

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O PROBLEMA DA LIBERDADE EM SARTRE:** pressupostos e implicações  
das condutas de má-fé em face da psicanálise existencial

CHRISTIAN DE SOUSA RIBEIRO



**Universidade Federal Fluminense**

Niterói  
2020

**O PROBLEMA DA LIBERDADE EM SARTRE:** pressupostos e implicações das condutas de má-fé em face da psicanálise existencial

Christian de Sousa Ribeiro

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da UFF, como parte dos requisitos à obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Prof.º Dr.º André Constantino Yazbek.

Niterói/RJ

Universidade Federal Fluminense – UFF

Instituto de Ciências Humanas e Filosofia – ICHF

2020

**O PROBLEMA DA LIBERDADE EM SARTRE:** pressupostos e implicações das condutas de má-fé em face da psicanálise existencial

Christian de Sousa Ribeiro

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da UFF, como parte dos requisitos à obtenção do grau de Mestre, sob a orientação do Prof.º Dr.º André Constantino Yazbek.

Aprovado em outubro de 2021.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof.º Dr.º André Constantino Yazbek - Orientador  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Prof.º Dr.º Felipe de Oliveira Castelo Branco (arguidor)  
Universidade Federal Fluminense (UFF)

---

Prof.ª Dr.ª Thana Mara de Souza (arguidora)  
Membro externo/Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Para Bento,  
a pessoa que mudou para sempre minha  
vida.

## **Agradecimentos**

ao Conselho Nacional de Pesquisa (CNPq), por ter me concedido uma bolsa de mestrado, sem a qual essa dissertação possivelmente não seria possível;

à Letícia Ribeiro, minha esposa, por seus comentários, estímulos, carinho e muita paciência ao longo de todo o processo de mestrado;

ao meu filho de criação, Igor, por nossas “conversas filosóficas” e pelo carinho que tem por mim;

ao meu caçula Bento, que me faz ser uma pessoa melhor a cada dia;

ao meu orientador, o Prof<sup>o</sup>. Dr<sup>o</sup>. André Constantino Yazbek, por seus importantes apontamentos acerca do Sartre e da relevância filosófica deste filósofo em tempos pandêmicos, bem como por suas considerações relativas à minha dissertação;

ao departamento de filosofia da UFF, com seus professores, para além de sua excelência acadêmica, acolhedores;

ao saudoso tio Uítalo (in memorian), meu sogro, um amante da boa música;

à minha família, por ser a base de toda a minha formação e trajetória.

## **Resumo**

O presente trabalho consiste em problematizar a liberdade a partir do conceito da má-fé, de modo a abordar também alguns conceitos básicos do existencialismo de Sartre, tais como facticidade, situação, transcendência, nada, angústia e liberdade, bem como a relação que ele mantém com a teoria psicanalítica, com a qual parece ter uma ligação de dupla consideração, pois, por um lado, valoriza enormemente o caráter histórico da psicanálise acerca da realidade humana e, por outro, rejeita categoricamente o inconsciente, por acreditar que Freud teria confundido este com a dimensão obscura da consciência. Para tratar da má-fé, Sartre propõe a psicanálise existencial, compreendida como uma investigação destinada a elucidar as condutas, tendências e inclinações do homem. Como uma investigação, portanto, a psicanálise existencial visa à compreensão da realidade humana. Assim sendo, ao problematizar a liberdade a partir do conceito da má-fé, realizaremos a explicitação da ontologia das condutas humanas levada a cabo por Sartre.

## **Résumé**

Le présent travail consiste à problématiser la liberté à partir du concept de la mauvaise foi, de manière à aborder également certains concepts de base de l'existentialisme de Sartre, tels que la facticité, la situation, la transcendance, la temporalité, le néant, l'angoisse et la liberté, ainsi que la relation qu'il entretient avec la théorie psychanalytique, avec laquelle il semble avoir un lien de double considération car, d'une part, il valorise énormément le caractère historique de la psychanalyse sur la réalité humaine et, d'autre part, il rejette catégoriquement l'inconscient, pour croire que Freud aurait confondu celui-ci avec la dimension obscure de la conscience. Pour traiter la mauvaise foi, Sartre propose la psychanalyse existentielle, comprise comme une recherche destinée à éclairer les conduites, les tendances et les inclinations de l'homme. Comme une recherche, donc, la psychanalyse existentielle vise à la compréhension de la réalité humaine. Ainsi, au problématiser la liberté à partir du concept de la mauvaise foi, nous réaliserons l'explicitation de l'ontologie des conduites humaines réalisée par Sartre.

## **Sumário**

**Introdução** 11

**PRIMEIRA PARTE: O PROBLEMA DA LIBERDADE**

**Capítulo 1: Da compreensão ontológica e fenomenológica do Ser e do Nada** 16

- 1.1. Breve comentário à Introdução: Em busca do Ser. Ou: A descrição onto-fenomenológica do homem... 16
- 1.2. O problema da negação: o não-ser como o ser da consciência... 26

**Capítulo 2: O fundamento ontológico da liberdade** 31

- 2.1. Realidade humana e liberdade: a relação entre essência e existência... 31
- 2.2. O *ser* da consciência ou para-si: a liberdade como ausência de fundamento e indeterminação... 33
- 2.3. A “consciência intencional” como relação a si e ao mundo: a presença a si e a facticidade... 35
- 2.4. A consciência como ação humana e indeterminação: a relação entre a consciência e o mundo... 39
- 2.5. A consciência como temporalidade: a diáspora do Para-si... 44
- 2.6. Algumas considerações metafísicas acerca do nada que nos habita... 56

**SEGUNDA PARTE: PRESSUPOSTOS E IMPLICAÇÕES DAS CONDUTAS DE MÁ-FÉ**

**Capítulo 3: As condutas de má-fé: pressupostos e implicações** 66

- 3.1. Má-fé e o postulado do inconsciente... 66
- 3.2. A descrição onto-fenomenológica do homem a partir de uma análise fenomenológica das condutas de má-fé... 78

**TERCEIRA PARTE: PSICANÁLISE EXISTENCIAL**

**4. Psicanálise e psicanálise existencial** 91

- 4.1. O projeto original: a liberdade como condição originária da realidade humana... 91



4.2. Diferenças e semelhanças entre psicanálise e psicanálise existencial... 98

**Considerações finais** **106**

**Referências bibliográficas** **111**

*E depois foi isto: de repente, ali estava, claro como o dia: a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz estava sovada em existência. Ou antes, a raiz, as grades do jardim, o banco, a relva rala do gramado, tudo se desvanecera; a diversidade das coisas, sua individualidade, eram apenas uma aparência, um verniz. Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas e moles, em desordem — nuas, de uma nudez apavorante e obscena.*

(Sartre, A náusea)

*Nós somos aquilo que fazemos do que fazem de nós.*

(Sartre)

*Eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela, não me salvo a mim.*

(Ortega y Gasset, Meditações do Quixote)

O presente trabalho consiste em problematizar a liberdade a partir do conceito da má-fé. Segundo Silva, a conduta de má-fé é uma “estratégia pela qual o sujeito cristaliza numa imagem identitária que constrói de si mesmo o processo de livre constituição da subjetividade, com a finalidade de se livrar do ônus de decidir constantemente sobre si mesmo” (SILVA, 2009, p.120). Abordaremos também alguns conceitos básicos do existencialismo de Sartre, tais como facticidade, situação, transcendência, nada, angústia e liberdade, bem como a relação que ele mantém com a teoria psicanalítica, com a qual parece ter uma ligação de dupla consideração, pois, por um lado, valoriza enormemente o caráter histórico da psicanálise acerca da realidade humana e, por outro, rejeita categoricamente o inconsciente, por acreditar que Freud teria confundido este com a dimensão obscura da consciência. Para tratar da má-fé, Sartre propõe a psicanálise existencial, compreendida “como método destinado a elucidar, como uma forma objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é” (SARTRE, 1997, p. 702). Assim sendo, ao problematizar a liberdade a partir do conceito da má-fé, realizaremos a explicitação da ontologia das condutas humanas levada a cabo por Sartre. Desse modo, “convém examinar mais de perto condutas de má-fé e tentar uma descrição que talvez nos permita estabelecer com mais nitidez as condições de possibilidade de má-fé, ou seja... ‘Que há de ser o homem em seu ser para poder ser de má-fé?’” (SARTRE, 1997, p. 101).

A dissertação está dividida em três partes. Na primeira parte, é feito um comentário à *Introdução: Em Busca do Ser*, da obra *O Ser e o Nada*, e uma análise ontológica da liberdade. Em grande medida, o empenho de Sartre na *Introdução*, como também em boa parte de sua obra *O ser e o nada*, dedica-se em desfazer a prioridade do conhecimento em relação ao ser. Com a prioridade do conhecimento, o mundo é compreendido nos termos da dualidade sujeito-objeto e, desse modo, sempre que tentamos conhecer esse sujeito, que conhece o objeto, somos remetidos a mais uma dualidade, visto que esse sujeito torna-se neste instante o objeto de um terceiro sujeito, e assim sucessivamente. Resumidamente, submeter o ser à prioridade do conhecimento requer um terceiro termo para que o sujeito cognoscente possa ser, por sua vez, conhecido; e isso nos remete a uma regressão ao infinito. Segundo Sartre, para desmistificar essa prioridade, faz-se necessário conceder ao existente um ser irredutível ao conhecimento que dele se tem e, por conseguinte, irredutível à sua percepção.

Na introdução de *O ser e o nada* encontramos a afirmação a respeito da consciência como uma relação do não-ser com o ser, ou, na terminologia sartriana, como uma relação do Para-si com o Em-si. “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é . Eis as três características que o exame provisório do fenômeno de ser nos permite designar no ser dos fenômenos” (SARTRE, 1997, p. 40), conforme Sartre. Nas palavras de Sartre:

O Para-si não pode manter a nadificação sem se determinar como falta de ser. Significa que a nadificação não coincide com uma simples introdução do vazio na consciência. Não foi um ser exterior que expulsou o Em-si da consciência, mas o próprio Para-si é que se determina perpetuamente a não ser Em-si. Significa que só pode fundamentar-se a partir do Em-si e contra o Em-si. Deste modo, a nadificação, sendo nadificação do ser, representa a vinculação original entre o ser do Para-si e o ser do Em-si... Mas, precisamente, é a nadificação que origina a transcendência concebida como vínculo original entre o Para-si e o Em-si. Entrevemos assim um meio de sair do cogito. E veremos mais adiante, com efeito, que o sentido profundo do cogito é, em essência, remeter para fora de si. Mas ainda é cedo para descrever esta característica do Para-si. O que a descrição ontológica revelou imediatamente é que este ser é fundamento de si enquanto falta de ser, quer dizer, que determina seu ser por um ser que ele não é (Ibidem, p. 135).

O Para-si e o Em-si correspondem, respectivamente, ao não-ser e ao ser. Faz-se necessário, para explicar o posicionamento de Sartre em relação ao não-ser e o ser, comparar a posição dele com a da tradição filosófica moderna, representada por Hegel. Para este, o ser e o não-ser são interdependentes, visto que o puro ser e o puro não-ser são o indeterminado, a pura indeterminação, porquanto um depende do outro e vice-versa, de maneira que são ontologicamente ligados entre si numa mútua dependência. Para Sartre, o não-ser é ontologicamente dependente do ser:

Mas, ao contrário, o nada, que não é, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser; seu nada de ser só se acha nos limites do ser, e a total desaparecimento do ser não constituiria o advento do reino do não-ser, mas, ao oposto, o concomitante desvanecimento do nada: *não há não-ser salvo na superfície do ser* (SARTRE, 1997, p. 58).

Isso significa que o ser tem uma precedência lógica e ontológica sobre o nada: o ser empresta ao nada o poder de ser negação de ser, de tal forma que o nada revela o ser ao modo de não-ser o ser, sem que ele seja imprescindível ao ser. Portanto, como negação de ser, o não-ser é dependente, ontologicamente, do ser. Mas fenomenologicamente, por outro lado, o ser é dependente do não-ser quando apenas por meio deste ele pode ser revelado, evidenciado, ou seja, pode ser recolhido como dado presente à consciência. Assim, a negação do ser como a capacidade do ser da consciência em superar as determinações de ser depende ontologicamente do ser em-si, mas a experiência fenomenológica deste ser-negado só nos pode ser dado por meio da própria consciência.

Na análise ontológica da liberdade, tratamos por tópicos dos principais temas relativos à liberdade, a saber, os conceitos de facticidade, situação, transcendência, temporalidade, nada, angústia e existência. “Sartre prefere chamar de noções os instrumentos que utiliza para a compreensão teórica, certamente para afastar do horizonte do conhecimento a rigidez que o conceito tradicionalmente carrega consigo” (SILVA, 2009, p. 117-18), segundo Silva. Ainda, conforme Silva, “essa é também uma exigência do conhecimento dialético, que visa o processo da realidade histórica e não configurações cristalizadas como partes imóveis de uma totalidade dada” (Ibidem, p. 118). Dessas noções, a da liberdade é a mais relevante na compreensão da realidade humana, cuja derivação está na prioridade da existência sobre a essência. Nas palavras de Sartre: “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 (SARTRE, 1997, p. 68).

Na segunda parte, é colocado o problema da má-fé, que põe em risco o caráter autêntico dos projetos de ser do ser humano, – não o projeto ele próprio, posto que ser de má-fé é também um “projeto”, mas seu reconhecimento enquanto livre empreendimento humano. Neste sentido, trata-se da inautenticidade que expressa a paradoxal impostura existencial de querer-se livremente determinado. A má-fé contrapõe-se, assim, à assunção da liberdade, e não à liberdade ela mesma, posto que a má-fé é, ela mesma, um livre projeto, uma escolha.

Para Sartre, como veremos em seus exemplos de condutas de má-fé, o risco da inautenticidade dessa conduta é inevitável, embora superável, uma vez que é da natureza da consciência ser aquilo que não é e, ao mesmo tempo, não ser aquilo que é. Assim, a má-fé é uma tentativa frustrada da consciência de negar-se em sua própria liberdade, fugir da responsabilidade e da angústia associadas ao modo de ser que lhe é próprio: ser, para

a consciência, é escolher-se ser a cada instante. Eis o problema da má-fé: quando cristalizoo um modo de ser, busco fazer-se (falsamente) determinado, conferindo a mim mesmo uma imagem identitária do meu ser.

Por fim, na última e terceira parte, tratamos da psicanálise existencial proposta por Sartre, em oposição à psicanálise freudiana, para tratar da má-fé. A partir da noção de que a liberdade é condição originária da realidade humana, podemos considerar o projeto de ser do Para-si como condição de possibilidade de um projeto inautêntico, tal como a má-fé. Desse modo, o projeto inautêntico baseia-se no projeto original, a saber, na própria liberdade, e para investigar a má-fé como projeto inautêntico, Sartre propõe a psicanálise existencial.

Segundo Sartre, a psicanálise existencial tem por objetivo decifrar os modos inautênticos de existência, que são as condutas de má-fé. Como Sartre parece manter uma relação controversa com Freud, uma vez que ele valoriza a visão psicanalítica da realidade humana, por um lado, e recusa a ideia de inconsciente, por outro, abordamos também as diferenças e semelhanças entre a psicanálise freudiana e a psicanálise existencial.

## **PRIMEIRA PARTE**

### **O PROBLEMA DA LIBERDADE**

**Capítulo 1: DA COMPREENSÃO ONTOLÓGICA E FENOMENOLÓGICA DO  
SER E DO NADA**

### 1.1. Breve comentário à Introdução: Em busca do Ser. Ou: A descrição onto-fenomenológica do homem

Sartre inicia a primeira linha de *O ser e o nada* considerando que a filosofia de seu tempo, ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam, teria contribuído consideravelmente para o progresso do pensamento moderno, pois teria conseguido eliminar uma quantidade razoável de dualismos.

O dualismo que opõe o interior ao exterior no existente, por exemplo, teria sido eliminado. Assim, para o pensamento moderno, “As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada” (SARTRE, 1997, p. 15). Sartre dá os exemplos da força e da corrente elétrica, a fim de ratificar a superação deste dualismo pelo “monismo do fenômeno”. Esta nada mais é do que o conjunto das ações físico-químicas que a manifestam; aquela tampouco é um impulso metafísico, mas é a soma de seus efeitos, que são acelerações, desvios etc.

De maneira análoga, também o dualismo do ser e do aparecer teria sido superado, visto que a aparência não mais se opõe ao ser, pois, conforme Sartre, as “realidades numéricas” caíram em descrédito. A aparência, agora, é plena positividade e sua essência um aparecer que já não se opõe ao ser, mas é a medida deste: “Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta” (SARTRE, 1997, p. 16). O fenômeno é “relativo-absoluto”, pois continua a ser relativo na medida em que pressupõe em essência alguém a quem aparecer. Mas não comporta mais a dupla relatividade kantiana (pois o fenômeno não aponta um ser verdadeiro, como se este estivesse por detrás do fenômeno) mas, ao contrário, é em si mesmo absoluto, uma vez que se revela como é e, portanto, conforme Sartre, “é absolutamente indicativo de si mesmo” (SARTRE, 1997, p. 16).

Outra dualidade que teria sido posta em xeque-mate é a de potência e ato, pois, segundo Sartre, para o pensamento moderno tudo está em ato. Não há por trás do ato uma potência. O exemplo dado por Sartre é o da obra de Proust: a genialidade do escritor não era uma potência singular que se atualizava em obra-prima, mas é a obra mesma tida como conjunto das manifestações da pessoa. Portanto, “o gênio de Proust não é nem a obra considerada isoladamente nem o poder subjetivo de produzi-la” (SARTRE, 1997, p. 16). Sartre rejeitará igualmente o dualismo da aparência e da essência, visto que a aparência é a essência mesma, e isso na medida em que a aparência revela a essência. Nas



palavras de Sartre: “A essência de um existente já não é mais uma virtude embutida no seio deste existente: é a lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições é a série da razão da série” (SARTRE, 1997, p. 16).

No entanto, a despeito da dissolução de uma série de dualismos, permanece ainda uma dicotomia radical, ou um “novo dualismo”: o do finito e do infinito. Assim sendo, nas palavras do próprio Sartre, “o existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série finita de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança” (SARTRE, 1997, p. 17). Em outras palavras: o ser (ou o “existente”) não pode ser reduzido a uma série finita de manifestações porque o próprio sujeito a quem a “coisa” aparece está em constante mudança. E o fato dele ser puro devir implica em considerá-lo, bem como ao fenômeno, a partir de uma multiplicidade de pontos de vista que são, em princípio, não totalizáveis. Portanto, seria impossível tomar um único aspecto do fenômeno, em sua relação com o sujeito, para a partir dele compreendê-lo inteiramente, posto que a aparição e o sujeito não se esgotam em um único aspecto. Assim, o “ser” que está aí pertence a uma série infinita de aparições que remetem a outras aparições indefinidamente até chegar à apreensão de um objeto considerado. É o que Sartre nomeia como sendo o “infinito no finito” (SARTRE, 1997, p. 17), pois, ao substituir a realidade da coisa pela objetividade do fenômeno, a teoria do fenômeno fundamentou tal objetividade lançando mão, deliberadamente, do infinito. Assim sendo, quando digo este computador está diante de mim, a realidade deste computador consiste que ele está aí ou ali e, com toda certeza, ele não é o que eu sou, de modo que um mesmo objeto, no caso o computador, mesmo se tomado isoladamente, ele aparece a partir de perspectivas que são inesgotáveis. Ou, ainda melhor nas palavras de Sartre: “A realidade desta taça consiste em que ela está aí e não é o que sou. Traduziremos isso dizendo que a série de suas aparições está ligada por uma razão que não depende de meu bel-prazer” (SARTRE, 1997, p. 17).

Esta nova oposição, a do finito e do infinito ou do infinito no finito, substitui o dualismo do ser e do aparecer, que é expresso da seguinte maneira: o que aparece é somente um aspecto do objeto, sendo que este objeto se encontra inteiramente neste aspecto e, ao mesmo tempo, totalmente fora dele. Assim sendo, nas palavras de Sartre:

Totalmente dentro, na medida em que se manifesta neste aspecto: indica-se a si mesmo como estrutura da aparição, ao mesmo tempo da série. Totalmente fora, porque a série em si nunca aparecerá nem pode aparecer. Assim, de novo o fora

se opõe ao dentro, e o ‘ser-que-não-aparece’ à aparição. Da mesma maneira, certa ‘potência’ torna a habitar o fenômeno e a lhe conferir a própria transcendência que tem: a potência de ser desenvolvido em uma série de aparições reais e possíveis (SARTRE, 1997, p. 18).

Não se sai, portanto, dos dualismos, embora se tenha os reduzido a um apenas, qual seja, o do finito e do infinito das aparições, sendo a essência revelada pela aparência, posto que a aparência não oculta a essência, mas sim a revela. Diferentemente do fenômeno kantiano, que remete ao númeno, a aparição não se reporta ao ser, pois não há nada por trás dela, visto que a própria aparição é indicativa de si mesma: “a aparição não pode ser sustentada por outro ser além do seu, nem poderia ser a tênue película de nada que separa o ser-sujeito do ser-absoluto” (SARTRE, 1997, p. 18).

Diante de tal situação, qual seja, a essência da aparição é um aparecer que não se opõe a nenhum ser, coloca-se aqui um verdadeiro problema, a saber, o do ser desse aparecer. A aparição está fundamentada em si mesma, pois seu fundamento não é outro senão o seu próprio ser. Com efeito, o ser da aparição é o primeiro ser encontrado pelas investigações empreendidas por Sartre:

O fenômeno é o que se manifesta, e o ser manifesta-se 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. Contudo, convém fazer a toda ontologia uma pergunta prévia: o fenômeno de ser assim alcançado é idêntico ao ser dos fenômenos? Quer dizer: o ser que a mim se revela, aquele que me aparece, é da mesma natureza do ser dos existentes que me aparecem? (SARTRE, 1997, p. 19).

Segundo Sartre, a questão supracitada foi respondida tanto por Edmund , mas de maneira diferente em ambos, sendo, ao que parece, serem respostas insuficientes para Sartre. Husserl faz uso do que chamou de redução eidética, com a qual pretendeu mostrar que é sempre possível ultrapassar o fenômeno concreto a fim de chegar a sua essência. Heidegger, por sua vez, diz que a realidade humana é ôntico-ontológica, pois se pode sempre ir além do fenômeno até atingir o seu ser. Contudo, insiste Sartre: “Transcender

o existente rumo ao fenômeno de ser será verdadeiramente ultrapassá-lo para seu ser, tal como se ultrapassa o vermelho particular para sua essência?” (SARTRE, 1997, p. 19).

