenções. Ao negar-se internamente, Roquentin passa a agir de *má-fé* como fuga da sua realidade, pois seu objetivo é ser igual aos seus personagens, que ele como historiador, investiga e cria. Roquentin vai transitar entre

a *facticidade* do seu personagem e a *transcendência* de sua investigação. Ele foge de sua *existência*, ao assumir ter a *essência* do Marquês de Rollebom. É através da *náusea*, que Sartre possibilita a Roquentin entender a sua *má-fé* e a perceber que não existe *sinceridade*. Sua realidade era como um cenário, que podia ser transformado a qualquer momento e sua visão burguesa alimentava o perfil de ser sincero. Mas como ser sincero, se a *sinceridade* é para Sartre uma impossibilidade ontológica do ser *para-si*.

Outra obra sartriana abordada nesta Quarta Parte, é *O Existencialismo é um Humanismo*, onde Sartre vai mostrar a finalidade do Existencialismo e como são infundadas as críticas dirigidas a ele de individualismo. Está no agir humano, através do engajamento, o ponto fundamental do Existencialismo. A *má-fé* só é possível, visto que o homem é livre para construir a sua própria *essência*. Ele é responsável por sua *existência* e por todas as outras. A isso Sartre chama de “engajamento do Existencialismo”. O ser *para-si* que o Existencialismo retrata é criador e criatura na sua própria ação e tem na *má-fé* um álibi para justificar o seu agir em desconformidade consigo mesmo, porque na *má-fé* o homem nega ser livre. A *má-fé* só é possível pois o ser *para-si* é consciente do seu agir. É de sua responsabilidade a construção do que ele vai ser. Por não ter um modelo para seguir, já que a “*existência* precede a *essência*”, o homem tem que escolher um caminho. Essa escolha vai provocar *angústia*, por ser ele o responsável diante de toda a humanidade já que sua ação está engajada a ela, o que demonstra não ser o Existencialismo de Sartre individualista. Para se livrar da responsabilidade de como escolher e o que fazer diante da escolha, o ser humano recorre à *má-fé*.

Na Quinta e última Parte do Segundo Capítulo — *A Fé da Má-fé*, se investiga os conceitos de *crença* e *boa-fé*. Para que a *má-fé* se manifeste, o homem deve crer naquilo em que acredita. Se ele estiver representando ser de *má-fé*, estará agindo de forma cínica e acreditar ser inocente é ser de *boa-fé*. Ao ser de *boa-fé* o homem acredita que seu agir tem sempre por finalidade a verdade, mas na *má-fé* uma outra verdade é criada diante dos acontecimentos. Nesse sentido, na *má-fé* o homem cria suas próprias verdades, por crê na verdade de sua *crença*, por acreditar em sua conduta. A *má-fé* se revela para Sartre, por conta da consciência *pré-reflexiva* ou o *cogito pré-reflexivo* tornar capaz a reflexão da própria consciência. Essa reflexão ocorre sem que a própria consciência precise se posicionar para fora dela, já que é a consciência que “se infecta a si mesma” de *má-fé*. A consciência

para Sartre por ser consciência (de) é consciência de ser *má-fé*. Ela é “*crença* do que o homem crê”. Por exemplo: para que o homem acredite na amizade de alguém é necessário que o comportamento dessa pessoa demonstre amizade, ou seja, que a amizade esteja presente no seu modo de agir. Entretanto, ao acreditar na amizade independente de qualquer tipo de demonstração, a *crença* passa a ser a prova da amizade. Quando o homem crê, ele o faz por mera *crença*, mas ele não crê no que ele acredita. A *má-fé* vai usar a autodestruição da *crença*, ao propor dúvidas e certezas para modificar a realidade humana. Na *má-fé*, *não se crê no que se crê*, já que ela usa todas as *crenças* para destruir as certezas humanas, negando e afirmando ao mesmo tempo ser e *não ser o que o homem é*. A *má-fé* faz uso do ideal da *boa-fé*, que é *crer no que se crê*, e do ideal da *sinceridade*, que é *ser o que se é*, para validar sua conduta. Na *má-fé* o ser *para-si* busca fugir do que *ele não é*, crendo que ele é como um ser *em-si*. E isso acontece por uma “desagregação interna no seio do ser” da própria consciência. A desagregação existe uma vez que a própria consciência busca de forma desesperada ser *o que ela não é*. No entanto, ao negar a sua própria “desagregação interna”, a *má-fé* nega que seja ela mesma de *má-fé*, embora todo o processo seja consciente do que ela busca negar. A *má-fé* se manifesta como fuga de um outro fenômeno: a *angústia*. Fuga do que não é possível fugir, pois o homem está ontologicamente condenado a ser livre e responsável. Logo, a *má-fé* só é possível, porque o *para-si* ou a consciência humana é um ser de possibilidades.

Na Conclusão, busca-se retratar a compreensão dos resultados obtidos nesta análise de reflexão investigativa, acerca da visão filosófica de Sartre sobre a *má-fé* e dos conceitos que a circundam. Conceitos que ocupam nesta estrutura um caráter de conexão sistemática, diante da perspectiva ontológica *da má-fé*. Logo, o que resulta como finalidade desta conclusão é um mapeamento elucidativo, decorrente dos aspectos enunciados na Introdução e posteriormente explorados no decorrer dos Capítulos deste ponto de vista da analítica filosófica sartriana.

PRIMEIRO CAPÍTULO

1. Compreensão da Má-fé na Estrutura Ontológica Sartriana

1.1. Aspectos da Idéia de Fenômeno em Sartre

1.2. Características do Ser Sartriano

1.3. Existência e Essência

1.4. A Angústia

1. Compreensão da Má-fé na Estrutura Ontológica Sartriana

A *má-fé* não é um evento isolado na concepção filosófica sartriana. Para sua compreensão se faz necessário investigar os conceitos relevantes que a circundam, como *existência*, *essência* e *angústia*, o que será feito neste Primeiro Capítulo. Também torna-se necessário que haja um entendimento da “idéia de fenômeno” sartriana e dos modos de ser do *em-si*, *para-si*, o *outro* e o *nada*. E vêm justamente desses aspectos, da manifestação do ser, através de sua “idéia de fenômeno”, a possibilidade de entrar na própria manifestação ontológica, analisando o ser e os seus modos de ser. Ainda neste Capítulo, será visto a importância dos conceitos de *existência* e *essência* para a compreensão da *má-fé* e por fim será analisada a *angústia* como consequência do “estar no mundo livre”, onde o homem escolhe “o que ele vai ser” e como construir sua *existência*, uma vez que a “*existência* precede a *essência* humana”.

Esta investigação adota como recurso metodológico ter uma melhor familiarização dos conceitos que se relacionam com a *má-fé*, conceitos estes que são essenciais na perspectiva ontológica e fenomenológica em Sartre, uma vez que através do aprofundamento destas questões se obtém um melhor entendimento sobre a natureza da *má-fé* e neste sentido, fornecendo sustentação à exposição sobre a própria *má-fé* que se encontra no Segundo Capítulo.

1.1 Aspectos da Idéia de Fenômeno em Sartre

Tem origem na base, ou seja, na Fenomenologia, o início dessa investigação. A “idéia de fenômeno” defendida por Sartre, que é fundamentada na Fenomenologia de Husserl ¹, abre as portas para o entendimento do que se evidencia como “o aparecer das coisas”. Se fenômeno é o que aparece, torna-se necessário compreender como se estrutura o “aparecer”. No entanto, por não ser o objeto desta pesquisa, apenas será investigado os aspectos mais relevantes da “idéia de fenômeno”, os quais irão contribuir para que se tenha o entendimento do conceito de *má-fé*.

Não existe, para Sartre, separação entre *interior* e *exterior* nos fenômenos. Quando algo aparece, se manifesta por completo. Não há nenhum tipo de *dualismo* determinando que tal aparição tenha as duas regiões, que tenha algo fora ou dentro dele mesmo. O fenômeno não indica nada além da sua própria presença, sendo ele indicativo de si mesmo. Manifesta-se como ele mesmo, pois ser e aparecer estão no mesmo plano e ao aparecer o fenômeno se revela por completo. O ser que se manifesta através de uma aparição é exatamente o ser da aparição. Logo, o ser de um existente é exatamente o que o existente apresenta. O fenômeno se manifesta como um *ato* puro, que não tem por detrás de si nenhum tipo de *potência* ou virtude escondida que possa a qualquer momento surgir, como um tipo de determinação que já exista e só espera o momento certo de se manifestar. Sartre cita Proust nessa questão.

Recusamos a entender por “gênio”, por exemplo – no sentido em que se diz que Proust tinha “gênio” ou era “gênio” – uma potência singular de produzir certas obras que não se esgotasse justamente na sua produção. O gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente nem o poder subjetivo de produzi-la: é a obra considerada como conjunto das manifestações da pessoa. (Sartre, 1997, p. 16) ².

¹ Sartre utiliza na sua idéia de fenômeno a noção de intencionalidade desenvolvida por Husserl. Idéia que vai superar a *dicotomia* do dualismo psicofísico entre sujeito e objeto, presente na filosofia por exemplo, dos racionalistas e dos empiristas. O que importa para Husserl é analisar como a consciência se relaciona com os objetos, porque toda consciência é consciência de algo; de alguma coisa exterior a própria consciência. Para Sartre, o ser *para-si* se manifesta como consciência e o ser *em-si*, se revela como objeto.

² Nous refusons, par exemple, d'entendre par << génie >> — au sens où l'on dit que Proust << avait du génie >> ou qu'il << était >> un génie — une puissance singulière de produire certaines oeuvres, qui ne s'épuiserait pas, justement, dans la production de celles-ci. Le génie de Proust, ce n'est ni l'oeuvre considérée isolément, ni le pouvoir subjectif de la produire : c'est l'oeuvre considérée comme l'ensemble des manifestations de la personne. (Sartre, 1943, p.12).

Ao considerar a relação existente entre Proust e a produção de suas obras, Sartre esclarece que sua genialidade encontra-se não na obra *em-si* ou na capacidade de produzi-la e sim no que ela manifesta por completo. O ato de ter produzido certas obras é que transformou Proust, em “gênio”. Um aparecer é sempre uma manifestação em ato e o que existe é o ato fenomênico de ser. A idéia de potencialidade, de virtude, é recusada na visão sartriana. Não há poder de produção adormecido, como algo que estava esperando para se revelar, transformando-se em grande obra. Dizer que existe uma potência inesgotável para um escritor como Proust por exemplo, em produzir grandes obras, é defender a potencialidade. A obra de um artista, deve ser considerada como o conjunto das manifestações de sua produção e não como potencialidade que existe nele para produzir grandes obras. Para Perdigão, também não existe potencialidade escondida no fenômeno.

Os fenômenos (...) são totalmente reveladores de si mesmos e nada contêm de oculto: são exatamente aquilo que mostram ser, e não devemos supor que existam potências ocultas ou *essências* armazenadas por detrás das aparências que podemos observar. Todos os fenômenos através dos quais se manifesta o ser (sejam os objetos, as emoções, os conflitos humanos, etc.) estão em ato e só existem dando provas dessa *existência* em ato. (Perdigão, 1995, p. 36)

No entendimento de Perdigão, os fenômenos existem quando manifestam sua *existência* em ato. Eles estão em ato e não são potencialidades. Uma outra característica da “idéia de fenômeno” é que a *aparência* não oculta a *essência*; elas se apresentam juntas pois são reveladas no mesmo ato, fazendo parte de uma mesma ação. Nesse sentido, se evidencia a importância de Husserl em acabar com o postulado do “reino das *aparências*”, como aquele que velava qualquer possibilidade das *essências*. Um outro aspecto dessa “idéia” sartriana é que os fenômenos vão sempre existir, já que não há fim para as suas manifestações. Em outras palavras, sempre existirá uma manifestação fenomênica, visto que elas existem da relação com o sujeito que se encontra em pleno *dever*. Enquanto existir um ser consciente, as manifestações fenomênicas existirão e serão infinitas. Por exemplo, o ponto de vista sobre um computador, se multiplica ou se limita, dependendo da relação que se estabeleça com ele. Não pode existir fim para o fenômeno, por ele se revelar para um sujeito que lhe garante múltiplas

possibilidades fenomênicas, viabilizando que novas e antigas manifestações se revelem. O fenômeno é “indicativo de si mesmo”. Ele não se encontra sustentado por nenhuma *existência* que não seja a sua, pois tem o seu próprio ser. Se uma aparição revela o ser que se manifesta, na visão sartriana deve haver um *fenômeno de ser*.

O ser primeiro que encontramos em nossas investigações ontológicas é, portanto, o ser da aparição. Será ele mesmo uma aparição? Em princípio, assim parece. O fenômeno é o que se manifesta, e o ser se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão. Assim, deve haver um *fenômeno de ser*, uma aparição do ser, descritível como tal. O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea, etc., e a ontologia será a descrição do *fenômeno de ser* tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário. (Sartre, 1997, p. 18 e 19)³.

Se o fenômeno carrega consigo em sua manifestação *aparência* e *essência*, o que primeiro Sartre encontra em sua busca de caráter ontológico é o “ser da aparição”, onde o *fenômeno de ser*, se apresenta por completo. Não é possível para o ser se esconder atrás do fenômeno, já que a manifestação fenomênica o revela na sua totalidade. Logo, o fenômeno desvela no mesmo plano sua *aparência* e *essência*. Sartre vai definir o objeto como um ser *em-si*, que é o que ele é, por não poder deixar de ser o que ele é, já que no ser *em-si*, a “essência precede a existência”, como se confirmará na continuidade desta investigação. Porém, é na *náusea*, conceito que também será investigado no segundo capítulo da presente pesquisa, que o ser será revelado sem “intermediário” para a própria consciência, uma vez que na *náusea* o homem direciona seu olhar para o seu próprio ser.

No exemplo do computador visto anteriormente, na sua aparição, se tem acesso ao ser do computador ou a manifestação do que ele é. Na *náusea* entretanto, o que se manifesta é um estado do ser *para-si*, que tanto pode transcender e questionar sobre o ser do computador ou sobre seu próprio ser. Afinal,

³ L'être premier que nous rencontrons dans nos recherches ontologiques, c'est donc l'être de l'apparition. Est-il lui-même une apparition ? Il le semble d'abord. Le phénomène est ce qui se manifeste et l'être se manifeste à tous en quelque façon, puisque nous pouvons en parler et que nous en avons une certaine compréhension. Ainsi doit-il y avoir un *phénomène d'être*, une apparition d'être, descriptible comme telle. L'être nous sera dévoilé par quelque moyen d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc., et l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire. (Sartre, 1943, p.14).

qual a ligação entre a *má-fé* e a Fenomenologia sartriana? E por que a idéia de fenômeno defendida por Sartre, possibilita entender o aparecer da *má-fé*?

A Ontologia fenomenológica sartriana possibilita entender as coisas como elas se manifestam ou como elas são, pois o fenômeno revela no mesmo *ato* sua *aparência* e *essência*. Se o fenômeno se manifesta por completo, seu entendimento possibilita uma melhor compreensão do cotidiano existencial humano e por conseguinte da *má-fé*, como será visto no Segundo Capítulo. Afinal, pode-se entender como o ser das coisas e do homem se manifesta. Por essa via de entendimento é possível perceber como é a realidade do homem no seu cotidiano, onde todos os fatos são revelados por inteiro, não havendo nada oculto diante de sua manifestação. Nesse sentido, *existência* e *essência* se revelam no mesmo *ato*, ao mesmo tempo, não escondendo nada por detrás de sua manifestação. Por se manifestar para um ser consciente é que não existe finitude para suas manifestações, ou seja, o ser das coisas é visto de um ponto onde existem infinitas possibilidades de sua aparição, já que ele se manifesta para uma consciência de possibilidades. O papel da Ontologia fenomenológica é investigar o ser que o fenômeno revela, pois não é possível para Sartre saber nada sobre o ser, sem consultar o *fenômeno de ser*, já que é o próprio *fenômeno de ser* que solicita ao *ser do fenômeno* sua aparição. Logo, é o *fenômeno de ser*, que exige na visão sartriana, a *transfenomenalidade* do ser ou sua aparição, que como foi visto anteriormente, revela no mesmo *ato* sua *aparência* e *essência* como indicativo de si mesmo ou do seu próprio ser.

Se para Sartre “toda consciência é consciência de alguma coisa”, significa dizer que não existe consciência que não seja posicionamento de algo existente. Na consciência não existe nenhum conteúdo. Ela é vazia, por ser “cheia de nada”. Os objetos não estão na consciência. Não residem nela, nem como uma “representação deles”. Por exemplo, a mesa e a cadeira estão junto à porta de entrada de um determinado quarto. Eles não existem “dentro” da consciência. A finalidade da Filosofia para Sartre é afastar; ele usa o termo “expulsar” as coisas da consciência, pois só assim será possível entender como as coisas são. A consciência é “posicional”, visto que transcende para alcançar o objeto. O que se tem é a “consciência da consciência” de que o computador existe, por exemplo. Vale ressaltar, que o computador existe para o ser que o observa e não em si mesmo. Sobre a consciência “posicional”, Bornheim comenta:

“Toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. Esta frase, afastada a possibilidade de entender a consciência como princípio constitutivo do ser do objeto, só pode ser aceita no sentido de que “a consciência em sua natureza mais profunda é relação a um ser transcendente” A razão dá-se como óbvia, porque “ter consciência de alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência”. E todo o significado que possa ter a consciência lhe advém desse outro que não ela mesma. (Bornheim, 1984, p. 29 e 30)

Conforme o entendimento da consciência citado acima, ela é consciência (de), pois as coisas estão fora dela, não havendo *nada* dentro da consciência. Além disso, ter consciência de um objeto é ter “consciência da consciência” que o objeto existe, uma vez que saber “é ter consciência que se sabe” e conhecer “é ter consciência que conhece”. Ser consciência (de), é ter uma posição em relação às coisas, como uma consciência posicional de ser consciência, já que a consciência busca ser *o que ela não é*.

A consciência se manifesta como consciência *refletida* (*réfléchié*), que reflete em si todas as coisas do mundo, já que as coisas estão lançadas no mundo e não dentro dela e a consciência *reflexiva* (*reflexive*), que tem como seu objeto de posicionamento a consciência *refletida*. Quando a consciência *reflexiva* exerce sua *reflexão* (*reflexion*) sobre a consciência *refletida*, certo tipo de juízo é emitido. Por exemplo, o homem pode ficar envergonhado ou orgulhoso sobre o que foi *refletido*, aceitando ou não a *reflexão*. Ao contrário, a consciência *refletida* ou *posicional* de perceber, não exerce nenhum tipo de julgamento da *reflexão*. Exemplificando: a consciência não se envergonha com ela. Por conta disso, na consciência *refletida*, o homem se posiciona como consciência do que está fora dele, dos objetos. Logo, ele não se posiciona em relação a si mesmo. Sartre ainda apresenta seu entendimento acerca de um outro estágio de consciência, a qual ele denomina de consciência *não-tética*. É o que aborda a citação abaixo:

Se conto os cigarros desta cigareira, sinto a revelação de uma propriedade objetiva do grupo de cigarros: *são doze*. Esta propriedade aparece à minha consciência como propriedade existente no mundo. Posso perfeitamente não ter qualquer consciência posicional de contar os cigarros. Não me “conheço enquanto contador” (...) E, todavia, no momento em que estes cigarros se revelam a mim como sendo doze, tenho consciência não-tética de minha atividade aditiva. Com efeito, se me perguntam “o que você está fazendo?”, responderei logo: “contando”; e esta resposta não remete somente à consciência instantânea que posso alcançar pela reflexão, mas àquelas que passaram sem ter sido objeto de reflexão, àquelas que são

para sempre *irrefletidas* (*irréfléchies*) no meu passado imediato. (Sartre, 1997, p. 24) ⁴

Mesmo sem ter sido objeto de *reflexão*, a consciência *não-tética* permite a consciência refletir sobre o que se fazia. Sartre chega dessa forma, ao *cogito pré-reflexivo*. O *cogito pré-reflexivo* é uma consciência *não-reflexiva*, que é capaz de tornar possível a *reflexão* da própria consciência, sem se posicionar para fora dela. Para lembrar, é a consciência *reflexiva* que posiciona como seu objeto de *reflexão* a consciência *refletida* das coisas. A consciência *refletida* é posicional; é consciência posicional do objeto e também é consciência não posicional de si mesma. No entanto, o *cogito pré-reflexivo* é consciência *não-tética*. Embora seja possível refletir sobre a consciência, não é necessário fazer essa *reflexão* para saber a que consciência existe. Para melhor compreender as últimas investigações, pode-se resumir dizendo que a consciência primeira de consciência ou *cogito pré-reflexivo* não é consciência posicional que busca seu objeto fora de si. Para Perdigão, o *cogito pré-reflexivo* não visa a consciência como objeto de conhecimento.

O *cogito* pré-reflexivo é a consciência que tenho de ser consciência, mas de uma maneira não-posicional. Ou seja, aqui o *cogito* não visa a consciência como objeto de conhecimento, não coloca a consciência como existente no mundo, não posiciona o “penso” como objeto. Se o fizesse, não saberíamos que aquilo de que somos conscientes é a nossa própria consciência — ou seja, algo mais intimamente relacionado conosco do que os demais objetos que conhecemos. (Perdigão, 1995, p. 57)

Perdigão cita o *cogito pré-reflexivo* não como uma consciência posicional, mas como consciência daquilo que a consciência propriamente é, pois a consciência *pré-reflexiva* é consciente de sua própria consciência. A consciência *pré-reflexiva* ou consciência (de) si, é a primeira consciência na visão sartriana. Ela identifica-se como “consciência de ser consciência”. É a consciência que existe por si própria,

⁴ Si j'e compte les cigarettes qui sont dans cet étui, j'ai l'impression du dévoilement d'une propriété objective de ce groupe de cigarettes : *elles sont douze*. Cette propriété apparaît à ma conscience comme une propriété existant dans le monde. Je puis fort bien n'avoir aucune conscience positionnelle de les compter. Je ne me << connais pas comptant >>. (...) Et pourtant, au moment où ces cigarettes se dévoilent à moi comme douze, j'ai une conscience non-thétique de mon activité additive. Si l'on m'interroge, en effet, si l'on me demande : << Que faites-vous là ? >> je répondrai aussitôt : << Je compte >>, et cette réponse ne vise pas seulement la conscience instantanée que je puis atteindre par la réflexion, mais celles qui sont passées sans avoir été réfléchies, celles qui sont pour toujours *irréfléchies* dans mon passé immédiat. (Sartre, 1943, p.19).

como o absoluto da *existência*, uma pura *aparência* que só existe quando se desvela e se desvela como um grande vazio, visto que as coisas não estão dentro dela e sim lançadas no mundo.

Se for possível encontrar em todas as coisas o ser, como por exemplo: o ser do computador, da mesa, da cadeira, que são tipos de ser que se apresentam para um outro ser, que é a consciência, o que se tem são duas manifestações fenomênicas, ou dois tipos de ser: um ser que se manifesta como coisa e a consciência que se revela de modo inverso, colocando primeiro a sua *existência* para depois formar sua *essência*. A consciência ou *para-si* é um ser vazio, já que sua “*existência* precede a *essência*”. Já o ser das coisas ou ser *em-si* é na visão sartriana um ser fechado em si mesmo.

Dando continuidade, o texto busca investigar o ser das coisas ou *em-si* e também o ser que todas as aparições se manifestam ou o ser da consciência. Na analítica sartriana, o *para-si* se manifesta como um ser que em seu modo de existir, está “condenado a escolher”. Ao escolher, por sua vez, pode até negar a *si mesmo*, se manifestando como um ser de *má-fé*. Também constará a seguir, algumas características dos conceitos o *nada* e o *outro*, na busca de se obter uma melhor compreensão acerca da relação desses conceitos com a *má-fé*.

1.2 Características do ser Sartriano

Como exposto anteriormente, as coisas se apresentam por inteiro, revelando simultaneamente, seu *interior* e *exterior*. Nesse sentido, *aparência* e *essência* estão no mesmo plano, no mesmo *ato*. Quando algo se manifesta, revela seu ser no ato da própria “aparência”, sendo que esse ser é o fundamento de todos os tipos de existentes. A consciência se posiciona e transcende, buscando o sentido de ser do existente. Ao se manifestar, o existente indica o seu ser. Embora o ser exista independente de ter sido criado, ele só se revela a partir de sua manifestação, que é a sua própria sustentação existencial. Nesse sentido, o ser não tem nenhum vestígio, em Sartre, de “criação divina”.

O ser se manifesta como *em-si* e *para-si*. O *em-si* é o ser das coisas, é aquele que se revela nas coisas. Já o *para-si* é o ser da consciência. Consciência que, embora vazia, se preenche de sua própria ação livre. É o ser humano como sujeito. O ser *em-si* é definido por Sartre como um ser que *é o que é*, por não poder deixar de ser *o que ele é*, já que ele é um ser fechado, acabado, pronto em *si mesmo*. Não há como transcender para deixar de ser *o que ele é*. O ser *em-si* só é possível na relação com aquele que o percebe, ou seja, com o *para-si*, pois a consciência é o primeiro ser ao qual todos os demais aparecem. Ela é o “absoluto” em relação ao aparecer relativo do *em-si*. A consciência existe, buscando como objetivo um ser que não é o seu, por ser consciência (de) algo já revelado.

Se o ser *é ele mesmo*, equivale dizer que o *em-si* não pode ser considerado como passivo ou ativo, pois essas são características comportamentais do ser *para-si*. Só o homem pode ser ativo ou passivo, pelo poder da escolha. Da mesma forma que não é possível para o ser *em-si* negar ou afirmar, porque também são atribuições da consciência. Quem nega ou afirma, o faz em relação a alguma coisa, e não é possível para o ser das coisas buscar uma relação. Negar ou afirmar, implica manter relação com o *outro* e o ser *em-si* jamais se coloca em relação com o *outro*, a não ser consigo mesmo, por ser absolutamente idêntico a si mesmo. Ele escapa a temporalidade, por não poder ter entendimento de tempo ou espaço. O ser *em-si* simplesmente existe. Para ele só é possível se esgotar nele mesmo. Logo, o ser *em-si* se caracteriza como um ser que *é o que ele é*. Bornheim afirma ser o *em-si* “idêntico a si mesmo”, sendo ele o indicador de sua opacidade.

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

Além da opacidade indicada por Bornheim, o ser *em-si* também se apresenta como ser *incriado* e *maciço*. É *incriado* por não ter sido criado por nenhum outro ser. Ele sempre existiu independente de sua criação, não podendo ter sido criado por ele mesmo, pois nesse caso, teria existido antes de sua criação. É *maciço*, por estar exilado no seio do seu próprio ser e não manter nenhuma relação com o *que não é ele* mesmo. Como visto na citação anterior, é ainda *opaco*, por estar cheio de *si mesmo*, não podendo deixar de ser o *que ele é*. O ser *em-si* se configura para Sartre, como um ser que *é o que ele é*. Ser que não tem razão ou sentido de ser, afinal seu sentido é posicionado pela consciência. Sem poder se relacionar com o *para-si*, o ser *em-si* é supérfluo para sempre, por toda a eternidade. Supérfluo por ser gratuito, por ser sua aparição uma revelação de pura *contingência*, de gratuidade, como se poderá verificar no tópico investigativo sobre a obra sartriana *A Náusea* ⁵. Nessa obra, o principal personagem Roquentin, percebe que não há uma ligação entre o mundo das palavras e o das coisas. O homem atribui nomes as coisas para que haja uma certa familiaridade. No entanto, as coisas são estranhas, opacas, impenetráveis e Roquentin não percebe essa realidade, pois vive na normalidade de simples hábitos. As coisas existem no mundo, independentes da vontade humana, e não é acrescentado nada a elas. Logo, o ser *em-si* não é enriquecido na relação com o ser *para-si*. A sua *existência* é gratuita por não ser derivada de outro ser. Se na relação do ser *em-si* com o ser *para-si*, nada é acrescentado ao *em-si*, com o *para-si* é diferente. A seguir, Perdigão se remete às características presentes no ser *em-si* e mais detalhadamente no ser *para-si*, ao relacioná-lo com os conceitos de *transcendência* e *facticidade* ⁶, de acordo com o pensamento sartriano.

Descrevendo o Para-Si como essa mescla de transcendência e facticidade, Sartre chegou à seguinte definição: enquanto o Em-Si *é o que é*, o Para-Si *não é o que é* e *é o que não é*. Explicando: por causa da transcendência, o

⁵ Ver p. 82

⁶ Ver p. 64

Para-Si *não é o que é*, pois se coloca à distância de si enquanto Ser, pelo recuo nadificador. Mas, por causa da facticidade, o Para-Si também é *o que não é*, ou seja, tem de ser esse Ser que não é: embora me coloque à distância do Ser que sou, tenho de ser *este* Ser com o qual não coincido inteiramente. Não posso escolher-me Nada de outro Ser. A minha maneira de “não ser eu mesmo inteiramente” é única e não pode ser outra. Daí a fórmula de Sartre: não somos o Ser que somos, mas igualmente somos este Ser que não somos. (Perdigão, 1995, p. 49 e 50)

Perdigão usa a fórmula sartriana de que o ser *para-si não é o que é* e é *o que não é*, para explicar a negatividade do *para-si*. Se o *em-si* é um ser que existe “positivamente”, o ser *para-si* é pura “negatividade”. Negatividade, por buscar ser, por tentar preencher o seu vazio, onde todas as suas possibilidades estão fora do seu próprio ser, uma vez que essas possibilidades estão no ser do *em-si*. O ser *para-si* sem o ser do *em-si* seria apenas um vazio, sem conteúdo, sem possibilidades. A consciência tem como principal característica ser *inacabada*, por estar sempre faltando algo para completar o seu ser “cheio de nada” ou “vazio de tudo”. O *para-si* é um ser eternamente vazio. Ele se apresenta como um ser que *não é o que é* e é *o que não é*. O que busca ser o *para-si*, não está dentro dele, está nas coisas. No entanto, ele nunca será o que encontra, afinal o que ele encontra é o ser do *em-si*. Por exemplo, o homem será para sempre *infeliz*, já que a felicidade é algo *em-si*, está fora dele e quando pensar que a tem, perceberá que algo ainda lhe falta. Para Sartre, a realidade humana é:

(...) sofredora em seu ser, porque surge no ser como perpetuamente impregnada por uma totalidade que ela é sem poder sê-la, já que, precisamente, não poderia alcançar o Em-si sem perder-se como Para-si. A realidade humana, por natureza, é consciência infeliz, sem qualquer possibilidade de superar o estado de infelicidade. (Sartre, 1997, p. 141)⁷.

Não conseguindo alcançar ser como o *em-si* sem perder-se como *para-si*, a realidade humana encontra-se permanentemente infeliz. Se o que falta ao ser *para-si*, é algo que está fora dele, como na citação sartriana acima, nada fora do homem pode lhe preencher, visto que sua “consciência, é consciência de alguma coisa”. O que lhe falta é ser como o *em-si*, o que ontologicamente é impossível.

⁷ La réalité-humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi. Elle est donc par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur. (Sartre, 1943, p. 126).

Todos os seus possíveis que fazem parte de sua possibilidade de ser ainda não lhe pertencem. Seus possíveis se refletem sobre sua consciência, determinando aquilo que pode ser. Como exemplo de possibilidade de ser, pode-se citar a escolha profissional ou qualquer situação em que se torne necessário haver uma tomada de decisão. O que busca ser o homem jamais ele será ao modo do ser *em-si*, visto que a consciência humana não se manifesta como um ser que *é o que é*.

Depois de investigar o ser do *em-si* e o ser do *para-si*, se torna possível melhor entender como o *nada* se caracteriza. O *nada* surge da relação do homem com o mundo, da *interrogação* como atitude humana dotada de significação. Para que haja *interrogação* é necessário haver uma relação entre o ser que interroga e o ser interrogado e dessa relação se tem uma espera, como o que antecede a resposta do ser interrogado. O ato de interrogar revela uma relação do ser humano com o mundo e conforme a resposta, se tem acesso a uma *afirmação* ou *negação* do que se questiona. Sendo a resposta negativa, o que se tem é a não *existência* de alguma coisa, é a possibilidade do não ser de algo que falta, que deixou de existir, como também é o não ser relativo, ao não saber de quem questiona. Logo, se instaura o *nada* do ser, como algo que falta, como não ser “circundante”, tanto fora como dentro da pessoa, como possibilidade permanente de um eterno *vir-a-ser*. A *interrogação* leva a possibilidade de uma resposta negativa e essa resposta permite ver a *existência* do *nada* como não ser, ou seja, como aquilo que falta ao ser. Eis um exemplo do próprio Sartre, sobre a *interrogação* e sua resposta negativa.

Penso que há na minha carteira mil e quinhentos francos, mas só encontro mil e trezentos: pode-se afirmar que a experiência não revelou em absoluto o não ser de mil e quinhentos francos, mas apenas que contei treze notas de cem francos. A negação propriamente dita é atribuível a mim: só apareceria ao nível de um ato judicativo pelo qual estabeleço comparação entre o resultado esperado e o resultado obtido. (Sartre, 1997, p. 46) ⁸.