A essência, de modo algum, encontra-se no objeto, visto que a essência é o sentido do objeto, a razão da série de aparições que o revelam. Mas o ser não é um sentido do objeto, pois este não se reporta ao ser como se fosse uma significação. O contraexemplo disto é: o ser não poderia ser definido como uma presença, pois o ser também é revelado na ausência, dado que não estar aí é ainda ser. A melhor definição do modo de ser do objeto é que ele é:

O objeto não possui o ser, e sua existência não é uma participação no ser, ou qualquer outro gênero de relação com ele. Ele é, eis a única maneira de definir seu modo de ser; porque o objeto não mascara o ser, mas tampouco o desvela: não o mascara porque seria inútil tentar apartar certas qualidades do existente para encontrar o ser atrás delas, e porque o ser é o ser de todas igualmente; não o desvela, pois seria inútil dirigir-se ao objeto para apreender o seu ser (SARTRE, 1997, p. 19).

Sartre, então, prossegue afirmando que o existente é fenômeno, pois designa-se a si como conjunto organizado de qualidades: “designa-se a si mesmo, e não a seu ser” (Idem). Assim sendo, “o ser é simplesmente a condição de todo desvelar: é ser-para-desvelar, e não ser desvelado” (SARTRE, 1997, p. 19-20). Por fim, e nas palavras de Sartre, “o fenômeno de ser é ‘ontológico’, no sentido em que chamamos de ontológica a prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal” (SARTRE, 1997, p. 20), pois o fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser. Portanto, tal fundamento ultrapassa o ser na direção do sentido de ser, pois o transcende para fundamentar o conhecimento que dele se tem, mas (idem):

Não significa que o ser se encontre escondido atrás dos fenômenos (vimos que o fenômeno não pode mascarar o ser), nem que o fenômeno seja uma aparência que remeta a um ser distinto (o fenômeno é enquanto aparência, quer dizer, indica a si mesmo sobre o fundamento do ser).

Sartre reporta-se a uma incompatibilidade entre “certa concepção do ser, de um tipo de realismo ontológico totalmente incompatível com a própria noção de aparição. O

que mede o ser da aparição é, com efeito, o fato de que ela aparece” (SARTRE, 1997, p. 20-21). Assim como o ser da aparição é mensurado pela própria aparição, porquanto ela é o que aparece, o fenômeno é tal como aparece. Sartre menciona o famoso princípio de Berkeley (*esse est percipi*) para, justamente, negar que o ser do conhecimento possa ser medido pelo conhecimento, uma vez que escapa ao *percipi*. Assim, é no contexto do debate com o idealismo de Berkeley e com a relação de copertencimento entre metafísica e teoria do conhecimento que Sartre afirma que a consciência não é um modo particular de conhecimento, mas sim a dimensão de ser transfenomenal do sujeito. Essa dimensão de ser pertence à consciência, sendo que a consciência é o “ser cognoscente enquanto é” e “não enquanto é conhecido”. Isso significa que, para Sartre, “convém abandonar a primazia do conhecimento, se quisermos fundamentá-lo”. Assim sendo, o ponto fundamental é que, em si mesma, a consciência “é mais do que só conhecimento voltado para si” (SARTRE, 1997, p. 22).

A consciência é posicionamento de um objeto transcendente, visto que toda consciência é consciência de alguma coisa, como mostrou Husserl. Mas note-se que, para Sartre, trata-se de uma consciência que é consciência de alguma coisa que não ela mesma: o ser ou o objeto propriamente dito. Assim sendo, nas palavras de Sartre, a consciência é desprovida de conteúdo, pois:

Uma mesa não está na consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está no espaço, junto à janela etc. A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; seria necessário um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria levar ao infinito o inventário que a consciência pode fazer de si, convertê-la em coisa e recusar o cogito. O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo (SARTRE, 1997, p. 22).

Portanto, a consciência é posicional no sentido de que, para alcançar seu objeto, deve transcender-se, ultrapassar a si mesma sem cessar, e toda consciência esgota-se nesta posição intencional do objeto: “tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam à mesa e nela se

absorvem” (Ibidem). Isso significa que toda consciência cognoscente é conhecimento de seu objeto, ainda que nem toda consciência seja conhecimento, dado que há consciências afetivas, por exemplo.

Ainda em relação à consciência cognoscente, Sartre afirma que seria um absurdo que esta não fosse consciência (de) si, pois para que ela seja conhecimento de seu objeto, é condição necessária que seja consciência (de) si:

É uma condição necessária: se minha consciência não fosse consciência de ser consciência de mesa, seria consciência desta mesa sem ser consciente de sê-lo, ou, se preferirmos, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente – o que é absurdo. É uma condição suficiente: basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela. Não basta, decerto, para que eu possa afirmar que esta mesa existe em si – mas sim que ela existe para mim (SARTRE, 1997, p. 23).

Contudo, em função da redução da consciência ao conhecimento, que introduz nela a dualidade sujeito-objeto, da qual Sartre tenta fugir, somos tentados a reduzir a consciência de consciência a um simples conhecimento de conhecimento. Sartre afirma que, ao admitirmos a lei da díade, que é o dualismo característico da teoria do conhecimento, a saber, a oposição sujeito-objeto, somos obrigados a aceitar um terceiro termo para que o cognoscente se torne por sua vez conhecido. Entretanto, ao aceitarmos um terceiro elemento nos depararemos diante de um dilema, a saber,

Ou paramos em um termo qualquer da série conhecido – cognoscente conhecido – cognoscente conhecido pelo cognoscente etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não-consciente de si como derradeiro termo – ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (idea ideae ideae etc.), o que é absurdo (SARTRE, 1997, p. 23).

Assim, a fundamentação ontológica do conhecimento deve ser acompanhada de uma nova fundamentação ontológica da consciência, pois o conhecimento, agora, não é mais pura e simplesmente adequação ou correspondência entre sujeito e objeto, mas é a consciência de alguma coisa que não ela própria (uma vez que se trata da consciência

compreendida como intencionalidade). Assim, a consciência está voltada para o “mundo”, definindo-se na medida em que transcende a si mesma.

De outra parte, no que concerne à relação da consciência consigo própria, Sartre considera que consciência refletida é o objeto posicionado da consciência reflexiva, pois a consciência tética, isto é, a consciência posicional, posiciona a consciência refletida como existente. Diferentemente dela, a consciência imediata de perceber não permite ser apreendida ou julgada por si mesma, pois ela não é o objeto posicional da consciência imediata de perceber, porquanto:

A consciência reflexiva (réflexive) posiciona como o seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão (réflexion), emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou orgulho-me dela, aceito-a ou a recuso etc. A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não conhece minha percepção, não a posiciona: tudo que há de intenção na minha consciência atual acha-se voltado para fora, para o mundo (SARTRE, 1997, p. 24).

Sartre dá o exemplo de contar cigarros. Uma pessoa, ao contar uma cigarreira, constata que nela há doze cigarros; sendo uma propriedade do grupo de cigarros, os doze cigarros não estão presentes na consciência de quem os constata, pois esta propriedade é um existente no mundo e, neste caso, trata-se de uma consciência imediata de perceber que há doze cigarros dentro da cigarreira. Neste sentido, dirá Sartre, “toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si” (SARTRE, 1997, p. 24). Ademais, assim como uma criança é capaz de fazer uma soma não consegue explicar por que conseguiu fazê-la, aquela pessoa que é capaz de contar os doze cigarros é ao mesmo tempo consciência não-tética da atividade aditiva que tem. Assim, esta atividade é uma consciência não refletida, ou uma consciência que não foi apreendida como objeto de reflexão, pois:

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. Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna

possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano. Ao mesmo tempo, a consciência não-tética de contar é condição mesmo de minha atividade aditiva (SARTRE, 1997, p. 24).

A consciência reflexiva é precedida pela consciência não-reflexiva, pois antes de ser reflexiva, a consciência é um modo de ser, sendo só depois afetada pela reflexão. Com efeito, a consciência reflexiva é o objeto intencional da consciência quando esta vai em direção a si mesma, dá a si mesma o sentido de consciência reflexiva. Assim, o cogito pré-reflexivo, que é o momento que antecede a reflexão, é condição do cogito cartesiano, que é compreendido como consciência reflexiva. Dito de outro modo, o cogito pré-reflexivo é o momento pré-judicativo, ou seja, anterior ao juízo, ao passo que o cogito reflexivo é o movimento intencional que o cogito faz em direção a si.

Sartre nos adverte de que não devemos considerar a consciência (de) si como uma nova consciência, “mas como o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa” (SARTRE, 1997, p. 25). Portanto, “assim como um objeto extenso está obrigado a existir segundo as três dimensões, também uma intenção, um prazer, uma dor não poderiam existir exceto como consciência imediata (de) si mesmos” (Idem). Sartre tampouco compreende que uma causa exterior seja responsável por um evento psíquico, pois isso seria fazer da consciência não-tética uma qualidade de consciência posicional e, dessa maneira, recairíamos na ilusão do primado teórico do conhecimento, do qual devemos fugir, pois em função do conhecimento nos afastamos totalmente do mundo e das coisas, visto que os dualismos apartaram a consciência das coisas. Segundo o próprio Sartre:

Portanto, não se deve entender aqui que alguma causa exterior (uma perturbação orgânica, um impulso inconsciente, uma outra “Erlebnis”) pudesse produzir um evento psíquico - um prazer, por exemplo -, nem que tal evento, assim determinado em sua estrutura material fosse obrigado, por outro lado, a se produzir como consciência (de) si. Seria fazer da consciência não-tética uma qualidade da consciência posicional (no sentido de que a percepção, consciência posicional desta mesa, teria por acréscimo a qualidade de consciência (de) si e recair assim na ilusão do primado teórico do conhecimento. Além disso, seria fazer do evento psíquico uma coisa e qualificá-lo de consciente, tal como, por exemplo, posso qualificar de cor-de-rosa este mata-borrão (SARTRE, 1997, p. 25-26).

A consciência de prazer é constitutiva do prazer, não podendo ser o prazer distinto da consciência de prazer. Não há, portanto, uma dicotomia entre prazer e consciência. O prazer não é uma qualidade da consciência, mas é o seu modo de existência, pois, para Sartre:

O prazer não pode existir “antes” da consciência de prazer – sequer em forma de virtualidade, potência. Um prazer em potência só poderia existir como consciência (de) ser em potência; não há virtualidades de consciência a não ser como consciência de virtualidades (SARTRE, 1997, p. 26).

Dessa maneira, a consciência se faz ao modo de existir como consciência-prazer. O prazer nada mais é do que um existente, no caso um existente psíquico, para o qual a consciência volta-se, dando-lhe sentido. Pois é preferível evitar definir o prazer pela consciência que tenho dele, visto que voltaríamos ao idealismo da consciência, devolvendo-nos à primazia do conhecimento. O prazer não é, portanto, uma representação, mas um acontecimento concreto, pleno e absoluto. Tampouco ele é uma qualidade da consciência (de) si, nem esta é uma qualidade do prazer. Assim, conforme Sartre, “não há antes uma consciência que recebesse depois a afecção ‘prazer’, tal como se colore a água – do mesmo modo como não há antes um prazer (inconsciente ou psicológico) que recebesse depois a qualidade consciente, como um feixe de luz” (SARTRE, 1997, p. 26). Com efeito, conforme Sartre, “há um ser indivisível, indissolúvel - não uma substância que conservasse suas qualidades como seres menores, mas um ser que é existência de ponta a ponta” (ibidem). Assim sendo, “o prazer é o ser da consciência (de) si e a consciência (de) si é a lei de ser do prazer” (SARTRE, 1997, p. 26). Isso significa, para Sartre, “que a consciência não se produz como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que, surgindo no bojo do ser, cria e sustenta sua essência, quer dizer, a ordenação sintética de suas possibilidades” (Ibidem). Assim, sendo a consciência um movimento para as coisas e para si, ou um processo interminável e inacabado de ser, devemos considerar que seu ser está ininterruptamente em construção e, portanto, só pode ser concebido como existência (existential).

Daí a inversão ontológica da fórmula existencialista de Sartre, a saber, *a existência precede a essência*, dado que o ser da consciência primeiramente existe, está lançado ao mundo, para depois constituir-se ou definir-se como “essência”. Ou seja, a existência do



ser da consciência implica a essência dela, pois é impossível a consciência ser essência antes de ser existência. Assim, conclui Sartre referindo-se ao racionalismo cartesiano:

O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe na medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto (SARTRE, 1997, p. 28).

Trata-se da própria subjetividade como absoluta existência indeterminada, que, por isso mesmo se constrói sem, no entanto, chegar ao cabo da constituição de si, dado que o processo desta subjetividade é interminável na medida em que a busca do sujeito por uma identidade é irrealizável.

Dessa maneira, conforme Sartre, “não se trata do sujeito, no sentido kantiano do termo, mas da própria subjetividade, imanência de si a si” (SARTRE, 1997, p. 29). Assim, o “sujeito sartriano” escapa à armadilha do idealismo que, segundo Sartre, ao submeter o ser à lei da dualidade, “o ser se mede pelo conhecimento” (SARTRE, 1997, p. 29).

Contra esse idealismo, Sartre propõe uma filosofia concreta, a qual receberá depois o nome de existencialismo. Inicialmente, e não por acaso, ele vai se entusiasmar com o lema husserliano de um “retorno às coisas mesmas”, de tal modo a fazer do próprio método fenomenológico de Husserl o seu principal armamento contra a tradição que o precedeu. Desse modo, nas palavras de Yazbek, ao comentar Sartre e sua geração, ao menos uma parte significativa dela: “procurávamos uma filosofia concreta que pudesse se sobrepor à abstração herdada da tradição, ou seja, que pudesse apreender o mundo em toda a sua concretude e rudeza” (Yazbek, 2008, p. 16). Isso significa, sobretudo, se distanciar tanto do idealismo quanto do materialismo, visto que, em conformidade com Sartre, tanto um quanto outro dissipam de modo análogo o real, “um porque suprime a coisa, o outro porque suprime a subjetividade” (Sartre, 1976, p. 213).

A consciência não tem nada de substancial. É assim que Sartre a considera, opondo-se ao racionalismo cartesiano, porquanto a definição da consciência como intencional “significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SARTRE, 1997, p. 34). A

intencionalidade é a estrutura da consciência na medida em que, como já fizemos notar, toda consciência é um direcionar-se para o objeto e para as coisas do mundo, dando-lhes sentido. Assim, a consciência é intencional uma vez que, ao tender-se para as coisas, dá a estas uma significação, sendo a transcendência este movimento da consciência em direção às coisas. Sartre rejeita, portanto, o idealismo problemático, que reduz o objeto do conhecimento ao sujeito conhecedor.

Com efeito, o fato de ir ao encontro das coisas, dando-lhes sentido, não significa que a consciência coloca essas coisas na realidade, ou que as coisas existem na realidade à medida que a consciência dá sentido às coisas, pois a realidade das coisas existe em si mesma, existe independentemente da consciência. Assim sendo, nas palavras de Sartre:

Partimos assim da pura aparência e chegamos ao pleno ser. A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige ser. O ser está em toda parte. Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao Dasein e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la mais ou menos assim: a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo (SARTRE, 1997, p. 35).

## **1.2. O problema da negação: o não-ser como o ser da consciência**

Para compreender as ideias sartrianas, deve-se penetrar na rede complexa do pensamento dele, examinando as posições que tem acerca da articulação entre o ser e o não-ser (o nada). Como esta articulação perpassa todo o pensamento sartriano, sobretudo em sua principal obra, *O Ser e o Nada*, é preciso analisá-la conferindo especial destaque para o problema da negação, uma vez que o não-ser será, paradoxalmente, o ser mesmo da consciência em Sartre. Assim sendo, nas palavras de Gary Cox:

Tornar explícita a visão de Sartre sobre a negação é importante para o objetivo maior de deixar explícita sua visão da consciência, pois a consciência, concebida por ele, é fundamentalmente um não-ser em relação ao ser que existe como uma negação do ser (COX, 2007, p. 18).

Levando-se em conta a influência de Hegel sobre o modo como Sartre aborda a negatividade, é necessário marcar brevemente as diferenças entre o tratamento dado ao tema por parte do existencialismo sartriano em relação à filosofia hegeliana. Tal comparação ajuda a enxergar as características peculiares da posição Sartre a respeito desse tema. Para Sartre, somente o não-ser é ontologicamente dependente do ser, pois o ser tem precedência sobre o nada. Isso significa que o nada é nada de ser por causa do ser e que o ser existe sem depender do nada. Desse modo, cito novamente Cox:

Na opinião de Sartre não existe interdependência do ser e não-ser, como pensa Hegel. Não-ser, como a negação do ser, é dependente do ser, mas o ser não é dependente do não-ser, pelo menos, não ontologicamente. Epistemologicamente, o ser é dependente do não-ser quando é somente pelo ponto de vista do não-ser que o ser é revelado e diferenciado (COX, 2007, p. 20).

Aqui não é lá, isso não é aquilo, hoje não é amanhã etc., são expressões em que as determinações do ser envolvem negação. Portanto, o ser é determinado pela negação. Entretanto, para Sartre, é um erro tratar o ser e o nada como logicamente contemporâneos e ontologicamente interdependentes, pois o nada é nada de ser à medida que tem o ser como seu antecedente ontológico. Por isso, o não-ser tem que ser subsequente ao ser, porquanto o ser é primeiramente posicionado, e depois negado. Nas palavras de Cox:

Em outras palavras, a negação, como a determinação do ser na forma de niilismo do ser, tem que ser a negação interna de um ser indeterminado que está logicamente posicionado antes da negação. A prioridade lógica do ser sobre o não-ser significa que o ser não pode ser construído para depender do não-ser. Aquilo que é anterior não pode depender do seu ser que é subsequente (COX, 2007, p. 21).

Como já vimos, para Sartre o ser precisa ser fundamentado em-si mesmo, dado que é lógica e ontologicamente anterior ao não-ser: o ser é em-si mesmo, ou o ser é ser-Em-si. Ademais, o ser-Em-si existe independentemente do não-ser, não sendo determinado por nada, posto que é em si mesmo. O ser-Em-si não pode derivar do próprio não-ser do nada, nem tampouco de outro ser ou de uma possibilidade, visto que ele é incriado. Portanto, tudo que se pode dizer acerca do ser-Em-si é que ele é o que é.

Por outro lado, haja vista que a consciência é um movimento em direção ao ser, é este movimento mesmo que supõe a oposição entre o ser e o nada, sendo a consciência um não-ser em relação ao ser, isto é, uma negação das determinações de ser. Assim sendo, conforme Cox:

O discurso de Sartre a respeito do não-ser é assim: o-ser-em-si, ao contrário do não-ser, é o que é e não o que não é. Todavia, o quê não é (não-ser) é. Não no sentido de ser – isso faria o não-ser indistinguível do ser-em-si –, mas no sentido de *ter que ser*. Ao contrário do ser-em-si, que simplesmente é, sem ter que atingir seu ser, o não-ser tem que atingir, *por si mesmo*, seu ser como o não-ser do ser-em-si, perpetuamente negando o ser-em-si (COX, 2007, p. 23).

Como consequência disso, Sartre define o ser do Para-si como “sendo o que não é e não sendo o que é” (SARTRE, 1997, p. 38). “Pelo fato de que a consciência é nada de ser, a negação está na raiz da liberdade”, conforme Franklin Leopoldo e Silva. Ainda, segundo Silva:

Desejos e projetos, isto é, escolhas, supõem o poder de negação, pois as opções que faço para mim e para o mundo na temporalidade da existência envolvem tanto a realidade futura, na qual me coloco em termos de possibilidade, quanto a negação da atualidade. Sou livre para me projetar num futuro possível na medida em que posso negar o que sou (e o que o mundo é) no presente (SILVA, 2009, p. 119-120).

Ao lutar perpetuamente para ser o não-ser do *ser-Em-si*, o *Para-si* jamais será capaz de se tornar o *Em-si-para-si*, que é a síntese do *Para-si* com o *Em-si*, ou seja, um ser que seria ao mesmo tempo fechado em si mesmo, absolutamente determinado em si e, igualmente, possuiria a característica de negação do ser e indeterminação próprias à consciência. Ao explicar o *Em-si-para-si*, diz Silva:

Como a trajetória existencial do Para-si consiste numa busca de si, trata-se também de uma busca de ser. Perseguimos a identidade como aquilo que nos faria persistir no ser, isto é, desejamos ser em-si. Mas desejamos também acrescentar à estabilidade do ser-em-si a consciência, que o em-si não possui. Daí a tentativa de se chegar a esse “estado” em que o ser-em-si possuiria consciência

de si mesmo. Metafisicamente, isso corresponde à definição de Deus, como a completude do em-si mais a consciência dessa condição. Por isso diz Sartre que desejo fundamental do homem, sendo o de ser, equivale ao desejo de ser Deus, necessariamente insatisfeito, o que é designado, em *O ser e o nada*, como “paixão inútil”, espécie de “definição” negativa do homem (SILVA, 2009, p. 118).

O *Para-si* não é autoidêntico, isto é, não obedece ao princípio de identidade, posto que, se fosse plena identidade consigo mesmo, perderia tanto o caráter processual que o caracteriza quanto o nada que o constitui. O caráter processual indica que o si do *Para-si* é algo a ser alcançado pelo sujeito em sua trajetória existencial no-mundo, rumo a si e na busca, necessariamente malograda, de sua identidade. Na medida em que é negação do Em-si, o *Para-si* é nada. Assim sendo, o *Para-si* mostra-se sob duas perspectivas, a saber: como processo de existência no momento mesmo que dele tenho consciência e o vivo para mim, reflexivamente; e como negação do Em-si, de modo a manter tanto a ausência de essência que caracteriza a realidade humana quanto a sua indeterminação fundamental.

O *Para-si* pode ser colocado como ambiguidade, posto que ele deve ser uma dupla negação perpétua, a saber: a negação do *ser-Em-si* e a negação do *Para-si* como fundamentado em si mesmo. Para ilustrar esta dupla negação, faz-se necessário reproduzir a formulação de Sartre acerca da natureza paradoxal do *Para-si*: ele é um ser que não é o que é (o ser) e que é aquilo que não é (o nada)<sup>1</sup>. Com efeito, apenas um ser que é aquilo que não é pode ter projetos, porquanto somente um ser que é aquilo que não é pode ser outra coisa além daquilo que é.

Após traçar brevemente as dimensões ontológicas e fenomenológicas fundamentais presentes na introdução de *O Ser e O Nada*, podemos dar início à ontologia das condutas humanas, de modo a analisar, primeiramente, o fundamento ontológico da liberdade, antes de tratarmos daquilo que é o objeto principal de nossa pesquisa, a saber, a má-fé, bem como seus pressupostos e implicações.

---

<sup>1</sup> “O para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (SARTRE, 1997, p. 127).

## **Capítulo 2: O FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DA LIBERDADE**

### **2.1. Realidade humana e liberdade: a relação entre essência e existência**

Partindo do conceito sartriano de que o “homem é liberdade em seu próprio ser” (BORNHEIM, 2007, p. 110), podemos afirmar que, ao definir a realidade humana, Sartre define a própria liberdade. Como vimos, a realidade humana é definida da seguinte maneira: o ser do Para-si (Pour-soi) define-se como sendo o que não é e não sendo o que

é<sup>2</sup>. Segundo a fórmula sartriana, portanto, a existência precede a essência, isto é,

A liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que 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 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).

Com essa fórmula, Sartre define a própria liberdade. Vale salientar, ainda uma vez, a precedência ontológica da existência sobre a essência, como também a caracterização da realidade humana como não sendo idêntica a si, mais sim marcada, ao contrário, por dualidades tais como a do ser-Em-si e do ser-Para-si e a da facticidade e da transcendência. É a partir dessas dualidades que Sartre se debruçará sobre a má-fé. Ademais, essas dualidades são a expressão da condição paradoxal da realidade humana. No entanto, e por isso mesmo, longe de se darem sob a forma de uma oposição rígida, tais dualidades expressam, antes, uma *tensão constitutiva* da realidade humana como existência, como veremos. Dessa maneira, e segundo Thana,

A descrição da expressão *vizinhança comunicante* como modo de Sartre relacionar os termos de sua filosofia revela noções que serão fundamentais como ponto de partida e permanência, para que possamos entender de maneira mais profunda sua filosofia: as noções de ambiguidade e tensão. Por meio da descrição da relação de todos os termos supracitados (fenômeno de ser/ser do fenômeno, literatura/filosofia, sujeito/objeto, metafísica/história, ontologia/fenomenologia, ética/estética etc.), podemos deduzir que há certa uniformidade na forma como Sartre lida com sua filosofia, que é, por fim, o mesmo modo pelo qual o filósofo pensa a realidade humana: por meio da ambiguidade e da tensão (THANA, 2012, p. 162).

---

<sup>2</sup> SARTRE, J. P. O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica. 12ª Ed. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 38.

Expliquemos. De fato, para Sartre, a liberdade não é uma faculdade da alma compreendida e descrita separadamente, pois, ao definir o ser do homem como condição para a emergência do nada, o homem aparece como sendo, ontologicamente, liberdade. Assim, como condição requerida para a nadaificação do nada, a liberdade não é uma propriedade do ser humano, mas sim o seu ser mesmo. Daí que se possa dizer que o ser humano é sem essência. Isso significa que a relação entre existência e essência não é o mesmo no homem e nas coisas. A liberdade humana precede a essência do homem, tornando-a possível, uma vez que a essência do ser humano encontra-se em aberto na liberdade. Por isso, aquilo que denominamos liberdade não pode se distinguir do ser da realidade humana, pois o homem não é primeiro para ser livre depois, visto que não há distinção entre o ser do homem e seu “ser-livre” (SARTRE, 1997, p. 68). Por conseguinte, trata-se aqui menos de abordar destemidamente uma questão que só poderia ser tratada à luz de uma rigorosa elucidação do ser humano do que evidenciar a liberdade vinculada ao problema do nada, na medida em que este emerge em função dessa liberdade.

De fato, para Sartre, estamos condenados a existir para sempre além de nossas essências, para além dos móveis e motivos de nossos atos, visto que estamos condenados a ser livres<sup>3</sup>. Eis o paradoxo da liberdade humana: o homem é livre até quando decide não ser livre, sendo tal conduta uma tentativa frustrada de fugir da liberdade, daí estarmos condenados à liberdade. Ademais, já vimos que a liberdade é negação, sendo esta uma noção central para a compreensão da realidade humana, pois ela deriva diretamente da prioridade ontológica da existência sobre a essência: a realidade humana não é, uma vez que ela existe e se faz não apenas por meio da liberdade, mas sobretudo como liberdade.

Assim sendo, a liberdade não é uma característica adicionada à minha pessoa, mas aquilo que reveste meu ser mesmo, devendo-se compreendê-la como absolutamente vital, como contingência radical. Como a liberdade é nada, pura indeterminação, ela é inapreensível. O homem, por ser livre, foge ao seu próprio ser, fazendo-se continuamente outra coisa e nunca aquilo que dele se espera.

## **2.2. O ser da consciência ou para-si: a liberdade como ausência de fundamento e indeterminação.**

---

<sup>3</sup> “Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre” (SARTRE, 1997, p. 543).



Conforme já mencionado, para Sartre, “o ser da consciência é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser” (SARTRE, 1997, p. 122). Isso significa que o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena. Já vimos que o Em-si é essa adequação plena, a qual se exprime por uma fórmula simples: “o ser é o que é” (SARTRE, 1997, p. 122). Inexiste no Em-si uma só quota de ser que seja espaçamento com relação a si, de modo a indicar ausência de ser. No ser assim compreendido, não há o menor indício de relação, visto que a densidade de ser do Em-si é infinita, posto que ele é pleno. Trata-se da realização plena do princípio de identidade, que pode ser chamado de “sintético”, não somente porque restringe sua dimensão a uma área determinada do ser, mas sobretudo porque congrega em si o infinito da densidade<sup>4</sup>. Assim sendo, segundo Sartre, “A é A” significa que A existe como resultante de uma compressão infinita, em uma densidade infinita. A identidade é o conceito-limite de uma unificação, na medida em que representa a totalidade do ser. Conforme Sartre, “não é verdade que o Em-si necessite de uma unificação sintética de seu ser: no extremo limite de si mesma, a unidade se dissipa e passa à identidade” (SARTRE, 1997, p. 122), isto é, que o Em-si demande uma unidade sintética de seu ser não corresponde à realidade, posto que no extremo limite de si mesma, a unidade se desfaz e passa à identidade. Assim sendo, “o idêntico é o ideal do uno, e o uno vem ao mundo pela realidade humana” (Ibidem).

Assim, para Sartre o ser-Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais completa, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente, pois não há o menor vazio no ser, a menor frincha pela qual pudesse resvalar o nada. Segundo Bornheim, Sartre mostra-se comedido em relação ao em-si, mas torna-se prolixo quando se debruça sobre o “mundo do sujeito”, de modo a dedicar análises magistrais ao tema do ser da realidade humana ou Para-si. Ao defini-lo, Sartre expõe seu raciocínio de maneira análoga às suas reflexões acerca do em-si, pois em ambos os casos trata-se de partir de um plano fenomenológico para, em seguida, articulá-lo no sentido da busca do fundamento ontológico.

Dessa maneira, conforme Bornheim: “Assim como a análise do fenômeno apresenta caráter regressivo, cujo sentido está no desvelamento do ser entendido como positividade pura ou identidade absoluta, assim também, arrancando do plano fenomenológico, Sartre procura atingir o fundamento do para-si” (BORNHEIM, 2007, p. 38). Esse fundamento é o nada, o que implica em dizer que se trata de uma ausência ou

---

<sup>4</sup> SARTRE, 1997, p. 122.

insuficiência de fundamento. Ademais, a consciência é para-si, de modo a aparecer a si mesma como ausência de fundamento, pois, para Sartre, “a consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida que aparece” (SARTRE, 1997, p. 28). Desse ponto de vista, pode-se afirmar que, por um lado, a consciência mantém-se encerrada na busca pelo fundamento de si, sem conseguir renunciar-se; por outro, entretanto, o ser mesmo da consciência é a intencionalidade, o que significa que ela visa, também, a realidade circundante. Vale salientar igualmente que, na condição de para-si, a consciência opõe-se ao em-si, que é o outro que não ela. Sem dúvida, conforme Bornheim, “se a oposição é radical e se o em-si é o ser, então o para-si, sendo fundamentalmente outro que não o em-si, só pode ser nada - e um nada que deve ser elucidado em um plano ontológico, como fundamento do para-si” (BORNHEIM, 2007, p. 39).

O Para-si é o ser que perambula pela existência, sem destino ou rumo certo, que, mesmo se lançando no mundo, nunca se torna pleno, uma vez que ele é, por definição, falta. É precisamente pelo homem não ser determinado, ou seja, é pela simples razão de não possuir nenhum fundamento, que se pode evidenciar uma nova perspectiva para o existir humano. Assim, e segundo Yazbek,

Na falta do Ser que caracteriza o Para-si: este se determina em seu Ser por um Ser que ele não é. Aliás, Sartre não deixa de notar que o sentido mesmo do cogito é o de “remeter para fora de si”. De todo modo, a descrição ontológica nos revela que o Para-si é fundamento de si enquanto *falta de Ser* – e, nesta exata medida, como já dissemos, ele determina seu Ser a partir de um ser que ele não é (YAZBEK, 2003, p. 202).

### **2.3. A “consciência intencional” como relação a si e ao mundo: a presença a si e a facticidade**

Como já vimos, Sartre aplica à consciência a ideia de intencionalidade, retirada da fenomenologia de Husserl: o Para-si define-se como intencionalidade, de modo que “se quisermos estudar a ação humana, o ponto de partida deve ser, necessariamente, este: todo ato humano é princípio intencional” (BORNHEIM, 2007, p. 110). Como já dissemos, toda consciência é consciência de alguma coisa, uma vez que, por um lado, não há consciência que não esteja voltada para um objeto intencional (o qual já está constituído e é anterior a ela), mas, por outro lado, esse mesmo objeto só adquire sentido

como objeto para a consciência, objeto visado por ela. Assim sendo, para Sartre,

A consciência não tem conteúdo. É preciso renunciar a esses “dados” neutros que, conforme o sistema de referências escolhido, poderiam constituir-se em “mundo” ou em psíquico. Uma mesa não está na consciência, sequer a título de representação. Uma mesa está no espaço, junto à janela etc. A existência da mesa, de fato, é um centro de opacidade para a consciência; seria necessário um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria levar ao infinito o inventário que a consciência pode fazer de si, convertê-la em coisa e recusar o cogito. O primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa (SARTRE, 1997, p. 22).

Em consequência disso, o Para-si é definido como intencional na medida em que o si do Para-si é algo a ser alcançado pela vivência que o indivíduo realiza fora de si mesmo, em sentido a si e na busca, necessariamente fracassada, de sua identidade consigo. Assim, o si também indica “uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo” (SARTRE, 1997, p. 125), um modo de não coincidir consigo mesmo, de fugir à identidade colocada como unidade cindida do ser-Em-si com o ser-Para-si. Nesse sentido, o si é um modo de ser em “equilíbrio perpetuamente instável”<sup>5</sup> entre a identidade como unidade absoluta, sem qualquer característica de diversidade, e a unidade como síntese de uma multiplicidade. Isso é o que Sartre denomina de “presença a si”:

A lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si. (...) O si não pode ser propriedade de ser-Em-si. Por natureza, é refletido, como indica suficientemente a sintaxe e, em particular, o rigor lógico da sintaxe latina e as distinções escritas que a gramática estabelece entre o uso do “ejus” e do “sui”. O si remete, mas remete precisamente ao sujeito. Indica uma relação do sujeito consigo mesmo, e essa relação é

---

<sup>5</sup> SARTRE, 1997, p. 125.

exatamente uma dualidade, mas uma dualidade particular, pois requer símbolos verbais particulares. Por outro lado, o si não designa o ser nem como sujeito nem como predicado. De fato, se considero o “se” de “ele se aborrece”, por exemplo, constato que se entreabre para deixar surgir atrás de si o próprio sujeito. O “se” não é o sujeito, pois o sujeito sem relação consigo mesmo se condensaria na identidade do Em-si; tampouco é uma articulação consistente do real, pois deixa aparecer o sujeito por detrás. Na verdade, o si não pode ser apreendido como existente real: o sujeito não pode ser si, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o si, como vimos. Mas também não pode não ser si, já que o si é indicação do próprio sujeito (SARTRE, 1997, p. 125).

Assim sendo, o ser da consciência, como consciência intencional, baseia-se em existir à distância de si como presença a si, e essa distância absolutamente indeterminada que o ser carrega em seu ser é o nada, uma vez que, para que exista um si, é necessário que a unidade deste ser contenha em si seu próprio nada como nadificação do idêntico, pois o nada que desliza na consciência é o seu nada. Portanto, conforme Sartre, o

Para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo. (...) É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um em-outro-lugar com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser (SARTRE, 1997, p. 127).

Entretanto, o Para-si é, ou seja, ele é, ainda que somente na qualidade de “ser que não é o que é e é o que não é” (SARTRE, 1997, p. 128). Pois ele é, mesmo quando óbices surgem para fazê-lo malograr, como no caso de um projeto que se põe conforme a exigência de um ideal<sup>6</sup>, no qual se busca isto: “é necessário que o homem não seja para si senão o que é” (SARTRE, 1997, p. 105), isto é, que seja absoluta e exclusivamente o que é. Nesse sentido, conforme Sartre: “[o homem] É, a título de acontecimento, no sentido em que posso dizer que Filipe II é tendo sido, que meu amigo Pedro é, existe; é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é

---

<sup>6</sup> “O que significa ser sincero?, pergunta-nos Sartre. Quando exigimos a sinceridade exigimos que a pessoa seja, consigo e conosco, ‘ela mesma’, que seja nada mais nada menos do que é em si mesma. Ora, conclui o filósofo, trata-se de imputar ao para-si um ideal de ser-em-si, ou seja, pretende-se que a consciência seja idêntica a si mesma. Porém, como será isso possível se o nosso Ser está em constante fazer-se, portanto, não pode coincidir consigo mesmo? Vê-se, pois, que o ideal da sinceridade é tarefa irrealizável na medida em que entra em contradição com a estrutura da consciência” (RODRIGUES, 2010, p. 80).

burguês francês de 1942, que Schmitt era operário berlinense de 1870” (SARTRE, 1997, p. 128). O Para-si é porquanto lançado em um mundo, abandonado em uma situação. Nas palavras de Sartre:

É, na medida em que é pura contingência, na medida em que, para ele, como para as coisas do mundo, como para esse muro, esta árvore, este corpo, pode-se fazer a pergunta original: ‘Por que este ser é assim, e não de outro modo?’ É, na medida que existe nele algo do qual não é fundamento: sua presença ao mundo (Idem).

Trata-se, portanto, da facticidade do Para-si. Conforme Sartre:

A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou. Impossível captá-la em sua bruta nudez, pois tudo que acharemos dela já se acha reassumido e livremente construído. O simples fato de “estar aí”, junto a esta mesa, neste aposento, já constitui o puro objeto de um conceito-limite e, como tal, não pode ser alcançado (SARTRE, 1997, p. 133).

No entanto, esse simples fato de “estar aí” encontra-se encerrado, de acordo com Sartre,

Em minha “consciência de estar aí”, como sua pura contingência, Em-si nadificado sobre o fundo do qual o Para-si se produz como consciência de estar aí. O Para-si, ao aprofundar-se em si como consciência de estar aí, só descobrirá motivações, ou seja, será perpetuamente remetido a si mesmo e sua constante liberdade (Estou aqui para... etc.) Mas a contingência que repassa tais motivações, na medida que fundamentam totalmente si mesmas, é a facticidade do Para-si (SARTRE, 1997, p. 133).

E é também neste mesmo sentido que Sartre afirmará que o Para-si, em seu caráter de ser lançado à existência, define-se pela ação:

O Para-si é o ser que se define pela ação (...) Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio intencional (...) o operário, que encarregado de dinamitar uma pedreira, obedeceu às ordens dadas, agiu quando provocou a explosão prevista: sabia, com efeito o que fazia, ou, se preferirmos, realizava intencionalmente um projeto consciente (SARTRE, 1997, p. 535-36).

Ademais, “é preciso ser consciente para escolher, e é preciso escolher para ser consciente. Escolha e consciência são uma só e mesma coisa” (SARTRE, 1997, p. 569). Isso não significa que haja total previsibilidade das consequências de um ato, pois o imperador Constantino, no exemplo dado por Sartre, “ao estabelecer-se em Bizâncio, não previa que iria criar uma cidade de cultura e língua gregas, cuja aparição provocaria posteriormente um cisma na Igreja cristã e contribuiria para debilitar o Império Romano” (SARTRE, 1997, p. 536). Mas, prossegue Sartre, “ele executou um ato na medida em que realizou seu projeto de criar uma nova residência no Oriente para os imperadores. A adequação do resultado à intenção é aqui suficiente para que possamos falar de ação” (SARTRE, 1997, p. 536). Desse modo, segundo Norberto,

O que se apreende disso é que não é o controle ou a fidedigna previsão dos resultados que definem uma prática como ação, mas sim uma força original - a intenção - que fará que um mero gesto se converta em uma ação própria... O que está em jogo é a força inicial da ação, e não sua finalidade (NORBERTO, 2017, p. 96).

#### **2.4. A consciência como ação humana e indeterminação: a relação entre a consciência e o mundo**

Na parte inicial da quarta parte de *o Ser e o nada*, Sartre sustenta a necessidade de refletir acerca do “ser que se define pela ação”<sup>7</sup> e sua relação com o fazer, o ser e o ter, a fim de obter o valor supremo da atividade humana.

Para Sartre, a consciência se define pela ação na medida em que é nada de ser. Isso significa que a ação humana se constitui a partir do nada. O nada é nada de ser: ele está incrustado no ser como sua indeterminação. Nestes termos, a ação humana se manifesta como dupla nadaificação: por um lado, a ação coloca um estado de coisas ideal como absoluta ausência; por outro, essa mesma ação coloca a situação atual como nada em relação a este estado de coisas ideal. Se assim o é, dirá Sartre, é enigmático que ainda se argumente incessantemente em favor do determinismo e do livre-arbítrio, com exemplos em proveito de uma ou outra tese, sem intentar preliminarmente aclarar as estruturas inclusas na própria ideia de ação<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> SARTRE, J. P. *O ser e o nada*, op. cit., p. 535.

<sup>8</sup> Id., *ibid.*, p. 536.

Segundo Sartre, o conceito de ato contém inúmeras noções hierarquicamente dispostas que devem ser organizadas do seguinte modo:

Agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda série e, para finalizar, produza um resultado previsto. Mas ainda não é isso o que nos importa. Com efeito, convém observar, antes de tudo, que uma ação é por princípio intencional (SARTRE, 1997, p. 536).

Isso quer dizer que, para Sartre, a liberdade é um fazer-se, pois ela se faz como cumprimento da ação, não sendo de modo algum anterior ao modo como a consciência se insere no mundo. Ademais, o homem é liberdade e tal modo de ser possibilita a ele nadificar o seu próprio ser na medida em que visa as determinações do ser. Assim sendo, o processo de nadificação sempre faz referência ao ser, o que implica em considerar um vínculo fundamental entre a nadificação, compreendida como liberdade, e o mundo determinado das coisas em-si. Para esclarecer isso, partindo do pressuposto de que descrever a consciência é também descrever a liberdade, citemos Yazbek:

Em Sartre, a liberdade é precisamente o Ser da consciência: nela, o ser humano é o seu próprio passado — bem como o seu devir — sob a forma de nadificação. Sendo consciência de Ser (liberdade), há para o ser humano um determinado modo de situar-se frente ao passado e ao futuro como sendo e não sendo ambos ao mesmo tempo. A liberdade humana, da perspectiva sartreana, é a escolha irremediável de certos possíveis: o homem não é, mas faz-se. Não há futuro previsível e nem ao menos algumas cartas marcadas de antemão. Há, isso sim, o movimento através do qual o Ser do homem faz-se isso ou aquilo — escolhas que, por seu turno, serão feitas a partir de certas situações, jamais encerradas em algum tipo de determinismo (YAZBEK, 2005, p. 142).

Para ilustrar a relação intencional entre a consciência e o mundo, Sartre vale-se da “situação-limite colocada *a priori* como valor” (SARTRE, 1997, p. 537), a qual se configura sempre pela insuficiência do valor. Essa insuficiência não é intrínseca ao próprio valor, pois ela aparece quando a particularidade dramática da situação, na qual o sujeito está envolvido, o faz questionar o próprio valor e, portanto, a perceber que aquilo

que o valor representa como um bem não coincide necessariamente com a melhor escolha. Nesse sentido, nas palavras de Sartre,

Esta situação-limite não pode ser concebida a partir da simples consideração do estado real das coisas, pois, assim como a jovem mais bela do mundo não pode dar mais do que tem (provérbio francês), também a situação mais miserável só pode ser designada por si mesmo como é, sem qualquer referência a um nada ideal. Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque ‘está acostumado’, como tola mente se diz, mas porque apreende-a em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo (SARTRE, 1997, p. 537-38).

Assim sendo, é necessário inverter, nesse exemplo dado por Sartre, o senso comum, para que se possa compreender que não é a severidade de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que estabelecem motivos para que se imagine outro estado de coisas, no qual tudo sucederá melhor para todos. O que ocorre é exatamente o oposto, ou seja: é desde o momento em que se pode “imaginar” outro estado de coisas que emerge uma “nova consciência” capaz de esclarecer nossas misérias e sofrimentos a partir de uma perspectiva segundo a qual eles são insuportáveis. Conforme Sartre:

Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis (SARTRE, 1997, p. 538).

Sem dúvida, é o poder nadificante do Para-si que estabelece toda a ação humana, de modo que, ao afirmar que a ação humana é determinada pelo nada, isso equivale a admitir ao mesmo tempo a sua radical indeterminação. Segundo Sartre, a indeterminação da ação humana deriva da liberdade do Para-si que, como já dissemos, é nada de ser, sendo essa caracterização possível de se fazer na medida em que o Para-si não coincide consigo mesmo, de modo a não se confundir com o Em-si. Nas palavras de Sartre:



Para não ser um dado, é preciso que o Para-si se constitua perpetuamente como uma tomada de distância em relação a si, ou seja, abandone-se atrás de si enquanto datum que já não é mais. Esta característica do Para-si subentende que ele é o ser que não encontra nenhum auxílio, nenhum ponto de apoio naquilo era. Mas, ao contrário, o Para-si é livre e pode fazer com que haja um mundo, porque é o ser que tem-de-ser o que era à luz daquilo será. A liberdade do Para-si, portanto, aparece como sendo o seu ser. Mas, como esta liberdade não é um dado, nem propriedade, ela só pode ser escolhendo-se. A liberdade do Para-si é sempre comprometida; não se trata de uma liberdade que fosse poder indeterminado e preexistisse à sua escolha. Jamais podemos nos captar exceto enquanto escolha no ato de se fazer. Mas a liberdade é simplesmente o fato de que tal escolha é sempre incondicionada (SARTRE, 1997, p. 589-90).

Assim sendo, porque o nada está incrustado no ser, o ser é ontologicamente anterior ao nada. Absolutamente deixada à própria sorte, a realidade humana deve escolher-se. Afirmar que o homem é liberdade é o mesmo que assegurar que ele só se respalda em seu nada de ser. Conforme Bornheim: “Todos os meus atos são “modos de ser de meu próprio nada” (BORNHEIM, 2007, p. 112). Daí concluímos que a liberdade revela um sentido original e ontológico, visto que, como o Para-si, ela se realiza na contingência absoluta.