A negação surge da expectativa de encontrar algo que não existe, como na citação sartriana acima, sendo que o *nada* é o vazio esperando pela resposta. A negação encontra-se na origem do *nada*. Ela *nada* diz ao *em-si*, pois ele

⁸ Je pense qu'il y a quinze cents francs dans mon portefeuille et je n'en trouve plus que treize cents : cela ne signifie point, nous dira-t-on, que l'expérience m'ait découvert le non-être de quinze cents francs mais tout simplement que j'ai compté treize billets de cent francs. La négation proprement dite m'est imputable, elle apparaîtrait seulement au niveau d'un acte judicatoire par lequel j'établirais une comparaison entre le résultat escompté et le résultat obtenu. (Sartre, 1943, p. 40).

simplesmente está lançado no mundo, sem nenhum tipo de falta. *Nada* lhe falta. Ao investigar, o homem é remetido a um juízo e a resposta negativa é uma “qualificação” desse juízo, que é uma das características da “espera humana”. A *interrogação* leva à constatação de que sem a *negação*, nenhuma pergunta pode ser questionada, já que a resposta será sempre positiva. O *nada* é um ser que se nadifica por ser pura *negação*, enquanto fenômeno no seio do ser, que é de onde ele retira o *nada* do seu ser. Logo, o *nada* depende do ser para existir, já que “vive no seu coração”. Entretanto, qual será o ser que carrega consigo, no seu “bojo”, esse *nada* de ser? Pode-se recorrer ao próprio Sartre, em busca de resposta:

O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: *o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser seu próprio nada*. E por isso deve-se entender não um ato nadificador, que requisesse por sua vez um fundamento no Ser, e sim uma característica ontológica do Ser requerido. (Sartre, 1997, p. 65)⁹

O ser pelo qual o *nada* vem ao mundo é o próprio homem. Para que haja questionamento a respeito do ser, é necessário que seu olhar esteja na *interrogação*. Ao se questionar como se fosse um *outro* homem, ele está avaliando “de fora” os seus próprios atos. Por conta disso, o *para-si* é um ser que habita o seu próprio *nada*, e essa relação, por ser falta de alguma coisa, é pura negatividade. Para Perdigão, a consciência é separada dela mesma por um *nada* que é o seu próprio ser.

Chegamos agora ao ponto principal: como entender a fissura interna (a distância a si) da consciência? Afinal, não há qualquer “separação” no espaço e no tempo entre a consciência e si mesma. Ou seja, a separação íntima que existe no miolo da consciência não é “distância física”. (...) Então, resta uma hipótese: *nada* separa a consciência de si mesma, *nada* separa um estado de consciência do estado seguinte. Ser consciente de alguma coisa é colocar-se “à distancia” da coisa de uma maneira especial: uma distância *feita de nada*. (Perdigão, 1995, p. 39 e 40)

O *nada*, anteriormente citado, é o que separa a consciência de si mesmo. O *nada* habita o *para-si* como um ser que é consciente do vazio que sua consciência

⁹ L'être par qui le néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son être, il est question du néant de son être : *l'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant*. Et par là il faut entendre non un acte néantisant, qui requerrait à son tour un fondement dans l'être, mais une caractéristique ontologique de l'être requis. (Sartre, 1943, p. 57).

é. Porém, o ser *para-si* se completa na relação com o *outro*, na analítica sartriana. O *outro* se manifesta como ser livre e possível. O homem percebe como essa outra *existência* também transcende. Por isso mesmo, sua liberdade é ameaçada, limitada pelo *outro*. Para Sartre o *outro* se apresenta como juiz e senhor na realidade humana, aquele a quem deve-se satisfação, por não ser só aquele que é visto, mas ser aquele que observa. Diante do *outro*, o homem tem plena convicção de que sua *existência* não é uma mera determinação de um criador. Deus não é aquele que determina o que a humanidade vai ser. O homem é livre para praticar suas próprias escolhas. Do mesmo modo, o *outro* também tem as suas mesmas características, ou seja, é um ser dotado de razão, diferente das coisas do mundo, que simplesmente estão aí lançadas. O *outro* é um igual, que pode manipular as coisas do mundo, como o lugar onde seus projetos se concretizam. O *outro* é muito mais do que espera o homem e muito mais do que ele pode imaginar. Por lhe escapar por completo, não há como prever o que pensa o *outro*, o que pretende fazer ou para onde quer ir. A consciência humana percebe que além de sua *existência*, existe a do *outro* e o *cogito* além de revelar sua própria *existência*, revela também a *existência* do *outro*. Apesar da igualdade de ser consciente, o *outro* é aquele que é diferente, afinal o projeto é seu, também como a forma dele ser colocado em prática.

A forma como o homem é visto pelo *outro*, difere da forma como ele se percebe. Ao sentir vergonha, por exemplo, o que se configura é a vergonha do olhar do *outro* em relação a si, motivo pelo qual não há vergonha quando se está sozinho. A vergonha é produto do comportamento diante do *outro*. Quando um homem está sozinho, por exemplo, o mais absurdo dos comportamentos lhe é permitido, por ele mesmo, exclusivamente pois não está sendo visto por outros. Não obstante, caso esse homem não perceba que está sendo visto e adote tais comportamentos, a súbita descoberta de que alguém o observa, o fará enrubescer. A vergonha portanto, não se configura como uma vergonha de si mesmo e sim na relação com o olhar do *outro*. O *outro* estabelece um juízo de valor ao direcionar seu olhar sobre *outro* homem, assim como ele faz com as coisas. Logo, o homem sente vergonha do que é perante o *outro*. O *outro* se manifesta como uma espécie de mediador, indispensável entre o que o homem acha de si e o que o *outro* acha sobre ele. Ao se envergonhar daquilo que parece ser para o *outro*, o único juízo possível sobre si mesmo é de um ser *em-si*, que inerte diante do *outro* espera seu julgamento.

Se o ser *em-si* é como uma coisa limitada, sem consciência e que não se relaciona com os outros por estar isolado em seu ser, *ele é o que é*. É como uma afirmação que não pode ser afirmada ou negada, por ser “pleno” e “cheio” não se contamina com *nada*. Não possui *nada* dentro ou fora dele, afinal não existe qualquer tipo de “fenda” ou “fissura”, por onde ele possa ser modificado. Não obstante, o ser *para-si*, que corresponde a consciência, apenas percebe e constata a *existência* do ser *em-si*. Sua consciência é completamente vazia. Ele busca preencher o seu vazio interior com o que está fora dele, com o que *ele não é*. O ser *para-si* é livre para exercer sua possibilidade de ser. Se o homem não é pronto, fechado ou acabado, é porque carrega dentro de si o *nada* que é o seu ser. Da mesma forma é o entendimento de Bornheim.

O nada é algo como uma secreção do homem possibilitada pela consciência. O paradoxo da realidade humana lhe 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. (...) 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. (Bornheim, 1984, p. 44)

Como foi visto na citação de Perdigão ¹⁰, também para Bornheim, citado acima, o *para-si* é o ser que carrega o nada dentro do seu próprio ser e por ser assim, o homem é o ser pelo qual o *nada* vem ao mundo. É aquele que percebe o *outro*, como um igual/diferente, como alguém que, dotado de consciência, formula juízos de valor a seu respeito. O *outro* é aquele que pode dizer o que o homem quer ouvir, mas também é alguém que pode dizer o que ele não quer saber. Diante do exposto, pode-se perceber como é livre o homem na perspectiva ontológica de Sartre, bem como a importância que tem o conceito de liberdade em sua analítica. Nesse sentido, se o homem está “condenado a liberdade”, o que se deve investigar a seguir é a origem e as possíveis causas dessa “condenação”, ou seja, como a “*existência* precede a *essência* no homem” sob o ponto de vista sartriano?

¹⁰ Ver p. 26

1.3 Existência e Essência

A investigação do ser *para-si*, levou ao entendimento da aparição de um outro ser: o *nada*. O *nada* se manifesta como condição necessária das possibilidades humanas, por ser um vazio que busca ser preenchido. É pelo *nada* que a liberdade do *para-si* busca preencher o vazio do seu ser. A liberdade vem da necessidade do *para-si* dar sentido ao seu existir. Dessa maneira, ao preencher o *nada* que existe no ser *para-si*, o homem através de sua liberdade, nadifica o *nada* do seu ser, por se preencher com o que *ele não é*. Para Bornheim a liberdade está no próprio ser do homem. Logo, o homem é liberdade:

(...) em seu próprio ser. Por isso, o estudo da liberdade resume e conclui todas as análises anteriores; quando Sartre define a realidade humana — o *para-si* deve ser o que ele é, ele é o que não é e não é o que é, a existência precede a essência —, com essas fórmulas define a própria liberdade. (...) Isto significa que o *para-si*, em seu ser mesmo, é intencional, e, se quisermos estudar a ação humana, o ponto de partida deve ser, necessariamente, este: todo ato humano é por princípio intencional. Tal como a consciência, a ação humana se processa como se sofresse de um *nada* secreto. De fato, o poder nadificante do *para-si* inaugura toda a ação humana; e dizer que a ação se determina pelo *nada* é o mesmo que enunciar a sua radical indeterminação. (Bornheim, 1984, p. 110 e 111)

A “radical indeterminação” comentada acima, do *nada* que o ser *para-si* é, deve-se ao fato de que ao escolher, o ser *para-si* nega, nadifica quem ele é. O *para-si* é então, um ser que: *não é o que é e é o que não é*. O ser humano é livre uma vez que a liberdade é constitutiva do seu próprio ser. A liberdade não pode ser vista como uma propriedade pertencente a *essência* do ser humano. É característica peculiar do *para-si*, ser possuidor daquilo que o afirma como ser livre. Por isso mesmo, a liberdade fundamenta sua possibilidade de afirmar ou negar o seu próprio ser. Enfim, a *essência* do ser *para-si* se manifesta de forma diferente da *essência* do ser *em-si*. Sartre propõe da seguinte forma, o entendimento na questão da *essência* humana e das coisas:

(...) a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos de liberdade não pode se diferenciar do ser da “realidade humana”. O homem não é primeiro para ser livre

depois: não há diferença entre o ser do homem e seu "*ser-livre*". (Sartre, 1997, p. 68) ¹¹.

Para melhor entender a ligação proposta acima por Sartre entre liberdade e o ser do homem, torna-se necessário investigar a liberdade em sua ligação com o ser do *nada* que condiciona sua aparição. Essa capacidade de ser livre, faz do homem um ser capaz de demonstrar sua autoconsciência, aquele que afirma ou nega sua condição de possibilidade de optar, escolhendo suas coisas ou construindo seus projetos. O ser *para-si* se diferencia do ser das coisas, pois o homem é o que ele quer e escolhe ser. Fruto de suas decisões, desejos e determinações, o *para-si* se autodetermina, optando por construir seu projeto existencial diante das suas possibilidades de escolha.

O *para-si* diante do *nada* do seu ser, exerce o direito de ser livre como fundamento do seu próprio ser. A realidade humana e as coisas estão lançadas no mundo e inseridas num processo temporal, cuja lógica da nadificação vem da falta na relação consigo mesmo, para depois se estender como falta das coisas do mundo. Na *interrogação*, a consciência percebe seu vazio e como um "recuo nadificador", primeiro nadifica a si mesmo, para depois nadificar as coisas do mundo. O *para-si* nega o mundo, por carregar dentro dele o *nada* do seu próprio ser. Logo, a liberdade é constitutiva do ser humano, para Sartre, visto que sem ela o *para-si* perderia a sua fundamentação, que é de ser livre.

O homem é livre ao fazer escolhas concretas, não havendo como conceber liberdade sem possibilidade, o que implica até mesmo em negar-se a escolher ou adotar por exemplo, "a passividade", o que também se caracteriza como escolha. A liberdade não deve ser comparada ou confundida com vontade, com decisão consciente ou qualquer tipo de deliberação racional. Ela é concreta e deve se manifestar nas ações humanas. O homem é livre para escolher, independentemente de qualquer tipo de constrangimento, ou seja, mesmo nos casos onde se configura o oposto, a liberdade está presente. A liberdade é concreta, exigindo para si um fazer, porque ao agir o homem não apenas está demonstrando

¹¹ (...) le rapport de l'existence à l'essence n'est pas chez l'homme semblable à ce qu'il est pour les choses du monde. La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de *l'être* de la réalité-humaine. L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son << *être-libre* >>.(Sartre, 1943, p. 59 e 60).

que pensa ser livre, mas praticando sua própria liberdade. Para Perdigão na visão sartriana, cabe ao próprio homem construir sua *existência*, sem que exista nenhuma “lei universal” que possa lhe servir de apoio.

Cabe ao homem, pois, forjar a sua essência. De que modo? Não há valores inscritos no mundo que possam lhe servir de base, nem sequer a mais ínfima essência originária em si mesmo que o ajude a determinar suas decisões. Sem ter em que se apoiar, nem fora nem dentro de si, o homem fica obrigado a suportar o peso da sua liberdade, solitário e sem ter em que se agarrar, sem nenhuma lei universal que o force a agir e pensar dessa ou daquela maneira. Nada pode “salvá-lo” de si próprio. Resta-lhe ser o único responsável por sua vida, definindo-a tal como a si próprio vier gradativamente a decidir se fazer, à exemplo de um jogador que inventa as regras de seu jogo. (Perdigão, 1995, p. 90)

Conforme exposto na citação acima, sem valores que possam ajudá-lo em suas tomadas de decisão, o homem torna-se condenado a ser livre e responsável por sua própria liberdade. Quando Sartre eleva o *para-si* ao status de ser livre, ele está afirmando a possibilidade do ser humano optar por aquilo que tem como concreto, não como produto de algo que se encontra no plano imaginário, no plano das idéias. A liberdade sartriana implica em ser livre na busca da construção do concreto, do real, e não do “destino imaginário”. A liberdade é de escolha, é de eleição. É uma escolha irremediável de certos possíveis, pois a finitude temporal humana a limita, reduzindo suas possibilidades. O caráter ontológico da liberdade do *para-si* o define como *inacabado* e *inconcluso*. Logo, o *para-si* é um ser que expressa sua falta, mas o que ele busca é a possibilidade concreta de realização, ou seja, só o que seus possíveis revelam ser.

O homem pode ser o que sua realidade concreta lhe oferece. Se o ser humano é livre e está inserido em uma realidade concreta, objetiva, num contexto de possibilidades, isso se dá já que ele encontra-se lançado no mundo. Sua consciência é consciência a partir do mundo ao qual ele se relaciona. Sob esse aspecto, não é possível, por exemplo ser branco quando se é negro, ou ter olhos verdes se eles são azuis, ou ser mulher se nasceu homem. Mas é devido as circunstâncias que se apresentam, que é possível exercitar a possibilidade de escolha. Essa condição só é possível por ser livre a consciência humana. Ao eleger um determinado projeto e tentar concretizá-lo, pode ser que alguns empecilhos apareçam, como nas adversidades que se manifestam no cotidiano humano. Ser

livre é estar frente às adversidades e a imposição de ter que concretizá-las. Dessa forma se estabelece a própria possibilidade de concretude dos projetos, pois se assim não fosse, ou se não houvessem problemas na realização de um projeto, não faria sentido falar em consciência livre, em liberdade, porque ela já seria garantia de realização de qualquer outro projeto. A depender da escolha do projeto, sua realização pode ser dificultada, motivo pelo qual diante dos intransponíveis obstáculos, o ser humano recorre a uma decisão de recusa.

A partir da liberdade, o ser *para-si* se fundamenta como projeto, que lançado no mundo, busca realizar suas escolhas. Para todo projeto, existe um obstáculo que impede a sua realização. Os obstáculos surgem e diante deles só é possível desistir ou continuar. Mesmo desistindo, o homem ainda está exercendo sua liberdade de ser, que é eleger o seu possível. O passado pode surgir como um agente limitador da liberdade humana, porém isso não deve ser considerado como verdadeiro. O fato de o passado ser irremediavelmente pronto e acabado, como um *em-si*, não causa nenhum obstáculo à liberdade.

Ao exercer sua liberdade, o homem carrega consigo em seu próprio “bojo”, a responsabilidade na construção do próprio ser. Por ser livre para realizar seu projeto e exercer suas escolhas, o ser humano é o único responsável por sua *existência*. O limite para a sua liberdade é a própria liberdade. Entretanto, ele não é livre para deixar de ser livre. A liberdade é, antes de tudo, uma condenação e por ser assim, o homem está “condenado” a liberdade. Não há como fugir da liberdade e deixar de ser livre e responsável por suas escolhas, já que ela é uma característica ontológica do ser *para-si* em Sartre. A liberdade não deve ser considerada como mais uma característica do homem. Dentre tantas outras, ela fundamenta e comprova que seu existir, como ser consciente e responsável, é diferente do ser das coisas.

A possibilidade do ser *para-si*, enquanto consciência livre para escolher o seu destino, como o caminho que será trilhado pela sua *existência*, se verifica visto que sua “*existência* precede a *essência*”. O homem não é uma coisa como o ser *em-si*, com sua finalidade determinada. Ele difere das coisas do mundo, uma vez que sua *essência* não está presa a sua criação. No entendimento de Sartre, comentado a seguir por Perdigão, a *essência* humana é eternamente aberta.

(...) o homem, que de início nada é, irá definir-se pela sucessão de seus atos, pela série de opções que ele faz em face de cada situação concreta. Em nenhum momento da vida de um homem se pode afirmar que ele é isso ou aquilo, de uma vez para sempre. Como o homem inventa perpetuamente o seu Ser, sem possuir “caráter” congênito ou uma “essência” imutável, sua definição jamais se completa em vida, e se conserva sempre em aberto até a sua morte. (Perdigão, 1995, p. 91)

Na citação acima, afirma-se que a *essência* humana não é imutável, pois o ser *para-si* possui uma *essência* aberta, que se encontra em pleno movimento de ser. Se a liberdade vem da necessidade do *para-si* preencher o próprio *nada*, o que existe entre a liberdade do ser *para-si* e as suas possibilidades, é o que falta ao seu próprio ser. Sob esse aspecto, a natureza humana fundamenta a liberdade, por ser seu único caminho, sendo ela sua condenação. Para Sartre, o homem está “condenado a ser livre”, pois se o *para-si* não fosse livre, ele estaria eternamente preso ao *em-si*, como ser *que é o que é*. É pela liberdade que o *para-si* busca a sua *essência*, indo onde só ele pode ir, já que o *em-si* é estático. A liberdade constitui-se como a razão da *existência* do *para-si*. Não se trata de um tipo de propriedade acrescida ao ser do homem, não havendo diferença entre esse ser e a liberdade. O homem está condenado, por não poder deixar de ser livre.

Não existe nenhuma razão motivadora para determinar o seu ser, que não seja a liberdade humana. Acreditar que exista outra necessidade, ou determinismo, é negar a liberdade. Admitir por exemplo, a *existência* de Deus, como aquele que determinou todos os passos da humanidade, definindo a sua *essência*, ou justificar ser culpa de sua natureza, ou da sociedade, é negar que o *para-si* seja um ser livre. Quando a liberdade é negada, o homem se transforma em coisa, em um ser *em-si*. A essa negação interna, Sartre chama de *má-fé*. Recusar ser livre e agir de *má-fé*, é negar que a “*existência* precede a *essência*” humana, já que a *essência* do ser *para-si* não é definida *a priori* como nas coisas.

No ser humano, a *essência* não está pré-definida ao nascer, como é visto pela visão religiosa, onde a *essência* humana é definida por Deus, que agindo como um carpinteiro, transforma a madeira em mesa, definindo sua finalidade a partir de sua *existência*. Se Deus tivesse criado o ser humano como um ser *em-si*, não haveria liberdade para o homem escolher ser, ou seja, a “*essência* iria preceder a *existência*”. O ser *para-si* é livre, porque a liberdade é constitutiva do seu próprio ser. Por ser livre, o homem cria o seu próprio ser. Quando Sartre rejeita a visão religiosa

da *essência*, ele está atribuindo ao homem ser o seu próprio criador. O ser *para-si* não pode ser comparado, por exemplo como criaturas advindas de Deus. Afinal, o homem para Sartre é o legislador de sua *existência* e sob esse aspecto é de inteira responsabilidade a sua *existência*. Ele sabe que não existe nenhum tipo de valor que possa lhe ajudar, que sirva como lastro, como um tipo de base para seu apoio. A escolha é sempre sua. Sozinho e sem destino, o homem tem na sua liberdade um problema: ser o legislador da sua *existência*, assumindo tudo o que com ela venha a acontecer, ou seja, ao ser o legislador, ele está determinando o que deve ser feito de sua *existência*. Nas palavras de Bornheim:

A única necessidade que a liberdade conhece está aqui: o homem não é livre para deixar de ser livre. E a admissão de qualquer outro tipo de necessidade ou de determinismo acarreta a recusa à liberdade. Como se entende essa recusa? Como tentativa de apreender a si próprio como um ser-em-si. (...) A realidade humana encontraria, dessa forma, a sua justificativa em Deus, ou na natureza, ou em “minha natureza”, ou na sociedade. Mas a recusa à liberdade é má-fé. (Bornheim, 1984, p. 112)

Diante da citação de Bornheim, pode-se perceber a dimensão da liberdade para Sartre. Já que o homem não pode deixar de ser livre ele recorre a “justificativas” para negar que seja livre, assumindo ser como um *em-si*. No entanto, o homem não pode ser como um *em-si*, pois no seu ser é a “*existência* que precede e condiciona a sua *essência*” e no ser das coisas é a “*essência* que precede a *existência*”. Se o homem é livre para escolher, deve-se ao fato dele primeiro existir e só depois formar a sua *essência*. Essa diferença ontológica, tem um papel importante no entendimento do conceito de *má-fé*, como consta no Segundo Capítulo deste trabalho.

O ser humano, através de sua liberdade, escolhe o seu projeto de ser e nesse sentido, define sua *essência*, construindo-a na sua ação. Logo, a *essência* é a própria finalidade do ser. É o que faz dele ser o *que ele é*, e não outra coisa diferente. Em outras palavras, a *essência* corresponde a uma identificação daquilo que algo significa. Por exemplo, a *essência* do computador é ser computador e não uma calculadora. Não importa qual o processador ou a sua marca, pois o que vai definir como sendo um computador é o seu uso, a sua finalidade.

Na visão filosófica das *essências* ¹², a *essência* era algo que o homem trazia consigo, como uma característica inata, sendo o que lhe era próprio. Acreditavam também, que se a “*essência* precedia a *existência*” era impossível ser diferente. Por esse motivo, por exemplo, o homem nascido escravo, morreria escravo, por ter sua *essência* já definida *a priori*, determinada pelo criador, o que lhe restava era apenas fazer de sua *existência* uma continuidade do que já havia sido predeterminado na sua *essência* ou se preferir, no seu destino, sem a possibilidade de mudança. Em oposição a essa visão, Sartre dá ao homem a possibilidade dele construir a sua *essência*. Ela está em pleno *dever*, em um eterno processo de construção. Entretanto, ao considerar Deus como o criador, a Filosofia da *essência* lhe atribui o postulado de um artífice superior que determina o que seus filhos serão. Do mesmo modo como define o homem ao criar um objeto, uma coisa *em-si*. Deus quando cria, sabe perfeitamente o que criou. O conceito de homem para Deus, é idêntico ao conceito de um objeto para o seu criador. Deus produz o homem definindo a sua *essência*, ou seja, tudo o que ele pode ser e será, assim como o objeto que o artífice homem fabrica, determinado por uma finalidade existencial.

O homem existe primeiramente ao surgir no mundo e só depois se define. Ele não é um ser concebido. O homem se concebe, como ele quer que seja, pois é o próprio legislador de sua *essência*. Se Deus não existe para Sartre, é porque o *para-si* é um ser livre que é lançado no mundo e só depois poderá escolher quem ele vai ser, determinando a sua própria *essência*. Quando Sartre advoga que a “*existência* precede a *essência*” humana, quer dizer que o homem por ser livre se torna responsável por aquilo que é, e assim sendo, é responsável por sua *existência*.

Ao afirmar que o homem é responsável por si próprio, Sartre não está querendo dizer que o homem seja responsável só por sua individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens em geral. Vem da responsabilidade o que Sartre chama de *angústia*, que é justamente a possibilidade de escolher, de dar sentido às coisas, de ser aquilo mesmo que se define, que transforma o homem num ser diferente de qualquer outro, visto que sua *essência* é produto de sua própria liberdade. Na citação seguinte, Bornheim aborda a questão da condenação humana de ser livre.

¹² Por Filosofia da *essência*, pode-se entender todos os movimentos filosóficos que centraram suas elaborações, seja na consideração metafísica do “ser enquanto ser” (predominante na Filosofia Antiga) ou no “ser enquanto divino” (predominante na Filosofia Medieval) ou na “natureza absoluta” (predominante na Filosofia Moderna).

(...) o para-si habita em sua raiz o nada, não pode *ser* e permanece condenado a *se fazer*; totalmente abandonada, a realidade humana deve *escolher-se*. Dizer que o ser do homem reside na liberdade, equivale a afirmar que ele só se apóia em seu nada de ser. Assim ou o homem é absolutamente livre ou não é. A alternativa não poderia ser mais radical: ou determinismo absoluto ou liberdade absoluta; ou a plenitude do em-si ou o nada no coração do para-si. (Bornheim, 1984, p. 112)

O homem cria o mundo em que ele vive, por ser livre para escolher suas próprias leis no entendimento de Bornheim. Afinal, ele está condenado ontologicamente a liberdade, sendo o único responsável pelos seus atos. É através da *angústia* que o homem tem consciência de sua liberdade, uma vez que a *angústia* é para Sartre o modo de ser da liberdade. O homem está completamente sozinho diante de suas decisões e por ser assim, sente *angústia* diante dos seus possíveis. Essa *angústia* vem justamente da falta, da ausência de pré-requisitos que possam apoiar suas ações. Dessa forma, o homem está condenado a ser livre e responsável, por isso sente *angústia*. Sob esse ponto de vista, qual a relação entre os conceitos de *má-fé* e *angústia*? É o que a seguir, será investigado.

1.4 A Angústia

Se a liberdade é uma característica constituinte do ser humano, não sendo possível para ele deixar de ser livre, sua liberdade é então uma condenação. Para Sartre, é uma condenação existencial, porque o homem está condenado a sua liberdade, que não é um tipo de liberdade arbitrária, onde o que importa é ser livre, sem nenhuma responsabilidade. A liberdade sartriana é responsável por todas as implicações ligadas a ela. O homem, na sua visão, não é só responsável por ele mesmo. Sua responsabilidade é também com o *outro*, afinal ele está engajado existencialmente a toda humanidade. O ser *para-si* que é livre para sempre, está obrigado ontologicamente a exercer sua liberdade, sendo completamente responsável por ela. Por considerar o homem livre e responsável pela escolha do seu existir, Sartre advoga que o ser *para-si* se torna receoso de optar por um caminho que deva seguir, por definir o que ele será, já que não existe nada nem ninguém que possa lhe ajudar. Com efeito, o ser do homem busca encontrar um caminho para construir a sua *essência*, pois ela não existe *a priori*, sendo fruto da liberdade, que vem da necessidade do *para-si* em preencher o *nada*; *nada* que existe entre ele e o *em-si*.

A liberdade é o fundamento do ser *para-si* e sem ela o homem não seria um ser de possibilidades. O homem está condenado a ser livre, visto que se o *para-si* não fosse livre, ele estaria eternamente preso ao destino como um *em-si*, como um ser *que é o que é*. É pela liberdade que o *para-si* busca a sua *essência*, indo para onde só ele pode ir. Se a liberdade constitui-se como a razão da *existência* do *para-si*, isso quer dizer que não existe nenhuma razão motivadora para determinar o seu ser que não seja a liberdade. Se o homem está condenado a ser livre e eternamente responsável por sua liberdade, a sensação provocada pelo receio de ser livre e responsável é angustiante. Angustia o homem, ser o único responsável por tudo. Para Sartre, não existe Deus ou o destino como “álibi”, para justificar as ações humanas. O homem se escolhe na ação. Existencialmente, o ser do homem é livre e se angustia, uma vez que a *existência* humana “precede a sua *essência*” e a torna possível. Em contrapartida, a *angústia* se manifesta como conseqüência dessa condenação existencial. Por não poder deixar de ser livre e responsável, não tendo uma *essência* pronta, o homem é *angústia*. Diante dos seus possíveis, o homem não sabe o que escolher, por ter medo da conseqüência de sua opção, já que é o único

responsável por tudo que fez e que deixou de fazer. A *angústia* vem justamente da responsabilidade que a liberdade carrega consigo. Além da visão sartriana sobre a *angústia*, torna-se necessário recorrer ao entendimento de outros filósofos, tais como: Kierkegaard¹³ e Heidegger¹⁴ para uma melhor compreensão sobre o conceito de *angústia* e sua importância para a *má-fé*. Mas, seriam essas visões de *angústia* antagônicas? Para Sartre não, pois elas se completam e ampliam seu próprio entendimento, já que em Kierkegaard e Heidegger a *angústia* se manifesta diante

¹³ Kierkegaard publicou em 1844 *O Conceito de Angústia*. Além de tratar do pecado, remete-se também ao desespero e a ansiedade da *angústia*. Ao se remeter a metáfora do pecado original sobre Adão e Eva, Kierkegaard demonstra através da liberdade a *angústia* que é vivenciada por Adão, frente à possibilidade de escolha. O sofrimento e a *angústia* vêm do pecado original de Adão, por trazer a consciência da culpabilidade. O homem, por sua natureza livre, deve escolher e por ser assim, vive na dúvida da escolha, cometendo nessa passagem o pecado. A *angústia* se manifesta como sentimento diante das possibilidades, diante da liberdade. Por isso mesmo, o homem é livre, até mesmo para pecar. O pecado que é praticado como forma de ação livre diante das possibilidades humanas, torna-se possível por ser a liberdade integrante do seu ser. Também é na *angústia*, para Kierkegaard, que o homem tem a possibilidade de constituir-se como ser finito, ou seja, como conhecedor de sua finitude existencial. Logo, liberdade e *angústia* se unem na *existência* humana. O homem é livre, para optar e poder escolher dentre essas opções. No entanto, não há opção sem *angústia*, porque ao escolher, o homem deixa outras tantas possibilidades e não tem como ter certeza de que sua escolha foi a melhor dentre outras, ou se será bem sucedido nessa opção. Quando ele escolhe, está ao mesmo tempo se escolhendo e isso lhe angustia por estar decidindo o que vai ser. Através de suas realizações ele está definindo o seu ser, mas isso se dá como um “salto no escuro”. Não há como ter certeza *a priori* do que vai lhe acontecer e isso provoca em Kierkegaard, *angústia*.

¹⁴ Para Heidegger o fenômeno da *angústia* se manifesta, como abertura privilegiada da *pre-sença*. Como ente lançado no mundo, a *pre-sença*, tem na *angústia* sua possibilidade de *poder-ser*. Essa possibilidade ontológica da *pre-sença*, é que indaga pelo sentido do ser, isto é, pelo sentido do seu próprio ser. Em Heidegger a *angústia*, se revela como maneira originária e direta para abrir o mundo, como mundo e possibilitar a *pre-sença*, que por *ser-livre*, se escolhe como um *ser-no-mundo*. Se a *pre-sença*, no angustiar-se, possibilita abertura originária e direta com o mundo, onde o mundo se abre como mundo, a *angústia* é uma disposição privilegiada. É privilegiada também, por possibilitar ver o mundo do jeito que ele é, como um *nada*. Privilegiada por abrir a *pre-sença* como *ser-possível* para *poder-ser* e, sendo livre, exercer sua liberdade de escolha e no escolher, ser responsável. A *pre-sença* é o único ente que em seu ser tem a possibilidade de compreensão, de questionar. Entretanto, é na coincidência do “com que” e do “pelo que” que se angustia a *angústia*. Coincidência é aquilo que se manifesta como fenômeno do abrir com o aberto da *pre-sença*. Nesse sentido, como disposição da *pre-sença*, a *angústia* se revela como uma abertura privilegiada, por levar diretamente ao que está sentindo ou como se está. Logo, na *angústia* se sente “estranho” e a sensação de estranheza é provocada quando está longe do que é familiar, quando “não está em casa”. A *pre-sença* vai experimentar essa “estranheza” que se revela como ameaça de sua cotidianidade. Ameaça cotidiana que faz a *pre-sença* compreender, na *de-cadência*, essa estranheza ou não se sentir em casa. Essa fuga da *de-cadência*, revela ser a *angústia* uma abertura, um existencial da *pre-sença*, por ser ela o modo essencial da *pre-sença*, como ser lançado no mundo. A *angústia* é uma disposição, que na sua *essência*, revela o seu *ser-no-mundo*. Essa singularização da *angústia* refere-se Heidegger, ao fenômeno de retirar da *pre-sença* sua *de-cadência*. Como ser impróprio, por estar totalmente envolvido pelo mundo, preocupado, ocupado, com as coisas do mundo. A *angústia* em Heidegger, é abertura privilegiada por propiciar à *pre-sença* entrar em contato com o seu próprio ser. Ao angustiar-se, e por consequência, perceber-se como modo de *ser-no-mundo*, a *angústia* abre possibilidades da *pre-sença* escolher ser. Escolher ser próprio ou ser impróprio, propriedade ou impropriedade como modo de ser da *de-cadência*. Afinal, por estar imersa na cotidianidade da *de-cadência*, a *pre-sença* tem na *angústia*, sua única possibilidade de desvelar o seu próprio ser, e se perceber como *ser-no-mundo*, ser livre e responsável.

das possibilidades que a liberdade revela ser. Sartre expõe nos exemplos contidos na citação seguinte, situações em que a *angústia* se encontra presente.

A vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele. Uma situação que provoca medo, pois ameaça modificar de fora minha vida e meu ser, provoca angústia na medida em que desconfio de minhas reações adequadas a ela. A armação de artilharia que precede um ataque pode provocar medo no soldado que sofre um bombardeio, mas a angústia começará quando ele tentar prever as ações contra o bombardeio e se perguntar se poderá “suportar”. Igualmente, o convocado que se incorpora a seu regimento no início da guerra, pode, em certos casos, ter medo da morte; mas, mais comumente, ele tem “medo de ter medo”, ou seja, angustia-se diante de si mesmo. (Sartre, 1997, p. 73)

¹⁵

Nos exemplos da citação acima, as situações têm caráter ameaçador, pois revelam sentimentos como *medo* e *angústia*. Ao sentir as possibilidades da *transcendência* exterior o homem sente *medo*, por temer o que está fora dele. O *medo* sob esse ponto de vista é uma *apreensão irrefletida* ¹⁶ do *outro*. Porém, na *angústia*, o que angustia o homem é não saber o que deve ser feito ou qual será a sua reação diante do acontecido. Nesse sentido, a *angústia* é *apreensão reflexiva* ¹⁷ de si mesmo. Entretanto, existem outras situações onde a *angústia* se apresenta de uma forma pura, em estado puro, não tendo nenhuma ligação direta ou indireta, ou seja, não sendo causa nem efeito do *medo*.

Um professor, por exemplo, ao substituir um colega que pretende viajar, o qual lhe recomenda para ocupar o seu lugar na instituição. O que lhe angustia, é a possibilidade de que talvez não possa honrar o compromisso diante do amigo, sem pensar no medo que poderia levar a um fracasso ao tentar substituí-lo. A *angústia*, nesse exemplo, tem uma outra característica preponderante, ou seja, ela se faz presente de forma única, sem nenhum tipo de aditivo adicional sentimental. Não existe lugar para a idéia de *medo* nessa situação; só a solidão do *para-si*. A *angústia*

¹⁵ Le vertige est angoisse dans la mesure où je redoute non de tomber dans le précipice mais de m'y jeter. Une situation qui provoque la peur en tant qu'elle risque de modifier du dehors ma vie et mon être provoque l'angoisse dans la mesure où je me défie de mes réactions propres à cette situation. La préparation d'artillerie qui précède l'attaque peut provoquer la peur chez le soldat qui subit le bombardement, mais l'angoisse commencera chez lui quand il essaiera de prévoir les conduites qu'il opposera au bombardement, lorsqu'il se demandera s'il va pouvoir << tenir >>. Pareillement le mobilisé qui rejoint son dépôt au commencement de la guerre peut, en certains cas, avoir peur de la mort ; mais, beaucoup plus souvent, il a << peur d'avoir peur >>, c'est-à-dire qu'il s'angoisse devant lui-même. (Sartre, 1943, p. 64).

¹⁶ Ver p. 19

¹⁷ Ver p. 19

vem da possibilidade de não conseguir realizar a sua missão, sem em nenhum momento, pensar na hipótese de que venha a fracassar. Avançando nas investigações, pode-se ter o entendimento para o que Sartre chama de *angústia* “ante o futuro”.

Aproximo-me do precipício e meu olhar procura a mim mesmo lá no fundo. A partir daí, jogo com meus possíveis. Meus olhos, percorrendo o abismo de alto a baixo, mimetizam minha possível queda, realizando-a simbolicamente; ao mesmo tempo, a conduta suicida, pelo fato de converter-se em "meu possível" possível, faz surgir por sua vez motivos possíveis para adotá-la (o suicídio fará cessar a angústia). Felizmente, tais motivos, por sua vez, só pelo fato de serem motivos de um possível, mostram-se ineficazes, não-determinantes: não podem *produzir o suicídio*, assim como meu horror à queda não pode *me determinar* a evitá-la. (...) O exemplo que acabamos de analisar mostrou o que se pode chamar de "angústia ante o futuro". (Sartre, 1997, p. 76).¹⁸

A *angústia* “ante o futuro” acontece por não existir no ser *para-si* “motivos possíveis”, que possam vir a influenciar uma decisão. Não existe nada de concreto que possa ajudar a optar por um caminho, ou mesmo saber qual é a melhor escolha ou não. Uma vez tomada a decisão, não há como justificar ou atribuir motivos para validar sua opção. A *angústia* acontece “ante o futuro” do homem, por ele não saber qual será a sua atitude, ou como irá se comportar diante de algo que ele ainda não sabe o que é. Por exemplo: alguém que pretende deixar de fumar e sente *angústia* ao se questionar sobre o seu amanhã, ou seja, se no futuro ainda estará pensando dessa forma. Se amanhã continuar a ter êxito a sua vontade, não será por ter sido projetada essa idéia de deixar de fumar e sim por perdurar com o propósito. Nada pode lhe garantir que no futuro, continuará a pensar assim. O homem sente *angústia* do futuro, pois seus possíveis são angustiantes, afinal a decisão só depende dele mesmo. Nesse tipo de *angústia*, para Sartre, não há nenhum tipo de referência que

¹⁸ Je m'approche du précipice et c'est moi que mes regards cherchent en son fond. A partir de ce moment, je joue avec mes possibles. Mes yeux, en parcourant l'abime de haut en bas, miment ma chute possible et la réalisent symboliquement; en même temps la conduite de suicide, du fait qu'elle devient << mon possible >> possible, fait apparaître à son tour des motifs possibles de l'adopter (le suicide ferait cesser l'angoisse). Heureusement ces motifs à leur tour, du seul fait qu'ils sont motifs d'un possible, se donnent comme inefficaces, comme non déterminants : ils ne peuvent pas *produire* le suicide que mon horreur de la chute ne peut *me déterminer* à l'éviter. (...) L'exemple que nous venons d'analyser nous a montré ce que nous pourrions appeler << angoisse devant l'avenir >>. (Sartre, 1943, p. 67).

possa lhe apoiar. Eis um outro exemplo, do próprio Sartre, para retratar a *angústia*, não mais agora diante do futuro e sim “ante o passado”.

Existe outra: a angústia ante o passado. É a do jogador que livre e sinceramente decidiu parar de jogar e, ao se aproximar do "tapete verde", vê "nafragarem" suas decisões. Costuma-se descrever o fenômeno como se a visão da mesa de jogo despertasse uma tendência que entraria em conflito com nossa decisão anterior e, apesar desta, acabaria por nos arrastar. (Sartre, 1997, p. 76).¹⁹

No exemplo do jogador, Sartre revela que a atitude de não mais jogar deve estar sempre presente, como forma de garantir que sua intenção seja colocada em prática. Se a vontade de não mais jogar deixa de existir, a decisão tomada anteriormente não se concretizará. Não obstante, bastaria para ele estar diante da mesa de jogo, para nada do que havia sido previsto acontecer. A decisão passada está presa na temporalidade e não determina o agir presente. Se a *essência* está em perpétua realização, o que vai acontecer é pura escolha. Outro aspecto do exemplo sartriano do jogador, está na ruptura da idéia de determinismo, pois não existe algo pronto e acabado que determine o ser do *para-si*. Ao criar um projeto no passado de não mais ser um jogador e fortalecê-lo com pensamentos de ordem contra o vício do jogo ou como uma ruína financeira, o jogador estaria buscando subsídios que lhe ajudassem a parar de jogar. Entretanto, o que realmente existe é uma recordação desse projeto, apenas uma idéia, feito lembrança, apenas mais um sentimento dentre tantos que idealizou. Perdigão comenta seu entendimento para o conceito sartriano de *angústia* “ante o passado” e “ante o futuro”.

(...) nós nos apreendemos separados do que fomos no passado e do que seremos no futuro, obrigados a criar eternamente aquilo que somos. Porque sou livre, uma decisão do passado não pode determinar obrigatoriamente uma decisão atual, nem uma decisão presente decidirá o que serei amanhã. A livre eleição que fazemos de nós está sempre ameaçada de metamorfose — e assim os possíveis que escolhemos correm risco permanente, já que não temos domínio sobre o futuro. (Perdigão, 1995, p. 112)

¹⁹ Il en existe une autre : l'angoisse devant le passé. C'est celle du joueur qui a librement et sincèrement décidé de ne plus jouer et qui, lorsqu'il s'approche du << tapis vert >>, voit soudain << fondre >> toutes ses résolutions. On a souvent décrit ce phénomène comme si la vue de la table de jeu réveillait en nous une tendance qui entrerait en conflit avec notre résolution antérieure et finissait par nous entraîner malgré celle-ci. (Sartre, 1943, p. 67).

O homem está obrigado a criar o que ele vai ser, para Perdigão, independente do que tenha acontecido no seu passado e sem nenhum vínculo com o que irá acontecer no futuro. A liberdade eleva o ser do homem a poder exercer sua “livre eleição”. Diante de um futuro que ainda não existe, sua possibilidade de escolha pode ou não se concretizar e isso lhe causa *angústia*. Contudo, para que continue a pensar e praticar o que projetou como suas condutas, é necessário que haja liberdade e vontade para o homem querer ser como planejado, pois tudo isso apenas faz parte dos seus possíveis. O homem em Sartre está sempre sozinho, como se estivesse por exemplo “sem roupa”, diante de tudo que pretende ou não construir e diante do *nada* que antecede o que será feito ele se angustia. O homem vive a *angústia* na própria pele, na construção de sua própria *existência*, uma vez que *nada* lhe espera e essa é a única certeza do seu amanhã.

Se a liberdade trazida pela *angústia* revela os possíveis da humanidade, já que o homem para Sartre só se realiza na ação, os seus possíveis são angustiantes, visto que deles dependem o caminho a ser seguido e suas conseqüências. O que angustia o *para-si* é o abismo que existe entre o *nada* que ele é e suas possibilidades. A *angústia* o coloca diante de suas possibilidade, frente a si mesmo. Quando alguém, por exemplo, ao olhar-se no espelho pergunta o que fazer? Não há como saber, diante de tantos possíveis, qual a melhor alternativa para escolher e o que vai acontecer diante de sua escolha. Por carregar consigo um *nada* de ser, o homem tem a possibilidade de construir a sua realidade, ao preencher seu “isso é” diante de seus possíveis e assim formar o seu “havendo sido” como sua *essência*. A *essência* é tudo o que foi apreendido diante do que foi construído; ou uma captação de si mesmo. A medida que o homem escolhe como ser, é que definitivamente ele se faz presente. Existe como consciência de ser livre e por conseguinte, sob o ponto de vista sartriano, sente *angústia*.

A essência é tudo que se pode indicar do ser humano por meio das palavras: *isso é*. Por isso, é a totalidade dos caracteres que *explicam* o ato. Mas o ato está sempre além dessa essência, só é ato humano quando transcende toda explicação que se lhe dê, precisamente porque tudo que se possa designar no homem pela fórmula “isso é”, na verdade, por esse fato mesmo, é *tendo sido*. (Sartre, 1997, p. 79)²⁰.

²⁰ L'essence, c'est tout ce qu'on peut indiquer de l'être humain par les mots : cela est. Et de ce fait, c'est la totalité des caractères qui *expliquent* l'acte. Mais l'acte est toujours par delà cette essence, il n'est acte humain qu'en tant qu'il dépasse toute explication qu'on en donne, précisément parce que tout ce qu'on peut désigner chez l'homme par la formule : cela est, de ce fait même a été. (Sartre, 1943, p. 70).

O ser humano se caracteriza como um ser que está impresso em sua essência, ou no seu “tendo sido”, a totalidade dos seus possíveis. É diante dos possíveis que o *para-si* se angustia, visto que a liberdade não o limita jamais e não solicita nada para ele poder ser. Ela é esse vazio que se manifesta como estrutura permanente das possibilidades do ser humano. O ser *para-si* que está diante de um *nada*, quando capta os seus possíveis é separado do futuro deles por sua própria liberdade. O que é escolhido como projeto para o seu futuro está sempre nadificado, sendo apenas uma possibilidade, pois o futuro que é buscado está longe, adiante de si mesmo, fora do seu alcance. O futuro ainda não existe já que é apenas um projeto das suas possibilidades e por isso mesmo ele é *angústia*. Do mesmo modo, o homem se nadifica quando busca concretizar os seus possíveis. Por exemplo: voltar a fumar, ainda continua sendo uma das possibilidades de alguém que deixou de fumar, pois é possível continuar a não fumar ou voltar ao vício. Como o homem não sabe o que vai acontecer, ele sente *angústia* diante desse *nada*. O seu cotidiano é angustiante, por ser repleto de possibilidades e diante dos seus possíveis ele não sabe qual vai poder concretizar. Logo, o homem se descobre na ação, sendo no exercício da ação, no ato de questionar, que sua liberdade será exercida. A seguir, Sartre expressa um outro exemplo de *angústia*:

Por exemplo: a frase que escrevo é a significação das letras escritas, mas o livro inteiro que pretendo concluir é a significação das frases. E este livro é uma possibilidade que pode me angustiar: é verdadeiramente *meu* possível, e não sei se amanhã irei continuá-lo: amanhã, com relação a ele, minha liberdade pode exercer seu poder nadificador. Só que esta angústia encerra a apreensão do livro enquanto tal como *minha* possibilidade: preciso me colocar diretamente diante dele e vivenciar minha relação com ele. Significa que não devo fazer apenas perguntas objetivas a seu respeito — como “devo escrever este livro?” —, porque me levam apenas a significações objetivas mais amplas, do gênero: “Será oportuno escrevê-lo *neste momento*?” “Não estará repetindo aquele outro livro?”, “O assunto é de interesse suficiente?”, “Terá sido bastante meditado?”, etc. (Sartre, 1997, p. 81) ²¹.

²¹ Par exemple, la phrase que j'écris est la signification des lettres que je trace, mais l'ouvrage entier que je veux produire est la signification de la phrase. Et cet ouvrage est une possibilité à propos de laquelle je peux sentir l'angoisse: il est vraiment mon possible et je ne sais si je le continuerai demain ; demain, par rapport à lui, ma liberté peut exercer son pouvoir néantisant. Seulement, cette angoisse implique la saisie de l'ouvrage en tant que tel comme ma possibilité : il faut que je me place directement en face de lui et que je réalise mon rapport à lui. Cela veut dire que je ne dois pas seulement poser à son sujet des questions objectives du type : << Faut-il écrire cet ouvrage ? >> car ces questions me renvoient simplement à des significations objectives plus vastes, telles que : << Est-il opportun de l'écrire *en ce moment*? >> << Ne fait-il pas double emploi avec tel autre livre ? >> << Sa matière est-elle d'un intérêt suffisant ? >> << A-t-elle été suffisamment méditée ? >>, etc. (Sartre, 1943, p. 71 e 72).

O que angustia Sartre é a possibilidade de escrever um livro, como um dos seus possíveis. No entanto, existe um *nada* entre o que ele busca e a sua concretização. Entre sua vontade de escrever o livro e a sua liberdade de não mais querer continuar a fazê-lo, existe um *nada* diante do que vai acontecer. O homem nadifica o que foi no passado e o que será no futuro diante dos possíveis. A todo o momento ele se compromete com algo diante do mundo. Mesmo antes de optar por seus possíveis ele já está agindo, pois quando realiza um projeto, ele o faz diante de várias outras possibilidades. Pode-se agora, depois de ter visto a visão sartriana de *angústia* “ante o passado e futuro”, buscar entender o que para ele se denomina *angústia ética*.

Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores. Estes, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento. Mas fundamento que não poderia ser de modo algum o *ser*, pois todo valor que fundamentasse sua natureza ideal sobre seu próprio ser deixaria por isso de ser valor e realizaria a heteronomia de minha vontade. O valor extrai seu ser de sua exigência, não sua exigência de seu ser. Portanto, não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como *sendo* valor e, por isso mesmo, suprimisse seus direitos sobre minha liberdade. Ao contrário: o valor só pode se revelar a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores. Além disso, porque os valores, por se revelarem por essência a uma liberdade, não podem fazê-lo sem deixar de ser "postos em questão", já que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, complementarmente, como *minha* possibilidade. (Sartre, 1997, p. 82 e 83).²²

A *angústia ética* está relacionada com os valores para Sartre. Valores que só se manifestam por ser o homem livre para criá-los. O ser do valor só se faz

²² Il y a angoisse éthique lorsque je me considère dans mon rapport originaire aux valeurs. Celles-ci, en effet, sont des exigences qui réclament un fondement. Mais ce fondement ne saurait être en aucun cas *l'être*, car toute valeur qui fonderait sa nature idéale sur son être cesserait par là même d'être valeur et réaliserait l'hétéronomie de ma volonté. La valeur tire son être de son exigence et non son exigence de son être. Elle ne se livre donc pas à une intuition contemplative qui la saisirait comme *étant* valeur et par là même, lui ôterait ses droits sur ma liberté. Mais elle ne peut se dévoiler, au contraire, qu'à une liberté active qui la fait exister comme valeur du seul fait de la reconnaître pour telle. Il s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs et que *rien*, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle échelle de valeurs. En tant qu'être par qui les valeurs existent je suis injustifiable. 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. (Sartre, 1943, p. 73).

presente, por ter a liberdade como seu fundamento, dando ela sentido ao seu existir. O ser *para-si* é o ser pelo qual os valores existem, que se angustia diante das escolhas que irão validar sua escala de valores. O homem sente *angústia* diante de sua liberdade em aceitar determinado valor, já que esses valores fazem parte de sua possibilidade de escolha. Ao existir em um mundo repleto de valores, o homem está engajado ou comprometido a agir diante desses valores, mas por ser livre, a escolha será sempre sua de segui-los ou não. Perdigão expressa sua visão sobre a *angústia ética*:

No caso da angústia ética, constatada nossa liberdade, advém a certeza de que os valores morais têm como único fundamento possível a nossa decisão de criá-los. A vida é permanente escolha, e, com cada uma de nossas escolhas, escolhemos o que somos, definimos a nós mesmos, por nós mesmos. A cada instante temos de optar por um valor, uma regra de conduta. O que nos angustia é saber que não temos a que recorrer para orientar as nossas escolhas. (Perdigão, 1995, p. 113)

O homem se angustia eticamente, para Perdigão, por depender dele criar ou validar valores. Quando ele opta por escolher determinado valor, não há qualquer tipo de certeza de sua opção; nada lhe garante sobre suas ações. Os valores ou exigências morais, se concretizam diante dos seus projetos e por conseguinte, sua *existência* é determinada a partir do que o homem elege como sendo suas expectativas. Um outro exemplo, é com as obrigações em casa ou no trabalho, onde o homem adota ou não certos valores que só existem naquele contexto e que poderiam ser vistos de um outro modo, em uma outra situação. O homem ao escolher, dá sentido aos valores. Ao escolher um projeto, ele está escolhendo também os valores ligados ao seu projeto. Na *angústia ética*, a liberdade é captada diante dos valores do mundo. Os valores são negados ou afirmados como possibilidades éticas ou não, que se encontram espalhados ao redor do mundo. Diante dos acontecimentos e das coisas que habitam a realidade humana, o homem na visão sartriana sente *angústia* por ser ele o responsável em tornar possível que tais coisas tenham valores, como por exemplo, o casamento, a religião, o futebol, as festas populares, etc. A *angústia* vem justamente da liberdade que tem o homem de negar ou validar os valores, sem poder negar que seu sentido é dado por ele mesmo. Para Sartre, tudo não passa de uma exigência social.

De resto, existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia. Porém, basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar no futuro, descubro-me de repente como aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe, decide sobre o interesse do livro que está escrevendo — enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação. Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade: não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (Sartre, 1997, p. 84) ²³.

Os valores se dão no campo da subjetividade, que é transformado em objetividade, ou escolha, de acordo com a circunstância. É na ação que os valores se fazem necessários como expectativa para construir a realidade humana. Ao construir sua realidade, o homem provoca o que Sartre chama de *angústia ética*, por não ter qualquer valor para recorrer na consciência, não ter ninguém, nem a si mesmo, para servir como modelo de valor. É diante dessa sensação angustiante que o homem busca adotar condutas de fuga. Ao tentar fugir da *angústia*, negando que seus possíveis não sejam transcendentais, o homem dissimula de si mesmo a possibilidade de eleição dos seus possíveis, transformando-os em apenas um possível concreto, já definido, acabado em si mesmo. Afirma quem ele é, definindo sua *essência* como sendo a *essência* de uma coisa, onde a liberdade não se faz presente. Ao captar o seu possível, evitando ver outras possibilidades, é construída uma defesa para a *angústia* que os outros possíveis poderiam revelar e por conta disso, o homem mascara pelo determinismo sua liberdade. Logo, a liberdade só existe como concretização do que só é possível ser feito. O ser humano recorre a

²³ Pour le reste, il y a concrètement des réveils, des écriteaux, des feuilles d'impôts, des agents de police, autant de garde-fous contre l'angoisse. Mais dès que l'entreprise s'éloigne de moi, dès que je suis renvoyé à moi-même parce que je dois m'attendre dans l'avenir, je me découvre tout à coup comme celui qui dorme son sens au réveil, celui qui s'interdit, à partir d'un écriteau, de marcher sur une plate-bande ou sur une pelouse, celui qui prête son urgence à l'ordre du chef, celui qui décide de l'intérêt du livre qu'il écrit, celui qui fait, enfin, que des valeurs existent pour déterminer son action par leurs exigences. J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fous s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté : je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs ; rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je *suis*, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence : j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse. (Sartre, 1943, p. 74).

várias tentativas de fuga, na expectativa de escapar da *angústia*. Mas será que vai obter êxito o seu intento? O próprio Sartre responde:

Certo é que não poderíamos suprimi-la, porque *somos* angústia. Quanto a velá-la, além de que a própria natureza da consciência e sua translucidez nos impedem de tomar a expressão ao pé da letra, convém observar o tipo particular de conduta que queremos significar com isso: podemos mascarar um objeto exterior porque existe independentemente de nós; pela mesma razão, podemos afastar dele nosso olhar ou nossa atenção, ou seja, fixar simplesmente os olhos em outro objeto qualquer; a partir desse momento, cada realidade — a minha e a do objeto — retoma sua vida própria, e a relação accidental que unia a consciência à coisa desaparece sem alterar por isso nem uma nem outra existência. Mas se aquilo que quero velar *sou eu*, a questão assume outra fisionomia; não posso querer "não ver" certo aspecto de meu ser, com efeito, salvo se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver. Significa que preciso indicá-lo em meu ser para poder afastar-me dele: melhor dito, é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele. Não se deve entender por isso apenas que, por necessidade, devo levar perpetuamente comigo aquilo de que quero fugir, mas também que devo encarar o objeto de minha fuga para evitá-lo, o que significa que angústia, enfoque intencional da angústia e fuga da angústia rumo a mitos tranqüilizadores precisam ser dados na unidade de uma mesma consciência. (Sartre, 1997, p. 89) ²⁴.

Não há como fugir da *angústia*, uma vez que todo processo de fuga é consciente. Melhor, em Sartre todo e qualquer processo é sempre consciente. O homem está sempre consciente do que busca eleger e nesse sentido, ele não pode simplesmente ignorar que está fugindo. Quando foge, ele tem consciência que está fugindo. Logo, ele não pode nem mesmo ignorar ou fugir da consciência “de” alguma coisa. Entretanto, ele pode recorrer a um outro “poder nadificador” que lhe permita preencher o *nada* que se encontra diante dos possíveis e que lhe angustia. É o que Sartre chama *má-fé*. Na *má-fé*, o homem nega que seja livre e ao negar sua

²⁴ Il est certain que nous ne saurions la supprimer puisque nous *sommes* angoisse. Quant à ce qui est de la voiler, outre que la nature même de la conscience et sa translucidité nous interdisent de prendre l'expression à la lettre, il faut noter le type particulier de conduite que nous signifions par là : nous pouvons masquer un objet extérieur parce qu'il existe indépendamment de nous; pour la même raison, nous pouvons détourner notre regard ou notre attention de lui, c'est-à-dire tout simplement fixer les yeux sur quelque autre objet; dès ce moment, chaque réalité - la mienne et celle de l'objet - reprend sa vie propre et le rapport accidentel qui unissait la conscience à la chose disparaît sans altérer pour cela l'une ou l'autre existence. Mais si je *suis* ce que je veux voiler, la question prend un tout autre aspect : je ne puis en effet vouloir << ne pas voir >> un certain aspect de mon être que si je suis précisément au fait de l'aspect que je ne veux pas voir. Ce qui signifie qu'il faut que je l'indique dans mon être pour pouvoir m'en détourner; mieux encore, il faut que j'y pense constamment pour prendre garde de ne pas y penser. Par là, il faut entendre non seulement que je dois, par nécessité, emporter perpétuellement avec moi ce que je veux fuir mais aussi que je dois viser l'objet de la fuite pour le fuir, ce qui signifie que l'angoisse, une visée intentionnelle de l'angoisse et une fuite de l'angoisse vers les mythes rassurants doivent être données dans l'unité d'une même conscience. (Sartre, 1943, p. 78 e 79).

liberdade não se angustia diante das possibilidades, já que não mais existe responsabilidade na escolha. Qualquer caminho escolhido pelo homem haverá para Sartre sempre uma justificativa, uma desculpa.

Fugir da angústia e ser angústia, todavia, não podem ser exatamente a mesma coisa: se eu sou minha angústia para dela fugir, isso pressupõe que sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de "não sê-la", posso dispor de um poder nadificador no bojo da própria angústia. Este poder [nadificante]²⁵ nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama de má-fé. Não se trata, pois, de expulsar a angústia da consciência ou constituí-la em fenômeno psíquico inconsciente; simplesmente, posso ficar de má-fé na apreensão da angústia que sou, e esta má-fé, destinada a preencher o nada que sou na minha relação comigo mesmo, implica precisamente esse nada que ela suprime. (Sartre, 1997, p. 89)²⁶.

Na citação acima, ao se referir a *angústia*, Sartre introduz o conceito de *má-fé*, que se revela nesta investigação, como o objeto a ser dissertado. O que se pode agora constatar, entretanto, é que cada passo dado até aqui, no sentido investigativo, se fez necessário para uma melhor compreensão deste estudo. Antes de entrar no universo conceitual da *má-fé*, se faz necessário concluir a investigação feita sobre a *angústia*. Nela o homem tem a possibilidade de saber o que significa ser livre, ou ter consciência de que ser livre é ser responsável, por colocar em questão todas as possibilidades do seu poder ser, como consciência de ser livre. A *angústia* é diferente do *medo*, porque o *medo* vem do que está fora do homem. O *medo* surge de causas estranhas a ele. Medo por exemplo, é o que sente o soldado na guerra, quando pensa em ser baleado. O *medo* é do *outro* que pode lhe ferir, mas a *angústia* é de não ter a certeza da melhor conduta a ser adotada, para evitar que seja ferido. Logo, a *angústia* se instaura no seio do ser do próprio homem. A *angústia* também se manifesta de forma mais pura, não sendo causa ou efeito do

²⁵ Converia melhor a seguinte tradução: "Este poder nadificante nadifica", em virtude da expressão contida no original conforme pode-se perceber através do excerto "Ce pouvoir néantisant néantit".

²⁶ Pourtant, fuir l'angoisse ou être l'angoisse, ce ne saurait être tout à fait la même chose : si je suis mon angoisse pour la fuir, cela suppose que je puis me décentrer par rapport à ce que je suis, que je puis être l'angoisse sous la forme de << ne l'être pas >>, que je puis disposer d'un pouvoir néantisant au sein de l'angoisse même. Ce pouvoir néantisant néantit l'angoisse en tant que je la fuis et s'anéantit lui-même en tant que je *la suis pour la fuir*. C'est ce qu'or, nomme la *mauvaise foi*. Il ne s'agit donc pas de chasser l'angoisse de la conscience, ni de la constituer en phénomène psychique inconsciente; mais tout simplement je puis me rendre de mauvaise foi dans l'appréhension de l'angoisse que je suis et cette mauvaise foi, destinée à combler le néant que je *suis* dans mon rapport à moi-même, implique précisément ce néant qu'elle supprime. (Sartre, 1943, p. 79).

medo. Nela se vivencia a solidão do ser *para-si*. Solidão pois o homem fica angustiado e sozinho diante de suas possibilidades, com todas as alternativas que ele tem, sem saber qual o caminho a seguir. Por exemplo: ao ser convocado para uma delicada missão, pode-se ter dúvidas quanto ao melhor caminho a seguir, ou se é merecedor por ter sido o escolhido para colocá-la em prática. Nesse exemplo, não há semelhança da *angústia* com o medo. O medo vem das conseqüências advindas do fracasso. Ele surge da possibilidade da não realização de forma satisfatória da missão. Ter sido merecedor e fracassar é mais angustiante do que todas as conseqüências do fracasso propriamente dito.

Também foi visto que para Sartre a *angústia* “ante o passado ou futuro” acontece por não ter nenhum tipo de relação que possa influenciar o que aconteceu no passado ou o que venha acontecer no futuro. Não existe um antes ou depois que venha ajudar a optar pelo melhor caminho no presente, que possa determinar sua conduta. Uma decisão tomada no passado, não pode ter determinado, ou estar determinando, o que agora acontece. O que é decidido hoje, também não vai modificar o que acontecerá amanhã. No exemplo usado do ex-fumante, isso ocorre não por não ter resolvido no passado acabar com seu vício. Se hoje ele não fuma mais, é por não ter vontade. Contudo, nada pode lhe garantir que amanhã continuará a pensar da mesma forma, ou seja, seus possíveis são angustiantes, visto que a decisão só depende dele mesmo. Já na *angústia ética*, são os valores ou a forma de se relacionar com eles, que provocam *angústia*. Os valores são criados pelas decisões humanas. O homem os escolhe a cada instante, de acordo com os acontecimentos ou seu ponto de vista.

Se a liberdade é o único fundamento dos valores e por essa razão o homem se angustia, na *angústia* para Sartre o homem está diante do fundamento, sem fundamento dos valores. É na ação que os valores se fazem necessários. Necessários, como expectativa para que o homem possa construir sua realidade, afinal os valores, nada mais são do que uma simples expectativa sua. Em seu cotidiano, o homem adota valores como regras de boa conduta ou como imposição do que deve ou não fazer. Logo, o homem é aquele para quem o valor faz sentido, mas também é aquele que se angustia por não ter nenhum sentido buscar em algo circunstancial, um modo de ser. Nas palavras de Bornheim:

O homem nunca pode ser os conteúdos que povoam a sua consciência: eles são escorregadios, desenvolvem-se à sua própria exterioridade e abandonam o homem à sua angústia, ou seja, à sua liberdade. O homem é um ser que se despede constantemente do ser, a angústia o desenraiza do que ele é. (Bornheim, 1984, p. 47)

O ser *para-si* é livre ontologicamente, como citado acima, para escolher seu ser ou os conteúdos de sua consciência, embora esses “conteúdos” não façam parte dela e existam lançados no mundo. Por conseguinte, é justamente o que revela sua liberdade que lhe angustia. Como não existe *essência* pronta, já que a “*existência* precede e condiciona a *essência* humana”, ele está separado dela por um *nada* que lhe angustia. Na *angústia*, o homem percebe como é livre e como não pode deixar de sê-lo. Afinal, para tentar mascarar a *angústia*, ele recorre a um subterfúgio: a *má-fé*. Nela o homem afirma que sua *essência* já está pronta e nega a possibilidade do *vir-a-ser*. Em outras palavras, para tentar fugir do *nada* do qual lhe angustia, o homem recorre ao expediente de fuga, o que só é possível acontecer por ele ser livre. Livre até mesmo para negar que seja livre. Ele nega essa liberdade ao tentar fugir da *angústia* utilizando um poder nadificador, que se encontra no “bojo” do seu próprio ser. Logo, *má-fé* é uma conduta que nadifica a *angústia* enquanto foge dela, ao mesmo tempo em que se nadifica como coisa, por negar ser o homem livre. O conceito de *má-fé* se manifesta como alívio para preencher o *nada* que o homem é. No entanto, é na *angústia* que o homem toma consciência de sua liberdade e da responsabilidade diante dela. Conforme entendimento de Perdigão, o homem para livrar-se da angústia causada por sua liberdade, busca fugir dela acreditando não ser o responsável por seus atos.