A ideia de contingência absoluta em Sartre apenas pode ser compreendida por meio do traço elementar do Para-si, quer dizer, pela negação interna. Conforme Sartre: “Entendemos por negação interna uma relação de tal ordem entre dois seres que aquele que é a negação do outro qualifica o outro, por sua própria ausência, no âmago de sua essência” (SARTRE, 1997, p. 237). A negação torna-se desse modo um vínculo de ser “essencial”, visto que pelo menos uma dessas possibilidades de ser sobre as quais reincide é de tal ordem que remete a outra, pois comporta a outra possibilidade em seu coração como uma ausência. Entretanto, é evidente que esse tipo de negação não pode ser aplicado ao ser-Em-si – cuja identidade plena exclui toda possibilidade de negação –, mas sim ao Para-si, que é negação em seu ser mesmo. Para Sartre, apenas “o Para-si pode ser determinado em seu ser por um ser que ele não é. E, se a negação interna pode surgir no mundo - como quando se diz que uma pérola é falsa, uma fruta não está madura, um ovo não está fresco, etc - isso acontece pelo Para-si, como toda negação em geral” (SARTRE, 1997, p. 237). Assim sendo, de acordo com Sartre, “devemos concluir que o Para-si encerra em seu ser o ser do objeto que ele não é, na medida em que em seu ser

está em questão o seu ser como não sendo este ser” (Idem).

Decerto é a partir do dado que a consciência existe, mas, ao mesmo tempo, ela é a negação desse dado. Assim sendo, o dado não condiciona a consciência. Desse modo, Sartre admite que sem o dado não há liberdade, contudo não aceita que o dado sirva como fator condicionante da liberdade. Essas observações fazem demandar a análise das relações entre a liberdade e a facticidade: afinal, qual é “a relação da liberdade com a facticidade?” (BORNHEIM, 2007, p. 115).

Para Sartre, a afirmação de que a escolha do Para-si, ainda que comprometida, é incondicionada significa que “uma escolha dessa natureza, feita sem ponto de apoio e que dita a si mesmo seus motivos, pode parecer absurda, e, com efeito, o é. Isso porque a liberdade é escolha de seu ser, mas não fundamento de seu ser” (SARTRE, 1997, p. 590). Uma escolha feita sem apoio significa que o homem é livre, mas do seguinte modo: primeiramente ele existe, sem nenhuma essência que determine essa existência, pois, ao contrário do que pensava a tradição, a existência não é mera aclaração da essência, mas processo indeterminado de vir-a-ser. Neste sentido, a realidade humana não é, mas torna-se, sucessivamente, aquilo que ela vem a ser; e ela se torna aquilo que vem a ser na medida de seu comprometimento *no* mundo (daí que sua liberdade não preexista à escolha de si). Assim, e segundo Silva,

Trata-se (...) de um movimento, precisamente aquele que a filosofia tradicional tendia a desvalorizar como mudança, acidente ou contingência, que só teria sentido se remetido a um substrato que garantisse a unidade do ser sob o fluxo do devir. Assim como na fenomenologia a consciência é definida como movimento intencional, a subjetividade, no seu sentido existencial, é vista como movimento de existir (SILVA, 2009, p. 107-8).

O que constitui a liberdade é essa indeterminação fundamental, mas trata-se de uma indeterminação que não é um “poder indeterminado” preexistente ao modo como a consciência se põe *no* mundo, e sim este movimento mesmo de existir *no*-mundo. Desse modo, não basta afirmar apenas que o homem é livre, como se a liberdade fosse mais um de seus atributos, mas é necessário asseverar que a realidade humana é liberdade, de modo a marcar com a devida radicalidade o fato de que existir consiste continuamente em existir em liberdade. A liberdade não é uma faculdade humana, algo que se soma ao ser humano, mas o próprio modo de ser da realidade humana, seu modo existenciário de ser. Por isso

mesmo, faz-se necessário fazer a distinção entre ser, compreendido como essência determinante, e existir, percebido como processo, o qual é caracterizado pela indeterminação. Assim sendo, o homem é livre porque ninguém o concebeu, dado que nenhuma essência o precede, nem o criou; ele é livre porque não há qualquer destino que por determinação deva cumprir. Por fim, o homem é livre porque, em todos os momentos de sua existência, é somente ele mesmo que se determina a viver. Dessa maneira, e segundo Norberto,

A indeterminação do homem é proporcional à sua constituição eminentemente transcendente, figura crivada de nada que o lança incessantemente no mundo. Logo, a indeterminação do homem é tão independente de forças externas quanto é indissolúvel sua relação com esse ambiente externo, mundano. O exterior, que não condiciona o para-si, é o mesmo que está ligado a ele por intermédio da transcendência do homem. Isso faz que esse mesmo exterior só adquira valor quando tomado como seu exterior, quando visado por uma consciência. Essa relação - insisto na palavra relação - entre sujeito e objeto, homem e mundo, inviabiliza, de um só golpe, tanto o determinismo quanto uma arbitrariedade caprichosa. A liberdade escapa da limitação imposta por uma relação de causa e efeito constituinte, tanto quanto rechaça a frivolidade de uma liberdade vazia, associada ao livre exercício de *levantar ou sentar, entrar ou sair, fugir ou enfrentar o perigo* (Norberto, 2017, p. 127).

## **2.5. A consciência como temporalidade: a diáspora do Para-si**

Em Sartre, o estudo da temporalidade constitui a ponte entre as estruturas imediatas do Para-si e a sua “transcendência”<sup>9</sup>. Segundo Bornheim, ao retomar muitas de suas teses na análise da temporalidade, Sartre mantém “as investigações sobre a temporalidade presas ao Para-si considerado em sua imanência subjetiva” (BORNHEIM,

---

<sup>9</sup> Como a subjetividade tem a ver com constituição de si através de escolhas livres, a mudança como afirmação do vir-a-ser do sujeito é fundamental na experiência e compreensão desse processo. Esse vir-a-ser da subjetividade por via de desejos e projetos Sartre designa como transcendência. A palavra deixa de possuir aqui a conotação de uma trajetória pela qual o sujeito se elevaria acima de sua condição (na direção do inteligível, por ex.), e passa a significar o movimento pelo qual o sujeito ultrapassa a cada momento a sua condição atual, na direção da realização impossível de si mesmo como identidade. É próprio do ser humano transcender-se na medida em que se projeta em direção aos possíveis, objetos de suas escolhas. Podemos falar aqui de uma transcendência horizontal em oposição à transcendência vertical presente na tradição (SILVA, Franklin Leopoldo e. Os filósofos: Clássicos da Filosofia. Vol. III de Ortega y Gasset a Vattimo, op. cit., p.120).

2007, p. 64), pois, “realmente, é pela subjetividade que Sartre tenta a fundamentação da temporalidade: toda compreensão ‘exterior’ da temporalidade falsifica seu objetivo” (Ibidem).

Vale salientar que, conforme Sartre, as dimensões que constituem o tempo (passado, presente e futuro) são “momentos estruturados de uma síntese original” (SARTRE, 1997, p. 158), isto é, da temporalidade compreendida como característica original do Para-si. Conforme Bornheim: “Trata-se, pois, de descobrir uma nova feição ontológica do Para-si, e nisso se repete o procedimento metodológico usual de nosso autor: a análise do núcleo ontológico deve ser precedida de uma descrição fenomenológica ou pré-ontológica” (BORNHEIM, 2007, p. 65). Brevemente, então, falemos do problema da temporalidade, questão abordada por Sartre no capítulo 2, “a temporalidade”, da segunda parte, intitulada “o ser-para-si”.

Segundo Silva, as aporias relativas ao problema do tempo enfrentadas pela filosofia são derivadas da visão analítica das dimensões temporais. No momento em que afirmamos que o tempo é formado por passado, presente e futuro, o primeiro obstáculo é o de determinar a realidade dessas dimensões. Pois, conforme Silva, “o passado já não é, o futuro ainda não é e o presente é a simples transição entre ambos: topamos assim com a decantada impossibilidade de definir o tempo, porque a sua realidade parece inapreensível” (SILVA, 2004, p. 113). Desse modo, podemos asseverar que a abordagem do tempo tanto como descontinuidade quanto como continuidade vão desembocar em uma situação aporética: como descontinuidade, o tempo seria como uma série paradoxalmente marcada pelo não-ser de suas partes; como continuidade, ele seria, segundo Silva, “fluência pura, em que a realidade estaria sempre atrás ou à frente, já que a medição do presente se remete sempre ao que já foi e ao que ainda será” (Ibidem).

Como superar essa aporética? Talvez ela possa ser superada, segundo Silva, “se visarmos o tempo primeiro como totalidade sintética estruturada e em seguida como articulação pluridimensional” (Ibidem). “Essa substituição”, prossegue, “do domínio da análise pelo primado da síntese é que permite apreender o tempo como temporalidade, isto é, como processo, estrutura e totalidade” (SILVA, 2004, p. 113-14). Nas palavras de Silva:

Processo porque a temporalidade enquanto tal é articulação das dimensões temporais, o que impede de considerá-las separadamente; estrutura porque a pluridimensionalidade é articulação interdependente das três dimensões; e

totalidade porque a compreensão da síntese precede o entendimento de cada uma das dimensões componentes, que são constituídas pela totalidade ao mesmo tempo que a constituem” (SILVA, 2004, p. 114).

Por isso, eis o único método possível para examinar a temporalidade, conforme Sartre:

O único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação. É o que nunca esqueceremos. Contudo, não podemos nos lançar em um exame do ser do Tempo sem elucidar previamente por uma descrição pré-ontológica e fenomenológica o sentido geralmente obscuro de suas três dimensões. Será preciso somente considerar esta descrição fenomenológica como um trabalho provisório, cujo fim é apenas nos dar acesso a uma intuição da temporalidade global. E, sobretudo, deve-se fazer aparecer cada dimensão sobre o fundo da totalidade temporal, retendo sempre na memória a “Unselbstständigkeit” [“não-autonomia”] desta dimensão” (SARTRE, 1997, p. 158-59).

Isso, no entanto, não impossibilita que tratemos cada uma das dimensões temporais por si mesma. Para tanto, é necessário fazê-lo na perspectiva do caráter primário da síntese estruturadora. Por exemplo, e segundo Silva, o passado só tem sentido a partir do presente pela simples constatação de que “ele é passado do presente e de um determinado presente” (SILVA, 2004, p. 114). Ainda, nas palavras de Silva,

Quer o consideremos como já não sendo, como habitualmente o faz a tradição, quer o compreendamos como sendo no inconsciente bergsoniano ou na espécie de intencionalidade pretérita husserliana (retensão), jamais o apreenderemos se cortarmos seus vínculos reais com o presente. O passado nunca é isolado; é sempre o modo como a consciência se reconhece a partir do presente, religado a ele, quando o para-si transcende-se para trás de si. No presente, sobrevivo ao meu passado: tenho de vivê-lo na forma do já vivido, do ultrapassado que permanece em mim, como o que já fui e que tenho-de-ser (Ibidem).

Dessa maneira, no empenho em evidenciar o passado, Sartre afirma que “toda teoria sobre a memória encerra uma pressuposição sobre o ser do passado” (SARTRE, 1997, p. 159). Todavia, prossegue Sartre, tais pressuposições precisam ser esclarecidas,

porquanto teriam obscurecido tanto o problema da memória quanto da temporalidade. Assim sendo, qual seria o ser de um ser passado? Da perspectiva do senso comum diz-se que o passado não é mais e, assim, só há ser no presente, pois tudo é presente. Neste sentido, dirá Sartre, para esta concepção temporal “tudo está em ato”, uma vez que “tudo é presente” (SARTRE, 1997, p. 159).

Sartre pondera, no entanto, que não se pode circunscrever o homem ao presente como uma “ilha instantânea”<sup>10</sup>, assim como tampouco se poderá organizar o passado somente com as partes “exclusivamente do presente”<sup>11</sup>. Nesta perspectiva, é devolvido ao passado o seu ser, dado que se considera que ele se organiza ininterruptamente com o presente. Isso significa que, de acordo com Sartre, “não há passado salvo para um presente que só pode existir sendo lá atrás seu passado, ou seja: só têm passado os seres de tal ordem que, em seu ser, está em questão seu ser passado, seres que têm-de-ser seu passado” (SARTRE, 1997, p. 166). Ainda, nas palavras de Sartre, “somente para a Realidade Humana é manifesta a existência de um passado, porque ficou estabelecido que ela tem-de-ser o que é. É pelo Para-si que o passado chega ao mundo, porque seu ‘Eu sou’ existe sob a forma de um ‘Eu me sou’” (Ibidem).

Neste sentido, e segundo Silva, a dimensão do passado em Sartre comporta os aspectos do ser o que se é ao modo de não sê-lo: aquilo eu era no passado, permaneço sendo como aquilo que fui: era estudante, e agora sou ex-estudante<sup>12</sup>. Em relação a esse exemplo, Silva explica: “O estudante que fui é visado a partir do estudante que não sou: nesse sentido o presente é ‘fundamento do passado’; e o que fui no passado permanece em mim porque sou o que fui” (SILVA, 2004, p. 114-15). Dito de outro modo, a alusão ao passado é a cada instante, sem exceção, “uma síntese entre presente e passado”<sup>13</sup>, porquanto todo passado é passado de um determinado presente. É por isso que, segundo Silva, se afirma que “temos um passado”, ou seja, “o trazemos em nós, não como uma coisa que possuímos, mas como uma relação interna com um presente sedimentado no processo pelo qual o para-si se vai cristalizando em em-si no processo temporal” (SILVA, 2004, p. 115).

Conforme Sartre, é por isso que Malraux afirmava que “a morte transforma a vida em Destino” (SARTRE, 1997, p. 167). Pois, quando a vida findar, terei sido plenamente

---

<sup>10</sup> SARTRE, 1997, p. 160.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> SILVA, 2004, p. 114.

<sup>13</sup> Ibid., p. 115.

o meu passado, na medida em que já o sou de algum modo, visto que já o vivi. Entretanto, enquanto vivo não sou o meu passado porquanto a distância que a consciência mantém de si mesma determina que eu retome incessantemente o meu ser na imanência do presente. Nesse sentido, segundo Silva, “a existência é processo marcado pela heterogeneidade porque a consciência nunca coincide consigo mesma. A cada presente, o ser da consciência é para-si, mas o passado do para-si retorna como em-si, vida substancializada” (SILVA, 2004, p. 115).

O presente representa na estrutura da temporalidade aquilo que se contrapõe tanto ao passado quanto ao futuro, uma vez que este ainda não chegou, e aquele, por sua vez, já não o é mais. Desse modo, o exame feito até o momento da temporalidade identifica o presente entre o passado e o futuro, oferecendo-lhe uma posição por demais estreita que, ora o faz precipitar no passado, ora no futuro. Trata-se de uma divisão infinitesimal que expressa, segundo Sartre, “o ideal de uma divisão levada ao infinito” (SARTRE, 1997, p. 174).

Tal exame parece revelar um nada, isto é, o presente como um nada. Essa dimensão infinitesimal da temporalidade abrange toda extensão significativa da existência humana, de modo que é nesse momento fugidio de sua existência que o homem tem que dizer o seu ser, a saber, um ser que é nada. Pois, se por um lado o presente se contrapõe tanto ao passado quanto ao futuro pelo que tem de inextenso, por outro, é precisamente a partir dele que a realidade humana se sobressai. Dessa maneira, quando se afirma que o presente é Para-si, ao mesmo tempo afirma-se que a imanência do presente se dá em um instante infinitesimal. E, segundo Silva, dada a dificuldade de apreender o puro presente, dado que “ele está sempre invadido pelo passado e pelo futuro” (SILVA, 2004, p. 115), se faz necessário tomar a dimensão do presente como “aquela que torna mais patente o ser da consciência como não-ser, ou a presença como deslizamento do ser ao nada” (Ibidem).

Por isso cabe aqui retomar, para Silva, a base fenomenológica da concepção sartriana de consciência, a saber, “toda consciência é consciência de... Toda presença é sempre presença a... Isso de que a consciência é consciência de ou isso que está presente à presença constitui um mundo no qual o para-si está” (Ibidem). E como ocorre essa relação? Conforme Silva: “Pela diferença entre estar presente... e aquilo a que se está presente” (Ibidem). Isso significa que jamais somos aquilo a que estamos presente, porém o estar presente a é uma relação sintética e não uma simples contiguidade. Há, segundo Silva, uma diferença entre o modo como estamos “presente a esta sala e o modo como

uma cadeira está presente, porque para haver presença de uma coisa a outra coisa é preciso que a consciência ateste essa presença, estando presente. Se uma coisa fosse presente a outra coisa, essa presença seria sem testemunho, seria simples coexistência” (Ibidem, 115-16). O Para-si está presente às coisas, uma vez que ele é testemunha dessa coexistência. Assim sendo, é impossível haver presença de uma coisa a outra coisa. Pelo contrário, o Para-si está a todo instante, ininterruptamente, de maneira estrutural presente a todos os seres. Desse modo, o presente se põe sempre como presentificar, de tal modo que, conforme Sartre, “o Para-si é o ser pelo qual o presente entra no mundo; os seres do mundo são co-presentes, com efeito, na medida em que um mesmo Para-si se acha ao mesmo tempo presente a todos” (SARTRE, 1997, p. 175).

Isso quer dizer que apenas se pode falar de presente em relação ao Em-si desde que um Para-si esteja presente ao Em-si. Entretanto, e segundo Silva, sendo a presença consciência de, ela opera fora, na medida em que “a consciência é o seu próprio movimento para fora, para as coisas, para o em-si que ela não é” (SILVA, 2004, p. 116). Como sabemos o Para-si é na forma de não ser, de modo que na relação de presença entre o Para-si e o Em-si, aquilo que é, certamente, é o Em-si. O ser do Para-si baseia-se em estar presente ao Em-si, assim sendo, essa presença não se origina de um ser, e dado que ela é a relação ontológica do Para-si ao Em-si, o Para-si se faz de modo a negar o ser. Dessa maneira, não há nada mais inapropriado para compreender o presente do que o realismo do instante, visto que o presente não é. E, conforme Silva, “quando afirmamos o seu ser [do presente] estamos na verdade afirmando o ser da coisa a qual o para-si está presente. Daí deriva a célebre fugacidade do presente: de que o para-si tem o seu ser fora de si, adiante de si. É presença sem ser presente, pois é fuga de si e não repouso no seu próprio presente” (Ibidem).

Essa diáspora do Para-si (ser o que se é ao modo do que não é) exprime-se no processo temporal em que o Para-si é o que será, no futuro. Como a falta ontológica está estruturalmente no cerne do Para-si, a presença é ao mesmo tempo uma fuga em direção ao seu ser, ou, segundo Silva, “ao que lhe falta para ser” (SILVA, 2004, p. 116). A descrição do Para-si como o ser que tem-de-ser reporta ao futuro, pois, de fato, o seu ser está fora, à frente, de modo que, se o Para-si fosse, certamente não teria futuro. Assim como, conforme Silva, “só tem passado um ser em cujo ser o seu ser passado está em questão, também só tem futuro um ser que só pode revelar-se a si mesmo como projeto, como aquilo que ainda não é” (Ibidem). Logo, o futuro é aquilo a partir do qual o Para-si se fará presente.



Para Sartre, é pela realidade humana que o futuro chega ao mundo. Por isso, o Em-si não pode ser futuro nem ter em si uma parcela de futuro. Eis que, segundo Sartre, “a lua cheia não é futuro quando olho a lua crescente, salvo no ‘no mundo’ que se revela à realidade humana” (SARTRE, 1997, p. 178). Em si, essa lua crescente é o que é. E como tal não há nada nela em potência, porquanto é ato. Assim sendo, conforme Sartre:

Não há pois nem passado nem futuro como fenômeno de temporalidade originário do ser-Em-si. O futuro do Em-si, se existisse, existiria Em-si, cindido do ser, como o passado... Se o futuro se perfila no horizonte do mundo, só pode ser por um ser que é seu próprio porvir, ou seja, que é por-vir para si mesmo, cujo ser está constituído por um vir-a-si de seu ser... Somente um ser que tem-de-ser o seu ser, em vez de sê-lo simplesmente, pode ter um porvir (SARTRE, 1997, p. 178).

Dessa maneira, o mundo apenas tem sentido como futuro na exata medida em que sou presente a esse mundo como um outro que serei um dia. Ocorre que esse que serei é sempre o outro que posso ser, de modo que o embate entre passado e futuro, segundo Silva, “é que sou o meu passado na forma de não poder não sê-lo e sou o meu futuro na forma de poder não sê-lo, já que se trata de possibilidades a serem assumidas pela liberdade” (SILVA, 2004, p. 117). Desse modo, por um lado, somos assaz nosso passado para podermos querer não sê-lo e, por outro, jamais somos assaz nosso futuro a tal ponto de não podermos não sê-lo. Pois apenas na imanência do Para-si ao seu presente futuro é que as possibilidades se efetivarão, de tal modo que esse futuro do qual não temos certeza de ser já concede sentido ao nosso presente, uma vez que, na medida em que estamos a todo instante, ininterruptamente, à frente de nós mesmos, é o nosso ser futuro que dá vivacidade ao presente em si mesmo fugidio e efêmero. Por fim, de algum modo dependemos, para sermos no presente, desse futuro do qual não sabemos o que seremos. Nas palavras de Sartre:

Em suma, sou meu Futuro na perspectiva constante da possibilidade de não sê-lo... não sou suficientemente esse futuro que tenho-de-ser e confere seu sentido a meu presente: isso porque sou um ser cujo sentido é sempre problemático. Em vão pretenderá o Para-si encadear-se a seu Possível como ser que ele é fora de si, mas o é com certeza: o Para-si só pode ser problematicamente seu Futuro, pois ele se acha separado por um Nada que ele é; em suma, é livre, e sua liberdade é

o próprio limite de si mesmo. Ser livre é estar condenado a ser livre. Assim, o Futuro não tem ser enquanto Futuro. Não é Em-si, e também não tem o modo de ser do Para-si, já que é o sentido do Para-si. O Futuro não é, o Futuro se possibilita [possibilise]. Futuro é a contínua possibilitação [possibilisation] dos Possíveis como sentido do Para-si presente, na medida em que esse sentido é problemático e escapa radicalmente, como tal, ao Para-si presente (SARTRE, 1997, p. 183).

Não somos assaz esse futuro que temos-de-ser porque o futuro não está encadeado de modo determinante ao presente. Essa insuficiência contida no fato de já sermos o que teremos de ser, podendo não sê-lo, é designada por Sartre como a liberdade enquanto limite de si mesmo. Eis o paradoxo, segundo Silva, “o sentido do que sou é a minha liberdade porque meu ser consiste em transcender-me para ser; mas, como isso que serei está ainda longe de mim e presentemente obscuro, é de modo problemático que projeto meu ser e o sentido do meu ser no futuro” (SILVA, 2004, p. 117). Isso significa que o nada constituinte de nossa consciência está entre o que somos e o que seremos, de tal modo que escolheremos o que viermos a ser a partir desse nada. Desse modo, a liberdade absoluta tomada em sua radicalidade é também o limite insuperável na apreensão do sentido de nossa existência. Pois é a liberdade de transcender-se que faz que o Para-si fuja de si, ou seja, que o seu sentido possível fuja de sua apreensão presente. Eis a síntese angustiante de abertura e limitação que, segundo Silva, “expõe a liberdade ao paradoxo: ser livre é estar condenado a ser livre” (Ibidem).