Por sermos livres, somos angústia. Para mascará-la, precisamos disfarçar a liberdade que somos, e, nesse sentido, usamos cotidianamente diversos expedientes e truques. Mentimos a nós mesmos para acreditar que não somos livres ou responsáveis por nossos atos. Pode-se dizer, de modo geral, que há uma tendência do homem para se negar como liberdade. Sartre considera mesmo que a ciência, a religião, a psicologia, determinado marxismo mecanicista — acrescentaríamos, crendices populares (como astrologia) — inventaram o que chama de “ídolos explicativos de nossa época” — seja Deus, o inconsciente, a dialética da natureza, etc. — basicamente como um esforço para sufocar a nossa liberdade, livrar-nos da angústia, eximir-nos da responsabilidade por nossos atos. (Perdigão, 1995, p. 116)

Como visto, o homem para Perdigão, por ser livre para escolher sente *angústia* e para dela fugir usa “truques”, como uma forma de saída para a responsabilidade que sua liberdade revela. Diante do entendimento sobre o conceito de *angústia* pode-se concluir este primeiro capítulo. Nesse sentido, as investigações conceituais tratadas até o momento sinalizam ser o homem *angústia* para dela fugir, visto que diante da realidade humana revelada justamente pela *angústia*, ele percebe ser mais fácil conviver consigo mesmo, com o *outro* e com as coisas do mundo, como se dele não dependesse a sua construção. Não ser o responsável lhe traz um certo alívio, já que tudo se encontra pré-definido. Como por exemplo, defender que sua *existência* está determinada e absolutamente nada pode ser feito. Por conseguinte, o homem se assemelha ao ser *em-si*, que de forma inerte apenas existe. Entretanto, há uma grande diferença de *essência* nessa forma de *existência*. Não é possível ontologicamente para o ser do homem apenas existir como coisa. Ele sente *angústia* diante da construção de sua própria realidade, já que o homem é livre e consciente de suas ações. Mas, qual a relação entre essa fuga chamada *má-fé*, a *sinceridade* e a *boa-fé*? Esses são questionamentos que serão analisados a seguir no Segundo e último Capítulo, que também investigará como as condutas de *má-fé* se revelam na analítica filosófica sartriana. Na busca de desvendar sua problemática existencial, levantada na Introdução, é que os aspectos explorados neste Primeiro Capítulo, que tiveram um caráter introdutório ao universo conceitual sartriano, servirão como base para *a posteriori* investigação sobre a *má-fé*.

SEGUNDO CAPÍTULO

2. A Má-fé

2.1 Má-Fé: Uma Atitude Negativa Interna

2.2 Transcendência e Facticidade

2.3 Condições de Possibilidade de Má-Fé

2.4 A Má-Fé na Náusea e no Existencialismo é um Humanismo

2.5 A Fé da Má-Fé

2. A Má-fé

O Capítulo anterior, revelou que as possibilidades humanas são angustiantes, tornando-se evidente que o homem é *angústia* para dela fugir. No entanto, a *angústia* só é possível, visto que o ser *para-si* é livre ontologicamente para escolher quem ele vai ser. Se não existe uma *essência* pronta, já que a “*existência* precede e condiciona a *essência*”, é por ser o homem um “vazio” que diante de todos os seus possíveis se angustia. Por não poder deixar de ser livre, ele percebe que está condenado e que sua liberdade é uma condenação, passando então a tentar dela fugir. Além de estar preso à liberdade, o homem se vê sozinho diante de suas decisões, por não haver nada nem ninguém que possa lhe ajudar a escolher qual a melhor entre suas possibilidades. É diante desse quadro que o homem, na tentativa de livrar-se da *angústia*, recorre a um subterfúgio denominado por Sartre como *má-fé*. A conduta de *má-fé* se manifesta como uma negação humana interna. Negação da responsabilidade de ser livre, pois quando o homem nega que é livre, ele se nadaifica como coisa, passando a ser como um *em-si*, que se configura como um ser que *é o que ele é*.

Neste Segundo Capítulo, será investigado como o ser do homem se revela através das diversas formas de atitude que ele assume diante das situações, as quais se encontra inserido. Busca-se ainda, analisar porque a *má-fé* é uma atitude negativa interna, bem como a importância dos conceitos de *transcendência*, *facticidade*, *sinceridade* e *boa-fé* para a compreensão da conduta de *má-fé*.

2.1 Má-fé: Uma Atitude Negativa Interna

Existencialmente, o homem se revela através de atitudes que podem ser interrogativas, negativas, afirmativas ou outras. A conduta para a qual será direcionada esta investigação, tem como sua característica ser uma atitude negativa interna. As condutas negativas, manifestam-se em duas instâncias temporais distintas: elas se revelam na relação consigo mesmo e na relação com o *outro*. Uma atitude é externa, quando é negado algo para uma outra pessoa, por ser voltada para fora da consciência, para outrem, para o mundo. Proibir alguém, por exemplo, de praticar uma ação é negar sua possibilidade de liberdade, de *transcendência*, por ser uma ação que “limita” o *outro*, já que o *outro* está condicionado ao poder de quem decide. O que se pratica nesse tipo de negação é a impossibilidade da realização do projeto de um *outro* ser. De forma parcial ou total, está se proibindo, vetando e anulando a *transcendência* do *outro*. A negação se revela como nadificação ao transformar o *outro* em *nada* e dessa forma, seu projeto é negado. O *outro* é nadificado pelo não. Portanto, essa negação é direcionada para uma outra consciência, em uma outra temporalidade. A conduta negativa externa não é constatada, pois o não se manifesta como impossibilitador da vontade do *outro*. Se o não, na conduta negativa externa manifesta-se para outra consciência, na conduta negativa interna o mesmo não assume uma outra perspectiva. Na conduta negativa interna, o não acontece na *imanência* da própria consciência, em uma mesma temporalidade. O que impera é o não a si mesmo. Bornheim salienta, logo abaixo, que nas análises feitas por Sartre sobre a realidade humana, são encontradas sempre “atitudes negativas em relação a si mesmo”.

A experiência fundamental que condiciona todas as análises que Sartre faz da realidade humana revela-se no fato de que o homem toma atitudes negativas em relação a si mesmo; trata-se de desvelar, então, o fundamento condicionador de tais atitudes negativas, ou de aprender a sua dimensão ontológica, de saber que experiência fundamental é essa. (Bornheim, 1984, p. 48)

Entender essa experiência, para Bornheim, é perceber a importância da negação interna como entendimento ontológico do que é o homem. Ao adotar atitudes negativas contra si mesmo, o ser *para-si* direciona nessa “experiência fundamental”, o não para ele mesmo. A negação é interna quando o homem adota

atitudes que se manifestam como nadificação do seu próprio ser. Ele se nadifica, quando nega a si mesmo, tendo como finalidade fugir daquilo que lhe angustia. Se nas condutas externas o não é direcionado para outra consciência, o que se revela na conduta interna acontece no interior, ou seja, no “bojo” da consciência do próprio ser *para-si*.

Em alguns homens, o não está presente perpetuamente no seu agir, como se o não estivesse preso ao seu ser, de forma que eles carregam consigo essa negatividade, que poderia perfeitamente ser enquadrada como categoria dos “homens de ressentimentos” na visão filosófica de Scheler ²⁷. Se na negação externa o homem não vivencia a experiência do *outro* ou daquele para quem ele negou, na conduta negativa interna o homem tem a exata dimensão dessa negação, afinal, a conduta negativa interna, leva o ser humano ao contato mais direto consigo mesmo, pois ela se revela no interior de sua própria consciência. Sua origem e finalidade direcionam-se para o mesmo alvo. Ela possibilita uma intervenção direta na própria consciência ao construir algo para ser acreditado, embora saiba de toda a verdade que busca esconder. Para Sartre a *má-fé* é uma atitude “essencial” em que o homem direciona sua negação para si mesmo, diferenciando-a da *mentira*.

Convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora. Atitude que parece ser a *má-fé*. (...) Costuma-se igualá-la à mentira. Diz-se indiferentemente que uma pessoa dá provas de má-fé ou mente a si mesma. Aceitemos que má-fé seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir. Admitimos que a mentira é uma atitude negativa. Mas esta negação não recai sobre a consciência, aponta só para o transcendente. (Sartre, 1997, p. 93). ²⁸

²⁷ O *ressentimento* para Scheler consiste, na negação dos valores. Aquele que nega a bondade e a beleza pratica o *ressentimento*, um homem de *ressentimento* é aquele que diz não. O ser humano entra em contato com os valores através da intuição emocional, por isso sua Ética é uma análise fenomenológica da experiência emotiva a respeito dos valores. Logo, o homem não cria valores, os valores são valores que independem da vontade humana.

²⁸ Il convient de choisir et d'examiner une attitude déterminée qui, à la fois, soit essentielle à la réalité-humaine et, à la fois, telle que la conscience, au lieu de diriger sa négation vers le dehors, la tourne vers elle-même. Cette attitude nous a paru devoir être la *mauvaise foi*. (...) Souvent on l'assimile au mensonge. On dit indifféremment d'une personne qu'elle fait preuve de mauvaise foi ou qu'elle se ment à elle-même. Nous accepterons volontiers que la mauvaise foi soit mensonge à soi, à condition de distinguer immédiatement le mensonge à soi du mensonge tout court. Le mensonge est une attitude négative, on en conviendra. Mais cette négation ne porte pas sur la conscience elle-même, elle ne vise que le transcendant. (Sartre, 1943, p. 82).

Torna-se necessário, antes de investigar a atitude que volta sua negação para si mesma, ou seja a *má-fé*, examinar uma outra atitude negativa que é a *mentira*. Ela tem como sua principal característica buscar no *outro* a sua manifestação, por ser transcendente. Sua *transcendência* acontece na relação entre duas pessoas: um sujeito (aquele que mente) e um *outro* (aquele para quem a mentira é direcionada). Quando o homem mente, ele o faz para um *outro*, já que sua finalidade é buscar enganar alguém que ele não deseja que saiba da verdade. Ele busca enganar seu interlocutor. Do mesmo modo, aquele que mente conhece muito bem o que busca mentir, pois ao elaborar um plano de conduta, ele o faz para que o *outro* não perceba as suas reais intenções e não para si mesmo. Mentir é adotar uma dupla ação negativa, afinal quando o homem mente, ele está negando a si mesmo ao construir uma outra verdade e negando o *outro* ao lhe enganar. O homem quando pratica a *mentira* tem plena consciência do que quer esconder e do seu modo de agir. Por isso mesmo, a consciência do mentiroso é plenamente conhecedora de todos os passos trilhados por ele. Passos calculados meticulosamente para que a *mentira* não seja descoberta. Enquanto a consciência daquele para quem foi narrada a *mentira* só conhece o que acredita ser a verdade, a consciência do mentiroso é plenamente consciente de sua conduta. Esse tipo de ilusão é transcendente por se manifestar na relação entre duas consciências.

Ainda utilizando a mesma citação sartriana anterior, ele explica que normalmente costuma-se igualar, confundir a *má-fé* com a *mentira*. Reside na estrutura da *má-fé* uma importante diferença da *mentira*, embora aparentemente sejam parecidas. Na *má-fé*, o homem direciona a *mentira* para si mesmo. Sua finalidade é esconder algo que ele não quer ter consciência. Nesse sentido, mais uma questão surge nessa investigação existencial. Como a consciência pode negar que seja consciente? Ou como o homem pode mentir para si mesmo se ele conhece tudo que busca esconder? Esquemáticamente revendo a *mentira*, o que foi encontrado nesse conceito se traduz em dois momentos na temporalidade: o projeto do enganador e a atitude do enganado; uma consciência que engana e outra que é enganada. Ao contrário, na *má-fé*, o que existe é apenas uma única consciência, sendo ela, aquela que se auto-engana. O enganador e o enganado são simplesmente uma única pessoa. Por ser consciente do que busca esconder, por mentir para si, a *má-fé* é aparentemente parecida com a *mentira*, mas ontologicamente a manifestação da *má-fé* é essencialmente diferente. De acordo

com a análise de Moutinho, nas condutas de *má-fé* encontra-se presente uma negação fundamental, onde o enganador e o enganado “são uma e a mesma pessoa”.

(...) essa negação fundamental, no interior de uma consciência isolada, aparecerá de modo evidente nas condutas de *má-fé*, na medida em que encontramos nestas condutas a unidade do ser e do não-ser, o ser-para-não-ser, pois na *má-fé* não existe a dualidade enganador-enganado própria à mentira. Aquele a quem se mente e aquele que mente são uma e mesma pessoa, o que significa que na *má-fé* devo conhecer a verdade *para* escondê-la de mim mesmo (...) (Moutinho, 1995, p. 156)

Moutinho revela na citação acima que a *má-fé* não carrega no seu “bojo” a *dicotomia* do enganador e do enganado, uma vez que a *má-fé* ocorre numa mesma e única consciência. Por conta disso, a *má-fé* não tem origem fora da própria consciência de quem a utiliza. A consciência não transcende para se infectar de *má-fé*, pois ela não vem de fora da realidade humana. É a consciência em plena imanência se infectando de *má-fé*. Por ser a consciência sempre consciente do seu projeto de ser, é ela que se infecta a si mesma, não em dois momentos diferentes da temporalidade como no caso da *mentira*, mas em um único momento. Sobre esse aspecto da *má-fé*, os comentadores Müller e Perdigão dizem:

De fato, a *má-fé* é uma mentira convincente a si mesmo, uma forma de autodissimulação, em que aquele que engana e o enganado são um e o mesmo, de modo que o que é ocultado não pode ser desconhecido de todo. Ninguém é induzido ou mesmo se induz à *má-fé* como se é vítima de um engano ou de uma mentira alheias. Ela não é um estado resultante, mas uma intenção e um projeto, em que a consciência deve afetar-se ativamente de *má-fé*. (Müller, 1982, p. 95)

Sendo a consciência uma unidade, e não uma soma de compartimentos estanques, há o problema de saber como eu posso ser, de um mesmo golpe, o enganador e o enganado. Se tudo o que se passa na consciência só pode ser explicado na própria consciência, acontece então que eu sou consciente de me enganar e também consciente de ser enganado. Como enganador, devo saber que estou me enganando. Como enganado, devo crer naquilo que inventei, ocultando a verdade de mim mesmo. Mas como posso crer que sou herói se me reconheço como covarde? Como posso me julgar condicionado e petrificado se sei que sou livre? Isso se explica pelo fenômeno da *Má-Fé*. (Perdigão, 1995, p. 119)

Sob o ponto de vista de Müller e Perdigão, a consciência é plenamente consciente de *má-fé*, visto que ser consciente é ter consciência (de), é saber

conscientemente o que se busca esconder. Na *má-fé* não existe o *inconsciente* determinando seus passos. Uma consciência que não seja plenamente consciência de si, só pode ser inconsciente ou não consciente em Sartre e por isso mesmo a consciência é sempre consciente. Se a *má-fé* acontecesse como uma conduta *inconsciente* do ser humano, ela seria apenas e unicamente uma *mentira*. Entretanto, não se deve confundir a *má-fé* com a *mentira*, pois apesar de possuírem a mesma estrutura, a *dualidade* ontológica faz a diferença. A *má-fé* é uma conduta negativa interna, por ser direcionada pela consciência para a própria consciência, manifestando-se em uma única temporalidade, no âmago do seu próprio ser. Já na *mentira* a negação é direcionada para o *outro*.

Como forma de atenuar as conseqüências de ser a consciência consciente, quando as condutas de *má-fé* se manifestam, o homem recorre ao inconsciente como forma de desculpa para suas ações. Nesse sentido, a interpretação psicanalítica de Freud ²⁹, no entendimento sartriano é uma tentativa do homem “mascarar” a consciência para ele não ser consciente daquilo que busca esconder. Sobre essa questão do *inconsciente*, Perdigão comenta:

(...) Freud infringiu o princípio de unidade da consciência. Para explicar como freqüentemente agimos de Má-Fé, cindiu em dois a massa psíquica: o consciente seria o enganado; e o inconsciente e a censura fariam o papel de enganadores. Imaginou, assim, uma espécie de “mentira sem mentiroso”, já que apenas o significado dos nossos pensamentos seria acessível à consciência, mas não a causa desse significado. A parte enganadora de nós mesmos ficaria oculta no inconsciente. Estaríamos, em consciência, eternamente enganados, mas sem sermos conscientemente nossos próprios enganadores. (Perdigão, 1995, p. 123)

Recorrer a interpretação psicanalítica de Freud para explicar a *má-fé* é para Perdigão, o mesmo que atribuir a consciência que ela fosse enganada pelos conteúdos ocultos no *inconsciente*. Dessa forma, o *inconsciente* poderia agir livremente sem a consciência para lhe censurar. Não mais seria a consciência determinante dos passos humanos. Eles agora seriam orientados pelo *inconsciente*, que controlaria como, quando e em que grau de intensidade tais condutas deveriam se manifestar. Contudo, se assim fosse, esta investigação terminaria neste ponto,

²⁹ Freud desenvolveu uma tríade composta pelo *id*, *ego* e *superego* para explicar os mecanismos da consciência. Vem do equilíbrio ou do desequilíbrio dessas três instâncias, tudo que está presente nas atitudes humanas, como por exemplo, tentar explicar as atitudes de *má-fé* recorrendo a acontecimentos existentes no passado que ficaram no *inconsciente*.

pois as condutas de *má-fé* seriam atribuídas ao *inconsciente* que mentiria para a consciência, que não seria consciente ou responsável por suas condutas. É a volta a *dualidade* do enganador e do enganado, representadas na psicanálise pelo *id* e o *eu*. A consciência assumiria o papel de enganada ou o *eu*, e o inconsciente seria o enganador, o *id*. Afirmar que a *má-fé* seja um impulso do *inconsciente* é negar a razão de ser plena consciência. Ao roubar um livro, por exemplo, o ladrão é a sua vontade de possuir tal objeto e por isso mesmo, toma forma nele um desejo que pode ou não se concretizar. Eis um exemplo de Sartre onde essa questão é explorada.

(...) por exemplo, sou este impulso de roubar tal livro dessa vitrine, formo corpo com esse impulso, ilumino-o e me determino em função dele a cometer o roubo. Mas não sou esses fatos psíquicos na medida em que os recebo passivamente e sou obrigado a erguer hipóteses sobre sua origem e verdadeira significação, exatamente como o cientista conjectura sobre a natureza e essência de um fenômeno exterior: esse roubo, por exemplo, que interpreto como impulso imediato determinado pela escassez, o interesse ou o preço do livro que irei roubar, é na verdade um processo derivado de autopunição (...) (Sartre, 1997, p. 96).³⁰

Conforme a citação sartriana acima, o ladrão poderia justificar sua ação, por exemplo, definindo ser ela consequência de convivências passadas ou presentes, ligações com pessoas que tenham cometido tal delito ou muitas outras desculpas atribuídas ao *inconsciente*, que serviriam para justificar sua conduta. No entanto, nada disto seria verdadeiro, uma vez que todo o acontecido se deu no campo da consciência. Todo o projeto de sua conduta foi consciente. Recorrer ao *inconsciente* para mudar a realidade dos fatos é negar sua responsabilidade. Ao recorrer ao *inconsciente*, a psicanálise não dá conta da questão da *má-fé*, pois para Sartre a consciência é *translúcida*. Ao negar que a consciência seja consciente, atribuindo aos acontecimentos um caráter de inconsciência, a *má-fé* poderia por conta disso ser explicada. Afinal, não é o *inconsciente* que infecta a consciência de

³⁰ (...) par exemple, je suis cette impulsion à voler tel ou tel livre à cet étalage, je fais corps avec elle, je l'éclaire et je me détermine en fonction d'elle à commettre le vol. Mais je ne *suis pas* ces faits psychiques, en tant que je les reçois passivement et que je suis obligé de faire des hypothèses sur leur origine et leur véritable signification, tout juste comme le savant fait des conjectures sur la nature et l'essence d'un phénomène extérieur : ce vol, par exemple, que j'interprète comme une impulsion immédiate déterminée par la rareté, l'intérêt ou le prix du volume que je vais dérober, il est en *vérité* un processus dérivé d'autopunition. (...) (Sartre, 1943, p. 85).

má-fé e sim a própria consciência que se auto-infecta. A consciência é sempre consciente diante de suas possibilidades de concretizar a *má-fé*.

Criar a idéia de que determinado comportamento existente não representa a vontade consciente, é o mesmo que se colocar diante do acontecido como o enganado se coloca diante do enganador. Seria como se alguém tivesse dito por exemplo: algo deve ter acontecido para que ele tenha praticado tal delito; ele nunca se comportou dessa forma, nunca fez isso; ele não sabe porque estava aqui, apenas acompanhava um amigo; tudo isso passou a acontecer depois que ele conheceu aquela pessoa. Nesse sentido, tudo estaria muito bem explicado. Ao se enganar sobre suas ações ou delegar a culpa de ser como ele é a sua *essência*, o ser *para-si* teria um destino pronto como um ser *em-si*. De outro modo, o caminho que propõe Sartre é completamente racional, visto que a consciência é consciente de tudo que fez, de tudo que deixou de fazer e de tudo que fará. Não é no *inconsciente* que será encontrado a resposta para explicar a *má-fé*. Para validar a tese de como opera a consciência ou da não subordinação dela ao inconsciente, Sartre cita um outro exemplo:

(...) o paciente mostra desconfiança, nega-se a falar, dá informações fantasiosas sobre seus sonhos, às vezes até se esquivava à cura psicanalítica. Porém, cabe indagar que parte do paciente pode resistir assim. (...) Nesse caso, não se pode mais recorrer ao inconsciente para explicar a *má-fé*: ela está aí, em plena consciência, com suas contradições todas. (Sartre, 1997, p. 97 e 98).³¹

A resistência que Sartre apresenta, através do paciente durante um tratamento psicanalítico, acontece pois o paciente percebe que seu psicanalista começa a dar indícios de uma aproximação do cerne dos seus problemas psíquicos. Esse tipo de resistência se evidencia como consciência. A *censura* que se controla, não pode ser entendida como pertencente a região do *inconsciente*. Logo, o paciente não poderia oferecer resistência alguma, a menos que ele estivesse consciente dos passos do seu psicanalista. Sobre esse exemplo sartriano Perdigão comenta:

³¹ (...) le malade témoigne de la défiance, refuse de parler, donne des comptes rendus fantaisistes de ses rêves, parfois même se dérobe entièrement à la cure psychanalytique. Il est permis toutefois de demander quelle part de lui-même peut ainsi résister. (...) En ce cas, il n'est plus possible de recourir à l'inconscient pour expliquer la mauvaise foi : elle est là, en pleine conscience, avec toutes ses contradictions. (Sartre, 1943, p. 86).

(...) caso bastante comum do paciente que resiste ao psicanalista quando este se aproxima da revelação de um trauma: mostra-se desconfiado, nega-se a falar, mente sobre seus sonhos, etc. Ora, se a pessoa recorreu à terapia por decisão consciente, não teria por que se inquietar com a descoberta da verdade e uma possível cura. Assim, a teoria freudiana supõe uma reação vinda do próprio inconsciente que se quer elucidar — um papel exercido pela censura. (Perdigão, 1995, p. 123)

A *censura* citada por Perdigão, vai determinar até onde o paciente permitirá que o psicanalista chegue. Como poderia o paciente reprimir as descobertas do psicanalista se ele não fosse consciente do que busca esconder? A *censura* se manifesta sob esse aspecto, como uma *má-fé*, plenamente consciente do que busca censurar. Sartre vai recorrer a própria psiquiatria para analisar a interpretação psicanalítica de Freud a respeito do *inconsciente*. Para isso, cita o psiquiatra Wilhelm Stekel³², que contestou o *inconsciente* freudiano, determinando ser a consciência plenamente consciente.

“Toda vez que pude levar o bastante longe minhas investigações, comprovei que o núcleo da psicose era consciente”. Além disso, os casos a que alude em sua obra testemunham uma *má-fé* patológica de que o freudianismo não daria conta. Trata-se, por exemplo, de mulheres que se tornaram frígidas por decepção conjugal, ou seja, lograram mascarar o prazer buscado pelo ato sexual. Note-se, em primeiro lugar, que não se trata de dissimular complexos profundamente soterrados em trevas semifisiológicas, mas condutas objetivamente verificáveis que elas não podem deixar de constatar quando as realizam: freqüentemente, de fato, o marido revela a Stekel que sua mulher deu sinais objetivos de prazer, os quais a mulher, interrogada, se empenha veementemente em negar. (Sartre, 1997, p. 100).³³

A proposta psicanalítica do *inconsciente* não pode explicar a *má-fé*, pois como no exemplo citado por Sartre, a resistência que oferece o paciente durante sua

³² Wilhelm Stekel ao escrever “A Mulher Frígida”, revela que muitos dos problemas relacionados ao *inconsciente*, na verdade estão no plano consciente e que todo o processo de bloqueio ou todo o projeto é racional, porque existe consciência do que se quer bloquear.

³³ Chaque fois que j'ai pu pousser mes investigations assez loin, j'ai constaté que le noeud de la psychose était conscient. Et d'ailleurs, les cas qu'il rapporte dans son ouvrage témoignent d'une mauvaise foi pathologique dont le freudisme ne saurait rendre compte. Il s'agit, par exemple, de femmes qu'une déception conjugale a rendues frigides c'est-à-dire qui parviennent à se masquer la jouissance que leur procure l'acte sexuel. On notera d'abord qu'il s'agit pour elles de se dissimuler non des complexes profondément enfoncés dans les ténèbres à demi physiologiques, mais des conduites objectivement décelables et qu'elles ne peuvent pas ne pas enregistrer dans le moment où elles les tiennent : fréquemment, en effet, le mari révèle Stekel que sa femme a donné des signes objectifs de plaisir et ce sont ces signes que la femme, interrogée, s'applique farouchement à nier. (Sartre, 1943, p. 88 e 89).

análise é plenamente consciente. Se existe certa resistência do paciente contra as idéias trazidas por seu psicanalista, quando esse se aproxima dos seus problemas psíquicos, a origem deles não está no *inconsciente*. Para o paciente, por exemplo, desviar o rumo das investigações ao perceber que seu psicanalista se aproxima da origem de seu problema, é necessário que de alguma forma ele seja consciente do que busca esconder. Como poderia seu *inconsciente* perceber essa aproximação? A resposta está na *censura*. Burdzinski comenta que a psicanálise responde a essa questão, afirmando ser a *censura* responsável pela ponte de comunicação existente entre o consciente e o *inconsciente*.

Que a proposta psicanalítica para a compreensão da má-fé está fadada ao fracasso, é o que Sartre ilustra por meio do conhecido fenômeno psicanalítico da *resistência* que oferece o paciente durante a análise. No decorrer de um tratamento psicanalítico, é freqüente ocorrer que, na medida em que o psicanalista aproxima-se da origem dos problemas psíquicos de seu paciente, o psicanalisando principie a oferecer certa resistência ao tratamento e pretenda, inclusive, desviar a análise de seu curso. (...) Como, entretanto, pode o psicanalisando constatar essa aproximação se ela é, justamente *inconsciente*? Tendo inicialmente cindido a consciência em consciente e inconsciente, a psicanálise deve agora prover uma instância que estabeleça uma ponte de comunicação entre essas duas dimensões: é a *censura*. (Burdzinski, 1999, p. 39)

Como visto acima, o paciente controlaria através da *censura*, a forma como ele pode deixar ou não que seu psicanalista se aproxime do seu problema. Pela *censura*, retorna-se ao ponto de partida do enganador e do enganado encontrado na *mentira*. Se por exemplo, para desviar sua atenção e abster-se do prazer, uma mulher no ato sexual, direciona seu pensamento para problemas do cotidiano, seria essa atitude tomada inconscientemente? Ou seria essa uma conduta de *má-fé*? Como falar em *inconsciente* diante da consciência? Sartre, assim responde:

Estamos sem dúvida ante um fenômeno de má-fé, porque os esforços tentados para não aderir ao prazer experimentado pressupõem o reconhecimento de que o prazer foi experimentado e que, precisamente, esses esforços o implicam *para negá-lo*. Mas não mais estamos no terreno da psicanálise. Assim, de um lado, a explicação pelo inconsciente, por romper com a unidade psíquica, não poderia dar conta de fenômenos que à primeira vista parecem dela depender. E, de outro, existe uma infinidade de condutas de má-fé que negam explicitamente tal explicação, porque sua

essência requer que só possam aparecer na translucidez da consciência. (Sartre, 1997, p. 100 e 101).³⁴

Se o terreno da psicanálise, conforme investigado, não possibilitou o entendimento sobre a *má-fé*, torna-se necessário investigar, dentro da analítica existencial sartriana, outros elementos ontológicos que dão sustentação a *má-fé*. A possibilidade que tem a consciência de transcender, permite ao homem exercer sua liberdade diante do seu real concreto. Nesse aspecto, a consciência revela o *vir-a-ser* da existência humana, dando sentido ao seu agir. Entretanto, enquanto a *transcendência* possibilita o homem se lançar na busca da construção de sua realidade, a *facticidade* delimita o seu “campo de ação”, ou seja, impõe limites. É diante desse jogo, ou melhor, sob esse aspecto que a *má-fé* se instaura como alívio imediato. Logo, a *dialética* entre transcendência e facticidade propicia que o agir humano possa ser de *má-fé*. Por conta disso, a seguir será investigado a relação constitutiva entre *transcendência* e *facticidade* com o conceito da *má-fé*.

³⁴ Nous avons hie affaire à un phénomène de mauvaise foi puisque les efforts tentés pour ne pas adhérer au plaisir éprouvé impliquent la reconnaissance que le plaisir est éprouvé et que, précisément, ils l'impliquent *pour nier*. Mais nous ne sommes plus sur le terrain de la psychanalys. Ainsi, d'une part, l'explication par l'inconscient, du fait qu'elle rompt l'unité psychique, ne saurait rendre compte des faits qui, à premièl vue, paraissent relever d'elle. Et, d'autre part, il existe une infinité de conduites de mauvaise foi qui repoussent explicitement ce type d'explication, parce que leur essence implique qu'elles ne peuvet apparaître que dans la translucidité de la conscience. (Sartre, 1943, p.89).

2.2 Transcendência e Facticidade

A consciência transcende, quando indica sua intencionalidade, realizando o movimento de sair para fora de si, ultrapassando-se. É o poder que tem o ser *para-si* de modificar-se, ou seja, são suas possibilidades de mudança. Só o ser *para-si* pode transcender ao *que ele é*, que é ir ao encontro das coisas. O ser *para-si*, se projeta além do *nada que ele é*, indo em busca do *que ele não é*. A falta que a consciência procura preencher está fora dela. Está nas coisas, no ser *em-si* e a *transcendência* é o caminho desse desvelar. Entretanto, quando o ser *para-si* transcende, a consciência anula-se ao revelar e afirmar o *que ela não é*. Transcender é ser o *que não se é*. *Transcendência e facticidade* possibilitam nesse sentido, que a *má-fé* se revele de diversas formas na *existência* humana. No entendimento de Bornheim, na *má-fé* manifesta-se o *dualismo* da *transcendência e facticidade* existentes no homem.

O pressuposto básico da *má-fé* reside no dualismo constitutivo do existir humano — um dualismo que se manifesta de diversas maneiras: *transcendência-facticidade*, *ser-para-si* e *ser-para-outro*. Sempre se trata desse “jogo de espelhos” que impede o homem de encontrar o porto seguro do *em-si*. E o significativo é que a *má-fé* não designa um problema particular, um comportamento entre outros, ou uma situação adstrita ao plano moral; Sartre se refere muito mais a uma ameaça que surge como constitutiva da própria existência humana e que está ontologicamente presente em todos os comportamentos, simplesmente por serem humanos. (Bornheim, 1984, p. 51)

Como observado acima, *transcendência e facticidade* se constituem como um *dualismo* pertencente ao existir humano. Por exemplo, nascer em uma família de operários ou de burgueses independe da opção humana. É uma situação onde a condição dada de nascimento é inevitável. A *facticidade* humana pode ainda se manifestar através do exemplo de um homem que alega não ter culpa dos seus atos, já que as dificuldades pelas quais vinha passando, foram as responsáveis por desencadear tais atitudes. Essa forma comportamental é de alguém que está agindo de *má-fé*, uma vez que nega a responsabilidade diante de suas ações. Admitir que a *facticidade* seja determinante do ser *para-si* é não compreender o homem diante de sua *existência*. É o mesmo que negar a própria realidade humana. A *facticidade* revela ao homem como sua realidade se apresenta, do jeito que ela é. O ser *para-si*

e o *em-si* estão lançados no meio do mundo e lado a lado convivem com suas *facticidades*. De certo modo, há uma grande diferença entre eles: o ser das coisas ou o em-si é pura *facticidade*, mas o ser *para-si* é *facticidade* para dela fugir, para transcender. O ser *para-si* pode transcender a esse limite inicial, imposto pela *facticidade*, já que a *transcendência* lhe possibilita deixar de *ser o que ele é*. Exemplificando, apesar de ter nascido em uma família de operários é possível trabalhar, construir seu capital e se tornar um burguês. A *facticidade* pode limitar por exemplo a sua nacionalidade, naturalidade ou cor, mas não determina onde pode chegar o homem diante dos seus desafios. Quando não é mais possível para a *facticidade* exercer sua finalidade é sinal que a *transcendência* já se manifestou. A *transcendência* é a outra face da dialética da *facticidade*. Na *má-fé*, a *transcendência* e a *facticidade*, estão presentes de tal modo, que quando uma se manifesta a outra também o faz. Nessa dialética a *facticidade* impõe limites, definindo-os. A *transcendência* porém, abre as portas para tudo que o homem possa *vir-a-ser*.

O homem é livre, pela possibilidade que a consciência tem de transcender diante dos seus possíveis ou diante do mundo, pois ele está preso ao mundo pela *facticidade*. Por exemplo: ter nascido homem ou mulher define o sexo que ao nascer o ser humano tem, embora seja possível ocorrer uma mudança estética através de cirurgias. Apesar dessa possibilidade de mudança biológica, o sexo de nascimento continua sendo preponderante. As mudanças feitas no corpo, servem para garantir a *transcendência* da *facticidade*. O corpo tem a configuração de um ser *em-si*, sendo sempre ele mesmo. Apesar de sofrer modificações ou transcender, ainda assim ele será o mesmo. No exemplo seguinte do próprio Sartre, pode-se perceber como a *transcendência* e *facticidade* são instrumentos que sustentam a base da *má-fé*.

Eis, por exemplo, o caso de uma mulher que vai a um primeiro encontro. 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. Não a apreende como tentativa de estabelecer os chamados "primeiros contatos", ou seja, não quer ver as possibilidades de desenvolvimento temporal apresentadas por essa conduta: limita-a ao que é no presente, só quer interpretar nas frases que ouve o seu sentido explícito, e se lhe dizem "eu te amo muito", despoja a frase de seu âmago sexual: vincula aos discursos e à conduta de seu interlocutor significações imediatas, que encara como qualidades objetivas. O homem que fala parece sincero e respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada, o revestimento de parede azul ou cinzento. E qualidades assim atribuídas à pessoa a quem ouve são então fixadas em uma permanência

coisificante que não passa de projeção do estrito presente no fluxo temporal. A mulher não se dá conta do que deseja: é profundamente sensível ao desejo que inspira, mas o desejo nu e cru a humilharia e lhe causaria horror. Contudo, não haveria encanto algum em um respeito que fosse apenas respeito. Para satisfazê-la, é necessário um sentimento que se dirija por inteiro à sua *pessoa*, ou seja, à sua liberdade plenária, e seja reconhecimento de sua liberdade. Mas é preciso, ao mesmo tempo, que tal sentimento seja todo inteiro desejo, quer dizer, dirija-se a seu corpo como objeto. Portanto, desta vez ela se nega a captar o desejo como é, sequer lhe dá nome, só o reconhece na medida em que transcende para a admiração, a estima, o respeito, e se absorve inteiramente nas formas mais elevadas que produz, a ponto de já não constar delas a não ser como uma espécie de calor e densidade. Mas eis que lhe seguram a mão. O gesto de seu interlocutor ameaça mudar a situação, provocando uma decisão imediata: abandonar a mão é consentir no flerte, comprometer-se; retirá-la é romper com a harmonia turva e instável que constitui o charme do momento. Trata-se de retardar o mais possível a hora da decisão. O que acontece então é conhecido: a jovem abandona a mão, mas *não percebe* que a abandona. Não percebe porque, casualmente, nesse momento ela é puro espírito. Conduz seu interlocutor às regiões mais elevadas da especulação sentimental, fala da vida, de sua vida, mostra-se em seu aspecto essencial: uma pessoa, uma consciência. E, entretanto, realizou-se o divórcio entre corpo e alma: a mão repousa inerte entre as mãos cálidas de seu companheiro, nem aceitante, nem resistente — uma coisa. (Sartre, 1997, p. 101/102).³⁵

³⁵ Voici, par exemple, une femme qui s'est rendue à un premier rendez-vous. Elle sait fort bien les intentions que l'homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu'il lui faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n'en veut pas sentir l'urgence : elle s'attache seulement à ce qu'elle offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire. Elle ne saisit pas cette conduite : comme une tentative pour réaliser ce qu'on nomme « les premières approches », c'est-à-dire qu'elle ne veut pas voir les possibilités de développement temporel que présente cette conduite elle borne ce comportement à ce qu'il est dans le présent, elle ne veut pas lire dans les phrases qu'on lui adresse autre chose que leur sens explicite ; si on lui dit : « Je vous admire tant », elle désarme cette phrase de son arrière-fond sexuel, elle attache aux discours et à la conduite de son interlocuteur des significations immédiates qu'elle envisage comme des qualités objectives. L'homme qui lui parle lui semble sincère et respectueux comme la table est ronde ou carrée, comme la tenture murale est bleue ou grise. Et les qualités ainsi attachées à la personne qu'elle écoute se sont ainsi figées dans une permanence chosiste qui n'est autre que la projection dans l'écoulement temporel de leur strict présent. C'est qu'elle n'est pas au fait de ce qu'elle souhaite : elle est profondément sensible au désir qu'elle inspire, mais le désir cru et nu l'humilierait et lui ferait horreur. Pourtant, elle ne trouverait aucun charme à un respect qui serait uniquement du respect. Il faut, pour la satisfaire, un sentiment qui s'adresse tout entier à *sa personne*, c'est-à-dire à sa liberté plénière, et qui soit une reconnaissance de sa liberté. Mais il faut, en même temps, que ce sentiment soit tout entier désir, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son corps en tant qu'objet. Cette fois donc, elle refuse de saisir le désir pour ce qu'il est, elle ne lui donne même pas de nom, elle ne le reconnaît que dans la mesure où il se transcende vers l'admiration, l'estime, le respect et où il s'absorbe tout entier dans les formes plus élevées qu'il produit, au point de n'y figurer plus que comme une sorte de chaleur et de densité. Mais voici qu'on lui prend la main. Cet acte de son interlocuteur risque de changer la situation en appelant une décision immédiate : abandonner cette main, c'est consentir de soi-même au flirt, c'est s'engager. La retirer, c'est rompre cette harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure. Il s'agit de reculer le plus loin possible l'instant de la décision. On sait ce qui se produit alors : la jeune femme abandonne sa main, mais ne *s'aperçoit* pas qu'elle l'abandonne. Elle ne s'en aperçoit pas parce qu'elle se trouve par hasard qu'elle est, à ce moment, tout esprit. Elle entraîne son interlocuteur jusqu'aux régions les plus élevées de la spéculation sentimentale, elle parle de la vie, de sa vie, elle se montre sous son aspect essentiel : une personne, une conscience. Et pendant ce temps, le divorce du corps et de l'âme est accompli; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante - une chose. (Sartre, 1943, p.89 e 90).

O que se manifesta no exemplo sartriano da mulher, é a *dialética* da transcendência e *facticidade* existente em sua conduta de *má-fé*. Sartre descreve os passos que são dados para que a *má-fé* tome forma, ganhe corpo, diante dos acontecimentos.

A mulher usa de vários subterfúgios para desarmar seu companheiro, representando diante dele um papel contraditório de alguém que aceita, mas quer impor alguma resistência para valorizar sua situação. Ela tem consciência das intenções do seu companheiro, apesar de não haver uma demonstração clara em seu comportamento. Prefere interpretar o que lhe é dito de forma objetiva, valorizando o que parece ser respeitoso e sem vincular o encontro com possibilidades futuras. Não aceita o fato de sentir desejo, apenas pelo desejo. Por outro lado, não acha interessante haver um relacionamento em que haja apenas “respeito”, sem possibilidade de acontecer um contato mais íntimo. Na verdade, o que necessita realmente é exercitar sua liberdade, para que possa se permitir ser inteira desejo, no entanto só reconhece sua existência ao transcender para a admiração, estima e respeito. Ao saber da necessidade de ser tomada uma decisão quando seu companheiro busca manter um contato mais íntimo, prefere comportar-se de forma a consentir a aproximação, porém “enganando-se” de que não percebe o que está acontecendo. Apesar da tentativa de não deixar absorver-se pela situação, acaba dividindo-se em corpo e alma. Não aceita nem resiste, apenas deixa ser conduzida.

A mulher se comporta como um ser *em-si*, que se deixa dominar ao ser seduzida. Entretanto, ao impor limites ou dificuldades, ela comporta-se como um ser *para-si*, que nega a ação do seu interlocutor e que ao mesmo tempo seduz. Nesse momento, sua *transcendência* lhe permite desejar. Seu corpo agora tem vontade própria, fala mais alto, é algo incontrolável. Diante da construção comportamental desse exemplo sartriano, pode-se perceber que a mulher adota ao agir de *má-fé* conceitos contraditórios, que em um mesmo ato traz a idéia e a negação dela própria. A mulher utiliza ao agir, a *transcendência* e a *facticidade* para transitar entre suas alternativas existenciais. Isso lhe permite se comportar como um ser *para-si* que diz “não” ao seu interlocutor negando seu projeto e também ter um comportamento passivo como um tipo de *em-si*, que aceita, se permitindo adotar essa conduta para na verdade mentir para si, tentando se enganar dos seus

verdadeiros desejos. Desejos que seu corpo anseia e só por isso ela se deixa levar. Sobre esse exemplo sartriano de *má-fé*, Burdzinski comenta:

(...) para que a mulher possa apreciar os galanteios que lhe são dirigidos e, simultaneamente, negar-lhes uma motivação implícita, ela deve colocar-se ora na dimensão da transcendência — e então os galanteios aparecerão como declarações de apreciação que lhe são dirigidas por um sujeito que a toma por objeto —, ora na dimensão da facticidade — caso em que os mesmos galanteios lhe aparecerão simplesmente como fatos do mundo e, como tais, desprovidos de quaisquer finalidades —, pois somente uma consciência pode estabelecer finalidades. (Burdzinski, 1999, p. 41)

O que Sartre revela no seu exemplo de *má-fé* e que Burdzinski comenta acima, é que essa mulher demonstra no seu agir, características contraditórias quando parece não perceber *a priori* o projeto ou a idéia intencional do seu companheiro. Ao limitar sua liberdade, ela transforma-se em coisa, em ser *em-si*, sendo também esse desejo que de forma sutil se deixa conquistar como uma coisa. Ela afirma a sua *transcendência*, enquanto nega a intenção do seu companheiro, transformando a ação dele em pura *facticidade*. De outro modo, ela é também pura *facticidade* quando aceita se transformar em coisa conquistada. Esses conceitos contraditórios de alguém que por exemplo, quer alguma coisa, mas nega o que busca; ou quer para depois negar que quis; ou ainda, nega para desejar, são possíveis pois a *má-fé* afirma a *transcendência* como *facticidade* e a *facticidade* como *transcendência*. A dialética da *transcendência* e *facticidade* possibilitam ao homem, na visão sartriana, que ele possa agir de *má-fé*, afinal o *para-si* é um ser *que não é o que ele é*. No mesmo instante em que a realidade humana assume ser *transcendência* ela é no mesmo ato também *facticidade*. Sartre revela através de “frases célebres” o que considera ser “fórmulas de *má-fé*”, onde tornam-se evidentes outros exemplos dessa *dialética*:

Por exemplo, o título de uma obra de Jacques Chardonne: "O amor é bem mais que amor". Faz-se aqui a unidade entre o amor *presente* em sua facticidade, "contato de duas epidermes", sensualidade, egoísmo, mecanismo proustiano do ciúme, luta adleriana dos sexos, etc., e o amor como *transcendência*, o "rio de fogo" de Mauriac, chamado do infinito, eros platônico, surda intuição cósmica de Lawrence, etc. Partimos da facticidade para nos encontrarmos de súbito — além do presente e da condição fatural do homem, além do psicológico — em plena metafísica. Ao contrário, o título de uma peça de Sarment, *Sou grande demais para mim*, que também ostenta caracteres da *má-fé*, nos coloca primeiro em plena transcendência para de repente nos aprisionar nos estreitos limites de nossa essência

fatal. Idênticas estruturas se acham na famosa frase “ele se tornou o que era”, ou no seu inverso não menos conhecido, “como a eternidade o transforma afinal nele mesmo”. (Sartre, 1997, p. 102 e 103).³⁶

Sartre chama as frases anteriormente citadas, de “fórmulas de *má-fé*”, já que elas possibilitam um eterno movimento entre *transcendência* e *facticidade*. Pode-se notar que elas representam uma variada gama de possibilidades e sua negação. Se na *má-fé* o homem se comporta como *não sendo o que ele é*, como poderia ele ser responsável pelo que *ele não é*? Por exemplo, qualquer erro cometido por um homem será aceito, se ele afirma não ter culpa no acontecimento, já que sua *facticidade* o limitava. Ele pergunta: fazer o que, se não poderia ser diferente?

Na *dialética* entre *transcendência* e *facticidade* o homem vai fugir do que ele não quer assumir. O homem é *transcendência* quando foge, negando não ser responsável por seu destino e nada que venha a acontecer será responsabilidade sua, pois seu agir não tem como parâmetros a liberdade de escolha. Por isso mesmo, nenhuma crítica vai ter valor, afinal sempre haverá uma justificativa para validar suas ações. Para que a *má-fé* se instaure é necessário afirmar que ao transcender o homem se torna *facticidade* e como *facticidade* ele possa transcender.

Carregadas de *má-fé*, as frases sartrianas anteriormente vistas, demonstram a ponte feita entre *transcendência* e *facticidade*. Em “O amor é bem mais que o amor” a *facticidade* está no ato de fazer sexo, na prática sexual, no entanto transcendendo para tudo que possa ser representado como por exemplo, o amor sublime. Na frase “Sou grande demais para mim”, o que se apresenta é a *transcendência* levando o homem para longe do que ele é. É uma apologia, uma valorização, como forma de esconder os erros humanos. Nessa mesma frase ainda se pode perceber como a *transcendência* transformada em *facticidade* torna-se

³⁶ On connaît, par exemple, ce titre d'un ouvrage de Jacques Chardonne « L'amour, c'est beaucoup plus que l'amour. » On voit comment ici se fait l'unité entre l'amour présent dans sa facticité, « contact de deux epidermes », sensualité, égoïsme, mécanisme proustien de la jalousie, lutte adlérienne des sexes, etc. - et l'amour comme transcendance, le « fleuve de feu » mauriacien, l'appel de l'infini, l'éros platonicien, la sourde intuition cosmique de Lawrence, etc. Ici c'est de la facticité que l'on part, pour se trouver soudain, par delà le présent et la condition de fait de l'homme, par delà le psychologique, en pleine métaphysique. Au contraire, ce titre d'une pièce de Sarment : « Je suis trop grand pour moi », qui présente aussi les caractères de la mauvaise foi, nous jette d'abord en pleine transcendance pour nous emprisonner soudain dans les étroites limites de notre essence de fait. On retrouvera ces structures dans la phrase fameuse « Il est devenu ce qu'il était » ou dans son envers non moins fameux « Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change. » (Sartre, 1943, p.91).

infinitas possibilidades de desculpas. Justificativas para tudo que possa acontecer de errado, como fracassos e fraquezas humanas. Por ser grande demais os erros serão sempre pequenos diante do que eles representam ser. É a *transcendência* que se transformou em *facticidade* como uma perpétua troca, um eterno ir e vir, onde é possível deslizar do presente para transcender no que será.

Ao escapar para ser *o que ele não é*, o homem sente uma falsa impressão de alívio, como quem acredita ter resolvido seu problema. É como por exemplo, alguém que se liberta do que lhe é indesejável. A *má-fé* vai proporcionar essa solução como uma fuga. Fuga que transforma o homem em coisa, pois nela existe a inversão da liberdade. Na *má-fé*, o homem deixa de ser livre para justificar seu erro, como uma fatalidade do destino. Quem era livre para optar, termina optando para se transformar em coisa. O homem que representa não ser livre, nega ter responsabilidade, visto que ao deixar de ser livre ele deixa de ser responsável. Nesse sentido, o que vier a ocorrer ao seu projeto, não será de sua responsabilidade. Se algo acontecer de errado, não terá cobranças, não haverá peso ou dor, podendo ele recorrer a qualquer tipo de desculpa. Se as condições de possibilidades para a *má-fé* são infinitas, deve-se ao fato de que ao transcender, o homem pode mudar os acontecimentos ou até mesmo culpar o destino por tudo o que deixou de fazer. A *transcendência* propicia ao homem o poder de justificar o seu agir através da *má-fé*. Agir de *má-fé* é negar o livre-arbítrio, por determinar motivos para as suas ações. Logo, a *má-fé* usa o determinismo como sua justificativa. No entendimento sartriano, o homem de *má-fé* assume sofrer influências, ou seja:

Bem mais do que parece “fazer-se”, o homem parece “ser feito” pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida. (Sartre, 1997, p. 593).³⁷

Para justificar a incapacidade diante de suas possibilidades, o homem nega o que lhe é inerente: a liberdade. A *angústia* que ele sofre diante das cobranças internas e externas, faz com que sua consciência busque alternativas

³⁷ Bien plus qu'il ne paraît « se faire », l'homme semble « être fait » par le climat et la terre, la race et la classe, la langue, l'histoire de la collectivité dont il fait partie, l'hérédité, les circonstances individuelles de son enfance, les habitudes acquises, les grands et les petits événements de sa vie. (Sartre, 1943, p.527).

para se afastar dela. Para tentar fugir da condenação existencial que a liberdade impõe, o homem em Sartre recorre a *má-fé*, como possibilidade de camuflar sua realidade. E como foi visto, é pela dialética da *transcendência* e da *facticidade* que se torna possível realizar a *má-fé*, pois são conceitos que possibilitam ao ser do homem adotar tal conduta.

Dando prosseguimento a análise dos aspectos que circundam a *má-fé*, pode-se então, buscar compreender como ela se revela e para isso se torna necessário investigar outros tipos de comportamento como por exemplo, a *sinceridade* e a *tristeza*. Comportamentos que podem ser assumidos pelo homem, como modos de representação da sua realidade. Entretanto, o homem ao adotar essas condutas, o faz como sendo parte integrante do seu próprio ser, por acreditar que essas atitudes sejam possíveis de se concretizar, por serem elas verdadeiras. Nesse sentido é possível ontologicamente ao *para-si* ser sincero ou triste? Seria possível escapar da *má-fé* na *sinceridade*? A *sinceridade* é uma antítese da *má-fé*? Qual o objetivo da *sinceridade* e da *má-fé*? A *fé* é um tipo de *má-fé*? A *má-fé* é uma *crença*? E qual a ligação da fórmula sartriana *ser o que não é* e *não ser o que é* com a *má-fé*? Busca-se a seguir, na continuidade desta investigação, responder a esses questionamentos.

2.3 Condições de Possibilidade da Má-fé

Após ter sido investigado os conceitos de *transcendência* e *facticidade*, se torna possível obter um melhor entendimento de como se instaura e revela ser a manifestação da *má-fé*. *Transcendência* e *facticidade* são ontologicamente a base de sustentação da *má-fé*, pois são seus instrumentos de validação. Avançando nesta investigação, novas questões surgem, como por exemplo, sobre o conceito de *sinceridade*.

A *sinceridade* se manifesta diante dos acontecimentos da realidade humana. De acordo com esses acontecimentos, a *sinceridade* é exigida ou não pelo homem. Por isso mesmo, a *sinceridade* não é um estado ou algo que pertença ao ser do homem. A *sinceridade* é consciência (de) ser sincero. Para que haja *sinceridade* é necessário que o *para-si* assuma ser o *que ele é*, como o ser de uma coisa. Nesse sentido, o homem é sincero, da mesma forma que o computador é computador, por exemplo. No entanto, se o *para-si* é um ser que *não é o que ele é*, torna-se impossível ontologicamente o homem ser sincero, já que para ser sincero o *para-si* deveria ser o *que ele é*. Para que seja melhor entendido o conceito de *sinceridade*, Sartre o exemplifica através das condutas do garçom. Nesse exemplo que a seguir será visto, a impossibilidade da *sinceridade* se evidencia. O ritual desenvolvido pelo garçom é perfeito, já que ele busca ser sincero ao representar ser garçom. Ele se preocupa com todos os detalhes, agindo de tal forma que não exista nenhuma dúvida quanto ao que ele é. Mas quem ele é? Ele é consciência de ser garçom. Existe nessa representação uma necessidade de prender o homem a um ser e através de suas características determinar qual o tipo do seu ser. Embora ele represente ser garçom, não pode ser igual ao ser de uma coisa que já está pré-definida. Por ser vazia, “a consciência é consciência de ser”, nada existindo nela. Eis o exemplo sartriano sobre o garçom:

Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos 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. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas.

Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para *realizá-la*. (Sartre, 1997, p. 105 e 106).³⁸

O homem do exemplo sartriano, ao representar ser garçom, busca ser o *que ele não é*. Ele se preocupa, nos mínimos detalhes em cumprir todo o ritual para ser um garçom. Da forma mais fidedigna possível ele busca representar ser o *que ele não é*. Afinal, o que ele é na verdade? O que ele representa ser? Ele representa exatamente ser o *que ele não é*, pois representa essa condição para os outros e para si mesmo. Só em "representação" é que o homem pode ser o que ele busca ser. Um ator por exemplo, quando representa um personagem, só é esse personagem enquanto estiver representado esse papel, por imaginar ser quem ele está representando. O que separa o ator do que ele representa é um *nada*, um vazio. Por mais que seu papel seja bem representado, ainda assim será uma representação daquilo que ele busca ser. Ao desempenhar o papel de garçom, com todos os gestos típicos da profissão, o que se tem é apenas uma condição representativa daquilo que o homem representa ser. Ao assumir papéis, o homem em Sartre tenta se realizar como um ser *que é o que é*. Diante do exemplo do Garçom, os comentadores Bornheim e Burdzinski dizem:

Entre os diversos exemplos analisados por Sartre, tomemos o mais elucidativo. (...) Sartre pinta todos os gestos típicos de um garçom em seu trabalho; são gestos que, em verdade, lembram a marionete. (...) A condição humana como que se desdobra para assumir uma segunda natureza, uma outra condição. Se o médico não realizasse os gestos típicos de sua profissão, talvez não convencesse suficientemente ao exercer as suas funções; o público exige que o médico, o vendeiro, o garçom desempenhem as atribuições inerentes a cada função à maneira de um

³⁸ Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, 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. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à *être* garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire; le garçon de café joue avec sa condition pour la *réaliser*. (Sartre, 1943, p.94).

cerimonial, executando como que uma “dança”. Assim, o garçom se torna coisa-garçom, e o soldado coisa-soldado. Na sociedade tudo se passa, portanto, como se cada um devesse assumir uma marionete. (Bornheim, 1984, p. 49)

O garçom *representa* ser garçom porque ele não pode sê-lo, isto é, ele não pode ser garçom ao modo em que o ser-em-si é de uma forma total aquilo que ele é. A realidade humana desenha-se segundo contornos tais que, nela, tudo o que é não o é plenamente. Há uma fissura ontológica que separa indelevelmente o homem de si mesmo: a este jamais é permitido identificar-se totalmente com o que pretende ser, pois ele não pode evitar ser consciente daquilo que ele é. E isto faz toda a diferença. (Burdzinski, 1999, p. 44)

Para Bornheim e Burdzinski, o homem do exemplo sartriano representa ser garçom, como o ser *em-si* é, como uma “coisa-garçom”. Representar ser garçom, significa adotar características comportamentais da profissão. Além disso, esse homem vai ser visto como garçom, já que não representa ser um professor, médico ou advogado. Ele é o que representa ser, ele é um garçom. Logo, o garçom existe como um ser que *não é o que ele é*. Ao representar, ele passa a ser aquilo que ele não é. A *tristeza*, por exemplo, também é um modo de representação da realidade humana. O que se afirma na *tristeza* está na conduta de ser triste, onde o homem adota características de estar triste quando tem por exemplo, um olhar perdido com um semblante de quem está muito cansado ou como uma pessoa que está sem ânimo para viver e por conta disso, seu corpo vai traduzir esse estado de peso e dor. Sua conduta pode ser modificada, se o mesmo homem reagir e mudar seu comportamento passando a se comportar de forma diferente, não mais querendo ser triste. Sobre o conceito de *tristeza* Burdzinski comenta:

Da mesma forma que um garçom não pode sê-lo senão enquanto o representa, assim também não podemos, por exemplo, entristecer-nos sem, simultaneamente, termos consciência (...) de que estamos tristes. Trata-se, sempre, de caracterizar a consciência como consciência de ser: como tal, uma consciência não pode identificar-se de forma plena e absoluta com a tristeza; em lugar disto, uma consciência triste apresentar-se-á, necessariamente, como consciência (de) tristeza. Nesse sentido, para encontrarmos-nos tristes é exigido que tenhamos nos assumidos como tristes, isto é, que tenhamos assumido a tristeza como um valor a ser realizado. (...) Portanto os estados emocionais devem ser entendidos sobretudo como posições a serem assumidas e escolhas a serem feitas, ao invés de serem vistos como estados solidamente constituídos para o interior dos quais podemos, ocasionalmente, catapultar-nos. (Burdzinski, 1999, p. 47)

A *tristeza* pode ou não aparecer de acordo com cada situação, para Burdzinski, uma vez que ela é um tipo de conduta. A consciência ao se infectar de *tristeza*, leva o homem a adotar comportamentos condizentes com a sua representação. Ser triste tem a mesma configuração do ser *em-si*, pois o homem busca ser triste como uma coisa é. Tornar-se triste é adotar a conduta de ser uma pessoa com comportamento triste, onde o ser *em-si* da *tristeza* vai infestar a consciência para que ela seja essa manifestação. A consciência é o que ela escolhe ser e ao ser “consciência de ser” o homem se faz como um ser *para-si* que *é o que não é*. Não obstante, ser sincero, é ser *o que se é*. Sob esse aspecto, qual a ligação entre *sinceridade*, *tristeza* e *má-fé*? Para Sartre, mesmo havendo um esforço do homem para ser sincero, a estrutura do seu ser vai inviabilizar tal intento.

Ser sincero, dizíamos, é ser o que se é. Pressupõe que não sou originariamente o que sou. Mas aqui está naturalmente subentendido o “deves, logo podes” de Kant. Posso *chegar* a ser sincero: meu dever e meu esforço de sinceridade implicam nisso. Mas, precisamente, constatamos que a estrutura original do “não ser o que se é” torna impossível de antemão todo devir rumo ao ser-Em-si, ou o “ser o que se é”. E essa impossibilidade não é disfarçada frente à consciência: ao contrário, é o próprio tecido de que se faz a consciência, o desassossego constante que experimentamos, nossa incapacidade de nos reconhecemos e nos constituirmos como sendo o que somos, a necessidade pela qual transcendemos o ser, a partir do momento que nos colocamos como certo ser através de um juízo legítimo, fundamentado na experiência interna ou corretamente deduzido de premissas *a priori* ou empíricas. E transcendemos o ser, não rumo a outro ser, mas rumo ao vazio rumo ao *nada*. (Sartre, 1997, p. 109 e 110).³⁹

O ideal de *sinceridade*, por ser uma impossibilidade ontológica, é uma tarefa que não pode se concretizar para o ser humano. Não que seja uma vontade sua de não ser sincero. A questão não é de vontade e sim de constituição da própria consciência. Sartre chega a mencionar que essa impossibilidade deve-se ao próprio “tecido da consciência”, já que ser sincero é ser *o que se é*, ao modo do ser *em-si* e

³⁹ Etre sincère, disions-nous, c'est être ce qu'on est. Cela suppose que je ne suis pas originellement ce que je suis. Mais ici, naturellement, le « tu dois, donc tu peux » de Kant est sous-entendu. Je puis *devenir* sincère : voilà ce qu'impliquent mon devoir et mon effort de sincérité. Or, précisément, nous constatons que la structure originelle du « n'être pas ce qu'on est » rend d'avance impossible tout devenir vers l'être en soi ou « être ce qu'on est » et cette impossibilité n'est pas masquée à la conscience : au contraire elle est l'étoffe même de la conscience, elle est la gêne constant nous éprouvons, elle est notre incapacité même à nous reconnaître, à nous constituer comme étant ce que nous sommes, elle est cette nécessité qui veut que, dès que nous nous posons comme un certain être par un jugement légitime, fondé sur l'expérience interne ou correctement déduit de prémisses *a priori* ou empiriques, par cette position même nous dépassons cet être - et cela non pas vers um autre être : vers le vide, vers le *rien*. (Sartre, 1943, p.97).

entretanto, a consciência se configura como um ser que *não é o que é*. Pode-se observar na mesma citação, que Sartre para mostrar não ser uma questão de vontade vai mencionar o pensamento filosófico de Kant ⁴⁰ do “deves, logo podes”. Sartre o faz, para mostrar as inclinações humanas. Para ser sincero, o homem deve fazer alguns esforços, aliado ao dever de adotar condutas onde a *sinceridade* esteja sempre presente. Logo, ele estará buscando ser sincero, acreditando na *sinceridade* como sendo ela mesma parte integrante de sua própria consciência; consciência que transforma sua *sinceridade* em *crença* daquilo que o homem busca crê. No entanto, antes de investigar o conceito de *crença* em Sartre, deve-se buscar compreender melhor a questão do conceito de *sinceridade*. A *sinceridade* é ontologicamente diferente da estrutura do ser *para-si*, pois a consciência é um ser que se manifesta como *não sendo o que ela é*. Para haver *sinceridade* é necessário que o homem seja *o que ele é*. Seria então a *sinceridade* uma *má-fé*? No exemplo do homossexual e do “campeão da sinceridade”, Sartre revela o entendimento desse conceito de forma mais clara.