Uma vez instituído que as dimensões temporais apenas podem ser compreendidas de maneira inter-relacionada, mesmo quando as analisamos separadamente, e que tais dimensões devem ser entendidas como ek-stases ou estruturas vivenciais do tempo, é oportuno então retomar a perspectiva da totalidade para uma compreensão ontológica da temporalidade como síntese. Nesse sentido, conforme Sartre, “nossa descrição fenomenológica dos três ek-stases temporais há de nos permitir abordar agora a temporalidade como estrutura totalitária que organiza em si as estruturas ek-státicas secundárias” (SARTRE, 1997, p. 184).

Um primeiro obstáculo a ser considerado advém da relação entre sucessão e separação. E, segundo Silva, “desde a definição aristotélica do tempo como o antes e o depois, o movimento sucessivo dos instantes é habitualmente concebido como separação dos elementos de uma série” (SILVA, 2004, p. 118). Assim sendo, os instantes não

coincidem porquanto estão separados numa ordem sucessiva, e a mudança, proporcionada por essa ordem sucessiva, pode ser concebida tanto como o nascimento quanto como a morte desses instantes, de tal modo que esse aparecer para desaparecer é percebido, segundo Silva, “como o caráter corrosivo ou dissolvente do tempo” (Ibidem). Nas palavras de Sartre:

Sem a sucessão dos ‘depois’, eu seria imediatamente o que quero ser, não haveria distância entre mim e mim mesmo, nem separação entre ação e o sonho. É essencialmente sobre esta virtude separadora do tempo que romancistas e poetas tanto insistem, bem como sobre uma ideia vizinha, que pertence, por outro lado, à dinâmica temporal: a de que todo ‘agora’ está destinado a se tornar um ‘outrora’. O tempo corrói e escava, separa, foge. E também, a título de separador - separando o homem de sua dor ou do objeto de sua dor -, ele cura” (SARTRE, 1997, p. 185).

Isso quer dizer que o tempo separa as coisas de si mesmas, de modo a fazer com que se tornem outras coisas, como também separa o ser humano de si mesmo, isto é, de suas dores e de suas alegrias. Dessa maneira, é preciso explicar então como pode haver unidade nessa fragmentação. Afinal, como posso reconhecer as coisas ou a mim mesmo? Pois, de fato, por um lado essa possibilidade de reconhecer as coisas ou a mim mesmo não existiria se o tempo fosse apenas separação, mas, por outro, o que compreendemos por separação é também e, sobretudo, a possibilidade de unificação. Conforme Sartre:

O tempo me separa de mim mesmo, daquilo que fui, do que quero ser, do que quero fazer, das coisas e do outro. E se escolhe o tempo como medida prática da distância: estamos a meia-hora de tal cidade, a uma hora de tal outra, faltam três dias para concluir tal trabalho etc. Resulta dessas premissas uma visão temporal do mundo e do homem que se dissolverá em uma fragmentação de antes e depois. A unidade dessa fragmentação, o átomo temporal, será o instante, que tem seu lugar antes de certos instantes determinados e depois de outros, sem comportar o antes ou o depois no interior de sua própria forma (SARTRE, 1997, p. 185-86).

Dessa maneira, quando afirmo que o instante A está antes de B e este depois de A, determino uma ordem que me possibilita passar de um a outro nos dois sentidos, de

modo que qualquer que seja o juízo de sucessão este se assenta sobre o pressuposto dessa ordem como uma possibilidade de síntese. Assim sendo, separação implica reunião. Ademais, e segundo Silva, “não se pode assim pensar a relação como simples contiguidade sem cair nas dificuldades insuperáveis da psicologia associacionista” (SILVA, 2004, p. 118), pois, se o estado A é em-si e o estado B também é em-si, como superar a simples contiguidade e estabelecer uma verdadeira relação temporal? Ainda, segundo Silva, “a teoria cartesiana da criação contínua visa precisamente remeter essa relação para fora do tempo, fazendo que Deus reúna os instantes, pois o próprio tempo sofre de uma insuficiência constitutiva para fundar a sua própria continuidade” (Ibidem, p. 118-19). Dessa maneira, Descartes dá seguimento à tradição platônica a qual se baseia em pensar o tempo a partir da eternidade. Entretanto, a demanda pela síntese no âmbito do tempo humano está presente na solução kantiana, dado que esta solução corresponde à experiência temporal da sucessão e da mudança. Pois, segundo Silva, “Kant se vê de algum modo obrigado a conceber a anterioridade da síntese enquanto forma a priori da sensibilidade. A subjetivação transcendental do tempo mostra que a efetuação das relações temporais é um processo sintético operado pela consciência” (SILVA, 2004, p. 119). Ainda assim, a posição kantiana visa superar a descontinuidade que poderia haver no plano dos estados Em-si. Para Sartre, por outro lado,

Como a unidade do tempo não pode ser dada no próprio tempo, eles a atribuem a um ser extratemporal: em Descartes, Deus e sua criação contínua; em Kant, o Eu Penso e suas formas de unidade sintética. Só que, para o primeiro, o tempo é unificado por seu conteúdo material, conservado na existência por uma perpétua criação ex nihilo, e, para o segundo, ao contrário, os conceitos do entendimento puro aplicam-se à própria forma do tempo. Em todo caso, sempre um intemporal (Deus ou o Eu Penso) é encarregado de dotar os intemporais (os instantes) de sua temporalidade (SARTRE, 1997, p. 188).

A solução bergsoniana, por sua vez, parte da continuidade ontológica e percebe na descontinuidade o efeito da representação. Para Sartre, a solução bergsoniana vale-se da concepção de que “o passado teria uma espécie de existência honorária”, uma vez que “ser passado, para um acontecimento, seria simplesmente estar recolhido, perder a eficiência sem perder o ser” (SARTRE, 1997, p. 160). Para a filosofia bergsoniana, quando adentramos no passado, “um acontecimento não deixa de ser, apenas deixa de

agir, mas permanece ‘em seu lugar’, em sua data, para toda a eternidade” (Ibidem). Entretanto, a síntese temporal manifesta na duração permanece inexplicada porquanto Bergson afirma a organização do tempo sem explicitar o ato organizador, de tal maneira que, segundo Silva, “ficamos sem saber se a duração é um processo do ser ou se o ser é o processo de duração” (SILVA, 2004, p. 119). Isso nos indica a necessidade de que, quando se afirma uma síntese, é necessário afirmar também o foro que a efetiva, visto que não há síntese dada. Assim, nas palavras de Sartre:

Analogamente, Bergson, com sua duração que é organização melódica e multiplicidade de interpenetração, não parece ver que uma organização de multiplicidade presume um ato organizador. Tem razão, contra Descartes, ao suprimir o instante; mas Kant tem razão, contra ele, quando afirma que não há síntese dada. Esse passado bergsoniano, que adere ao presente e até o penetra, é pouco mais que uma figura de retórica. É o que indicam as dificuldades que Bergson encontrou em sua teoria da memória. Porque, se o Passado, como afirma, é o não-atuante, só pode permanecer atrás, jamais poderá penetrar o presente em forma de recordação, a menos que um ser presente tenha assumido a tarefa de existir também ek-staticamente no Passado. E, sem dúvida, aquilo que dura, segundo Bergson, é um único e mesmo ser. Mas, justamente, isso acentua a necessidade de esclarecimentos ontológicos. Porque, para terminar, não sabemos se é o ser que dura ou se a duração é que é o ser. E, se a duração é o ser, então Bergson deveria dizer-nos qual a estrutura ontológica da duração: e se, ao contrário, é o ser que dura, seria preciso mostrar aquilo que em seu ser permite durar (SARTRE, 1997, p. 191).

Em suma, para Sartre, a temporalidade é uma estrutura organizada em que os três elementos do tempo, a saber, passado, presente, futuro, não devem ser tomados como conjunto de dados, cujo resultado deve ser efetuado, de modo a perceber “uma série infinita de ‘agoras’ na qual uns ainda não são, outros não são mais”, mas “sim como momentos estruturados de uma síntese original” (SARTRE, 1997, p. 158). Caso contrário, segundo Sartre, vamos nos defrontar com este “paradoxo: o passado não é mais, o futuro não é ainda; quanto ao presente instantâneo, todos sabem que não existe: é o limite de uma divisão infinita, como o ponto sem dimensão” (Ibidem). Assim sendo, a temporalidade é um modo de ser a partir do qual se poderá apreender em toda sua abrangência o significado e amplitude da ontologia do Para-si. Isto significa que a

consciência é fundamentalmente temporal, de modo que a temporalidade mesma só pode ser pelo modo de ser do Para-si: a temporalidade é uma estrutura do Para-si. Em conclusão, segundo Silva,

O que ganhamos então, ao considerar, em vez do tempo, a temporalidade, é a possibilidade de considerar o tempo não como ser, mas como modo de ser: a relação temporal é intra-estrutura, isto é, ela modaliza um ser. Qual ser? Aquele que tem na temporalização o seu modo de ser... Não se apreende a temporalidade partindo-se dela como se fosse um ser: nem considerando-o uno, nem considerando-o múltiplo” (SILVA, 2004, p. 119).

Dessa maneira, para Sartre, “a temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo” (SARTRE, 1997, p. 192). A temporalidade não é, pois apenas um ser com determinada estrutura de ser pode ser temporal na unidade de seu ser. Desse modo, o antes e o depois só podem ser apreendidos pelo intelecto como relação interna<sup>14</sup>: o antes se faz definir como tal lá à frente, no depois, de modo que quando este surge, é porque o antes já não está lá. Nas palavras de Sartre:

Em suma, o antes é inteligível caso seja o ser que é antes de si mesmo. Ou seja, a temporalidade só pode designar o modo de ser de um ser que é si-mesmo fora de si. A temporalidade deve ter a estrutura da ipseidade. Com efeito, somente porque o si é lá adiante, fora de si, em seu ser, pode ser antes ou depois de si, pode ter, em geral, um antes e um depois. Não há temporalidade salvo como intra-estrutura de um ser que tem-de-ser o seu ser, ou seja, como intra-estrutura do Para-si. Não que o Para-si tenha prioridade ontológica sobre a Temporalidade. Mas a Temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem-de-sê-lo ek-staticamente (SARTRE, 1997, p. 192).

O Para-si é, portanto, o ser que testemunha o nada do instante desaparecido. De

---

<sup>14</sup> “Considerar o antes e o depois como uma relação em que ambos os termos permanecem é considerar o tempo como relação lógica e não cronológica. Quando surge o *depois*, é porque o *antes* já não está. Para que o que não é e o que é sejam relacionados, é preciso que algum ser se faça presente a essa multiplicidade peculiar. Esse ser deve ser tal que possa testemunhar o nada do instante desaparecido; na verdade é ele que o nadifica. O para-si é o ser que, sendo, faz existirem todas as dimensões possíveis de sua nadificação. O para-si, ao contrário do em-si, é o ser que está sempre a distância de si, como já tendo sido ou não sendo ainda. Essa é a razão pela qual a temporalidade é inseparável de uma espécie de testemunho do para-si de sua presença a si e ao em-si” (SILVA, Franklin Leopoldo e. Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios, op. cit., p.120).

fato, o Para-si é ser que o nadifica. Ele é o ser que, sendo, faz com que todas as dimensões possíveis de sua nadificação existam. O Para-si, em oposição ao Em-si, é o ser que está continuamente à distância de si, como já tendo sido ou não sendo ainda. Essa é a razão pela qual, segundo Silva, “a temporalidade é inseparável de uma espécie de testemunho do para-si de sua presença a si e ao em-si” (SILVA, 2004, p. 120).

Vale salientar que o *para* do Para-si indica que ele se lança para revestir a distância que o aparta de si mesmo, de tal modo que possa realizar o seu *si* no-mundo, ou seja, para além de si mesmo. Entretanto, esse lançar-se é inútil na medida em que não há *si* como projeto realizado, em direção ao qual a consciência se encaminharia. Isso quer dizer, precisamente, que o Para-si é ao modo da frustração de ser. O passado é facticidade ultrapassada, isto é, e segundo Silva, “transcendência para trás até a obscuridade de mim mesmo”. O futuro é a falta, ou o ser apreendido como falta. O presente é o processo de fuga de si. O Para-si é, sem exceção, “a dispersão de seu ser, mas essa é também a sua unidade”. Assim sendo, a temporalidade é, ao mesmo tempo, “força dissolvente e ato unificador” (SILVA, 2004, p. 120): trata-se de uma identidade contraditória entre dispersão e coesão, a qual chamamos diáspora. Para Sartre, o Para-si é temporalmente uma diáspora: “O Para-si é o ser que tem-de-ser o seu ser na forma diaspórica da temporalidade” (SARTRE, 1997, p.199).

## **2.6. Algumas considerações metafísicas acerca do nada que nos habita**

Das distinções entre as duas dimensões transfenomênicas do ser realizadas por Sartre, a saber, Em-si e Para-si, abre-se uma série de questões: “qual o sentido profundo desses dois tipos de seres? Por que razões pertencem ambos ao ser em geral? Qual o sentido do ser, na medida em que compreende essas duas regiões de ser radicalmente cindidas?” (SARTRE, 1997, p. 40). Segundo Sartre, “não é o exame do Em-si - que não é jamais senão aquilo que é - o meio capaz de nos fazer estabelecer e explicar suas relações com o Para-si” (Ibidem). Pois é a partir da investigação das condutas humanas, sob a perspectiva onto-fenomenológica, que Sartre pretende esclarecer as relações entre o Para-si e o Em-si. Com efeito, essas relações apenas podem ter por fundamento a consciência (o Para-si), uma vez que o ser-Em-si não só não pode ser a origem de nenhuma dessas relações, como deve, também, manter-se exterior a elas. Nesse sentido, segundo Burdzinski: “o Em-si é uma plenitude fechada em si mesma” (BURDZINSKI, 199, p. 24). Por fim, a análise das relações dessas duas dimensões ontológicas parece

apontar, em Sartre, para uma unidade indissolúvel entre o homem e o mundo. Desse modo, em concordância com Heidegger, Sartre nos diz:

É o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’... Basta abrir os olhos e interrogar com toda ingenuidade a totalidade homem-no-mundo. Descrevendo-a, podemos responder a estas duas perguntas: 1º) Qual é a relação sintética que chamamos de ser-no-mundo? 2º) Que devem ser o homem e o mundo para que seja possível a relação entre eles? Na verdade, as duas perguntas invadem uma à outra e não podem ser respondidas separadamente. Mas cada uma das condutas, sendo conduta do homem no mundo, pode nos revelar ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une, desde que as encaremos como realidades apreensíveis objetivamente, não como inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas pela reflexão” (SARTRE, 1997, p. 43-44).

E a conduta interrogativa será a primeira conduta humana a ser analisada por Sartre, a fim de mostrar que a interrogação implica numa série de relações que colocam o não-ser como elemento constitutivo da realidade humana. De fato, toda interrogação pressupõe uma relação entre dois pólos, a saber, o sujeito e o objeto da interrogação. Conforme Sartre: “Em toda interrogação ficamos ante o ser que interrogamos. Toda interrogação presume, pois, um ser que interroga e outro ao qual se interroga. Não é a relação primitiva do homem com o ser-Em-si, mas, ao oposto, fica nos limites dessa relação e a pressupõe” (SARTRE, 1997, p. 44-45).

O não-ser se revela na interrogação em três momentos. No primeiro, o não-ser deriva da própria condição de ignorância do sujeito da interrogação, pois quem interroga expõe, ao mesmo tempo, uma limitação de seu saber: uma dimensão de não-ser em seu saber. No segundo, o não-ser apresenta-se sempre como possibilidade de resposta negativa à interrogação dirigida a um objeto que escapa ao sujeito interrogante, de tal modo que esse objeto parece fugir, ao longo de todo o processo interrogativo, da questão colocada pelo sujeito a ele. Nesse sentido, de acordo com Sartre:

Há interrogações que, aparentemente, não comportam resposta negativa - como, por exemplo, a que fizemos antes: ‘Esta atitude nos revela o quê?’ Mas, na verdade, sempre pode-se responder com uma ‘nada’, ‘ninguém’ ou ‘nunca’. Portanto, quando indago ‘há uma conduta capaz de revelar a relação do homem



com o mundo’, admito por princípio a possibilidade de resposta negativa, como: ‘Não, tal conduta não existe’. Significa aceitarmos o fato transcendente da não-existência dessa conduta... Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no ser transcendente” (SARTRE, 1997, p. 45).

Por fim, afora o não-ser próprio ao sujeito da interrogação e a possibilidade de não-ser própria ao objeto interrogado, toda interrogação é permeada por uma terceira forma de negação. Segundo Burdzinski, esta negação se origina do não-ser próprio a qualquer definição, visto que “toda resposta a uma interrogação propõe que o objeto da interrogação seja compreendido de uma forma determinada e por nada além disso” (BURDZINSKI, 199, p. 24). E, nas palavras de Sartre:

A pergunta encerra a existência de uma verdade. Pela própria pergunta o investigador afirma esperar resposta objetiva, como se lhe fosse dito: ‘É assim e não de outro modo’. Em suma, a verdade, a título de diferenciação de ser, introduz um terceiro não-ser como determinante da pergunta: o não-ser limitador. Tríplice não-ser que condiciona toda interrogação e, em particular, a interrogação metafísica - que é nossa interrogação (SARTRE, 1997, p.45).

Ao que parece, esse estudo prévio da interrogação aponta para as ligações estreitas entre a própria interrogação e o não-ser. Este apresenta-se como um elemento novo, de modo a complexificar as relações entre o ser-Em-si e o ser-Para-si. Com o propósito de esclarecer o lugar e o papel da negação e do não-ser nessas relações, Sartre trava um diálogo sobre esse tema com a tradição, de modo a tomar como interlocutores alguns dos grandes autores do pensamento moderno e contemporâneo. De modo breve, vejamos os passos percorridos nesse diálogo, de maneira a perceber as conclusões que Sartre busca, a partir desse diálogo, asseverar.

Sartre nos adverte acerca da tendência a tomar a negação sob a concepção hegeliana:

Toda a teoria de Hegel se baseia na ideia de que é necessário um trâmite filosófico para recobrar, no início da lógica, o imediato a partir do mediatizado, o abstrato a partir do concreto que o fundamenta... O ser não é uma ‘estrutura entre outras’, um momento do objeto: é a própria condição de todas as estruturas e momentos

(SARTRE, 1997, p. 55).

Isso significa que há o risco do reconhecimento do nada vir acompanhado por uma imposição em relação à sua natureza puramente lógica, de modo a atenuar a negatividade da própria negação. Desse modo, segundo Norberto, o não-ser seria reduzido a um momento em que sua superação ocorreria por meio da mediação, de modo a restringir o nada “a uma experiência relativa, temporalmente restrita e existencialmente transitória, tal qual Hegel e seu acolhimento do nada” (NORBERTO, 2017, p. 32).

Para fugir dessa armadilha, Sartre vê na fenomenologia uma via alternativa à compreensão da negação hegeliana. Segundo ele, é justamente a noção de intencionalidade que faltara a Hegel em sua reflexão acerca do nada. Nas palavras de Sartre: “se, por outro lado, o ser das coisas ‘consistisse’ em manifestar, Hegel não teria como estabelecer um momento puro do Ser em que não encontrássemos sequer um traço dessa estrutura primeira” (SARTRE, 1997, p. 55).

De fato, se Husserl fornece a Sartre o instrumental teórico com o qual pôde se livrar do academicismo francês, é certo que Heidegger lhe serve de inspiração em sua trajetória própria no decorrer da tradição filosófica. Essa influência decisiva no ainda jovem filósofo está precisamente na leitura que faz da analítica da existência em *Ser e tempo*<sup>15</sup>, obra que, seguramente, segundo Silva, “está na raiz da ontologia fenomenológica que será mais tarde desenvolvida por Sartre” (SILVA, 2009, 104). Diferentemente de Hegel, Heidegger é capaz de pensar o nada concretamente, de tal modo que não precise atribuir um ser ao não-ser. E ele o faz, na avaliação de Sartre, identificando o modo de ser do homem com a “transcendência”:

Contudo, ainda que estabelecendo as possibilidades de captação concreta do Nada, Heidegger não cai no erro de Hegel e não conserva no Não-ser um ser, mesmo abstrato: o Nada não é, o Nada se nada. Está sustentado e condicionado pela *transcendência*. Sabemos que, para Heidegger, o ser da realidade humana se define como ‘ser-no-mundo’... Toda determinação, para Heidegger, é transcendência, pois subentende recuo, tomada de ponto de vista. Este transcender o mundo, condição do próprio surgimento do mundo como tal, é operado para si mesmo pelo Dasein (SARTRE, 1997, p. 59).

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. Ser e tempo. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp. Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2012.

Desse modo, o nada não está preso a um ser próprio, porquanto ele está livre, para alcançar no homem seu apoio, seu meio. De acordo com Norberto:

O homem é um puro e constante lançar-se no mundo, ser-no-mundo, e sua condição existencial, o nada, articula-se com o ser disposto no mundo por um processo de nadificação. E essa nadificação acaba por ser a relação entre ser e não-ser, graças, exatamente, à ideia de ser-no-mundo, recurso heideggeriano para ‘desnaturalizar’ essa figura tão amalgamada à metafísica, agora designado por Dasein” (NORBERTO, 2017, p. 33).

Dessa maneira, o homem é ser-no-mundo em razão de que, ao se lançar no mundo e ao intentar internalizá-lo, acaba malogrando. Em consequência disso, ele organiza o mundo de tal modo que faz sobressair o ser devido à sua própria transcendência. É precisamente pelo nada não conter ser em sua realidade, e por essa distância ontológica, que não se pode ultrapassar, entre o homem e o mundo, que o ser das coisas ganha relevância e, assim, partilha o ser com o nada que é o homem. Isso quer dizer: sem comunhão, sem unidade entre ambos, apenas e tão somente, conforme Norberto, “um movimento de dupla realização concreta” (Ibidem). Nas palavras de Sartre:

O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte: o homem é ‘um ser das lonjuras’. É no movimento de interiorização que atravessa todo o ser que o ser surge e se organiza como mundo, sem que haja prioridade do movimento sobre o mundo ou do mundo sobre o movimento. Mas esta aparição do si-mesmo para além do mundo, quer dizer, além da totalidade do real, é uma emergência da ‘realidade humana’ no nada. *É somente no nada que pode ser transcendido o ser.* Ao mesmo tempo, o ser se organiza em mundo do ponto de vista do trans-mundano, o que significa que a realidade humana surge como emergência do ser no não-ser e, por outro lado, que o mundo se acha ‘em suspenso’ no nada (SARTRE, 1997, p. 59-60).