Um homossexual tem freqüentemente intolerável sentimento de culpa, e toda sua existência se determina com relação a isso. Pode-se concluir que esteja de má-fé. De fato, com freqüência esse homem, sem deixar de admitir sua inclinação homossexual ou confessar uma a uma as faltas singulares que cometeu, nega-se com todas as forças a se considerar *pederasta*. Seu caso é sempre “à parte”, singular; intervêm elementos de jogo, acaso, má sorte; erros passados que se explicam por certa concepção de beleza que as mulheres não podem satisfazer; deve-se ver no caso efeitos de inquieta busca, mais que manifestações de tendência profundamente enraizada, etc. Decerto, um homem cuja má-fé acerca-se do cômico, uma vez que, reconhecendo os fatos que lhe imputam, nega-se a admitir a conseqüência que se impõe. Assim, seu companheiro, seu mais severo censor, irrita-se com essa duplicidade: o censor só cobiça uma coisa, e depois poderá até se mostrar indulgente — que o culpado se reconheça culpado, que o homossexual confesse sem rodeios, não importa se humilde

⁴⁰ Uma boa vontade é boa em si mesma, para Kant, por não estar submetida às inclinações humanas. A inteligência, a coragem e a felicidade não são coisas boas na sua totalidade, depende do que se faz delas. Se não é possível a partir da experiência se comprovar que uma ação foi moralmente boa, o dever não é então um conceito empírico, mas sim uma ordem a priori da razão. O homem é possuidor da faculdade de agir por ser racional. Só ele tem vontade e esta vontade é razão prática, por ser a vontade a faculdade de agir segundo regras, que são máximas, se somente se, de forma subjetivas são válidas para a vontade individual, ou se constituem leis se são objetivas e válidas de forma universal para todo ser racional. Mas, por não ser perfeita a vontade humana, por sofrer influência das inclinações da sensibilidade, trava-se então um conflito entre a razão e a sensibilidade. E desse conflito onde a vontade vai ser constringida pela razão é de onde se originam os mandamentos ou Imperativos. Logo, por ser a vontade humana incapaz de obedecer as leis racionais sem ser coagido por elas. É necessário um dever como lei objetiva da razão, como controle da vontade de sua constituição subjetiva. Assim os Imperativos Hipotéticos determinam suas ações visando alcançar um certo fim, que são os imperativos da *habilidade* e da *prudência*. O Imperativo Categórico apresenta uma ação como necessária em si mesma, ou seja, é uma ação moral que impõe mandamentos ou leis.

ou reivindicativo: “sou um pederasta”. Perguntamos: quem está de má-fé, o homossexual ou o campeão da sinceridade? O homossexual reconhece suas faltas, mas luta com todas as forças contra a esmagadora perspectiva de que seus erros o constituam como *destino*. Não quer se deixar ver como coisa: tem obscura e forte compreensão de que um homossexual não é homossexual como esta mesa é mesa ou este homem ruivo é ruivo. Acredita escapar a todos os erros, desde que os coloque e os reconheça; melhor ainda: a duração psíquica, por si, exime-o de cada falta, constitui um porvir indeterminado, faz com que renasça como novo. Estará errado? Não reconhece, por si mesmo, o caráter singular e irreduzível da realidade humana? Sua atitude encerra, portanto, inegável compreensão da verdade. Ao mesmo tempo, porém, tem necessidade desse perpétuo renascer, dessa constante evasão para viver: precisa colocar-se constantemente fora de alcance para evitar o terrível julgamento da coletividade. Assim, joga com a palavra ser. Teria razão realmente se entendesse a frase “não sou pederasta” no sentido de que “não sou o que sou”, ou seja, se declarasse: “Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e que assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou.” Mas o homossexual se desvia dissimuladamente para outra acepção da palavra “ser”: entende “não ser” no sentido de “não ser em si”. Declara “não sou pederasta” no sentido em que esta mesa não é um tinteiro. Está de má-fé. (Sartre, 1997, p. 110 e 111).⁴¹

No exemplo de Sartre de condutas de *má-fé*, protagonizadas pelo homossexual e o “campeão da *sinceridade*”, percebe-se como a *transcendência*

⁴¹ Un homosexuel a fréquemment un intolérable sentiment de culpabilité et son existence tout entière se détermine par rapport à ce sentiment. On en augurera voloutiers qu'il est de mauvaise foi. Et, en effet, il arrive fréquemment que cet homme, tout en reconnaissant son penchant homosexuel, tout en avouant une à une chaque faute singulière qu'il a commise, refuse de toutes ses forces de se considérer comme « un pédéraste ». Son cas est toujours « à part », singulier ; il y entre du jeu, du hasard, de la malchance ; ce sont des erreurs passées elles s'expliquent par une certaine conception du beau que les femmes ne sauraient satisfaire, il faut y voir plutôt les effets d'une recherche inquiète que les manifestations d'une tendance bien profondément enracinée, etc. Voilà assurément un homme d'une mauvaise foi qui touche au comique puisque, reconnaissant tous les faits qui lui sont imputés, il refuse d'en tirer la conséquence qui s'impose. Aussi son ami, qui est son plus sévère censeur, s'agace-t-il de cette duplicité : le censeur ne demande qu'une chose - et peut-être alors se montrerait-il indulgent : que le coupable se reconnaisse coupable, que l'homosexuel déclare sans détours - dans l'humilité ou la revendication, peu importe - « Je suis un pédéraste ». Nous demandons ici : qui est de mauvaise foi? L'homosexuel ou le champion de la sincérité? L'homosexuel reconnaît ses fautes, mais il lutte de toutes ses forces contre l'écrasante perspective que ses erreurs lui constituent un *desun*. Il ne veut pas se laisser considérer comme une chose : Il a l'obscur et forte compréhension qu'un homosexuel n'est pas homosexuel comme cette table est table ou comme cet homme roux est roux. Il lui semble qu'il échappe à toute erreur dès qu'il la pose et qu'il la reconnaît, mieux même, que la durée psychique, par elle-même, le lave de chaque faute, lui constitue un avenir indéterminé, le fait renaître à neuf. At-il tort? Ne reconnaît-il pas, par lui-même, le caractère singulier et irréductible de la réalité-humaine? Son attitude enveloppe donc une indéniable compréhension de la vérité. Mais, en même temps, il a besoin de cette perpétuelle renaissance, de cette constante évasion pour vivre; il faut qu'il se mette constamment hors d'atteinte pour éviter le terrible jugement de la collectivité. Aussi joue-t-il sur le mot d'être. Il aurait raison en effet s'il entendait cette phrase « Je ne suis pas pédéraste » au sens de « Je ne suis pas ce que je suis ». C'est-à-dire, s'il déclarait « Dans la mesure où une série de conduites sont définies conduites de pédéraste, et où j'ai tenu ces conduites, je suis un pédéraste. Dans la mesure où la réalité-humaine échappe à toute définition par les conduites, je n'en suis pas un. » Mais il glisse sournoisement vers une autre acception du mot « être ». Il entend « n'être pas » au sens de « n'être pas en soi ». Il déclare « n'être pas pédéraste » au sens où cette table n'est pas un encrier. Il est de mauvaise foi. (Sartre, 1943, p.98 e 99).

possibilita a realidade humana, através de sua liberdade, representar ações que se caracterizam como *má-fé*. Os conceitos de *transcendência* e da *facticidade* possibilitam ao homem assumir condutas de ser como a *sinceridade*, a covardia e tantas outras. Por isso mesmo, nada que o homem escolha ser, ele o será verdadeiramente. Afinal, na visão sartriana o homem é um ser que *não é o que ele é*. Sobre o exemplo do homossexual e do “campeão da *sinceridade*”, Perdigão e Burdzinski comentam:

Há na consciência um risco permanente de Má-Fé, decorrente do fato mesmo de que ela não-é-o-que-é e é-o-que-não-é. Na verdade, em nível puramente ontológico, pode-se dizer que a realidade humana é sempre de má-fé, e nem poderia ser diferente. Confirmação disso é a atitude oposta que poderíamos tomar com relação a nós mesmos — a sinceridade — é de todo impossível. Se não, vejamos. O “campeão da sinceridade” é aquele que decide ser exatamente aquilo que é, sem reticências: “Sou isso, e ponto final”. Então, o que ele almeja é ser para si mesmo aquilo que ele é, em uma coincidência total consigo mesmo. Ocorre que esse “ser si mesmo” como um em-si, não existe para a consciência. (...) A sinceridade, para existir, exigiria que o homem fosse somente aquilo que é o que é. Além disso, na realidade humana, o “ser isso” e o “não ser isso” não diferem muito. “Ser covarde”, por exemplo, não é uma coisa do tipo em-si, mas é projeto, totalização-em-curso, logo algo que sempre se pode questionar, evanescente, suscetível de mudanças — algo próximo de “não ser covarde”. Nunca posso ser total e verdadeiramente “covarde”. (Perdigão, 1995, p. 119 e 120)

A resposta de Jean-Paul Sartre a esta questão é de que ambos — tanto o homossexual quanto o “campeão da sinceridade” — estão, ainda em sentidos diferentes, agindo de má-fé. O homossexual, reunindo em si aquelas características que nos permitem reconhecê-lo como pederasta, alega, contudo, toda uma série de pseudo-justificações e se utiliza de vários subterfúgios para negar sua condição. Quando a nega, ele o faz de uma forma absoluta: ele pretende afirmar-se como não sendo, em sentido algum, um pederasta. Ao colocar a questão em tais termos, o homossexual embaralha a distinção ontológica em-si/para-si e age de má-fé. (Burdzinski, 1999, p. 49 e 50)

De acordo com o entendimento contido nestas citações acima, para o exemplo sartriano sobre a *sinceridade*, os dois personagens estão adotando condutas de *má-fé*. Para o “campeão da *sinceridade*”, nada mais honesto que o homossexual se reconheça como tal, pois se assim for, ele será aceito por ter assumido ser *o que ele é*. Nesse sentido, o “campeão da *sinceridade*” já não mais tratará o homossexual como coisa, pois ao assumir ser homossexual, ele será sincero consigo mesmo e com o “campeão da *sinceridade*”. É exatamente essa contradição que constitui a *sinceridade*, ou seja, que a realidade humana seja *o que*

é para não *ser o que é*. Para o “campeão da *sinceridade*” ou o censor, o que importa é que sua vítima abdique da liberdade e que se reconheça como homossexual, para em seguida ser julgado. Ainda sobre esse exemplo, Sartre diz:

O campeão da sinceridade, na medida em que almeja se tranquilizar, quando pretende julgar, e exige que uma liberdade, enquanto liberdade, se constitua como coisa, está de má-fé. Trata-se apenas de um episódio dessa luta mortal das consciências, que Hegel denomina “relação de amo e escravo”. Dirigimo-nos a uma consciência para exigir, em nome de sua natureza de consciência, que se destrua radicalmente como consciência, fazendo-a aguardar, para depois dessa destruição, um renascer. (Sartre, 1997, p. 112).⁴²

Ao citar acima Hegel⁴³, no episódio da “relação de amo e escravo”, Sartre mostra como a consciência do *outro* é importante na questão da *sinceridade*. Nesse exemplo, o *outro* é dominado e dominador, por ser a consciência usada em dois momentos: como aquela que exerce o poder de persuasão contra o *outro* e como consciência que necessita do *outro*. O *outro* tem consciência de ser senhor e

⁴² Le champion de la sincérité, dans la mesure où il veut se rassurer, alors qu'il prétend juger, dans la mesure où il demande à une liberté de se constituer, en tant que liberté, comme chose, est de mauvaise foi. Il s'agit seulement ici d'un épisode de cette lutte à mort des consciences que Hegel nomme «le rapport du maître et de l'esclave». On s'adresse à une conscience pour lui demander, au nom de sa nature de conscience, de se détruire radicalement comme conscience, en lui faisant espérer, par delà cette destruction, une renaissance. (Sartre, 1943, p.100).

⁴³ Publicada em 1807, a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel busca revelar a trajetória que trilha a consciência para desenvolver sua tarefa de entendimento do mundo e de si própria. Pode-se perceber o sentido desse processo diante do sujeito que exerce sua consciência como apreensão de si mesmo e de ele poder *vir-a-ser*. A finalidade hegeliana era compreender como a consciência inicialmente apreendia o mundo, encontrava-se diante de si mesma se revelando por este processo de apreensão e finalmente na totalidade de sua inserção consciente do espírito, atingir na totalidade o absoluto como revelação revelada do mundo. O que busca Hegel é atingir o absoluto e para isto é necessário que a consciência se afirme como distinta daquilo de que ela faz parte, e depois de ter trilhado todas as contingências reencontra-se de novo nela mesma, no entanto, muito mais consciente diante dos acontecimentos históricos concretos. Agora ela é totalidade como ciência de sua própria totalidade. Por ser uma trajetória de reflexão a consciência deve cumprir todas as etapas no plano investigativo e por ser e nesse sentido, a Fenomenologia do Espírito é essencialmente uma Filosofia onde a consciência é consciente do que ela busca compreender. Ao ser consciente da totalidade, a consciência tem a percepção de que as coisas percebidas são diferentes dela mesma, afinal ela se afirma quando percebe ser o que ela é, e nega quando se opõe ao que é diferente dela. A consciência hegeliana, por ser plenamente consciente é consciência de si, e por ser dessa forma é diferente das coisas que ela percebe, ou o em si. É neste processo de consciência de si que a consciência busca constituir os objetos como sendo seus e é pela alegoria da “dialética do senhor e do escravo” encontrada na Fenomenologia do Espírito, que Hegel demonstra esse desejo da consciência, de ser reconhecida pelo *outro*. O senhor é aquele que por ser o vitorioso e reconhecido como tal e o perdedor é o escravo. O escravo espera do senhor um pouco de piedade, porque o senhor é aquele que tem poder de vida ou de morte sobre ele. Esta relação do senhor e do escravo não é passiva ela é dinâmica, já que o senhor necessita da consciência do escravo para validar o seu poder, o senhor necessita do *outro*, e nesse momento ele torna-se dependente do escravo, como aquele que sem o *outro* não existiria. O escravo que dependia do senhor, tornou-se agora senhor da consciência daquele que o escravizava.

escravo também. Entretanto, como foi visto anteriormente, o jogo existente entre o “campeão da *sinceridade*” e o homossexual, é um jogo de *má-fé*. O “campeão da *sinceridade*”, no ato de buscar a própria *sinceridade*, assume ser *o que é*. Ao confessar ser sincero, ele está representando um papel que poderia ser outro qualquer. Ser sincero é garantia de que todos os seus atos estão explicados pela *sinceridade* que ele representa ser, o que significa que seus atos devem ser aceitos, pois são sinceros. Logo, os conceitos de *sinceridade* e de *má-fé* têm a mesma estrutura, pois são parecidos. O objetivo da *má-fé* é fazer com que o homem seja *o que ele é*, a maneira de *não ser o que ele é*. Já o objetivo da *sinceridade* é que o homem *seja e não seja o que ele é*. O que existe entre *má-fé* e *sinceridade* é um jogo. Para que a *sinceridade* se manifeste é necessário que o homem *seja e não seja o que é*, como por exemplo, que o homem seja corajoso para não ser covarde. Se um homem é corajoso como a caneta é caneta, como um ser *em-si*, seria impossível haver *má-fé*. O homem adota condutas de *má-fé* por ser livre e consciente do que ele busca fugir. Bornheim esclarece seu entendimento sobre a relação entre *sinceridade* e *má-fé*.

A sinceridade parece ser uma modalidade de comportamento oposta ao da *má-fé*; em verdade, porém, “o objetivo da sinceridade e o da *má-fé* não são tão diferentes”. Com efeito, a sinceridade é uma exigência, norteadas por um ideal; esse ideal postula que “o homem não seja *para ele mesmo* senão aquilo que ele é, que seja plena e unicamente aquilo que ele é”. Para ser sincero, o homem deve coincidir consigo mesmo; o “campeão da sinceridade” pretende “determinar exatamente aquilo que ele é, para se resolver a sê-lo sem reticências”. Todavia, isso supõe um fundo estável no homem, um lastro de *em-si* ao qual o homem possa aderir, assumindo a sua “realidade” de um modo totalmente adequado. Desse modo o ideal da sinceridade se transforma num *em-si* ilusório, já que “o ser do homem se constitui como um ser *em si*”. (...) Compreende-se, portanto, que a sinceridade coincida com a *má-fé*: “para que a *má-fé* seja possível, é necessário que a própria sinceridade seja *má-fé*”. (Bornheim, 1984, p. 51)

De acordo com a análise feita por Bornheim, para que o homem possa fugir de uma situação onde a covardia se instaure, por exemplo, torna-se necessário que ele seja *o que é* para *não ser o que é*. No entanto, o homem deve não querer ser o covarde que ele é. Nesse sentido, a *má-fé* exige que o homem não seja *o que é*, como um modo de ser da realidade humana. A *má-fé*, ao modificar as características dos acontecimentos humanos vai construir uma nova realidade a maneira do homem ser *o que ele não é*. Enfim, para isso acontecer é necessário que

o homem seja o que *ele não é*, que ele não seja corajoso, por exemplo, pois sendo assim a *má-fé* não fará nenhum sentido. Para haver uma compreensão ontológica da *má-fé* é necessário entender o que o homem é. Ele é um ser de possibilidades, que busca ser o que lhe falta e ao assumir-se, não será verdadeiramente o que escolheu ser. A *sinceridade* leva o homem a mudar de um modo de ser para um outro e esse modo de ser é como já vimos, ontologicamente impossível de se realizar, pois está por natureza fora do alcance humano. Entretanto, para que haja *má-fé* é necessário que o homem escape ao seu ser no interior do seu próprio ser. Se não houvesse essa fuga interna ou se o homem fosse igual ao *em-si* não existiria a *má-fé*. A conduta de *má-fé* só é possível, pois na *sinceridade*, conforme o exemplo anterior, ao captar-se como não sendo covarde, o homem escapa nadificando o *que ele é*. Para haver *má-fé*, ele não deve ser esse covarde que ele é. Logo, o homem é, e não é covarde em todos os momentos de sua *existência*, ou seja a *má-fé* exige que o homem *não seja o que é*. Embora a *má-fé* não negue as qualidades humanas, ela busca atribuir ao ser humano aquilo que *ele não é*, como por exemplo, ser corajoso ou covarde. Para que haja *má-fé*, o homem deve ser aquilo que é, e não o ser verdadeiramente. Por exemplo, não há diferença entre ser triste e o não ser corajoso. Tudo não passa de uma consciência (de) ser triste ou corajoso. A negação que a *má-fé* traz, estará sempre presente na realidade humana, já que sem esse questionamento que o contrário oferece, a *má-fé* não se perpetuaria como fuga eterna daquilo que não é possível fugir, ou seja, na *má-fé* o homem exerce sua liberdade para negar que é livre e responsável.

Para que se tenha conhecimento de outros exemplos onde as condutas de *má-fé* estejam presentes, torna-se necessário recorrer a outras obras do próprio Sartre. Nesse sentido, as obras *A Náusea* e *O Existencialismo é um Humanismo* serão a seguir investigadas, visto que nelas os exemplos de *má-fé* se encontram presentes no cotidiano dos seus personagens. Na *Náusea*, são abordados aspectos relacionados com a liberdade e suas implicações com a *má-fé*. Nesta obra, pode-se perceber como o seu principal personagem busca fugir de sua existência enganando a si mesmo, ao tentar dar um novo sentido a sua realidade. Já em *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre enfatiza a importância da responsabilidade do homem por sua própria existência. Responsabilidade que deve ser vista não só através de sua individualidade, mas sim de toda a humanidade, com a qual ele está engajado.

2.4 A Má-fé na Náusea e no Existencialismo é um Humanismo

Depois da investigação feita nas condutas de *má-fé*, retiradas da obra sartriana *O Ser e o Nada*, esta pesquisa direciona seu olhar nas obras *A Náusea* e *O Existencialismo é um Humanismo* do próprio autor, com o objetivo de se obter mais evidências para a compreensão da *má-fé*.

Em *A Náusea*, Sartre revela o essencial do seu pensamento filosófico, em questões onde estão presentes a liberdade, a *má-fé* e a natureza do pensamento humano. São pontos que surgem como consequência do descobrimento do seu principal personagem – Antoine Roquentin. Roquentin é um historiador que pretende escrever a biografia do marquês de Rollebon. O mundo não faz sentido para Roquentin já que os objetos parecem ter vida, o que lhe provoca um certo temor. Eles existem como se fossem animais vivos e a *náusea* é provocada pela desorganização das coisas no mundo. O personagem assim se expressa:

Sua camisa de algodão azul sobressai alegremente contra a parede cor de chocolate. Também isso me dá a Náusea. Ou antes, é a Náusea. A Náusea não está em mim: sinto-a ali na parede, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela. (Sartre, 1983, p. 39).⁴⁴

Cometido pela *náusea*, Roquentin sente a *existência* dos objetos, suas cores e odores, com todas as características de quem existe por existir. Diante dessa descoberta, ele pode sentir a *existência* das coisas como elas são na sua totalidade. Por ter uma “*essência* que precede a *existência*”, o ser das coisas está lançado no mundo. No entanto, como é o homem que dá o seu sentido e significado, as coisas existem apenas por existir e sob esse aspecto, o determinismo impera. Uma outra descoberta de Roquentin é a de que não existem aventuras. Suas aventuras são na verdade histórias revencionistas, pois nos seus relatos o acontecido passa a ter um outro enfoque, sendo modificado de acordo com o sentido dado por ele. Nesse sentido, Roquentin percebe que existe uma diferença entre os acontecimentos vivenciados e o que ele mesmo relata sobre eles, pois passa a

⁴⁴ As chemise de coton bleu se détache joyeusement sur un mur chocolat. Ça aussi ça donne la Nausée. Ou plutôt c'est la Nausée. La Nausée n'est pas en moi : je la ressens là-bas sur le mur, sur les bretelles, partout autour de moi. Elle ne fait qu'un avec le café, c'est moi qui suis en ell. (Sartre, 1938, p.35).

perceber, que ao ser narrado um acontecimento algo é acrescentado ou retirado do que realmente aconteceu. Roquentin diz:

Acabo de descobrir bruscamente, sem razão aparente, que menti a mim mesmo durante dez anos. As aventuras estão nos livros. E, naturalmente, tudo o que se conta nos livros pode acontecer realmente, mas não da mesma maneira. Era essa forma de acontecer que era tão importante para mim, que eu prezava tanto. (Sartre, 1983, p. 63).⁴⁵

E em outra passagem Sartre diz através de Roquentin:

Quando se vive, nada acontece. Os cenários mudam, as pessoas entram e saem, eis tudo. Nunca há começos. Os dias se sucedem aos dias, sem rima, nem solução: é uma soma monótona e interminável. (...) Viver é isso. Mas quando se narra a vida, tudo muda; simplesmente é uma mudança que ninguém nota: a prova é que se fala de histórias verdadeiras. Como se pudesse haver histórias verdadeiras; os acontecimentos ocorrem num sentido e nós os narramos em sentido inverso. (Sartre, 1983, p. 66 e 67).⁴⁶

Para Sartre, seu personagem não consegue retratar fielmente o acontecido. Quando Roquentin narra seus acontecimentos, ele dá uma certa ênfase a alguns momentos, atenuando outros. Dessa conclusão, Roquentin constata que não existem histórias verdadeiras, pois elas são influenciadas pelo olhar daquele que a escreve. No exemplo de Roquentin, os relatos das suas histórias não obedeciam a seqüência exata dos acontecimentos e o seu final podia ditar o tom em que a história seria contada. Roquentin buscava organizar as suas aventuras para que elas fossem sempre perfeitas. Não obstante, as coisas não aconteciam como imaginava Roquentin, que desejava ter uma vida harmoniosa para que seus momentos fossem iguais às notas de uma bela música. Se a vida não está pré-definida não existe como saber o que vai acontecer. Não é possível ter sempre bons momentos. Roquentin constata ao analisar a própria obra que está escrevendo

⁴⁵ Je viens d'apprendre, brusquement, sans raison apparente, que je me suis menti pendant dix ans. Les aventures sont dans les livres. Et naturellement, tout ce qu'on raconte dans les livres peut arriver de vrai, mais pas de la même manière. C'est à cette manière d'arriver que je tenais si fort. (Sartre, 1938, p.58).

⁴⁶ Quando no vit, il n'arrive rien. Lês décors changent, lês gens entrent et sortent, voilà tout. Il n'y a jamais de commencements. Les jours s'ajoutent aux jours sans rime ni raison, c'est une addition interminable et monotone. (...) Ça, c'est vivre. Mais quando no raconte l'avie, tout change; seulement c'est um changement que personne ne remarque : la preuve c'est qu'on parle d'histoires vraies. Comme s'il pouvait y avoir dês histoires vraies; lês événements se produisent dans um sens et nous lês racontons em sens inverse. (Sartre, 1938, p.61 e 62).

sobre a vida do marquês, que a sua fonte de pesquisa são as cartas que nunca foram escritas por Rollebom, tendo sido um outro escritor que as redigiu e publicou. Sendo assim, como escrever uma história baseada em documentos que não foram nem escritos pelo próprio marquês? Além disso, a história contada de uma vida não se traduz como vida real, pois ela faz parte do passado não sendo mais possível retornar àqueles momentos. Ela só existe nas aparências, nas lembranças. Sobre essa passagem Burdzinski e Moutinho dizem:

Em *A Náusea* encontramos Antoine Roquentin desvencilhando-se de um sentimento dito de “aventura”: trata-se de uma perspectiva de má-fé que caracteriza a existência como uma história que se desenrolam segundo o tradicional esquema narrativo início/meio/fim; através deste artifício, a existência é como que perpassada por pequenos fragmentos de em-si que a definem. No processo de desvelamento existencial de Roquentin, ele termina por dá-se conta de que “aventuras” simplesmente não existem — elas são tão-somente ficções que, a partir dos dados da memória, a realidade humana constrói e projeta no passado. Não podemos *viver* realmente uma aventura, pois esta somente pode ser articulada retrospectivamente. (Burdzinski, 1999, p. 48)

O passado de Roquentin, até então, tinha esse *rigor*, essa fatalidade: Roquentin tivera “aventuras”, fora um “aventureiro”. Quando ele finalmente diz “Não tive aventuras. Aconteceram-me histórias, fatos, incidentes, tudo o que se quiser. Mas não aventuras”, quando diz isso, é todo o passado de que se orgulhava que se desfaz, que perde o rigor, a organicidade: os acontecimentos perdem o brilho da necessidade, da fatalidade, não mais se soldam uns aos outros para compor uma “forma melódica”, uma *aventura*. (Moutinho, 1995, p. 52)

Para Burdzinski e Moutinho citados acima, quando Roquentin percebe que não há aventuras, que elas são histórias e não se vivenciam histórias, o que Sartre busca mostrar é como seu personagem vivia sem saber o exato significado da *existência*, da liberdade e da *má-fé*. As aventuras para Roquentin que são contadas, só podem ser vistas como histórias, pois elas não traduzem fielmente o acontecido. Como uma ficção elas podem ser narradas, mas somente como uma retrospectiva daquilo que aconteceu, tendo como base as lembranças do passado. Quando se está vivendo um acontecimento, não é possível narrar nesse mesmo instante o que se vive. As duas situações não podem ocorrer ao mesmo tempo. As coisas ocorrem, mas não da maneira que Roquentin havia imaginado que ocorriam, quando vivenciava a aventura. O que ele imaginava era impossível, ou seja, que os momentos de sua vida se sucediam uns aos outros como de uma vida recordada ou como a harmonia das notas de uma música familiar. Roquentin começa a perceber

como ele está preso ao seu personagem. Não era mais possível escrever sobre Rollebom. No entanto, o que fazer, se ele precisava do marquês para não sentir o que verdadeiramente era. Para fugir, Roquentin passou a viver a vida do marquês, existindo em função de sua realidade. Roquentin fugia de sua vida, assumindo a *essência* do marquês, pois a sua razão de ser era a do Sr. Rollebom, que o libertava de si mesmo. Essas revelações levam a “morte do marquês” e a partir de então, Roquentin passa a perceber que existe e que sua *existência* lhe provoca *náusea*. *Náusea*, uma vez que a vida está cheia de *existências* por todos os lados, de todos os tipos, podendo ser densas, pesadas ou suaves. Roquentin começa a ver o outro lado das coisas; ele está cercado por elas, por todos os lados, em cima e em baixo. Entretanto, elas não se impõem, simplesmente existem. Se o ser *em-si* existe como coisa dada, como um ser que *é o que é*, o que Roquentin passa a perceber é o significado da *existência* ou como as coisas existem e para que existem. Roquentin vive em uma espécie de cenário onde apenas observa a superfície e não mergulha na sua *essência*. Acometido pela *náusea*, Roquentin percebe que a *existência* perdeu seu caráter abstrato. O cenário não serve mais como pano de fundo, estando estampado como primeiro plano. São desveladas todas as características da *existência* de forma nua e crua e todos esses absurdos passam a revelar para Roquentin a chave da *existência* ou a chave de sua própria *náusea*. Ele diz:

Não posso dizer que me sinto aliviado nem contente; ao contrário, me sinto esmagado. Só que meu objetivo foi atingido: sei o que desejava saber; compreendi tudo o que me aconteceu a partir do mês de janeiro. A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença, nem de um acesso passageiro: a Náusea sou eu. (Sartre, 1983, p. 187).⁴⁷

A maneira que Roquentin percebia as coisas era determinada pela impressão que tinha delas. A sua visão burguesa não permitia sentir todas essas descobertas. Ele vivia no passado, recordando os acontecimentos e ordenando-os, modificando o que era necessário ser modificado, para dar uma aparência de perfeição aos momentos vividos. Através de Roquentin pode-se perceber a gratuidade da *existência*, a diferença entre o ser *para-si* e o *em-si* e também como o

⁴⁷ Je ne peux pas dire que je me sente allégé ni content; au contraire, ça m'écrase. Seulement mon but est atteint : je sais ce que je voulais; tout ce qui m'est arrivé depuis le mois de janvier, je l'ai compris. La Nausée ne m'a pas quitté et je ne crois pas qu'elle me quittera de sitôt; mais je ne la subis plus, ce n'est plus une maladie ni une quinte passagère : c'est moi. (Sartre, 1938, p.179).

personagem age de *má-fé*. As coisas estão ali, grotescas e imensas, sem nenhum tipo de sentido e por conta disso, como dar nome às coisas ou decidir algo acerca delas? Isso é para Roquentin algo insensato. Antes ele pensava nas coisas como classes especiais, porém o que está em sua frente agora é uma coisa particular, como algo que existe. A *existência* se manifesta agora como algo vivo e não uma mera e inofensiva categoria abstrata da realidade humana. Roquentin revela:

Estava ali, imóvel e gelado, mergulhado num êxtase horrível. Mas, no próprio âmago desse êxtase, algo de novo acabava de surgir; eu compreendia a Náusea, possuía-a. A bem dizer, não me formulava minhas descobertas. Mas creio que agora me seria fácil colocá-las em palavras. O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é necessidade. Existir é simplesmente *estar presente*; os entes aparecem, deixam que os *encontremos*, mas nunca podemos *deduzi-los*. Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se pode dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. (Sartre, 1983, p. 193 e 194).⁴⁸

Sartre oferece com Roquentin, uma imagem da situação humana em geral, de como o homem vive sem saber qual a razão da sua *existência*. Roquentin estava preso ao passado e buscava modificar o acontecido, de tal forma que não fosse possível sofrer com ele. O personagem sartriano representa a mentalidade burguesa, o retrato do intelectual sem espírito crítico, aquele que vive em um mundo imaginário, onde ele acredita ser o centro das atenções. Ele habitava um mundo superficial, no qual a sua relação com as coisas não tinha a dimensão que depois da *náusea* passa a ter. As palavras não conseguiam dar o exato significado às coisas, pois a relação das palavras com o seu contexto de aplicação não fazia sentido. Para um melhor entendimento, pode-se dizer por exemplo, que para Roquentin a mesa e o livro eram apenas palavras que determinavam coisas pertencentes a um cenário e

⁴⁸ J'étais là, immobile et glacé, plongé dans une extase horrible. Mais, au sein même de cette extase horrible. Mais, au sein même de cette extase quelque chose de neuf venait d'apparaître; je comprenais la Nausée, je la possédais. A vrai dire je ne me formulais pas mes découvertes. Mais je crois qu'à présent, il le serait facile de les mettre en mots. L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister c'est être là, simplement; les existants apparaissent, se laissent rencontrer, mais on ne peut jamais les déduire. Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. Or aucun être nécessaire ne peut expliquer l'existence : la contingence n'est pas un faux semblant, une apparence qu'on peut dissiper; c'est l'absolu, par conséquent la gratuité parfaite. (Sartre, 1938, p.185).

nada mais. Além disso, é a partir da *náusea* que se instaura como intuição reveladora, que Roquentin vai perceber a *existência*, a liberdade, a *angústia* e a *má-fé*. A *existência* que se revelava para Roquentin como um pano de fundo agora passa a ter vida e sob esse aspecto, as coisas do mundo passam a existir como coisas que verdadeiramente habitam o mesmo mundo que ele. A *náusea* mostra para Roquentin como a realidade humana é gratuita, um absurdo desprovido de qualquer sentido e como ele adotou condutas de *má-fé* durante toda a sua vida, mentindo para ele mesmo para que sua existência tivesse o sentido que sempre acreditou que ela tivesse. Na citação abaixo, Roquentin diz viver no passado de suas recordações, como forma de manipular os acontecimentos para que venham a ter uma trajetória, em que estão presentes apenas os momentos que lhe foram prazerosos. Ele relata a estratégia que utiliza para que sua história possa ser constituída apenas por momentos agradáveis.

Vivo no passado. Recordo tudo o que me aconteceu e ordeno-o. Assim de longe não dói, e quase nos deixaríamos enganar. Toda a nossa história é bastante bela. Dou-lhe uns retoques e o que fica é uma seqüência de momentos perfeitos. Então fecho os olhos e tento imaginar que ainda vivo dentro deles. (Sartre, 1983, p. 223).⁴⁹

Roquentin fugia da voracidade da liberdade refugiando-se no passado. Ao mudar os acontecimentos dando uma nova “roupagem”, um novo significado, ele organizava sua *existência*, mas sua conduta era de *má-fé*. Logo, a *má-fé* está presente na obra sartriana *A Náusea*, quando seu personagem principal busca nela fugir de sua realidade existencial. Roquentin é um enganador de si mesmo, pois ao mentir para si, ele o faz como fuga daquilo que buscava ser, até que acometido pela *náusea*, percebe a farsa que vivia.

Quanto a obra intitulada *O Existencialismo é um Humanismo*, ao escrevê-la, Sartre visa demonstrar que o Existencialismo não apresenta uma visão individualista ou pessimista da humanidade. O que será enfatizado nesta investigação é a relação entre o Existencialismo e a *má-fé*. A princípio, deve-se entender qual o significado de Existencialismo em Sartre. Ele tem sido associado a

⁴⁹ Je vis dans le passé. Je reprends tout ce qui m'est arrivé et je l'arrange. De loin, comme ça, ça ne fait pas mal, on s'y laisserait presque prendre. Toute notre histoire est assez belle. Je lui donne quelques coups de pouce et ça fait une suite de moments parfaits. Alors je ferme les yeux et j'essaye de m'imaginer que je vis encore dedans. (Sartre, 1938, p.215).

diversos significados, além de encontrar-se relacionado a escândalos, agitações e a outros tipos de comportamento. O Existencialismo tomou vários rumos e as diversas formas em que ele tem sido empregado, nem sempre condizem com o seu verdadeiro significado.

O Existencialismo sartriano foi concebido como uma doutrina filosófica. Contudo, mesmo na Filosofia, há caminhos diferentes para o seu significado. Seu “postulado básico” é de que a “*existência precede a essência*”⁵⁰, já que primeiro o homem existe e só depois ele vai construir o que vai ser. O Existencialismo é uma doutrina filosófica que busca tornar a vida humana responsável pelo seu existir, ou seja, possibilita escolher quem o homem vai ser. No existencialismo ateu, que é representado pelo próprio Sartre, o homem é o ser que se escolhe ao agir. Se a “*existência precede a essência*” de início o homem não é *nada*, é um vazio. Se o homem não é *nada* ou *não é o que ele é*, não é possível ter uma definição prévia do que ele vai escolher ser. Eis o primeiro princípio do Existencialismo: — “o homem é o que ele faz de si mesmo”. Isso não quer dizer que o Existencialismo defenda a individualidade, ao contrário, a responsabilidade é com todos os homens. A relação existente entre a responsabilidade do homem por sua existência e o seu engajamento é defendido por Sartre.

Porém, se realmente a existência precede a essência, o homem é responsável pelo que é. Desse modo, o primeiro passo do existencialismo é o de pôr todo homem na posse do que ele é de submetê-lo à responsabilidade total de sua existência. Assim, quando dizemos que o homem é responsável por si mesmo, não queremos dizer que o homem é apenas responsável pela sua estrita individualidade, mas que ele é responsável por todos os homens. (Sartre, 1987, p. 6).⁵¹

O Existencialismo traz consigo a conscientização do homem acerca da responsabilidade de sua *existência*, uma vez que o seu agir implicará repercussão não só para si, como também para com os outros. Logo, o homem é inteiramente responsável por toda a humanidade, na medida em que faz suas escolhas. A importância da responsabilidade se faz presente na medida em que o

⁵⁰ Ver p. 29

⁵¹ Mais si vraiment l'existence précède l'essence, l'homme est responsable de ce qu'il est. Ainsi, la première démarche de l'existentialisme est de mettre tout homme en possession de ce qu'il est et de faire reposer sur lui la responsabilité totale de son existence. Et, quand nous disons que l'homme est responsable de lui-même, nous ne voulons pas dire que l'homme est responsable de sa stricte individualité, mais qu'il est responsable de tous les hommes. (Sartre, 1946, p. 31).