É precisamente a partir desse processo que a contingência passa a ser compreendida e encarada pelo homem enquanto base de seu projeto existencial. Ademais, não há mundo sem homem, tampouco homem sem mundo. Isso quer dizer que, se considerássemos o mundo apenas em sua materialidade, as coisas existiriam, mas sem característica, sentido ou classificação. Desse modo, todas as coisas seriam

indiferenciadas, de tal modo a poder se dizer, enfaticamente, que, conforme Sartre, “há ser... isso é tudo” (Ibidem, p. 48-49). Mas, de fato, se tudo fosse ser, isso implicaria na inexistência da realidade humana. Além do que, o homem sendo um apelo ao ser<sup>16</sup>, segundo Silva, persegue uma “identidade como aquilo que” o faz “persistir no ser” (SILVA, 2009, 118), isto é, ele deseja ser em-si.

Na existência, a partir do deslocamento intencional, a contingência alcança expressão real nesse movimento do homem em direção ao mundo. Eis que é na transcendência constitutiva do homem, como diz Norberto, “no rastro desse caráter transfenomenal” (NORBERTO, 2017, p. 34) que o mundo se desvela concreta e explicitamente. Nas palavras de Heidegger:

Não há dúvida, o ser-aí humano, enquanto existe ‘espacialmente’, possui, entre outras possibilidades, também a de um “ultrapassar” um espaço, uma barreira física ou um fosso. A transcendência, contudo, é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-“se” no espaço (HEIDEGGER, 2008, p. 149).

Em Heidegger, a pergunta “*Por que o ser, e não antes o nada?*” adquire um sentido ontológico existencial. A partir dele, desloca-se essa pergunta da esfera epistemológica para a do sentido ontológico existencial: essa pergunta não serve mais para explicar o sentido da vida, nem evidenciar a razão última de tudo o que existe, mas, ao contrário, para irromper o absurdo da vida, a contingência radical de tudo o que se coloca diante do homem. Nas palavras de Sartre:

*A contingência do mundo aparece à realidade humana quando esta se instala no nada para apreendê-lo...* Assim que o mundo aparece como mundo, mostra-se como não sendo senão isso. O oposto necessário desta apreensão é portanto a emergência da ‘realidade humana’ no nada. Mas de onde vem o poder da ‘realidade humana’ de emergir no nada? Sem dúvida, Heidegger tem razão ao insistir no fato de que a negação se fundamenta no nada. Mas, se o nada fundamenta a negação, é porque compreende o não como sua estrutura essencial (SARTRE, 1997, p. 60).

---

<sup>16</sup> SARTRE, 1997, p. 753.

Desse modo, o ser humano apenas pode se perguntar acerca do nada porquanto ele encontra-se no mundo. Trata-se do modo de ser do homem atravessado pela contingência radical do mundo. A partir da pergunta humana mais fundamental (Por que o ser, e não antes o nada?), mostram-se todas as nossas incertezas e a fragilidade das possibilidades da realidade humana. Assim, antes de quaisquer valores, o que há é a contingência. E o nada é apreendido no mundo, de modo a trazer consigo a presença humana. E como esse mundo não pode resistir ao surgimento do nada, pois ele é palco, e não o artífice do nada, a questão se volta para a realidade humana.

De imediato, o que se percebe é que o nada provém da transcendência que caracteriza o homem. Entretanto, essa hipótese é problemática, na medida em que ela inverte a realidade. De fato, apenas há transcendência em função do nada, como afirma Sartre: “a transcendência, que é ‘projeto de si para além de...’, está longe de fundamentar o nada; ao contrário, *o nada é que se encontra no seio da transcendência e a condiciona*” (SARTRE, 1997, p. 60). Vale salientar aqui que a realidade humana não é, pois ela se faz, de modo a reforçar a sua condição de contingência radical. E, se o nada vem ao mundo pela realidade humana, sendo o mundo também contingente, assim como ela, a contingência mostra-se mais como “fundamento” do nada do que como consequência de seu desdobramento. Daí ser preciso ir além das propostas de Hegel e Heidegger para atingir essa compreensão alargada acerca do nada sugerida por Sartre, pois não basta reconhecer a mediação e a negação no cerne da realidade humana, como fez Hegel, como também é insuficiente identificar a negação com a transcendência, tal como Heidegger. Assim sendo, devemos considerar a radicalidade da definição de Sartre acerca do nada, pois este não é nem uma etapa a ser superada, nem um simples efeito da transcendência constitutiva do homem. É apenas a partir da consideração desses pressupostos, portanto, que poderemos descrever com precisão a dimensão da realidade humana. Vejamos.

A negação não é contrária à positividade, tampouco é, segundo Norberto, “um simples reverso de sua realidade, mas, antes, sua própria condição” (NORBERTO, 2017, p. 35). Isto é, não sendo a negação uma oposição ao positivo, excede o seu suposto caráter lateral, em que a negação se posiciona de modo marginal em relação à positividade. Dessa maneira, nem mesmo é possível implementar uma ideia de positividade sem que ela própria já não invoque, sem demora, uma negatividade nesse decurso. Sartre utiliza como exemplo dessa constatação a noção de distância. Nas palavras dele:

Tomemos, por exemplo, a noção de distância, que condiciona a determinação de

um lugar, a localização de um ponto. É fácil ver que possui um momento negativo: dois pontos distam entre si quando separados por certa longitude. Significa que a longitude, atributo positivo de um segmento de reta, intervém aqui a título de negação de uma proximidade absoluta e indiferenciada (SARTRE, 1997, p. 62).

Dado que a negação extrapola o caráter de acessório em relação à positividade, somos tentados a concluir que não há como asseverar uma anterioridade da positividade sobre a negatividade, embora, para que possamos compreender o nada, precisamos manter a referência ao ser, uma vez que o nada é nada de ser ou, como diz Sartre, “o nada carrega o ser em seu coração” (SARTRE, 1997, p. 60). Faz-se necessário também reelaborar a compreensão da própria relação do homem com o mundo: como não há uma instância anterior, nem por um instante, em que nós nos percebamos primeiro como seres conhecedores, autônomos e independentes, capazes e instruídos, para, em uma etapa subsequente, passarmos a nos lançar sobre o mundo por uma teia de categorias, a fim de conhecer e julgar, devemos considerar que o nosso ato de julgar é feito em conjunto com o nosso processo de constituição como sujeitos, de modo que atribuimos sentido às coisas justamente no decorrer da formação não só do mundo, como também de nós mesmos que inferimos tais juízos. Dessa maneira, uma realidade *a priori*, estável e positiva é ilusória, pois, inclusive em situações mais “plenas de positividade”, a negação se encontra incrustada em nossa realidade, de modo a ser, como diz Norberto, “condição de nitidez de seus contornos, como aquilo que, por ser possível, dá forma à própria positividade” (NORBERTO, 2017, p. 35).

Dessa maneira, Sartre instala o nada na dimensão mais primitiva da vida, de modo a atribuir dimensão ontológica à negação, pois, como ele afirma, “para que haja negação no mundo e, por conseguinte, possamos interrogar sobre o Ser, é necessário que o Nada se dê de alguma maneira” (SARTRE, 1997, p. 64). Não se trata, no entanto, de atribuir ao nada um aspecto prévio, pois, na medida em que o nada é nada de ser, o nada está incrustado no ser ou, nas palavras de Sartre: “o nada não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não antes ou depois do ser, nem fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (Ibidem). Eis que a pergunta fundamental é colocada por Sartre desta maneira: “se o Nada não pode ser concebido nem fora do Ser nem a partir do Ser, e, por outro lado, sendo não-ser, não pode tirar de si a força necessária para ‘nadificar-se’, de onde vem o Nada?” (Ibidem).

Desde que livre dos equívocos teóricos que tanto o constrangeu quanto o reduziu, a noção de Nada mostra-se nesse momento como um enigma a ser desvendado. Nesse sentido, o desafio é saber que tipo de ser é esse que traz o nada ao mundo? A sua relação peculiar com o ser faz que seja necessário identificar a origem de sua existência, que não é fora do ser, mas em relação ao ser. Assim sendo, como afirma Sartre, “não se pode conceber ao nada a propriedade de ‘nadificar-se’, porque... há que convir que só o Ser pode nadificar-se, pois, como quer que seja, para nadificar-se é preciso ser” (SARTRE, 1997, p. 65).

A existência do nada é *sui generis*, porquanto ele não é o ser, evidentemente, mas também não pode prescindir do ser, pois sem ele não poderia “nadificar-se”. Dessa maneira, para Sartre, o nada passa a ter um estatuto próprio em sua ontologia, pois “o nada não é, o nada é tendo sido” (Ibidem). Isto quer dizer que o nada é relação, é uma realidade apoiada por um ser transitório, por um suporte efêmero, o qual o traz para o mundo. Trata-se de uma brevidade constitutiva que, conforme Sartre, deve ser capaz de “nadificar o nada, sustentá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, um ser pelo qual o nada venha às coisas” (Ibidem). Entretanto, é impossível conceber um ser que comportasse o nada sem que esse mesmo nada o afetasse, de modo a desestabilizá-lo. Assim sendo, de duas uma: ou há um tratamento íntimo entre ser e nada, ou reincidiremos de novo em uma conjugação excludente entre ser pleno e nada. Ao que parece deve haver uma estranha e frágil região de ser, cuja condição, ao se misturar com o nada, torna-os indistinguíveis, de maneira a afirmar sua existência enquanto portador da nadificação desse mundo. Para Sartre, portanto, “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” (Ibidem).

Por fim, Sartre nos demonstra que o nada surge no âmago do ser, pois está incrustado nele, de modo a tê-lo como origem ontológica: “Porque negação é recusa de existência. Por meio dela um ser (ou modo de ser) é primeiro colocado e depois relegado ao nada” (SARTRE, 1997, p. 52). Dessa maneira, a liberdade é um buraco no ser e, por isso mesmo, do ser mesmo ela retira sua existência na medida em que nega as determinações do ser-Em-si.

## **SEGUNDA PARTE**

### **PRESSUPOSTOS E IMPLICAÇÕES DAS CONDUTAS DE MÁ-FÉ**



### **3. As condutas de má-fé: pressupostos e implicações**

#### **3.1. Má-fé e o postulado do inconsciente**

Nosso objetivo, por hora, é apontar como surge o problema da má-fé em Sartre. Para tanto, façamos uma pequena digressão, pois vamos nos ater à maneira como o problema da má-fé parece se ligar ao estabelecimento da consciência como absoluta negatividade. Sartre admite, desde o começo do capítulo 1 da primeira parte de *O ser e o nada*, ter atingido uma ontologia dual, sendo necessário interrogar-se pela transição possível entre as duas regiões de ser então desveladas, de modo a ser, por isso, necessário pôr a pergunta pelo “ser-no-mundo”. Entretanto, segundo Léa Silveira, “o fato de se tomar tal interrogação como uma necessidade revela por si mesmo, diz Sartre, que a atitude interrogativa é constitutiva do modo de ser do homem diante do ser” (SILVEIRA, 2016, p. 41). Como já explicado no capítulo anterior, toda interrogação, qualquer que seja ela, implica um tríplice não-ser. É assim, conforme Sartre, que o nada é o que condiciona nossas perguntas sobre o ser.

Como a consciência é pura atividade de negação, ela não pode ser plenitude de ser. Desse modo, a consciência é, para Sartre, necessariamente livre, plena de possíveis, visto que é exclusivamente negação. Por consequência disso, ela mostra-se como liberdade, isto é, como nada, sendo isso, segundo Silveira, “o próprio daquilo que se vive na angústia” (Ibidem). Se, por um lado, seria uma contradição inserir a consciência em uma rede de causalidades, de modo a vinculá-la a um determinismo psíquico (visto que isso equivaleria a arrancar a capacidade de negação que a define), por outro lado, há o risco de, justamente para evitar esta contradição, desconsiderar, inutilmente, a ambiguidade que marca a condição humana. Desse modo, descobrimos no pensamento

sartriano uma descrição bem dilatada da noção de liberdade, uma vez que, para o existencialismo, tanto a indeterminação não encontra limites quanto a ambiguidade torna-se marca distintiva da condição humana. Esse panorama sugerido por *O ser e o nada* estabelece, portanto, mais uma tensão ontológica entre o ser e o não-ser do que uma contradição, pois há sempre espaços nessa tensão, segundo Norberto, “para desvios existenciais, caminhos alternativos em que a consciência humana optaria entre a liberdade e sua fuga” (NORBERTO, 2017, p. 61).

A questão imposta pela amplitude que Sartre outorga à liberdade é precisamente investigar até que ponto a liberdade mantém sua condição indeterminada, isto é, de saber, após esticar ao máximo a corda da noção de liberdade, os reais limites da liberdade humana. Essa possibilidade exigiria, de saída, tornar a angústia exterior ao meu ser, conforme Norberto: “desvencilhá-la de sua condição, a fim de evitar o desmoronamento da própria tentativa [desse desvencilhamento], em virtude da natureza intencional da consciência” (Ibidem, p. 61-62). Desse modo, seria necessário apreender a angústia como objeto, que podemos ignorar ou rejeitar, com base em uma alteridade implementada entre esse objeto (a angústia) e o ser. Isso fará com que cada um, segundo Sartre, tente mascarar a própria angústia:

Captamos nosso possível evitando considerar os outros possíveis, que convertemos em possíveis de um outro indiferenciado; não queremos ver esse possível sustentado no ser por uma pura liberdade nadificadora, mas tentamos apreendê-lo como engendrado por um objeto já constituído, que não é senão o nosso Eu, encarado e descrito como se fosse a pessoa de um outro. Queremos conservar da intuição primeira aquilo que ela nos entrega como nossa independência e responsabilidade, mas procurando deixar à sombra tudo que há nela da nadificação original: sempre prontos, ademais, para nos refugiar-nos na crença no determinismo, caso tal liberdade nos pese ou necessitemos de uma desculpa. *Assim, escapamos da angústia tentando captar-nos de fora, como um outro ou como uma coisa.* Aquilo que se costuma chamar de revelação do senso íntimo ou intuição primeira de nossa liberdade nada tem de original: é um processo já construído, expressamente destinado a mascarar a angústia, verdadeiro “dado imediato” de nossa liberdade... *Por meio dessas diferentes construções, logramos sufocar ou dissimular nossa angústia? 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 particular; 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 (SARTRE, 1997, p. 88-89).

A angústia, nas palavras de Sartre, é a “consciência específica de liberdade e esta consciência é angústia” (ibidem, p. 77). Assim sendo, segundo Silveira, “se não fôssemos livres, se fôssemos coisas no mundo, não sentiríamos angústia, mas apenas medo” (SILVEIRA, 2016, p. 41). Percebe-se, portanto, que a angústia é parte constituinte de nosso modo de estar no mundo. Entretanto, se a angústia é isso, por que não a sentimos o tempo todo? A resposta de Sartre é que, a despeito da tarefa ser impossível, nos empenhamos em mascarar nossa angústia, de modo a escondê-la de nós mesmos, para fugir dela, a fim de não reconhecê-la como tal. Dessa maneira, podemos concluir que fugir da angústia é o mesmo que fugir de si mesmo. Pois, se somos angústia e podemos dela fugir, isso quer dizer que, então, podemos tomar alguma distância em relação àquilo mesmo que somos. A má-fé é precisamente isto: negamos a angústia que somos e, ao mesmo tempo, porque somos uma atividade negadora, somos a angústia que negamos. E, nas palavras de Sartre:

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 nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto sou angústia para dela fugir. É o que se chama de má-fé (SARTRE, 1997, p. 89).

Dessa maneira, a empreitada sartriana de saber até que ponto a liberdade mantém sua condição indeterminada mostra-se insólita, segundo Norberto, na medida em que ela se utiliza de “táticas aplicáveis a outrem em relação a mim mesmo: o desejo de velar algo, que é meu, de mim mesmo” (NORBERTO, 2017, p. 62). Para isso, primeiramente, é preciso o reconhecimento desta realidade, a saber, que somos angústia, para depois tentar calá-la, por meio de um modo de existência que fuja de nós, exterior a nós e, desse modo, estranho a nós. Mas, como esse modo de existência que foge de nós não deixa de ser um

aspecto de nosso ser, estamos cientes desse aspecto do qual queremos fugir. Isso significa que precisamos indicá-lo em nosso ser para que possamos dele nos afastar: “melhor dito”, segundo Sartre, “é necessário que pense nele constantemente para evitar pensar nele” (SARTRE, 1997, p. 89). Há, assim, um expediente reflexivo, um empenho estratégico no intento de fugir da angústia.

Desse modo, a partir de Sartre, podemos concluir tratar-se de um paradoxo o fato de que “se aquilo que quero velar sou eu (...), não posso querer ‘não ver’ certo aspecto de meu ser, salvo se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver” (Ibidem). Entretanto, a despeito disso, não devemos compreender apenas que, por necessidade, devemos levar indefinidamente conosco aquilo de que queremos fugir, mas também que devemos encarar o objeto de nossa fuga para evitá-lo, o que quer dizer que angústia, como escreve Sartre,

Enfoque intencional da angústia e fuga da angústia rumo a mitos tranquilizadores precisam ser dados na unidade de uma mesma consciência. Em resumo, fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia” (Ibidem).

Assim sendo, as condutas de fuga devem ser tratadas como estratégias concretas, e não como devaneios psíquicos ou falsos problemas lógicos. Essa é a base para a investigação sartriana da má-fé, que nada mais é do que o intento sempre malgrado de escapar à liberdade recorrendo a condutas de fuga. O caráter paradoxal da conduta de fuga da angústia deve-se a isto: não é possível que o ser angústia e a fuga da angústia coincidam, de modo a configurar, desse modo, dois estágios. Depois, diferentemente das teorias da liberdade da tradição, representada aí por Bergson<sup>17</sup>, não há a negação de que somos angústia em Sartre. Assim, conforme ele mesmo, a angústia “não pode ser, propriamente falando, nem mascarada nem evitada” (Ibidem, p. 89).

---

<sup>17</sup> “Foram essas exigências tranquilizadoras que Bergson satisfaz expressamente ao conceber sua teoria do Eu profundo, que perdura e se organiza, é constantemente contemporâneo da consciência que dele [Pedro] tenho e não pode ser transcendido por esta, que se encontra na origem de nossos atos (...). Assim, por uma projeção da liberdade - que apreendemos em nós mesmos - em um objeto psíquico que é o Eu, Bergson contribuiu para mascarar nossa angústia, mas somente às custas da própria consciência. Constituiu e descreveu, desse modo, não a nossa liberdade como aparece a si, mas a liberdade do outro” (SARTRE, 1997, p. 88).

Dessa maneira, apenas podemos requerer condutas de má-fé, apenas desejamos fugir desse estado, porque nos reconhecemos como angústia: uma vez que não podemos negar que a angústia constitui um aspecto de nosso ser sem, por isso mesmo, reconhecê-la como tal, trata-se de apartá-la de nós por meio de mecanismos de fuga. Devemos reconhecer, portanto, que a tomada de consciência da angústia não faz surgir uma identidade entre nos reconhecermos como angústia e tentarmos fugir dela, mas nos faz ser ao modo-da-angústia para, precisamente, dela evadir-nos. Segundo Norberto: “A natureza desse processo é a mesma que impede que haja identidade entre ser angústia e afirmar a liberdade. E assim o é pela mesma razão: pela maneira de ser do homem, por sua transcendência reiterada” (NORBERTO, 2017, p. 62).

No horizonte, permanece a imagem de um paradoxo, pois como podemos alienar de nós mesmos um traço tão profundo de nosso ser, a saber, a liberdade? Em última análise, a má-fé seria uma capacidade nadificadora, na medida em que podemos ser angústia ao modo de não sê-la, na medida em que podemos usufruir de um poder nadificador no interior da própria angústia. A má-fé é isto: o poder nadificador de que dispomos nadifica a angústia, ao mesmo tempo em que dela fugimos. Ele nadifica também a nós mesmos, na medida em que somos angústia para dela fugirmos. E a má-fé é essa capacidade nadificadora, não dos motivos escolhidos, tampouco do passado que fomos, mas, potencialmente, da nossa própria condição. Isso quer dizer que nosso ser seria, aparentemente, atingido em seu íntimo, de modo a catapultar o homem fora de si mesmo, sob o risco, também, de não ser mais possível nem mesmo descrevê-lo ontologicamente.

Vale salientar que não devemos perder de vista a profundidade de tal empreitada, pois, se o trabalho investigativo acerca das condutas de fuga, ou mesmo o exame das liberdades empíricas em geral, é capaz de aclarar o nada original que suscita e mantém toda negatividade posta no mundo, esse percurso pode também desembocar num dilema existencial. Tal dilema consistiria no seguinte: a investida da má-fé pode significar uma capacidade excêntrica da nadificação, de modo a atingir o próprio homem em seu âmago, podendo debilitar inclusive sua liberdade. E, de acordo com Sartre:

Parece faltar aqui o instrumento que permitirá resolver esse novo problema: a negação só compromete diretamente a liberdade. Convém encontrar na própria liberdade a conduta que possibilite ir mais longe... Se é possível a má-fé, então é necessário encontrar na mesma consciência a unidade do ser e do não-ser, o

ser-para-não-ser... Para que o homem possa questionar, é preciso que possa ser seu próprio nada, ou seja, o homem não pode estar na origem do não-ser no ser a menos que seu ser se tenha repassado de nada, em si e por si mesmo: assim aparecem as transcendências do passado e do futuro no ser temporal da realidade humana. Mas a má-fé é instantânea. Como deve ser, pois, a consciência na instantaneidade do cogito pré-reflexivo, se o homem há de poder ser de má-fé? (SARTRE, 1997, p. 91).

Dessa maneira, o estudo da má-fé se desenvolverá a partir de uma perspectiva em que se confirma um deslocamento persistente do Para-si em direção ao Em-si, de modo a agir em conformidade com a transcendência descrita por Sartre, isto é, de uma transcendência na imanência. Nesse contexto, a má-fé mostra-se como uma variação dessa transcendência, de maneira a ser confrontada com uma nova questão para fundamentar-se: a questão do não-ser.

Na temática da má-fé revela-se o caminho privilegiado para a investigação da questão do não-ser, isto é, do nada que constitui o ser humano. Além de auxiliar na investigação do nada ontológico, tal caminho também ajuda a expor o fundamento último de toda negação presente no mundo, a saber, o homem. Além do tema incontornável do nada, faz-se necessário, para a continuidade dessa investigação, estabelecer uma nova forma de análise, pois será preciso, segundo Norberto, “recorrer a descrições de situações concretas, cotidianas, acontecimentos reais que sejam capazes de apresentar o *modus operandi* do homem, sua realização no mundo para que se possa corretamente captar o jogo instaurado pela má-fé” (NORBERTO, 2017, p. 63). Encerrada nossa pequena digressão, na qual buscamos vincular o problema da má-fé com o surgimento do nada, vamos agora tratar da má-fé, de modo a dizer o que ela não é.

Podemos argumentar que, até aqui, conseguimos apontar para alguns elementos da trajetória por meio da qual Sartre introduz o problema da má-fé no capítulo 2 da primeira parte de O ser e o nada. Precisamos agora sublinhar pormenorizadamente qual é o caminho com que Sartre parece estruturar tal problema. Passamos a tentar, então, reconstruí-lo com a finalidade de destacar, a partir do contexto sartriano, os principais argumentos que ele constrói em oposição à psicanálise freudiana.

O referido capítulo inicia-se com a ideia de que a consciência é um ser que encontra em si a consciência do nada que ela é. Assim sendo, e segundo Sartre, a consciência institui a negatividade. Mais que isso: a consciência, ele afirma, surge no

mundo como um *não*: constitui-se como nadificação. E é no encontro com outro que ela assim se constitui. A consciência, nas palavras de Sartre, “constitui-se em sua carne, como nadificação de uma possibilidade que outra realidade humana projeta como sua possibilidade” (SARTRE, 1997, p. 92).

No entanto, esse *não* que pode ser encaminhado ao outro, pode também se dirigir a si mesmo. Dessa maneira, podemos ter como resultado o ressentimento ou a ironia. No caso do ressentimento, a pessoa se constitui, afirma Sartre, como “negação perpétua”<sup>18</sup>. Já o caso da ironia exprime uma conduta mais sutil, de modo a permitir compreender melhor a intimidade da consciência, visto que, nela, “o homem nadifica, na unidade de um só ato, aquilo mesmo que diz” (SARTRE, 1997, p. 92), produzindo um objeto positivo que possui como ser o nada. O que parece interessar a Sartre aqui é que o reconhecimento de que o ser humano pode tomar atitudes negativas em relação a si mesmo, como o ressentimento ou a ironia, deve nos levar a seguinte questão: “que deve ser o homem em seu ser para que lhe seja possível negar-se?” (Ibidem, p. 93). Sartre pondera que essa pergunta não deve levar a um tratamento da atitude de negação de si em sua universalidade, dado que, como essas atitudes podem ser variadas, o resultado seria uma abstração. Afirma, então, que é necessário escolher, para análise, a má-fé como atitude de negação de si, porquanto ela é “essencial à realidade humana” (Ibidem, p. 93).

O passo adiante da argumentação sartriana é caracterizar a mentira para discerni-la, em alguma medida, da má-fé, visto que as duas, comumente, são tomadas como sinônimos. A má-fé até pode ser mentira, desde que esteja estabelecida uma distinção muito clara entre “mentir para si mesmo”<sup>19</sup> e “simplesmente mentir”<sup>20</sup>. De todo modo, má-fé e mentira são designações próprias a circunstâncias absolutamente distintas: eis o ponto inicial a reconhecer na investigação que Sartre faz da má-fé. Essa distinção baseia-se no seguinte ponto: em uma mentira nos encontramos invariavelmente com uma relação *extrínseca* entre um sujeito e um objeto, isto é, quando mentimos, o que fazemos é mostrar, sob o registro da verdade, algo que, sabemos muito bem, devia antes ser considerado como falso. Desse modo, almejamos que outras pessoas assumam como uma verdade algo que nós mesmos “não assumiríamos por considerarmos não se sustentar como tal” (BURDZINSKI, 1999, p. 37). Nas palavras de Sartre, “o ideal do mentiroso

---

<sup>18</sup> SARTRE, 1997, p. 92.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 93.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 93.

seria, portanto, uma *consciência cínica*, que afirmasse em si a verdade, negando-a em suas palavras e negando para si mesma esta negação” (SARTRE, 1997, p. 93).

Cabe aqui destacar a característica fundamental da mentira: a ilusão de verdade por meio da qual a mentira se estabelece só serve para as outras consciências, jamais para o sujeito que a concebe. De fato, a ideia mesma de mentira implica que o mentiroso esteja consciente de que o que ele sugere não é senão uma ilusão espontaneamente sustentada. Mas tal ilusão engana apenas aos outros, nunca àquele que mente. Dessa maneira, todo o problema da mentira se põe ao nível das relações entre indivíduos, pois, segundo Burdzinski, duas consciências, pelo menos, estarão envolvidas nesse processo: “para a consciência mentirosa, a mentira se mostra exatamente enquanto tal; para a consciência que é iludida, a mentira não aparece, justamente, enquanto mentira” (BURDZINSKI, 1999, p. 37). E, como escreve Sartre:

O mentiroso pretende enganar e não tenta dissimular essa intenção ou mascarar a translucidez da consciência. (...) Quanto à intenção fingida de dizer a verdade (“Não queria te enganar, é verdade, juro” etc.), sem dúvida é objeto de uma negação íntima, mas também não é reconhecida pelo mentiroso como sua intenção. Dissimulada, imitadora, é a intenção do personagem que ele representa aos olhos de seu interlocutor (SARTRE, 1997, p. 93).

Agora vamos à má-fé. Ela deve ser caracterizada de uma forma bastante distinta. Primeiramente, a má-fé pode ser compreendida como uma *mentira de si a si mesmo*, – mas, como vimos, isso significaria tratá-la de modo superficial, sem considerar suas raízes ontológicas. Assim, diante da caracterização da mentira que expusemos acima, facilmente percebemos que, no caso da má-fé, algo de muito curioso ocorre. Trata-se de uma mentira de si a si que, segundo Burdzinski, “exige que reunamos em uma mesma consciência o enganador e o enganado, o ilusionista e o iludido” (BURDZINSKI, 1999, p. 38).

No exemplo da mentira em sua forma habitual, a exterioridade das consciências assegura, por si só, as condições a partir das quais a mentira pode ser instituída. Algo pode emergir sob o registro da mentira para uma consciência e, concomitantemente, para uma outra, apresentar-se sob o registro da verdade. Ainda que translúcidas a si mesmas, o isolamento ontológico de cada consciência, segundo Burdzinski, “torna-as opacas frente às demais”. Ao contrário, a má-fé “é uma relação que ocorre em plena imanência de uma



mesma e única consciência”. Isso quer dizer que, “nela, mentira e verdade são aspectos que se colocam para uma mesma consciência frente a um mesmo objeto, e isso ocorre simultaneamente” (BURDZINSKI, 1999, p. 38). Assim sendo, e visto que nada pode haver para a consciência a não ser como consciência de si, na má-fé o enganado não pode estar senão completamente consciente do engano que ele mesmo cria para si. Nas palavras de Sartre:

[Ao contrário da mentira, que se utiliza da dualidade ontológica do “eu e do eu do outro”] Não pode dar-se o mesmo no caso da má-fé, se esta, como dissemos, é mentir a si mesmo. Por certo, para quem pratica a má-fé, trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que - e isso muda tudo - na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de uma consciência (SARTRE, 1997, p. 94).

Trata-se de um paradoxo, portanto. E uma das tentativas teóricas de solucionar esse paradoxo é aquela apresentada pela psicanálise. A proposta psicanalítica baseia-se no postulado do inconsciente. Para esclarecer a situação em que a consciência se constitui ao mesmo tempo como enganador e enganado, a psicanálise confere à consciência uma dimensão “subterrânea” que subsiste sob a esfera consciente. Por atuar por detrás da consciência propriamente dita, o inconsciente, segundo Burdzinski, “pode motivar, influenciar e mesmo determinar, sem ser percebido, as decisões que o indivíduo conscientemente assume” (BURDZINSKI, 1999, p. 38). É por meio deste artifício teórico que a teoria psicanalítica tenciona haver tornado compreensível o que Sartre denomina como sendo o fenômeno da má-fé. E, na medida em que consideramos o inconsciente atuando sem o “conhecimento” da própria consciência, é razoável considerarmos, de modo semelhante, que esse mesmo inconsciente pode “mentir” e enganar a consciência. Dessa maneira, a partir da cisão da consciência em duas esferas, com o advento do inconsciente, a psicanálise reproduz, diz Burdzinski, “a opacidade que caracteriza a relação de transcendência entre várias consciências” (Ibidem, p. 38). Isso quer dizer que somos sempre uma conduta objetivada que se cristaliza numa identidade, que é justamente a forma como a outra consciência nos vê. O erro da psicanálise está em imputar à consciência a passividade dos objetos do mundo visto da perspectiva de outrem. Nas palavras de Sartre:

A consciência se afeta a si mesma de má-fé. (...) aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que me é disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber precisamente essa verdade, para poder ocultá-la com o maior cuidado – e isso não se dá em dois momentos diferentes da temporalidade – o que, a rigor, permitiria restabelecer um semblante de dualidade – mas na estrutura unitária de um só projeto (SARTRE, 1997, p. 94-95).

Eis o motivo por que não é possível concordar com os pressupostos da teoria psicanalítica: a concepção ontológica da consciência como ser-Para-si, tal como Sartre a compreende, exige uma translucidez e uma imediatez para os fenômenos da consciência com relação a si mesma, sem nenhuma opacidade e/ou anterioridade que a determine de antemão. Na perspectiva sartriana, a hipótese do inconsciente incorre em um erro ontológico inaceitável, porquanto ela introduz no âmbito do Para-si uma opacidade que cabe tão somente ao Em-si ou a outrem. Por isso, mesmo que reconheça a importância da teoria psicanalítica, Sartre rejeita o postulado do inconsciente, uma vez que este nos leva a um modelo em que a consciência se mostra não como instituidora de significados, mas sim como adquirindo toda significação desde o inconsciente.

Para Sartre, a proposta psicanalítica para a compreensão da má-fé está inelutavelmente destinada ao fracasso. E esse fracasso é ilustrado por meio do conhecido fenômeno psicanalítico da resistência, oferecida pelo paciente durante a análise (o que implica justamente a translucidez da relação a si da consciência). No transcorrer de um tratamento psicanalítico, é comum que o psicanalisando ofereça certa resistência ao tratamento, na medida em que o psicanalista se aproxima da origem de seus problemas psíquicos, de modo a querer desviar com isso de seu curso. A psicanálise explica esse comportamento do psicanalisado a partir da suposição de uma instância intermediária entre a dimensão consciente e a inconsciente. Essa instância intermediária se faz necessária na medida em que compreendemos que o paciente não poderia oferecer resistência alguma a não ser que ele de algum modo fosse consciente de que o psicanalista estivesse se aproximando da suposta origem inconsciente de sua neurose. Entretanto, como pode o psicanalisando perceber essa aproximação se ela é, precisamente, inconsciente? Do ponto de vista da psicanálise freudiana, censura é aquela instância intermediária que estabelece uma ponte de comunicação entre as duas dimensões da

consciência, a saber, consciente e inconsciente, como também é a resposta a essa pergunta posta. Dessa maneira, é pela censura que se estabelece, segundo Burdzinski, “o elo sem o qual o psicanalisando não saberia jamais que o psicanalista aproxima-se das origens de sua neurose; é por meio dela que o psicanalisando se dá conta daquilo que disfarça por detrás de todas as manifestações de sua neurose” (BURDZINSKI, 1999, p. 39). Assim, nas palavras de Sartre:

Na interpretação psicanalítica, por exemplo, usa-se a hipótese de uma censura, concebida como linha de demarcação... de modo a restabelecer a dualidade do enganador e do enganado... Freud, de fato, assinala resistências quando, ao final do primeiro período, o médico acerca-se da verdade. Resistências que são condutas objetivas, captadas de fora: 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. Não pode ser o “Eu”, encarado como conjunto psíquico dos fatos de consciência: o “Eu” não poderia suspeitar, com efeito, que o psiquiatra se aproxima de seu alvo, porque está colocado ante o sentido de suas próprias reações exatamente como o próprio psiquiatra. No máximo, pode apreciar objetivamente o grau de probabilidade das hipóteses emitidas, como poderia fazê-lo um testemunho dessa psicanálise, conforme a extensão dos fatos subjetivos que explicam. Por outro lado, quando a probabilidade parecesse acercar-se da verdade, não poderia afligir-se com isso, porque, quase sempre, foi ele mesmo quem, por decisão consciente, comprometeu-se na via da terapêutica psicanalítica (SARTRE, 1997, p. 95-97).

Eis-nos novamente ao ponto inicial: na censura reconheceremos a mesma síntese contraditória entre enganador e enganado que havíamos falsamente conferido à má-fé. A psicanálise consegue, dessa forma, apenas ampliar e tornar mais complexo o problema da má-fé, sem, contudo, dar subsídios que possam efetivamente auxiliar na sua resolução. Desse modo, a solução psicanalítica mostra-se antes uma falsa solução, uma vez que sua proposta teórica nos leva a uma instância, a saber, a censura, na qual o problema da má-fé se recoloca, de tal modo que a explicação sobre sua natureza deve ser recomeçada. Portanto, nas palavras de Sartre:

Nada ganhamos com a psicanálise, porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autônoma e de má-fé. Seus

esforços para estabelecer uma verdadeira dualidade... resultou apenas em terminologia verbal. A própria essência da ideia reflexiva de 'dissimular-se' alguma coisa implica na unidade de um só psiquismo e, por conseguinte, uma dupla atividade no seio da unidade, tendendo, por um lado, a manter e assinalar o que deve ser ocultado, e, por outro, a repeli-lo e velá-lo... Separando pela censura o consciente do inconsciente, a psicanálise não conseguiu dissociar as duas fases do ato, já que libido é um *conatus* cego para a expressão consciente e fenômeno consciente é um resultado passivo e fraudulento: a psicanálise apenas localizou essa dupla atividade de repulsão a atração no nível da censura (SARTRE, 1997, p. 98-99).

### **3.2. A descrição onto-fenomenológica do homem a partir de uma análise fenomenológica das condutas de má-fé**

A análise de Sartre das condutas de má-fé desenvolve-se por meio do exame fenomenológico de uma série de exemplos, os quais são tomados como modelos dessas condutas. A partir da investigação desses exemplos, a noção de má-fé será enriquecida, de maneira a adquirir aos poucos novos aspectos.

Partindo do conceito sartriano de que o “homem é liberdade em seu próprio ser” (BORNHEIM, 2007, p. 110), podemos afirmar que, ao definir a realidade humana, Sartre define a própria liberdade. A realidade humana é definida da seguinte maneira: o Para-si deve ser o que ele é, e ele é o que não é e não é o que é, o que implica que a existência precede a essência -, como vimos, com essas fórmulas Sartre define a própria liberdade. Vale salientar, ainda uma vez, a precedência ontológica da existência sobre a essência, como também a caracterização da realidade humana como não sendo autoidêntica, marcada, por isso mesmo, por dualidades tais como a do ser Em-si e do ser Para-si, do ser-no-meio-do-mundo e do ser-no-mundo, do ser-Para-os-outros e do ser-Para-si, da *facticidade e da transcendência*. E é nesta última que Sartre se deterá mais quando for escrever sobre a má-fé. Ademais, essas dualidades são a expressão da condição paradoxal da realidade humana. Desse modo, vejamos os exemplos das condutas de má-fé analisados por Sartre, como também a dualidade constitutiva da realidade humana, a qual, inclusive, se efetiva na própria conduta de má-fé: a da facticidade e a da transcendência.

Na má-fé há, portanto, uma identificação entre facticidade e transcendência, sendo esta um movimento pelo qual o sujeito ultrapassa a cada momento a sua condição atual, na direção da realização impossível de si mesmo como identidade, e aquela é o conjunto de fatos que constituem a situação, atuando como obstáculos ou fatores determinantes em relação à liberdade; o homem nada pode fazer no sentido de modificá-los. O amor é um exemplo desta identificação, pois é, ao mesmo tempo, um desejo de posse, que é concreto, e um sentimento puro que transcende a paixão. Sartre nos mostra que a sinceridade é também uma conduta de má-fé, uma vez que seu lema é “seja o que se é” e isso significa

persistir no ser-em-si, visto que o se busca é a determinação do caráter, ou seja, a determinação de que tal pessoa seja isso ou aquilo, que seja corajosa ou covarde, por exemplo.

No exemplo da mulher frígida<sup>21</sup>, ela age de forma a não sentir o prazer sexual, buscando negar a todo custo o prazer, sem deixar, porém, de senti-lo. Ela não faz isso cinicamente, nem o faz de pleno acordo consigo mesma, mas age tão-somente para provar a si mesma ser frígida. Assim, ser frígida é a pretensa essência da mulher frígida e, ao determinar a si como frígida, ela deixa de ser seu próprio jogo de possibilidades, de maneira que não tenha que decidir, a cada momento, o que ela é.

Vamos considerar, então, o exemplo da mulher que vai ao primeiro encontro com um pretendente<sup>22</sup>. Ainda que ela saiba quais são as mais íntimas intenções de seu pretendente, a jovem *coquette*, conforme Sartre, “atém-se apenas ao que de respeitoso e discreto oferece a atitude do companheiro” (SARTRE, 1997, p. 101). Em resumo, a mulher não quer pensar nas possibilidades futuras daquele encontro, isto é, na decisão que deverá tomar em relação às pretensões do homem que se apresenta, bem como às suas palavras e seus gestos, mas só quer ater-se a um presente “eterno”, ou, segundo Malcom, “àquele momento único de romance e sonho” (RODRIGUES, 2010, p. 76). De fato, ela não ignora totalmente o desejo que inspira no homem à sua frente, pois as palavras deste homem remetem a uma situação futura. Porém, assumir esta situação, como diz Sartre, com seu “desejo nu e cru a humilharia e lhe causaria horror” (SARTRE, 1997, p. 101).

“Mas eis que lhe seguram a mão” (Ibidem, p. 102), prossegue Sartre. O inesperado gesto do companheiro demanda da mulher uma reação imediata. Mas não há tempo para pensar muito, pois, se ela retira a mão, arruína o momento; se ela a abandona, isso significa que aprova o flerte e os desejos íntimos por detrás de seu companheiro. Sem dúvida, se a mulher deseja preservar aquele momento sublime de respeito e, concomitantemente, de romance, ela precisa adiar sua decisão. Porém, como fazer isso se é a sua própria mão que se encontra ali a sentir o calor do gesto de seu pretendente? “O que acontece então”, explica Sartre, “é conhecido: a jovem abandona a mão, mas não percebe que a abandona” (Ibidem, p. 102). Eis o primeiro movimento em direção à

---

<sup>21</sup> SARTRE, 1997, p. 100.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 101.

conduta de má-fé: “a mão repousa inerte entre as mãos cálidas de seu companheiro, nem aceitante, nem resistente - uma coisa” (Ibidem, p. 102).

Antes que percebamos os passos subsequentes desta conduta, devemos compreender como é possível “abandonar a mão sem perceber”. É evidente que este “perceber” não pode ser tomado literalmente. A mulher, com certeza, teve a percepção da mão de seu companheiro e, a propósito, foi isso que a fez agir conforme à má-fé. Trata-se, pois, de uma metáfora que expressa o instante decisivo da conduta da jovem, a saber, o divórcio entre corpo e espírito que, para a nossa compreensão, deve significar o divórcio entre consciência (de) si e consciência do mundo. Assim sendo, ao abandonar sua mão, a jovem torna-se “puro espírito”, pois abandona (a consciência de) seu corpo, isto é, para prosseguirmos nas metáforas, ela se lança no transcendente, deixa-se levar, segundo Malcom, “pelo fluxo do mundo e, por fim, faz-se ‘consumida’ pelo Ser: torna-se uma coisa” (RODRIGUES, 2010, p. 77). Nas palavras de Sartre:

Diremos que essa mulher está de má-fé. Mas, em seguida, vemos que recorre a vários procedimentos para nela se manter. Desarmou as ações do companheiro, reduzindo-as a não ser mais do que são, ou seja, a existir à maneira do Em-si... Por último, sem deixar de sentir profundamente a presença do próprio corpo - talvez a ponto de se abalar - ela se vê como não sendo o próprio corpo e o contempla do alto, como objeto passivo, com o qual podem ocorrer certos fatos, mas que é incapaz de provocá-los ou evitá-los, pois seus possíveis todos estão de fora (SARTRE, 1997, p. 102).

Poderíamos falar, talvez inadvertidamente, em uma perspectiva psicológica, que esse “tornar-se puro espírito” acarreta um estado corporal de imperturbável passividade, de relaxamento. No caso do exemplo em questão, isso é alcançado no momento em que a mulher, a fim de livrar-se de uma tensão que lhe importunava, fala sem cessar, pois, como diz Sartre, “conduz seu interlocutor às regiões mais elevadas da especulação sentimental” (SARTRE, 1997, p. 102). Ocorre que essa conduta possui um significado peculiar, pois, ao empreendê-la, a mulher pode reconhecer-se como coisa, a partir da qual certos fatos podem suceder de súbito, e sobre os quais não há controle algum. Trata-se de uma “coisa-consciência”, de um objeto passivo. Ademais, esse arremessar-se ao transcendente não é uma simples consciência irrefletida de si e posicional do objeto transcendente, mas, antes, é uma transcendência congelada, imóvel, na medida em que

não apreende seus possíveis<sup>23</sup>. Para esclarecer isso, é preciso fazer uma breve e necessária exposição.

Depois do encontro das mãos, o desejo<sup>24</sup> de seu interlocutor torna-se explícito, pelo menos para a jovem. Esse desejo transcende-se com o abandono dessas mãos. Mas esse transcender-se não põe nenhuma possibilidade real e imediata, pois não traz nenhuma implicação como esta: do fato de se deixar tocar, a jovem consente em ser tão somente um objeto sexual para seu interlocutor. Em razão disso, conforme Sartre, encontramos nesses aspectos da má-fé “certa arte de formar conceitos contraditórios, quer dizer, que unam em si determinada ideia e a negação dessa ideia” (SARTRE, 1997, p. 102). Sartre prossegue, “o conceito de base assim engendrado utiliza a dupla propriedade do ser humano de ser *facticidade* e *transcendência*. Na verdade, dois aspectos da realidade humana que são e devem ser muito bem coordenados” (Ibidem). Para a jovem, “trata-se de afirmar a identidade de ambos, conservando suas diferenças” (Ibidem). Dessa maneira, escreve Sartre, “é preciso afirmar a facticidade como sendo transcendência e a transcendência como sendo facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra” (Ibidem). Assim, afirma Sartre, “ela (a jovem) se permite desfrutar do desejo, na medida em que o apreenda como não sendo o que é, ou seja, o reconheça em sua transcendência” (Ibidem).