Existencialismo engaja toda a humanidade em seu projeto. Para Sartre, o homem deve enfim, estar ciente de que através de suas ações, estará escolhendo o caminho a ser seguido por ele e pelos outros.

Numa dimensão mais individual, se quero casar-me, ter filhos, ainda que esse casamento dependa exclusivamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, escolhendo o casamento estou engajando não apenas a mim mesmo, mas a toda a humanidade, na trilha da monogamia. Sou, desse modo, responsável por mim mesmo e por todos e crio determinada imagem do homem por mim mesmo escolhido; por outras palavras: escolhendo-me, escolho o homem. (Sartre, 1987, p. 7).⁵²

O homem em Sartre, está engajado a toda a humanidade, já que seus atos estão envolvendo outras pessoas que por sua vez também estão envolvendo outras tantas no mesmo processo de existir. Ao se engajar, o homem sabe que além de ser responsável por si próprio, ele também é responsável com os outros, por ser ele o legislador da *existência* humana. Essa dupla responsabilidade também vai provocar no homem o que Sartre chama de *angústia*⁵³. Constantemente, o homem está sendo questionado por tudo que faz e para se livrar da *angústia* provocada por sua liberdade, ele recorre a *má-fé*. Nas palavras de Sartre:

É fato que muitas pessoas não sentem ansiedade, porém nós estamos convictos de que essas pessoas mascaram a ansiedade perante si mesmas, evitam encará-la; certamente muitos pensam que, ao agir, estão apenas engajando a si próprios e, quando se lhes pergunta: mas se todos fizessem o mesmo?, eles encolhem os ombros e respondem: nem todos fazem o mesmo. Porém, na verdade, devemos sempre perguntarmos: o que aconteceria se todo mundo fizessem como nós? E não podemos escapar a essa pergunta inquietante a não ser através de uma espécie de má fé. (Sartre, 1987, p. 7).⁵⁴

⁵² Et si je veux, fait plus individuel, me marier, avoir des enfants, même si ce mariage dépend uniquement de ma situation, ou de ma passion, ou de mon désir, par là j'engage non seulement moi-même, mais l'humanité tout entière sur la voie de la monogamie. Ainsi je suis responsable pour moi-même et pour tous, et je crée une certaine image de l'homme que je choisis; en me choisissant, je choisis l'homme. (Sartre, 1946, p. 32/33).

⁵³ Ver p. 37

⁵⁴ Certes, beaucoup de gens ne sont pas anxieux; mais nous prétendons qu'ils se masquent leur angoisse, qu'ils la fuient; certainement, beaucoup de gens croient en agissant n'engager qu'eux-mêmes, et lorsqu'on leur dit: mais si tout le monde faisait comme ça? ils haussent les épaules et répondent : tout le monde ne fait pas comme ça. Mais en vérité, on doit toujours se demander : qu'arriverait-il si tout le monde en faisait autant? et on n'échappe à cette pensée inquiétante que par une sorte de mauvaise foi. (Sartre, 1946, p. 33).

Negar que seja responsável ao não assumir seus atos, é achar que não existe nenhuma ligação nas conseqüências provenientes de sua ação, o que significa adotar condutas de *má-fé*. Não obstante, também o homem age de *má-fé* quando busca “mascarar” a sua *angústia*, não assumindo ser sua a responsabilidade. Responsabilidade, consigo mesmo e com os outros, pois a *angústia* que se apresenta diante das possibilidades, toma forma quando o homem deve fazer opções. O exemplo de Sartre norteia essa passagem:

Quando por exemplo um chefe militar assume a responsabilidade de uma ofensiva e envia para a morte certo número de homens, ele escolhe fazê-lo, e, no fundo, escolhe sozinho. Certamente, algumas ordens vêm de cima, porém são abertas demais e exigem uma interpretação; é dessa interpretação — responsabilidade sua — que depende a vida de dez, catorze ou vinte homens. Não é possível que não exista certa angústia na decisão tomada. Todos os chefes conhecem essa angústia. Mas isso não os impede de agir, muito pelo contrário: é a própria angústia que constitui a condição de sua ação, pois ela pressupõe que eles encarem a pluralidade dos possíveis e que, ao escolher um caminho, eles se dêem conta de que ele não tem nenhum valor a não ser o de ter sido escolhido. (Sartre, 1987, p. 8).⁵⁵

Essa *angústia* se manifesta por conta do engajamento não ter apenas conseqüências particulares. A responsabilidade é comum a todos. A ação engajada provoca esse sintoma, que pode ser mais ou menos intenso de acordo com o grau da escolha. A *angústia* não pode ser evitada, visto que mesmo deixando de optar ou de se envolver, é feita uma opção e a opção de não se envolver vai também trazer alguma conseqüência. Escolher é fazer da responsabilidade um dever e suas possibilidades provocam o sintoma da *angústia*, que por sua vez leva a *má-fé*. Entretanto, como a “*existência precede a essência*”, negar essa responsabilidade é afirmar o determinismo, é negar que o homem seja livre para se escolher.

O homem é livre e está “condenado” a liberdade, pois ele foi lançado no mundo sem ter uma *essência* pronta, sem saber o que fazer diante de suas possibilidades. Nesse sentido, os valores não existem, pois não existe uma meta de

⁵⁵ Lorsque, par exemple, un chef militaire prend la responsabilité d'une attaque et envoie un certain nombre d'hommes à la mort, il choisit de le faire, et au fond il choisit seul. Sans doute il y a des ordres qui viennent d'en haut, mais ils sont trop larges et une interprétation s'impose, qui vient de lui, et de cette interprétation dépend la vie de dix ou quatorze ou vingt hommes. Il ne peut pas ne pas avoir, dans la décision qu'il prend, une certaine angoisse. Tous les chefs connaissent cette angoisse. Cela ne les empêche pas d'agir, au contraire, c'est la condition même de leur action; car cela suppose qu'ils envisagent une pluralité de possibilités, et lorsqu'ils en choisissent une, ils se rendent compte qu'elle n'a de valeur que parce qu'elle est choisie. (Sartre, 1946, p. 36/37).

valores a seguir. O homem está só e não pode usar qualquer tipo de desculpa para justificar suas escolhas.

A *paixão* para Sartre, por exemplo, não pode ser vista como uma corrente devastadora que conduz o homem fatalmente a determinados atos, como uma desculpa sua. Se o homem é responsável por sua *existência* ele também é responsável por sua *paixão*. Outro aspecto a ser defendido pelo Existencialismo, é de não ser possível conceber que o homem possa prever o que vai lhe acontecer no futuro, afinal ele ainda não existe, como um sinal que possa ordenar seus passos. É o homem que deve descobrir os seus próprios mistérios. O homem está condenado a descobrir e a inventar a todo instante, a cada nova situação, quem ele mesmo deve ser. Não existe uma moral geral que diga o que deve ser feito. O homem é livre para agir e o caminho a seguir é de inteira responsabilidade sua.

A realidade é como o homem a faz ser e o Existencialismo não é uma visão filosófica individualista. Afinal, é na ação que o homem se escolhe, como escolhe também os outros. O homem para o Existencialismo nada mais é do que o seu projeto. A sua *existência* só faz sentido na medida em que a realiza, já que ele não é nada além do conjunto dos seus atos, nada mais do que a sua própria ação. Recorrer às circunstâncias como forma de justificar suas ações é para Sartre agir de *má-fé*:

As circunstâncias estavam contra mim; eu valia muito mais do que aquilo que fui; é certo que não tive nenhum grande amor ou nenhuma grande amizade, mas foi porque não encontrei um homem ou uma mulher dignos de tal sentimento; se não escrevi livros muito bons, foi porque não tive tempo livre suficiente para fazê-lo; se não tive filhos a quem me dedicar, foi porque não encontrei o homem com quem teria podido construir a minha vida. (Sartre, 1987, p. 13).⁵⁶

Nesses exemplos acima, Sartre traz outras condutas de *má-fé*. Neles estão presentes situações diversas, as quais apresentam-se como sendo as responsáveis pelas tomadas de decisão. Através desse tipo de comportamento, se verifica que o homem busca tirar de si a responsabilidade pelo direcionamento de

⁵⁶ (...) Les circonstances ont été contre moi, je valais beaucoup mieux que ce que j'ai été; bien sûr, je n'ai pas eu de grand amour, ou de grande amitié, mais c'est parce que je n'ai pas rencontré un homme ou une femme qui en fussent dignes, je n'ai pas écrit de très bons livres, c'est parce que je n'ai pas eu de loisirs pour le faire; je n'ai pas eu d'enfants à qui me dévouer, c'est parce que je n'ai pas trouvé l'homme avec lequel j'aurais pu faire ma vie. (Sartre, 1946, p. 51/52).

sua própria *existência*. Ao justificar o que foi feito diante das conseqüências ou ainda, ao não concretizar um projeto afirmando ter sido o motivo, o fato de não lhe permitirem realizá-lo, adotam-se condutas de *má-fé*. O homem que está sempre justificando não ser possível fazer algo, pois alguma coisa atrapalhou, ou por não imaginar que tudo isso iria acontecer, também está agindo de *má-fé*. Negar o seu engajamento, transformando a realidade em inclinações ou disposições, idem.

Para Sartre, só diante dos seus possíveis é que o homem pode ou não concretizá-los. Por exemplo, um grande escritor é considerado, sob esse aspecto, quando escreveu ótimos livros. No entanto, não se deve presumir por isso que o seu próximo livro será uma grande obra. O Existencialismo é na verdade uma doutrina que define o homem como sendo uma série de empreendimentos. Ele é a totalidade, a organização e as relações que formam esse empreendimento.

Tudo que o homem almeja ser está fora dele. Todas as suas realizações estão no plano da ação e sem ela não será possível vislumbrar qualquer tipo de intenção. É na ação que o homem vai concretizar o seu projeto e só por conta disso, será possível determinar a dimensão de sua subjetividade. Se não existe *a priori* o que deve ser feito, é agindo que o homem vai escolher sua própria moral, afinal a moral vem como conseqüência da ação humana.

Mesmo que venha a se omitir, o homem não estará deixando de escolher e conseqüentemente estará criando uma moral. Ao agir, o homem cria quem ele vai ser, afinal ele é o criador de sua própria *existência*. O Existencialismo não pode ser visto como uma descrição pessimista do homem. Não existe para Sartre, uma doutrina mais otimista do que o Existencialismo, já que ele defende ter o homem o destino da humanidade em suas mãos. Essa é a moral do engajamento. Engajamento que é conseqüência da ação humana. Sob esse aspecto, o Existencialismo sartriano não pode ser visto como pessimismo ou quietismo, já que qualquer atitude que venha a ser adotada pelo homem estará envolvendo no seu engajamento a todos e a si mesmo. É com o *outro* que o homem percebe o valor do seu engajamento. Por ser livre para escolher, ele deve buscar sempre o melhor para si mesmo e conseqüentemente para toda a humanidade. Essa visão humanista eleva o homem ao status de nobreza, dignidade e justiça. Entretanto, estaria o homem preso a sua subjetividade? Para Sartre não. A subjetividade não é vista como uma prisão. A subjetividade não pode ser entendida como individualista, pois

ao se descobrir através do *cogito*, o homem percebe a *existência* das coisas, do *outro* e dele mesmo. Sartre assim se expressa, sobre o *cogito*:

Como ponto de partida, não pode existir outra verdade senão esta: *penso, logo existo*; é a verdade absoluta da consciência que apreende a si mesma. Qualquer teoria que considere o homem fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, de partida, uma teoria que suprime a verdade pois, fora do *cogito* cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis e uma doutrina de probabilidades que não esteja ancorada numa verdade desmorona no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário que haja uma verdade absoluta; e esta é simples e fácil de entender; está ao alcance de todo mundo; consiste no fato de eu me apreender a mim mesmo, sem intermediário. (Sartre, 1987, p. 15).⁵⁷

Se a condição para obter qualquer verdade é de que primeiro exista uma verdade absoluta, o “penso logo existo” de Descartes⁵⁸ torna-se na visão sartriana, a consciência que o homem tem de si próprio. Ele apreende a si mesmo sem nenhum tipo de intermediário, o que ocorre por exemplo na *náusea*, na *angústia* e na *má-fé*. Escolher através de todas as alternativas, de todas as possibilidades possíveis, provoca no homem uma sensação angustiante. Na visão sartriana, para fugir dessa sensação o homem vai se refugiar nas desculpas e negar sua liberdade de escolha, agindo de *má-fé*.

Todavia, podemos julgar, pois, como já disse, cada um escolhe perante os outros e se escolhe perante os outros. Para começar, podemos considerar (e isso talvez não seja um juízo de valor, mas é um juízo lógico) que algumas escolhas estão fundamentadas no erro e outras na verdade. Podemos julgar um homem dizendo que ele tem má fé. Tendo definido a

⁵⁷ Il ne peut pas y avoir de vérité autre, au point de départ, que celle-ci : *je pense donc je suis*, c'est là la vérité absolue de la conscience s'atteignant elle-même. Toute théorie qui prend l'homme en dehors de ce moment où il s'atteint lui-même est d'abord une théorie qui supprime la vérité, car, en dehors de ce *cogito* cartésien, tous les objets sont seulement probables, et une doctrine de probabilités, qui n'est pas suspendue à une vérité, s'effondre dans le néant; pour définir le probable il faut posséder le vrai. Donc, pour qu'il y ait une vérité quelconque, il faut une vérité absolue; et celle-ci est simple, facile à atteindre, elle est à la portée de tout le monde; elle consiste à se saisir sans intermédiaire. (Sartre, 1946, p. 57).

⁵⁸ No ceticismo cartesiano não se trata mais de duvidar por duvidar, mas de examinar criteriosamente todas as coisas, a fim de nelas descobrir elementos sobre os quais possa recair alguma suspeita. O ceticismo de Descartes é dúvida metódica, isto é, uma dúvida conduzida por um método rigoroso. O que pode restar dessa atitude? Nada, a não ser o próprio ato de duvidar, ou melhor, a certeza de que o pensamento duvida. Mas, para duvidar é necessário que esse pensamento de dúvida exista. Nesse caso, ao duvidar que duvida, Descartes ainda continua duvidando. Deve, por isso, existir algo que duvida: o seu pensamento. O “penso, logo existo” do *Discurso do Método* cartesiano é uma certeza inquestionável e isso significa que o critério da verdade é a evidência, dada pela intuição. O “penso, logo existo” é uma idéia clara e distinta: clara, pois nela não há nenhuma sombra que a obscureça; distinta, porque não se confunde com nenhuma outra idéia.

situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, consideramos que todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má fé. É possível objetar o seguinte: por que razão ele não poderia escolher-se como um homem de má fé? E eu respondo que não tenho que julgá-lo moralmente, mas defino a sua má fé como um erro. Não podemos escapar, aqui, a um juízo de verdade. A má fé é, evidentemente, uma mentira, pois dissimula a total liberdade do engajamento. No mesmo plano, direi que tem má fé, igualmente, aquele que declara que certos valores preexistem a si próprio; estarei em contradição comigo mesmo se, concomitantemente, quiser esses valores e afirmar que eles me são impostos. (Sartre, 1987, p. 18 e 19).⁵⁹

Agir de *má-fé* é negar o que é inerente ao homem: sua liberdade. É buscar no determinismo a fuga para justificar sua ação. É ter diante das possibilidades a postura de um ser que retira de si a responsabilidade de sua *existência*, alegando que já estava tudo definido no seu destino. Ao agir de *má-fé*, o homem está sempre protegido das conseqüências do seu engajamento, pois suas ações podem ser justificadas, por exemplo, pela paixão ou pelo coração. Por ser o homem livre e consciente, é que a conduta de *má-fé* torna-se possível de se concretizar, já que é de sua inteira responsabilidade a construção do seu existir. Entretanto, se a “*existência* precede a *essência*”, o homem tem que escolher o seu caminho. Sabendo que não pode deixar de exercer sua liberdade, sendo o responsável por suas escolhas, o homem se angustia diante das possibilidades.

O Existencialismo sartriano não é individualista, do mesmo modo que o homem não é só responsável por ele mesmo mas, por toda a humanidade. Seu agir está engajado ao agir de outros já que suas possibilidades são também possibilidades do *outro*. Para se livrar da *angústia* da liberdade, já que ele carrega consigo a responsabilidade da escolha e do que fazer dessa escolha, o ser humano adota condutas de *má-fé*. Nela, o homem nega que seja livre a *essência* humana,

⁵⁹ Mais on peut juger, cependant, car, comme je vous l'ai dit, on choisit en face des autres, et on se choisit en face des autres. On peut juger, d'abord (et ceci n'est peut-être pas un jugement de valeur, mais c'est un jugement logique), que certains choix sont fondés sur l'erreur, et d'autres sur la vérité. On peut juger un homme en disant qu'il est de mauvaise foi. Si nous avons défini la situation de l'homme comme un choix libre, sans excuses et sans secours, tout homme qui se réfugie derrière l'excuse de ses passions, tout homme qui invente un déterminisme est un homme de mauvaise foi. On objecterait : mais pourquoi ne se choisirait-il pas de mauvaise foi? Je réponds que je n'ai pas à le juger moralement, mais je définis sa mauvaise foi comme une erreur. Ici, on ne peut échapper à un jugement de vérité. La mauvaise foi est évidemment un mensonge, parce qu'elle dissimule la totale liberté de l'engagement. Sur le même plan, je dirai qu'il y a aussi mauvaise foi si je choisis de déclarer que certaines valeurs existent avant moi; je suis en contradiction avec moi-même si, à la fois, je les veux et déclare qu'elles s'imposent à moi. (Sartre, 1946, p. 67, 68 e 69).

pois atribui não ter havido liberdade para agir de outra forma, dando assim, um novo sentido ao acontecimento, atribuindo a sua ação um motivo *à priori*.

A seguir, na Quinta e última Parte deste Segundo Capítulo — A Fé da *Má-fé*, será investigado como se estrutura a *má-fé* e qual a sua ligação com os conceitos de *crença* e *boa-fé*. Por conservar normas e critérios diferentes da *boa-fé*, na *má-fé* o que existe é um método onde as verdades são incertas, pois para ela o importante é ter *fé*. Na *má-fé*, o homem ao se deixar levar por impulsos de confiança como quem crê de *boa-fé*, passa a acreditar nas suas intuições acompanhadas da evidência por ela criada. Se “crer é não crer” sob o ponto de vista sartriano, a razão que se pode tirar dessa sentença é que o ser *para-si* existe como um vazio, que busca ser e nesse sentido, sua consciência é eternamente fuga de si. Logo, não é possível se crer naquilo que crê e se não há mais *crença* é pelo fato da total nadificação da *má-fé*, que existe no fundo de toda *fé*.

2.5 A Fé da Má-fé

A *má-fé* é uma conduta negativa humana, ontologicamente constitutiva, como resultante da própria realidade paradoxal do ser humano, que é de ser livre e ao mesmo tempo negar essa liberdade. Por isso mesmo, o homem para Sartre, ao agir de *má-fé* é consciente da consciência (de) *má-fé*. A *má-fé* é desde o seu princípio uma *má-fé*, afinal essa conduta é um continuo exercício de *má-fé*, ou seja, a *má-fé* não está presente apenas no começo de sua intenção ou no seu fim, mas durante todo o seu percurso. Para que a conduta de *má-fé* exista é necessário que o homem acredite, que ele creia ser de *má-fé*. Nesse sentido, a *má-fé* é uma *crença*, pois ou se acredita nela ou não. Se o homem representa que está agindo de *má-fé*, ele está adotando uma postura cínica. Se por outro lado ele acredita ser sua ação inocente, será esse pensar uma *boa-fé*? Na citação seguinte, Sartre aborda aspectos que se encontram presentes na *boa-fé* e na *má-fé*.

(...) a *má-fé* não conserva as normas e critérios da verdade tal como aceitos pelo pensamento crítico de *boa-fé*. De fato, o que ela decide inicialmente é a natureza da verdade. Com a *má-fé* aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos; e esse mundo de *má-fé*, que de pronto cerca o sujeito, tem por característica ontológica o fato de que, nele, o ser é o que não é e não é o que é. Em consequência, surge um tipo singular de evidência: a evidência *não persuasiva*. A *má-fé* apreende evidências, mas está de antemão resignada a não ser preenchida por elas, não ser persuadida e transformada em *boa-fé*: faz-se humilde e modesta, não ignora — diz — que *fé* é decisão, e que, após cada intuição, é preciso decidir e *querer aquilo que é*. Assim, a *má-fé*, em seu projeto primitivo, e desde sua aparição, decide sobre a natureza exata de suas exigências, se delinea inteira na resolução de *não pedir demais*, dá-se por satisfeita quando mal persuadida, força por decisão suas adesões a verdades incertas. Esse projeto inicial de *má-fé* é uma decisão de *má-fé* sobre a natureza da fé. (Sartre, 1997, p. 115 e 116).⁶⁰

⁶⁰ (...) la mauvaise foi ne conserve pas les normes et critères de la vérité, comme ils sont acceptés par la pensée critique bonne foi. Ce dont elle décide, en effet, d'abord, c'est de la nature de la vérité. Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode penser, un type d'être des objets; et ce monde de mauvaise foi, dont le sujet s'entoure soudain, a pour caractéristique ontologique que l'être y est ce qu'il n'est pas et n'y est pas ce qu'il est. En conséquer un type d'évidences singulier apparaît l'évidence *non persuasive*. La mauvaise foi saisit des évidences, mais elle est d'avance résignée à ne pas être remplie par ces évidences, à ne pas être persuadée transformée en bonne foi : elle se fait humble et modeste, elle n'ignore pas, dit-elle, que la foi est décision, et qu'après chaque intuition, il faut décider et *vouloir ce qui est*. Ainsi, la mauvaise foi dans son projet primitif, et dès son surgissement, décide de la nature exacte de ses exigences, elle se dessine tout entière dans la résolution qu'elle prend de *ne pas trop demander*, de se tenir pour satisfaite quand elle sera mal persuadée, de forcer par décision ses adhésions à des vérités incertaines. Ce projet premier de mauvaise foi est décision de mauvaise foi sur la nature de la foi. (Sartre, 1943, p.103).

Na *boa-fé*, o homem acredita que seu agir tem por finalidade a verdade. Nesse tipo de conduta o que importa é a busca de critérios originados por ela. Se o homem acredita que sua ação é realmente inocente ou que seu agir é de *boa-fé*, isso significa mentir para si mesmo. Nesse sentido, a *boa-fé* não passa de *má-fé*. No entanto, na *má-fé*, um outro tipo de verdade se manifesta, por haver uma outra construção da realidade onde se evidenciam outros motivos para concretizar as suas exigências. Existe na intenção da *má-fé*, na visão sartriana, uma *má-fé* sobre a natureza da *fé* humana. Se o homem, como já foi visto, se caracteriza como um ser que *é o que não é e não é o que é*, o que ele revela ontologicamente é um modo de ser, onde a negação do seu próprio ser se faz presente de forma constitutiva. O homem cria na *má-fé* suas próprias verdades, por acreditar no seu projeto, por crer na verdade de sua *crença*. Para Bornheim e Müller, é pela consciência *pré-reflexiva* ou *cogito pré-reflexivo* que os conceitos de *boa-fé*, *crença* e *má-fé* podem ser explicados:

Para que se possa entender todo o alcance da problemática da *má-fé*, deve-se considerar o plano em que esse comportamento se verifica: trata-se de *fé*, ou melhor, de *crença*. Estamos, pois, situados ao nível do *cogito* *pré-reflexivo*. Sem dúvida, a consciência não açambarca a totalidade do ser humano, mas ela é o seu “núcleo instantâneo”. Por isso, a *crença*, considerada em toda a sua pureza, como entrega desprevenida, revela-se uma impossibilidade: “crer é saber que se crê, e saber que se crê não é mais crer”. (...) Em seu estado puro a *crença* realizaria um em-si; contudo, “a própria lei do *cogito* *pré-reflexivo* implica que o ser do crer deva ser a consciência de crer”. Paradoxalmente, a *crença* só se realiza na sua destruição: crer não é crer. A *crença* já nasce como impossibilidade de *crença*, e a *fé* nunca é suficientemente *fé*. Por essa razão a *crença* é necessariamente má, no sentido de que busca encobrir a negatividade que é o homem; tentando constituir um em-si, procura fugir daquilo de que não se pode fugir — e esse é seu “ato primeiro”. (Bornheim, 1984, p. 51 e 52)

Se a fuga diante da liberdade e a tendência ao seu encobrimento são acompanhadas por uma consciência *pré-reflexiva* do que está para ser coberto, isto é, uma consciência implícita de si mesma como comportamento da liberdade, isso não pode significar que a consciência *pré-reflexiva* do projeto de *má-fé* seja de *boa-fé*. Isso equivaleria, em última análise, a querer mentir cinicamente a si mesmo. O auto-enredar-se, que circunscreve a mentira a si mesmo, exclui a *boa-fé* e o cinismo, igualmente. É preciso portanto, que a consciência não chegue à *má-fé* apenas ao fim e ao cabo de um esforço, em que ela se enovela nos conceitos anfibólicos, com os quais pretende enganosamente se persuadir. É necessário que ela esteja, de antemão, envolvida pelo projeto de *má-fé*, que ela se afete ativamente de *má-fé*, numa espécie de auto-afecção transcendental. (Müller, 1982, p. 97)

A consciência *pré-reflexiva* ou *cogito pré-reflexivo* ⁶¹ citada pelos comentadores Bornheim e Müller, é uma consciência capaz de tornar possível a reflexão da própria consciência, sem se posicionar para fora dela, já que a consciência se infecta a si mesma por exemplo, como *boa-fé*, *crença* e *má-fé*. Se o homem adota suas condutas de *má-fé* de forma optativa, ela é uma decisão consciente e unicamente sua. Ao adotar tais condutas, ele passa a acreditar que elas sejam verdadeiras, passando a ver seu próprio ato como verdadeiro. É o que acontece quando se está crendo em algo, o que leva a se ter certeza de suas ações. O homem está certo, convicto e confiante de sua intuição, mesmo que não haja evidências para comprovar no que se está crendo. No exemplo abaixo o homem de *boa-fé* para Sartre apenas acredita, mesmo sem evidências concretas.

Creio que meu amigo Pedro tem amizade por mim. Creio de *boa fé*. Creio e não tenho intuição acompanhada de evidência, pois o próprio objeto, por natureza, não se presta à intuição. Creio, ou seja, deixo-me levar por impulsos de confiança, decido acreditar neles e ater-me a tal decisão, levo-me, enfim, como se estivesse certo disso — e tudo na unidade sintética de uma mesma atitude. (Sartre, 1997, p. 116) ⁶²

Para que o homem acredite na amizade de alguém, é necessário que em seus atos essa pessoa demonstre ser seu amigo. A amizade deve ser demonstrada no seu modo de agir. Se apenas o homem acredita na amizade, independente de qualquer tipo de demonstração que sirva para lhe convencer do seu intento, a *crença* da amizade passa a ser algo subjetivo, sem relação com a realidade. Um outro exemplo que pode ser dado é a *crença* em Deus. O homem que acredita em Deus, independente de ter uma prova concreta sobre a sua *existência*, crê nele baseando-se na sua *fé*. Logo, sua *crença* advém da *fé*. Sobre a *fé* Burdzinski comenta:

Um outro aspecto fundamental da *má-fé* é o fato de que ela é, justamente, uma *fé*. Ou seja: um comportamento de *má-fé* deve sustentar-se na medida mesmo em que tenhamos desde o início — isso é, a partir do projeto existencial — escolhido o não-convencimento, decidido por uma *crença* que

⁶¹ Ver p. 19

⁶² Je crois que mon ami Pierre a de l'amitié pour moi. Je le crois *de bonne foi*. Je le crois et je n'en ai pas d'intuition accompagnée d'évidence, car l'objet même, par nature, ne se prête pas à l'intuition. Je *le crois*, c'est-à-dire que je me laisse aller à des impulsions de confiance, que je décide d'y croire et de me tenir à cette décision, que je me conduis, enfin, comme si j'en étais certain, le tout dans l'unité synthétique d'une même attitude. (Sartre, 1943, p.104).

não seja plena, que não vá até o fim naquilo a que ela se propõe. Isto, por sua vez, é unicamente possível porque a crença é, em seu próprio ser, cindida pelo nada; crer é ter consciência (de) crer: aqui, como em todo lugar, a consciência instala-se a certa distância de si mesma. Essa distância está também presente, portanto, na boa-fé. (Burdzinski, 1999, p. 52)

Para Burdzinski, citado anteriormente, a possibilidade da *má-fé* reside justamente no fato dela ser um tipo de *fé*, por ser ela *crença* naquilo que o homem acredita. Contudo, se o homem está crendo em algo subjetivo, em algo que ele quer crê e que não tem certeza concreta de sua *existência*, a sua *crença* vai por si só, negar a própria *crença*. Sobre a questão da *crença*, Sartre vai ainda mais além, ao afirmar que “toda crença é insuficiente” e que na realidade, “não se crê naquilo que se crê”, ou seja, o homem que crê o faz por mera *crença*.

Assim, a crença é um ser que se coloca em questão em seu próprio ser, só pode realizar-se destruindo-se, só pode manifestar-se a si negando-se — um ser para o qual ser é aparecer, e, aparecer, negar-se. Crer é não crer. Vê-se a razão disso: o ser da consciência consiste em existir por si, logo, em fazer-se ser e, com isso, superar-se. Nesse sentido, a consciência é perpetuamente fuga a si, a crença se converte em não crença, o imediato em mediação, o absoluto em relativo e o relativo em absoluto. O ideal da boa-fé (crer no que se crê) é, tal como o da sinceridade (ser o que se é), um ideal de ser-Em-si. Toda crença é crença insuficiente: não se crê jamais naquilo que se crê. E, por conseguinte, o projeto primitivo da má-fé não passa da utilização dessa autodestruição do fato da consciência. Se toda crença de boa fé é uma impossível crença, há agora lugar para toda crença impossível. Minha incapacidade de *crer* que sou corajoso já não me aborrecerá, pois, justamente, nenhuma crença pode crer jamais o suficiente. Definirei então como *minha* crença essa crença impossível. Sem dúvida, não poderia me dissimular o fato de que creio para não crer e não creio *para* crer. Mas a sutil e total nadificação da má-fé por ela mesma não poderia me surpreender: existe no fundo de toda fé. (Sartre, 1997, p. 117)⁶³

⁶³ Ainsi, la croyance est un être qui se met en question dans son propre être, qui ne peut se réaliser que dans sa destruction, qui ne peut se manifester à soi qu'en se niant; c'est un être pour qui être. c'est paraître, et paraître, c'est se nier. 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. L'idéal de la bonne foi (croire ce qu'on croit) est, comme celui de la sincérité (être ce qu'on est), un idéal d'être-en-soi. Toute croyance n'est pas assez croyance, on ne croit jamais à ce qu'on croit. Et, par suite, le projet primitif de la mauvaise foi n'est que l'utilisation de cette autodestruction du fait de conscience. Si toute croyance de bonne foi est une impossible croyance, il y a place à présent pour toute croyance impossible. Mon incapacité à croire que je suis courageux ne me rebutera plus, puisque, justement, toute croyance ne peut jamais assez croire. Je définirai comme *ma* croyance cette croyance impossible. Certes, je ne pourrai me dissimuler que je crois pour ne pas croire et que je ne crois pas *pour* croire. Mais le subtil et total anéantissement de la mauvaise foi par elle-même ne saurait me surprendre : il existe, au fond de toute foi. (Sartre, 1943, p.104/105).

Na citação anterior, Sartre sinaliza para o entendimento sobre as questões relativas a *má-fé* e os conceitos que a circundam, tais como: *crença*, *sinceridade*, *boa-fé* e *fé*. Se o homem acredita que está certo sem ter certeza, do mesmo modo que crê na sua *crença*, ele está acreditando que ela é por natureza *crença* insuficiente e nesse sentido, “crer é não crer”. Sob esse aspecto, o homem na verdade não crê naquilo em que acredita. A *crença* só pode se realizar, porque ela destrói e nega o que ela é, visto que crer é não acreditar no que se está crendo. A *crença* se manifesta como impossibilidade de ser *crença*.

A *má-fé* vai usar a autodestruição da *crença* para transformar a realidade humana e propor dúvidas, preferindo supor a ter certeza, dando por satisfeita com o que tenta negar e procurando fugir do que é, como uma eterna fuga de si. A *má-fé* se torna possível por essa autodestruição da consciência, já que na *crença*, “não se crê no que se crê”. Como o homem pode, por exemplo, ser covarde se não acredita que é corajoso? Ao negar ser corajoso, não pode afirmar que é covarde? Não há como saber qual conduta ele vai adotar. Só na ação humana é que o homem pode revelar se ele acredita ou não na sua *crença*, se ele tem *fé* no que ele diz acreditar. A *má-fé* só é possível, pois o homem não crê no que busca crer. A *má-fé* vai usar todas as *crenças* para destruir e arruinar as certezas humanas, negando e afirmando ao mesmo tempo ser e não ser o que o homem é. No entendimento de Perdigão, na *crença* a consciência:

(...) se põe frente a um objeto não claramente dado ou totalmente oculto. O caso de tudo que se passa na realidade humana: temos *crença* na genuinidade do nosso amor, depositamos *fé* em certo modo nosso de ser, etc. O que a *crença* pretende é realizar o Ser do “crer” à maneira de um Em-Si: ter a certeza da *crença*, crer no que se crê, assim como o ideal da sinceridade é ser o que é. Mas novamente recaímos aqui em uma impossibilidade: crer é “saber que se crê”, é um ato de consciência, logo, um projeto, algo sempre por totalizar, colocação à distância do objeto, etc. Daí por que a *crença* nunca é *suficientemente* *crença*. Nunca se crê o bastante. Nunca se realiza o “Ser Em-Si da *crença*”. De certo modo crer é não crê. (Perdigão, 1995, p. 120)

Para Perdigão, se a *crença* é “crer no que se crê”, ela se torna bem parecida com o ideal da *sinceridade*, que é ser *o que se é*, como um ideal do ser *em-si*. O que revela ser também impossível a *crença*, do mesmo modo que é impossível ontologicamente a *sinceridade*, sob o ponto de vista sartriano. A *má-fé* faz uso da *crença*, da *sinceridade* e da *boa-fé*, para validar sua negação, já que o

para-si é um ser que carrega em seu “bojo” o *nada* do seu próprio ser, que pode como um ser livre se negar internamente, uma vez que o homem é livre até para ser *o que ele não é*. Por isso mesmo é que se torna possível ontologicamente a *má-fé*. Para o entendimento conclusivo sobre a *má-fé*, Sartre explica:

Na *má-fé*, não há mentira cínica nem sábio preparo de conceitos enganadores. O ato primeiro de *má-fé* é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é. Ora, o próprio projeto de fuga revela à *má-fé* uma desagregação íntima no seio do ser, e essa desagregação é o que ela almeja ser. Para dizer a verdade, as duas atitudes imediatas que podemos adotar frente ao nosso ser acham-se condicionadas pela própria natureza desse ser e sua relação imediata com o Em-si. A *boa-fé* busca escapar à desagregação íntima de meu ser rumo ao Em-si que deveria ser e não é. A *má-fé* procura fugir do Em-si refugiando-se na desagregação íntima de meu ser. Mas essa própria desagregação é por ela negada, tal como nega ser ela mesma de *má-fé*. Ao fugir pelo “não-ser-o-que-se-é” do Em-si que não sou, à maneira de ser o que não se é, a *má-fé*, que se nega como *má-fé*, visa o em-si que não sou, à maneira do “não-ser-o-que-não-se-é”. Se a *má-fé* é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de *má-fé*. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é. (Sartre, 1997, p. 118) ⁶⁴

A primeira intenção da *má-fé*, conforme visto acima, é fugir, escapar do que não é possível fugir. Contudo, como escapar do que o homem é? Na *má-fé*, o ser *para-si* busca fugir, crendo ser *em-si* o que *ele é*. A *má-fé* se origina através de uma “desagregação interna no seio do ser”, que é por onde a consciência busca ser. Essa desagregação é propiciada pela própria consciência, que busca de forma desesperada ser *o que ela não é*, ou melhor, por buscar preencher o seu vazio de ser. Já a *boa-fé* tenta escapar a essa “desagregação interna”, se direcionando para o ser das coisas que ela busca ser, mas que não é, ou seja, enquanto a *boa-fé*

⁶⁴ Dans la mauvaise foi, il n'y a pas mensonge cynique, ni préparation savante de concepts trompeurs. Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est. Or, le projet même de fuite révèle à la mauvaise foi une intime désagrégation au sein de l'être, et c'est cette désagrégation qu'elle veut être. C'est que, à vrai dire, les deux attitudes immédiates que nous pouvons prendre en face de notre être sont conditionnées par la nature même de cet être et son rapport immédiat avec l'en-soi. La bonne foi cherche à fuir la désagrégation intime de mon être vers l'ensoi qu'elle devrait être et n'est point. La mauvaise foi cherche à fuir l'en-soi dans la désagrégation intime de mon être. Mais cette désagrégation même, elle la nie comme elle nie d'elle-même qu'elle soit mauvaise foi. Fuyant par le « non-être-ce-qu'on-est » l'en-soi que je ne suis pas sur le mode d'être ce qu'on n'est pas, la mauvaise foi, qui se renie comme mauvaise foi, vise l'en-soi que je ne suis pas sur le mode du « n'être-pas-ce-qu'on-n'est-pas ». Si la mauvaise foi est possible, c'est qu'elle est la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain, c'est que la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi. Et l'origine de ce risque, c'est que la conscience, à la fois et dans son être, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est. (Sartre, 1943, p.105 e 106).

procura ir na direção do *em-si*, a *má-fé* tenta fugir do ser das coisas utilizando-se da mesma “desagregação interna”. Por conseguinte, a *má-fé*, também vai negar essa desagregação além de negar a si mesma como sendo uma *má-fé*. O que valida a possibilidade existencial dessa negação interna chamada *má-fé* é o fato da consciência ser ontologicamente livre e por ela ao mesmo tempo possuir dentro do seu próprio ser um constante “risco de *má-fé*”. Logo, a *má-fé* nega que seja ela mesma de *má-fé* ao negar a sua própria desagregação interna, embora todo o processo seja consciente do que ela busca negar. A *má-fé* utiliza a estrutura ontológica do *para-si* como um ser *que não é o que ele é*, para possibilitar a ele *ser o que é*, ao modo do ser *em-si*. Nesse sentido, por ser toda consciência, consciência de alguma coisa, ela é sempre consciência do *que ela não é*. O ser que a consciência busca está fora dela, está nas coisas. Por isso mesmo ela é intencional, ou seja, seu ser *é o que ele não é*, por não ser o *outro* que a consciência busca ser.

Pode-se agora retomar o que foi pesquisado sobre os conceitos de *mentira*, *crença* e *fé*, para o entendimento final sobre a *má-fé*. A *má-fé* destrói a *crença* visto que, o homem não acredita naquilo que ele crê, pois sua *crença* independe de provas para ser concretizada, sendo ela simplesmente uma *fé*. Por não ter intenção de enganar a *má-fé* não é uma *mentira*. Embora tenha a mesma estrutura, na *má-fé* não existe a *dualidade* do enganador e do enganado, ocorrendo em uma mesma consciência. A *crença* humana é uma consciência de *crença*, pois a consciência existe tendendo para algo que ela não é, que se encontra fora do seu próprio ser. Como a *crença* é um tipo de *má-fé* que prefere a incerteza de quem crê para transformar a realidade humana em *fé*, o homem na visão de Sartre, busca na *má-fé* camuflar a sua própria realidade ao acreditar que está certo, mesmo sem ter certeza. O que na verdade lhe interessa é simplesmente acreditar, ter *fé*. Ao acreditar de *boa-fé* em tudo o que é conveniente crer, torna-se realizável transcender, por exemplo, de covarde para corajoso na *má-fé*. Sobre a *má-fé*, os comentadores Müller, Burdzinski e Bornheim emitem seus entendimentos conclusivos:

A estrutura auto-referencial desta negação é confirmada pelo comportamento de fuga da *má-fé*, que não só tem consciência de que aquilo de que ele foge é a própria liberdade como condição de sua atuação, mas que ele é negado, enquanto projeto, por aquilo de que foge, no mesmo ato instantâneo em que esboça a fuga, já que o termo dela é repostado como a própria condição de sua efetivação. (...) A auto-destruição necessária do

projeto de má-fé, implicada na sua origem, o compele a uma reiteração incessante (assim como à renovação indefinida da tentativa de encobrimento da angústia), que se revela uma auto-negação iterativa e pré-temporal. Esta define o modo de ser do cogito pré-reflexivo e a forma mais elementar de negação. (Müller, 1982, p. 103)

(...) é interessante destacar que a má-fé, dita fundamento de todas as formas reflexivas de fuga diante da liberdade, surge de início ao nível da pré-reflexividade. Todas as mistificações da má-fé têm seus fundamentos naquele terreno primeiro e imediato onde se esboçam as pseudo-sínteses conceituais e onde se dá o embaralhamento das estruturas existenciais da realidade humana que caracterizam tais mistificações. Estando a má-fé situada ao nível da pré-reflexividade, podemos concluir que o desvelamento das pseudo-sínteses que a caracterizam exige, justamente, que as consideremos à luz da dimensão reflexiva da consciência. (Burdzinski, 1999, p. 53)

A má-fé — ou a consciência da má-fé —, embora não seja propriamente um saber, está na origem de todo saber porque transforma a crença em saber; e nessa transformação começa a se esboçar o entendimento daquilo que o homem é. A descrição do fenômeno da má-fé mostra, por um lado, o risco permanente a que se acha submetida a consciência e, por outro lado, permite o aceso ao estudo ontológico dessa mesma consciência. (Bornheim, 1984, p. 52)

As citações acima abordam importantes aspectos para o entendimento conclusivo desta investigação. Müller destaca que a consciência é consciente ao se comportar de *má-fé* e o que ela pretende na realidade é fugir da própria liberdade. É ao negar do que foge, que a *má-fé* tem a sua “efetivação”. Como tentativa de “encobrimento da *angústia*” a *má-fé* nega a si mesma. É “auto-negação” que de forma pré-temporal existe como possibilidade de ser da consciência ou do *cogito* que na *má-fé* é pré-reflexivo. Burdzinski esclarece que o surgimento da *má-fé* situa-se “ao nível da pré-reflexividade” como fuga da própria liberdade humana, que diante das suas mistificações elaboram as “pseudo-sínteses”, sendo necessário para o seu desvelamento, uma “dimensão reflexiva da consciência” ou uma pré-reflexividade do *cogito*. Já Bornheim afirma que a *má-fé*, ao transformar a “crença em saber”, possibilita um entendimento do que o próprio homem é. A *má-fé* também revela como sua origem o fato de haver na consciência um permanente risco de *má-fé*, que permite ontologicamente estudar a própria consciência. Sob esses aspectos da *má-fé* e de todos os outros aqui investigados, pode-se enfim, concluir este Segundo Capítulo, afirmando ser a *má-fé*, uma fuga eterna da *angústia*, provocada pelo peso da responsabilidade. Fuga do que não é possível fugir, já que o homem tenta fugir do que *ele não é*, por ser uma mera representação o que ele busca ser.

Por ter uma consciência *pré-reflexiva*, o homem para Sartre pode tornar possível a reflexão da própria consciência e nesse sentido se infectar de *má-fé*. A consciência que é um vazio, um *nada* de ser, se completa por ser consciência de alguma coisa, de algo que ela busca ser. E vem justamente dessa desagregação, que ocorre no interior do seu próprio ser, que a consciência se infecta de *má-fé*. Afinal, a *má-fé* se instaura e se habilita a propiciar alívio imediato ao ser do *para-si*, como forma de fuga para o existir humano. Não obstante, a *má-fé* só é possível, visto que o ser do homem ou ser *para-si*, se caracteriza como um ser que ao mesmo tempo é *o que não é* e *não é o que é*. O ser *para-si* é aquele que *não é o que é*, por buscar ser *o que ele não é*. O ser do homem ao transcender busca se transformar em coisa, em ser *em-si*, como um ser que *é o que ele é*. Por não ser *o que ele é*, ou seja, por negar internamente seu ser, é que o homem adota condutas de *má-fé*. Viver é realizar-se como liberdade e a liberdade possibilita a *má-fé*, fato que é um paradoxo não lógico, mas constitutivo na visão filosófica de Sartre.

3. Conclusão

Busca-se rever nesta conclusão os passos aqui retratados, para o entendimento filosófico sobre a *má-fé*. A *má-fé* é um tipo de negação interna, na medida em que a consciência volta sua negação para si mesma. O homem de *má-fé* tem consciência de tudo que busca esconder, mas como em um pacto, ele nega que sabe. É a consciência se infectando de *má-fé*, para fugir da responsabilidade de ser livre. Identificou-se ser a *má-fé* diferente da *mentira*, embora tenham a mesma estrutura. Para que haja *mentira* é necessário haver o enganador e o enganado. Contudo, na *má-fé* não existe essa *dualidade*, ou seja, ao agir de *má-fé*, o homem assume a própria *dualidade* existente na *mentira* do enganador e enganado. Enquanto enganador ele conhece tudo que o enganado busca esconder.

O homem poderia recorrer ao *inconsciente* para justificar a *má-fé*, mas atribuir ao *inconsciente* a *má-fé* é negar a consciência de ser consciente. Tentar justificar que a problemática que envolve a *má-fé* pode ser explicada utilizando-se do *inconsciente*, é impor a consciência que o *inconsciente* seja a sua razão de ser, pois quem conduz o agir humano é a sua própria consciência. Defender que o *inconsciente* pode servir para justificar as atitudes presentes, por elas estarem ligadas ao que ficou “armazenado” nas experiências dos anos de vida da existência humana, é acreditar que o agir humano torna-se um reflexo do *inconsciente* operacionalizando suas condutas. No entanto, em Sartre, a consciência é translúcida, já que toda consciência é consciência plena. Nesse sentido, a consciência em todas as etapas é consciente do fazer humano. Adotar condutas de *má-fé* é estar consciente desse agir por conhecer em todos os detalhes seus passos. Se a liberdade é uma condenação de caráter ontológico para toda a humanidade, o que se evidencia na estrutura existencial sartriana é uma característica constituinte do ser *para-si*, diante da responsabilidade que seu ser carrega consigo mesmo.

O homem entra em contato direto com a liberdade e sua responsabilidade na *angústia*. Ao perceber que todos os seus possíveis são incomensuráveis e que o *nada* lhe serve como base, só resta negar o que ele seja, como forma de fuga. Ao fugir dessa obrigação ontológica, o homem adota condutas de *má-fé*, negando ser livre, buscando assim ser como o *em-si*, uma coisa. A *má-fé* se manifesta por não ter o ser *para-si* uma *essência a priori* definida. Já que a “*existência precede a essência*”

humana”, não há como saber qual o melhor caminho a seguir ou o que fazer. A possibilidade da escolha deve-se ao fato, de ser a consciência intencional, pois a consciência transcende, quando realiza o movimento de sair para fora de si, indo onde só o ser *para-si* pode ir, já que o ser das coisas ou o *em-si* é fechado em si mesmo, enfim sua *essência* é definida antes de sua *existência*.

Outros dois importantes conceitos que estão diretamente relacionados com a *má-fé* são a *transcendência* e a *facticidade*. A *transcendência* revela a possibilidade humana diante dos seus possíveis e a *facticidade* é o limitador dessa mesma realidade. Como os objetos, o homem se encontra lançado no meio do mundo e o fato, por exemplo, de ter nascido rico ou pobre é uma condição que não impede o homem de transcender, de mudar uma situação estabelecida. A *facticidade* determina o ponto de partida, mas não onde o homem pode chegar. *Facticidade e transcendência* são dois importantes conceitos que sustentam a *má-fé*, pois na *facticidade* o homem está preso como o próprio ser *em-si*, ao que ele é. Esse fato pode ser usado como “desculpa” para o que ele deixa de fazer. É a *facticidade* impondo limites. Entretanto, pela *transcendência* o homem pode abrir as portas para o que ele escolher ser e mais uma vez, por exemplo, vai justificar que na próxima oportunidade tudo será para ele diferente.

A liberdade se constitui como razão de ser do *para-si*, a tal ponto do homem não poder deixar de ser livre, estando condenado a essa liberdade e a sua responsabilidade. Por isso mesmo, não existe um criador do destino humano, nem um destino pré-definido que tenha sido *a priori* concebido. É o homem que concebe a sua própria *essência*, construindo-a passo a passo no seu existir. Nessa construção, o homem está sozinho pois não existe qualquer tipo de apoio para ele. Sem um modelo para seguir, sua liberdade se transforma em condenação, já que ele é o responsável por sua *existência*, ao mesmo tempo em que se torna legislador universal, visto que o homem é o que ele faz de si mesmo, estando sua responsabilidade engajada a humanidade em geral. Além de ser responsável por suas próprias escolhas, o homem também é responsável por toda a humanidade. De acordo com essa concepção o Existencialismo propicia justamente a conscientização do homem acerca da responsabilidade da sua existência. Assim, por exemplo, o homem ao optar por casar, está engajando uma pessoa ao seu projeto, onde os seus filhos e os filhos dos seus filhos farão também parte desse processo. Não sendo possível fugir da responsabilidade da escolha, o homem deve

ter consciência de ser responsável não só por sua individualidade, mas também por todos os homens. A *angústia* se manifesta justamente em função da escolha de uma decisão. Como saber se o homem está fazendo a opção certa? Se a *existência* antecede a *essência*, não há como ter essas respostas *a priori*. Ele nunca saberá o que teria acontecido com as outras possibilidades. O homem se constrói na sua própria ação, sendo o responsável por suas escolhas. Por conseguinte, justificar por exemplo determinados atos pela paixão é estar de *má-fé*, pois se o homem é um ser responsável e seu agir está diretamente ligado a uma opção, ele pode ter até sido influenciado pela *paixão*, mas a escolha foi sua, tendo ela acontecido de forma consciente. Como toda *paixão* é *paixão* de alguma coisa, a *paixão* é uma consciência de *paixão*. Partindo dessas premissas, Sartre defende a inteira responsabilidade humana diante de sua *existência*.

É com Roquentin, personagem principal de *A Náusea*, que Sartre enfoca a questão da liberdade e da *má-fé*. Roquentin, propicia através de sua descoberta um melhor entendimento de como a *má-fé* se manifesta. As condutas adotadas por Roquentin são exemplos da *má-fé*. Ele acreditava ter vivido aventuras, transformando esses pequenos momentos em grandes acontecimentos. Modificando o acontecido, dava uma nova versão para o que era conveniente a ele. Roquentin era consciente do que buscava esconder, sendo que nesse sentido ele era ao mesmo tempo o enganador e o enganado dessa história. A *náusea* de Roquentin é a consciência intuitiva de todas as *existências*. Nela ele vai perceber a *essência* das coisas e o seu caráter abstrato. Afinal, quem existia em segundo plano, agora revela toda a sua gratuidade. As coisas estão vivas e o homem é o ser que deve ordená-las. Sartre revela quanto absurda é a *existência* e como a realidade humana é desprovida de sentido. Roquentin vive em um mundo imaginário, onde é superficial a sua relação com as coisas, até que acometido pela *náusea*, que se instaura como intuição reveladora, ele percebe suas condutas de *má-fé*.

Por ser “consciência de alguma coisa”, o *para-si* é um ser vazio que busca preencher o *nada* do seu próprio ser, estando dessa forma em perpétuo movimento a procura de sentido para o seu existir, sendo ele adquirido quando o homem assume, por exemplo, ser corajoso, covarde, etc. Sob esse aspecto, a *sinceridade* é consciência de ser sincero, como a tristeza ou a alegria é ter consciência de ser triste ou alegre. Contudo, para a *sinceridade* ser verdadeira, torna-se necessário que o *para-si* (ser que não é o que ele é), exista como um *em-si*

(*ser que é o que é*), como uma coisa. Portanto, a *sinceridade* é impossível, pois seu ideal é ser o que se é. Logo, o objetivo de *sinceridade* é ontologicamente inviável. A *sinceridade* é um tipo de *má-fé*, já que para haver a *má-fé*, se faz necessário que o homem seja sincero do que ele busca esconder.

A conduta de *má-fé* é durante todo o seu percurso uma *má-fé*, ou seja, desde o início até a sua conclusão, o homem acredita em sua *má-fé*. A *má-fé* também é uma *crença*, afinal quem a pratica acredita em sua *crença*. Se o homem estivesse representando ser de *má-fé*, estaria agindo de forma cínica. Entretanto, acreditar ser inocente por ter sido levado a agir de *má-fé* é ser de *boa-fé*. A *má-fé* carrega com ela uma verdade e utiliza essa verdade para criar evidências, de forma que possa persuadir sem que haja questionamento sobre seus planos. A *má-fé* é uma fuga do que não é possível fugir, ocorrendo quando o homem ao buscar fugir da *angústia* provocada pelo peso de sua liberdade e responsabilidade, nega que seja livre. Liberdade essa que não pode ser negada pois o homem está ontologicamente condenado a ser livre e responsável.

A *má-fé* só é possível porque a consciência é um ser que *não é o que é e é o que não é*. É através da desagregação da própria consciência, que a consciência se infecta de *má-fé*, pois ela esconde em seu ser, um permanente risco de *má-fé*. Se o *cogito pré-reflexivo*, torna capaz a reflexão da própria consciência, sem que ela se posicione para fora dela, é a própria consciência que se infecta de *má-fé* e por isso mesmo, a *má-fé* não vem de fora da realidade humana. O homem é um ser que busca fugir do que ele é, e diante de sua desagregação ou do que ele busca ser, um *nada* lhe espera sem parâmetros de valoração ou qualquer tipo de evidência ontológica. Nada garante ao homem qual a melhor condução a ser adotada na execução do seu projeto. Diante desse panorama filosófico sartriano, a *má-fé* se manifesta como fuga, um alívio ontológico para a angustiante condenação existencial humana.

4. Referências Bibliográficas

4.1 Bibliografia do Próprio Autor

SARTRE, Jean-Paul. **Baudelaire**. Paris: Gallimard, 1947. **Baudelaire**. Trad.: Aurora Bernárdez. Buenos Aires: Losada, 1957.

———, **Critique de la raison dialectique - tome 1: théorie des ensembles pratiques**. Paris: Gallimard, 1960. (**Crítica de la razon dialectica: precedida de cuestiones de método**. Trad.: Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada, 1963.)

———, **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris: Hermann Collection, 1939. (**Esboço de uma Teoria das Emoções**. Trad.: Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.)

———, **Huis clos**. Paris: Gallimard, 1945. (**Entre Quatro Paredes**. Trad.: Guilherme de Almeida. São Paulo: Abril Cultural, 1977.)

———, **Question de méthode**. Paris: Gallimard, 1967. (**Questão de Método**. Trad.: Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.)

———, **La mort dand l'âme**. Paris: Gallimard, 1949. (**Com a Morte na Alma**. Trad.: Sergio Milliet. São Paulo: Difusão Européia de Livro, 1964.)

———, **La nausée**. Paris: Gallimard, 1938. (**A Náusea**. Trad.: Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.)

———, **La putain respectueuse**. Paris: Nagel, 1946. (**A Prostituta Respeitosa: Peça em um ato e dois quadros**. Trad.: Maria Lucia Pereira. São Paulo: Papyrus, 1992.)

———, **La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique**. Paris: Recherches Philosophiques, 1937.

———, **Le Diable et le bon Dieu**. Paris: Gallimard, 1951. (**O Diabo e o Bom Deus**. Trad.: Maria Jacintha. Rio de Janeiro: Circulo do Livro, 1973.)

———, **Le mur**. Paris: Gallimard, 1939. (**O Muro**. Trad.: H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.)

———, **Le sursis**. Paris: Gallimard, 1945. (**Sursis: Os Caminhos da Liberdade 2**. Trad.: Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.)

———, **Les jeux sont faits**. Paris: Nagel, 1947. (**Os Dados estão Lançados**. Trad.: Lucy Risso Moreira César. São Paulo: Papyrus, 1995.)

———, **Les mains sales**. Paris: Gallimard, 1948. (**As Mãos Sujas**. Trad.: Antonio Coimbra. Lisboa: Editora Europa-América, 1948.)

———, **Les mots**. Paris: Gallimard, 1964. (**As Palavras**. Trad.: J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1964.)

———, **Les mouches**. Paris: Gallimard, 1943. (**As Moscas**. Trad.: Nuno Valadas. Lisboa: Presença, 1965.)

———, **Les séquestrés d'Altona**. Paris: Gallimard, 1960.

———, **Les troyennes**. Paris: Gallimard, 1965. (**As troianas : adaptado de Eurípides**. Trad.: Rolando Roque da Silva. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1966.)

———, **L'âge de raison**. Paris: Gallimard, 1945. (**A Idade da Razão**. Trad.: Sergio Milliet. São Paulo: Difel, 1966.)

———, **L'engrenage**. Paris: Nagel, 1948. (**A engrenagem**. Trad.: Sousa Victorino. Lisboa: Presença, 1964.)

———, **L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: Gallimard, 1943. (**O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Trad.: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.)

———, **L'existentialisme est un humanisme**. Paris: Nagel, 1946. (**O Existencialismo é um Humanismo**. Trad.: Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte e Bento Prado. São Paulo: Nova Cultural, 1987.)

- , **L'homme et les choses**. Paris: Gallimard, 1947.
- , **L'idiot de la famille - Gustave Flaubert de 1821 à 1857**. Paris: Gallimard, 1971.
- , **L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination**. Paris: Gallimard, 1940. (**O Imaginário, Psicologia Fenomenológica da Imaginação**. Trad.: Duda Machado. São Paulo: Ática, 1969.)
- , **L'imagination**. Paris: Presses Universitaires de France, 1949. (**A Imaginação**. Trad.: Rita Correia Guedes, Luiz Roberto Salinas Forte e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.)
- , **Marxisme et existentialisme - controverse sur la dialectique**. Paris: Plon, 1962. (**Existencialismo e marxismo - controvérsia sobre a dialética**. Trad.: Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1966.)
- , **Morts sans sépulture**. Paris: Gallimard, 1947.
- , **Nekrassov**. Paris: Gallimard, 1956.
- , **Réflexions sur la question juive**. Paris: Gallimard, 1954.
- , **Saint Gênet, comédien et martyr**. Paris: Gallimard, 1952.
- , **Sartre par lui-même**. Paris, Gallimard, 1977.
- , **Situations I**. Paris: Gallimard, 1947. (**Situações I**. Trad.: Rui Mário Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.)
- , **Situations II**. Paris: Gallimard, 1948.
- , **Situations III**. Paris: Gallimard, 1949.
- , **Situations IV**. Paris: Gallimard, 1964. (**Situações IV**. Trad.: Maria Eduarda Reis Colares e Eduardo Prado Coelho. Lisboa: Publicações Europa-América, 1972.)

———, **Situations V - colonialisme et néo-colonialisme.** Paris: Gallimard, 1964.
(**Situações V - colonialismo e neocolonialismo.** Trad.: Diva Vasconcelos Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1968.)

———, **Situations VI - problèmes du marxisme.** Paris, Gallimard, 1964.

———, **Situations VII - problèmes du marxisme II.** Paris: Gallimard, 1965.

———, **Situations VIII - autour de 68.** Paris: Gallimard, 1972.

———, **Situations IX - mélanges.** Paris: Gallimard, 1972.

———, **Situations X - politique et autobiographie.** Paris: Gallimard, 1976.

———, **Visages.** Paris: Seghers, 1948.

4.2 Bibliografia Consultada

ARON, Raymond. **Histoire et dialectique de la violence**. Paris: Gallimard, 1973.

AUDRY, Colette. **Sartre et la réalité humaine**. Paris: Seghers, 1966.

BATALHA, Wilson de Souza Campos. **A filosofia e a crise do homem: panorama da filosofia moderna de Descartes a Sartre**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1968.

BEAUVOIR, Simone de. **La cérémonie des adieux**. Paris: Gallimard, 1981.

BEAUVOIR, Simone de. **La force des choses**. Paris: Gallimard. 1963. (**A força das coisas**. Trad.: Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.)

BEAUVOIR, Simone de. **Memoriaes d'une jeune fille rangee**. (**Memórias de uma moça bem-comportada**. Trad.: Sergio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.)

BEAUVOIR, Simone de. **Privileges**. Paris: Gallimard, 1955.

BEAUVOIR, Simone de. **J. P. Sartre versus Merleau-Ponty**. Trad.: Aníbal Leal. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1963.

BORNHEIM, Gerd A. **Debates de Filosofia: Sartre — Metafísica e Existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 1984.

———, **O idiota e o espírito objetivo**. Porto Alegre : Globo, 1980.

BURDZINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade**. Rio Grande de Sul: UNIJUÍ, 1999.

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre: 1905-1980**. Porto Alegre: L&PM, 1986.

COLIN, Pierre. **La Phénoménologie existentielle et l'Absolu, in Phiiosophies Chréuennes, Recherches et Débais**. Paris: Anheme Fayard, 1955.

CONTAT, Michel & RYBALKKA, Michel. **Les écrits de Sartre**. Paris: Gallimard, 1970.

CONTAT, Michel & RYBALKA, Michel. **Sartre: bibliographie 1980-1992**. Paris: CNRS, 1993.

CRANSTON, Maurice William. **Sartre**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

DANTO, Arthur C. **Sartre**. São Paulo: Cultrix, 1975.

DESCARTES, René. **As paixões da alma**. Trad.: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

———, **Discurso do método**. Trad.: Elza Moreira Marcelina. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1989.

DUNAYEVSKAYA, Raya. **Filosofia y revolucion: de Hegel a Sartre y de Marx a Mao**. Trad.: Ofélia Castillo, Anibal Leal y Marcela Suarez. México: Siglo Veintiuno, 1977.

FREUD, Sigmund. **Interpretação dos sonhos e outros ensaios**. Trad. Odillon Galloti. Rio de Janeiro: Guanabara, 1935.

———, **Psicologia da vida cotidiana**. Trad.: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1966.

GOÑI, Antonio G. **Jean-Paul Sartre - Un compromiso histórico**. Barcelona: Athropos Editorial del Hombre, 1986.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução a Metafísica**. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

———, **Que é Metafísica**. Trad.: de Ernildo Stein. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1969.

———, **Ser e Tempo**. Trad.: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **A fenomenologia do espírito**. Trad.: Henrique Cláudio de Lima Vaz, Orlando Vitorino, Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

———, **Como o senso comum compreende a filosofia.** Trad.: Eloísa Araújo Ribeiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

HUSSERL, Edmund. **A idéia da fenomenologia.** Trad.: Artur Mourão. Lisboa: Ed. 70, 1986.

———, **Meditaciones cartesianas.** Trad.: José Gaos. México: El Colégio de México, 1942.

JOLIVET, Regis. **As doutrinas existencialistas: de Kierkegaard a Sartre.** Trad.: Antonio de Queiroz Vasconcelos e Lencastre. Porto: Tavares Martins, 1975.

———, **Sartre ou a teologia do absurdo.** Trad.: Carlos Lopes de Mattos. **São Paulo:** Herder, 1968.

KANT, Emanuel. **Crítica da razão prática.** Trad.: Afonso Bertagnoli. São Paulo: Tecnoprint, 1967.

———, **Crítica da razão pura.** Trad.: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

———, **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Trad.: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2001.

KIERKEGAARD, Soren. **O Conceito de Angústia.** Trad.: João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1968.

———, **O desespero humano.** Trad.: Adolfo Casais Monteiro. Porto: Tavares Martins, 1952.

———, **Temor e Tremor.** Trad.: Maria José Marinho. Lisboa: Guimarães Editores, 1990.

LAINING, Ronald David. **Razão e violência: uma década de filosofia de Sartre (1950-1960).** **Petrópolis:** Vozes, 1982.

LÈVY, Bernard-Henry. **O Testamento da Sartre.** Porto Alegre: L&PM, 1980.

MACIEL, Luís Carlos. **Sartre: Vida e Obra**. Rio de Janeiro: J. Álvaro, Paz e Terra, 1986.

MARGARIDO, Alfredo. **Jean-Paul Sartre**. Lisboa: Presença, 1965.

MÉSZÁROS, István. **A Obra de Sartre: busca da liberdade**. Trad.: Lóloi Lourenço. São Paulo: Ensaio, 1991.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Oficina de Filosofia: Sartre — Psicologia e Fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

MÜLLER, M. **A má-fé e a teoria da negação em Sartre**. *Manuscrito*. Vol. V, n. 2, Campinas, 1982.

MURDOCH, Íris. **Sartre um Racionalista Romântico**. Trad.: Roberto Eugênio Bixio. Buenos Aires: Américalée, 1956.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência & Liberdade: Uma Introdução à Filosofia de Sartre**. Porto Alegre: L&PM, 1995.

Scheler, Max. **Da reviravolta dos valores**. Trad.: Marco Antonio dos Santos Casa Nova. Petrópolis: Vozes, 1994.

———, **El resentimiento en la moral**. Trad.: José Gaos. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1944.

STEIN, Ernildo. **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

STERN, Alfred. **Sartre, His Philosophy and Psychoanalysis**. New York: Liberal Arts, 1953.

STEKEL, Wilhelm. **El lenguaje de los sueños**. Trad.: Carlos F. Grieben. Buenos Aires: Iman, 1954.

———, **Estados nerviosos de angustia y su tratamiento**. Trad.: Jorge Thomas. Buenos Aires: Iman, 1947.

THODY, Philip. **Sartre – Uma Introdução Biográfica**. Rio de Janeiro: Bloch, 1974.

YARET, Gilbert. **L'Ontologie de Sartre**. Paris: P.U.F, 1948.