A fim de que os galanteios (como fatos do mundo) dirigidos à mulher passem para o plano da admiração, da estima e do respeito, é necessário que, ao mesmo tempo, isto que é idealizado pela mulher, ou seja, o que de respeitoso e de romance ela aguardava ver na conduta de seu companheiro, passe para o plano dos fatos. De fato, o romance deveria ter sido dissipado quando seu companheiro supostamente demonstrou seus possíveis intentos com seu gesto. Todavia, a má-fé conserva aquele mundo transcendente, sempre que o fato indesejável, no caso, o gesto do sujeito, vem sobrepor-se à transcendência. Segundo Sartre, “a admiração, a estima, o respeito” são fixados pela mulher “em uma permanência coisificante”, de tal modo que ela “se absorve inteiramente nas formas mais elevadas que produz, a ponto de já não constar delas a não ser como uma espécie de calor

---

<sup>23</sup> “É uma transcendência ‘estática’, ‘congelada’, na medida em que não capta seus possíveis” (RODRIGUES, 2010, p. 77).

<sup>24</sup> “Assim, conforme Thana, o desejo em Sartre ‘é falta de ser, acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja’ (SARTRE, 1997, p. 138). Assim, somos estruturalmente falta, desejo de si, busca sempre incessante e inatingível da gente mesmo” (SOUZA, 2017, p. 29).



e densidade” (SARTRE, 1997, p. 101-102). Dessa maneira, tendo em vista “o caso da mulher que vai ao primeiro encontro” (Ibidem, p. 101), não há nada de humilhante no desejo, nem mesmo se faz desejo para si, ainda que possa ser desfrutado tal como um divertimento. Nas palavras de Sartre:

Da mesma forma, a jovem coquette mantém a transcendência na medida em que o respeito e a estima manifestados pelas condutas de seu pretendente já se acham no plano do transcendente. Mas ela detém a transcendência nesse ponto, empastando-a com toda a facticidade do presente: o respeito não é mais que respeito, transcender coagulado que já não se transcende para nada (SARTRE, 1997, p. 104).

Percebemos, então, nesse exemplo, que essa mulher age de má-fé. Ao desarmar as ações do companheiro, ela as reduz ao modo do Em-si, ao mesmo tempo que se deixa desfrutar do desejo, na medida em que esse desejo é reconhecido em sua transcendência. São “o romance idealizado” pela mulher e “o gesto de seu interlocutor”<sup>25</sup>, respectivamente, a transcendência e a facticidade. Resumidamente, a má-fé se define como “estratégia”, segundo Silva, “pela qual o sujeito cristaliza numa imagem identitária que constrói de si mesmo o processo de livre constituição da subjetividade, com a finalidade de se livrar do ônus de decidir constantemente sobre si mesmo” (SILVA, 2009, p. 120), a partir de peculiaridades da realidade humana que, segundo Sartre, não deveriam se confundir: facticidade e transcendência. Dessa maneira, conforme Burdzinski, “podemos visualizar a situação descrita como uma espécie de ‘jogo’ existencial, jogo no qual facticidade e transcendência são elementos em permanente trânsito” (BURDZINSKI, 1999, p. 41). Burdzinski continua:

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

---

<sup>25</sup> SARTRE, 1997, p. 102.

finalidades -, pois somente uma consciência pode estabelecer finalidades (BURDZINSKI, 1999, p. 41).

O que precisamos compreender é precisamente a função da má-fé. Sua função é a de falsificar existencialmente uma verdade desagradável ou mostrar como verdade um erro agradável. É a partir daí que podemos vislumbrar, segundo Malcom, o paradoxo da má-fé: “o fato de precisarmos acreditar em algo que sabemos ser falso” (RODRIGUES, 2010, p. 79). Uma vez que essa tentativa de “mentir para si mesmo” se concretiza no cerne da realidade humana (inclusive pela formação de paradoxos, tais como transcendência como facticidade e vice-versa), e posto que se trata de um fenômeno que exige a translucidez e imediaticidade da consciência, a conduta de má-fé apenas será possível pela fuga do que ela mesma é: neste tipo de conduta, consciência e má-fé são uma só e mesma coisa, tal como nos revela o exemplo em que a jovem é fuga de seu próprio desejo.

Desse modo, a partir da definição da consciência como uma unidade que é dualidade, isto é, a consciência como separação de si ou, nas palavras de Sartre, como “desagregação de si”, pode-se compreender que apenas o “ser que é o que não é” e que “não é o que é” possa abrigar o fenômeno da má-fé. É apenas para um Ser em desagregação (ser que é a um só tempo também o autor desta desagregação) que está dada a possibilidade da fuga de si. Com efeito, se a consciência fosse um ser uno, plenitude de ser de si a si, então, como afirma Malcom, “qualquer projeto de má-fé, de se ver como ‘não sendo o que se é’, lhe estaria vedado” (RODRIGUES, 2010, p. 79-80). Dessa maneira, não seria possível tentarmos mascarar a indeterminação da condição humana tendo consciência desse mascaramento.

A má-fé somente é possível, portanto, para um Ser que é consciência de ser e que, nesta medida, é a sua própria desagregação. Mas, se a má-fé tem por condição um ser que é desagregação de ser em seu ser mesmo, ou seja, precisamente o ser que *é o que não é e não é o que é*, deve-se notar, ainda, que há uma conduta que pretende escapar à desagregação apresentando-se como o oposto da má-fé: trata-se do “ideal da sinceridade” com relação às condutas. Nas palavras de Sartre:

Breve exame da noção de sinceridade, antítese da má-fé, será esclarecedor. Com efeito, a sinceridade mostra-se como exigência e, portanto, não é *estado*. Mas que

ideal se busca nesse caso? É necessário que o homem não seja para si senão o que é. Em suma, que seja plena e unicamente o que é” (SARTRE, 1997, p. 105).

Observemos, então, a análise de Sartre acerca desta noção de sinceridade, para que possamos, aos poucos, compreender melhor a má-fé. Primeiramente, “o que significa o ideal de sinceridade?” (SARTRE, 1997, p. 109), pergunta-nos Sartre. Quando reivindicamos a sinceridade, exigimos que a pessoa seja, consigo e conosco, ela mesma, que seja nada mais do que é em si mesma. Assim sendo, dirá Sartre, trata-se de “fazer com que eu confesse o que sou para coincidir finalmente com meu ser; em suma, fazer-me à maneira do Em-si o que sou à maneira do ‘não ser o que sou’. Seu postulado é que, no fundo, já sou à maneira do Em-si o que hei de ser” (Ibidem, p. 113). Dessa maneira, é atribuído ao Para-si um ideal de ser-Em-si, ou seja, exige-se que a consciência seja idêntica a si mesma. Todavia, como será isso possível se o nosso ser (ser-Para-si) está em contínuo fazer-se e, por isso, não pode coincidir consigo mesmo? Pois, nas palavras de Sartre:

Ela [a consciência] é porque se faz, pois seu ser é consciência de ser. Mas isso significa que o fazer sustenta o ser; a consciência deve ser seu próprio ser, nunca é sustentada pelo ser, mas sim quem sustenta o ser no seio da subjetividade - o que significa, uma vez mais, que está habitada pelo ser, mas não é o ser: ela não é o que é (SARTRE, 1997, p. 109).

Concluimos, então, que o ideal da sinceridade é uma empreitada irrealizável<sup>26</sup>, na medida em que esse ideal contradiz a estrutura da consciência. Conforme Sartre, “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’” (SARTRE, 1997, p. 109). A propósito, se eu fosse o que sou, isto é, se o ideal da sinceridade fosse atingido, então, a partir daí, qualquer projeto de má-fé estaria interdito à realidade humana, uma vez que este projeto implica justamente a desagregação como característica ontológica da consciência.

Sem dúvida, o fato que nos interessa nesse momento é que, sabedores ou não da empreitada irrealizável que é a sinceridade, nós a idealizamos, porquanto buscamos a

---

<sup>26</sup> SARTRE, 1997, p. 109.

identidade a si que nos permitiria atingir o ideal da sinceridade com outrem e, sobretudo, conosco. O garçom que reduz sua existência à sua função de garçom realmente acredita ser o que é. Para Sartre, ele 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?... brinca de ser garçom” (SARTRE, 1997, p. 106). Assim como num “jogo”, o garçom segue as regras: em sua função de brincar de garçom, ele assume a “brincadeira” e “brinca” de ser garçom, de maneira a tomar todos os cuidados para não perder sua identidade, seu papel neste jogo. E, finalmente, afirma a si mesmo: “devo ser garçom”.

Dessa maneira, se o garçom deve portar-se como tal, isso é indicativo que ele não é tal como pretende ser. No limite, o dever acarreta ao garçom a exigência de representar, para si e para os outros, um homem que seria plena identidade com sua função de ser garçom. Assim como “a criança brinca com seu próprio corpo”, nas palavras de Sartre, a fim de “explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para realizá-la” (SARTRE, 1997, p. 106). Ele age assim porque *nada* o separa de seu papel, um nada que lhe possibilita tão somente brincar de ser garçom, de tal modo que, segundo Sartre, “por mais que cumpra as funções de garçom, só posso ser garçom de forma neutralizada, como um ator interpreta Hamlet, fazendo mecanicamente gestos típicos de meu estado e vendome como garçom imaginário” (Ibidem, p. 107). Assim sendo, nas palavras de Sartre,

*Tento realizar o ser-Em-si do garçom, como se não estivesse justamente em meu poder conferir a meus deveres e direitos de estado seu valor e urgência, nem fosse de minha livre escolha levantar toda manhã às cinco ou continuar deitado, com risco de ser despedido do emprego. Como se, pelo fato de manter existindo esse papel, eu não transcendesse de ponta a ponta o ser-Em-si que pretendo ser ou não me constituísse como um mais além de minha condição* (SARTRE, 1997, p. 107).

Desse modo, conforme Sartre, ao ignorar sua dura condição e, na medida em que ele “não pode ser à maneira do ser-Em-si”, mas ao modo do “sendo o que não sou” (SARTRE, 1997, p. 107), imagina ser garçom e até parece se divertir, quando representa o papel de ser garçom, tal como um ator interpreta um papel. De todo modo, não deixa de ser verdade que ele é, em algum sentido, esse garçom que quer ser.

Apesar disso, no entanto, ao mesmo tempo o garçom não pode ser garçom tal como uma cadeira é uma cadeira e uma mesa é uma mesa e, por isso mesmo, precisa

constantemente asseverar, “sinceramente”: “sou garçom”. Esta “impossibilidade” pode até tornar-se límpida, sobretudo quando (talvez porque deva acordar todos os dias “às cinco da manhã, varrer o chão do café antes de abrir” etc.) ele percebe que depende de sua identificação ao papel, e apenas dela, para manter seu “espetáculo” de ser garçom, do mesmo modo como um ator que interpreta Hamlet precisa da identificação para manter o espetáculo shakespeariano. Disso decorre o uso do termo “brincadeira”, uma vez que o homem não consegue ser em si mesmo garçom, porquanto não há uma essência da qual se originam seus atos de garçom: apenas ele pode se arriscar a manter-se nesse jogo de ser garçom. Enfim, ele conhece os direitos inerentes à sua condição, a saber, a gorjeta, direitos sindicais etc. Mas, conforme Sartre, “todos esses conceitos e juízos remetem ao transcendente. São possibilidades abstratas, direitos e deveres conferidos a um ‘sujeito de direito’. E é exatamente o sujeito que devo ser e não sou” (SARTRE, 1997, p. 106). Desse modo, podemos concluir que o homem só pode ser à maneira de não ser, uma vez que, para Sartre, “por toda parte, escapo ao ser - e, não obstante, sou” (Ibidem, p. 107).

Por fim, o garçom age de má-fé na medida em que ele se satisfaz em ser garçom, pois ao determinar sua essência, a saber, ao fixar-se unicamente na possibilidade de ser garçom, deseja negar a responsabilidade de decidir, a cada instante, uma dentre as muitas possibilidades que o cercam. Assim sendo, o garçom refugia-se em sua própria condição de ser garçom, ao passo que, se ele não fosse de má-fé, ou seja, se ele tomasse uma decisão, sem que quisesse negar a consequente responsabilidade desta decisão, ele poderia escolher ser outra coisa, como ser diplomata ou jornalista. Sartre nos adverte, entretanto, que as condições sociais são insuficientes para determinar uma conduta de má-fé. Uma vez que o homem é uma “divina ausência”, um nada de ser, “não se trata apenas, por outro lado, de condições sociais; jamais sou qualquer de minhas atitudes ou condutas” (Ibidem, p. 107).

Contudo, prossegue Sartre, talvez se possa afirmar que há pelo menos um modo de ser sinceramente o que se é: “Essa tristeza que sou, não o serei à maneira de ser o que sou?” (SARTRE, 1997, p. 107). Entretanto, notemos o que significa esse modo de ser da consciência: “ser-triste não é um ser já feito que me dou” (Ibidem, p. 108). O fundamental para compreendermos o raciocínio sartriano é atestarmos que nunca “somos” tristes, dado que somente “estamos” tristes. Ademais, se estamos tristes, é porque fazemo-nos tristes.

Dessa maneira, não há como nos afetarmos de tristeza e aguardarmos que ela percorra indefinidamente nosso corpo inerte. É necessário fazer-se triste, de modo a recriar e sustentar a tristeza a cada movimento que a consciência mesma realiza. A despeito

de estar triste não configurar necessariamente a má-fé, dado que se nos afetamos de tristeza é porque estamos tristes, na conduta de má-fé ocorre o seguinte: o que se quer é ser triste em si, tal como se vê a tristeza impressa na face de uma estátua, de maneira a sofrer essa tristeza como coisa. Por isso, nesse caso, a afirmação “estou triste” constitui a sua tristeza. São as atitudes tristes de uma pessoa que a “fazem” triste. Por fim, somos nós que outorgamos aos nossos motivos o valor cuja universalidade não contestamos, e, na conduta de má-fé, a tristeza aparece precisamente para não nos darmos conta disso. Trata-se, portanto, de uma tentativa de ignorar, a partir da tristeza, os fatos que pesam sobre nós como fardos, os quais, não obstante, nós carregamos.

Como exemplo paradigmático para se confirmar se de fato a sinceridade é tarefa irrealizável, vejamos o “campeão da sinceridade”, que é aquele que assume seu ser a qualquer preço, mesmo que sua sinceridade o force a assumir-se como culpado em face do outro. Ele não apenas confessará sinceramente que foi um homem mau, como também exigirá do outro a sinceridade absoluta. Tomemos o exemplo do marido fiel que admite, por um segundo, ter cedido a um flerte de uma mulher atraente. Ele não apenas confessará seu pecado, como também cobrará de sua esposa a sinceridade total e irrestrita, pois dela exige isto: que se coloque como objeto em relação a ele, de modo a restituir sua própria liberdade ao preço altíssimo da liberdade de sua esposa. Isto é, ele intenta usurpar a liberdade dela, tornando-a seu objeto submisso, para, em contrapartida, tranquilizar a própria consciência, uma vez que ele cumpriu com seu papel de marido genuinamente sincero. Ademais, ele confessa ser mau de modo tal a constituir-se como coisa. De fato, parece se sentir bem com sua sinceridade, visto que, após a confissão, aparentemente tudo lhe é permitido. Desse modo, enquanto admite suas atitudes e se nega a constituir-se como coisa, o marido se nega a ver-se como determinado a ser infiel e, assim, se nega a agir de má-fé. Vejamos então o exemplo de Sartre, a saber, o *campeão da sinceridade*:

Mas nosso homem abusa da sinceridade para torná-la uma arma contra o outro. Não se deve buscar sinceridade nas relações do *mit-sein*, mas onde aparece pura, nas relações da pessoa consigo mesma. Porém, quem não vê que a sinceridade objetiva se faz da mesma maneira? Quem não vê que o homem sincero se constitui como coisa exatamente a fim de escapar dessa condição de coisa pelo próprio ato de sinceridade? O homem que se confessa malvado trocou sua inquietante ‘liberdade-para-o-mal’ por um caráter inanimado de malvado: ele é mau, adere a si, é o que é (SARTRE, 1997, 112).

Logo, há um peso do qual o nosso campeão da sinceridade quer se desvencilhar quando afirma ser nada mais do que é. Ao idealizar a sinceridade, ele se liberta de si mesmo, de tal maneira que assume, definitivamente, a culpa, mas apenas para tirar um valor de sua sinceridade: uma “consciência tranquila”. Dessa maneira, admite-se como culpado para deixar de sê-lo, a fim de tornar-se inocente.

De fato, da análise da noção de sinceridade empreendida por Sartre há uma conclusão inescapável: o ideal da sinceridade denuncia uma atitude de má-fé. Em todos os casos nos quais a sinceridade é idealizada, nos precipitamos em uma conduta que implica certa passividade na consciência, de modo a encobri-la com a densidade do ser-Em-si. Assim sendo, pretende-se que essa conduta tenha sido determinada por alguma espécie de relação de causalidade e, o mais relevante, sua finalidade é a da fuga da desagregação que caracteriza ontologicamente o ser da consciência, de modo a apreendê-la como um Ser que “é o que é”. Em razão disso, a má-fé só é possível graças à impossibilidade da sinceridade, ou seja, à impossibilidade da consciência coincidir consigo mesma: apenas porque não nos é possível coincidir com nosso ser que podemos, por meio da má-fé, objetivar ser ao modo de não ser. Isso quer dizer, tomando o exemplo do marido fiel: apenas porque ele é e não é um infame, na unidade de uma mesma consciência, que ele pode arriscar fugir, por meio da sinceridade, de sua condição angustiante de desagregação, de modo a se constituir como objeto passivo em face dessa infâmia que toma seu ser.

Desse modo, o que tanto a má-fé quanto a sinceridade parecem querer é estabelecer um determinismo na esfera da realidade humana. A má-fé realiza isso forçando uma cristalização da desagregação da consciência, tomando-a como *não sendo o que sou*, de modo a alcançar a estabilidade do ser-Em-si, isto é, da coisa. A sinceridade, por seu turno, com o mesmo intento, estabelece esse determinismo forçando uma coincidência entre os momentos dessa desagregação, mas compreendida agora como *sendo o que sou*. Em última instância, ambas são condutas de má-fé, tendo também o ideal da sinceridade a mesma estrutura da má-fé, pois, conforme Sartre, “o homem sincero se faz o que é para não sê-lo”: “Isso explica a Verdade, reconhecida por todos, de que podemos chegar à má-fé por sermos sinceros” (SARTRE, 1997, p. 112).

Já vimos o quanto o ideal da sinceridade parece seguir o mesmo *modus operandi* da automentira (cuja dinâmica supõe uma situação paradoxal na qual há uma dualidade “enganador/enganado”), bem como a maneira pela qual a psicanálise freudiana procura

dar conta deste problema mantendo aquela dualidade na unidade mesma da consciência. Tivemos também a oportunidade de destacar as duras críticas de Sartre a essa solução dada pela teoria psicanalítica aos paradoxos da automentira. Agora, em nosso capítulo subsequente, aprofundaremos a compreensão crítica da psicanálise freudiana por Sartre de modo a contrapô-la à psicanálise existencial apresentada em *O ser e o nada*.



**TERCEIRA PARTE**

**PSICANÁLISE EXISTENCIAL**

## **4. Psicanálise e psicanálise existencial**

### **4.1. O projeto original: a liberdade como condição originária da realidade humana**

De acordo com certa tradição filosófica, a liberdade e o livre exercício da vontade são a mesma coisa. A partir dessa perspectiva, o homem é livre porque, pela razão, domina tanto seus impulsos quanto seus instintos, os quais poderiam levá-lo a agir de modo irracional e precipitado. Dessa maneira, apenas enquanto faz predominar sua vontade, mas uma vontade submetida pela razão, o homem pode reconhecer-se como livre.

A divergência de Sartre em relação a essa concepção de homem e de liberdade mostra-se evidente desde que levemos em consideração os pressupostos nela envolvidos, pois aí o homem é percebido como uma espécie de campo de batalhas em que se batem vontade e passionalidade. E a depender do vencedor, o homem deixar-se-á compreender, então, segundo Burdzinski, “ora desde sua natureza instintiva, ora desde sua natureza racional - sendo a liberdade, naturalmente, uma característica correspondente a esta última” (BURDZINSKI, 1999, p. 77). Assim sendo, a liberdade emerge então como um estado no qual podemos, no momento apropriado, uma vez que ajamos desse ou daquele modo, alcançar.

Entretanto, se compreendemos a consciência como ser-Para-si, isto é, como instância nadificadora que separa a realidade humana do ser-Em-si, nesse caso, “já não nos será possível justificarmos o agir humano por meio de quaisquer esquemas causais-deterministas” (Ibidem), como explica Burdzinski. Isso quer dizer que, antes de mostrar a liberdade como uma propriedade de uma pretensa natureza humana, teríamos que compreendê-la como o fundamento da condição humana, aliás, e como temos visto, um fundamento negativo. Eis o significado disso: inexistente qualquer essência, seja transcendente, seja imanente, de tal modo a decidir previamente que fins, dentre todos os fins, serão privilegiados. Dessa maneira, antes de ser uma condição determinada, a liberdade é tomada por Sartre “como a própria malha com a qual está tecida a realidade humana” (Ibidem), como bem explica Burdzinski. Nas palavras de Sartre:

Mostramos que a liberdade se identifica com o ser do Para-si: a realidade humana é livre na exata medida em que tem-de-ser seu próprio nada. Esse nada, como

vimos, ela tem-de-sê-lo em múltiplas dimensões: primeiro, temporalizando-se, ou seja, sendo sempre à distância de si mesmo, o que significa que não pode deixar-se determinar jamais por seu passado para executar tal ou qual ato; segundo, surgindo como consciência de algo e (de) si mesmo, ou seja, sendo presença a si e não apenas si, o que subentende que nada existe na consciência que não seja consciência de existir, e que, em consequência, nada exterior à consciência pode motivá-la; por último, sendo transcendência, ou seja, não algo que primeiramente seja para colocar-se depois em relação como tal ou qual fim, mas, ao contrário, um ser que é originariamente projeto, ou seja, que define-se por seu fim (SARTRE, 1997, p. 559).

A liberdade é, portanto, a dimensão originária em que são tomadas, efetivamente, as decisões últimas acerca dos fins da existência, de tal modo que, muito antes de ser a vontade que nos faz agir de modo livre, é a liberdade enquanto tal que tem que ser considerada como fundamento da reflexão e ação. Desse modo, a vontade é somente “a forma reflexiva da realização de certos fins projetados pela consciência”, (BURDZINSKI, 1999, p. 78), segundo Burdzinski. Assim, é a consciência que se determina a realizar certa finalidade na forma volitiva e reflexiva, de modo a não haver distinção ontológica entre uma ação realizada voluntária ou involuntariamente. Porém, qualquer que seja a forma escolhida, trata-se sempre de uma escolha realizada pelo Para-si desde o nada de fundamento da liberdade. É importante salientar que seja qual for a forma específica que a realização da liberdade assuma, é ao Para-si e, logo, à realidade humana, que tem que ser conferida a responsabilidade por essa realização. É precisamente o reconhecimento da responsabilidade absoluta que nos compete a propósito de todos nossos atos que, a respeito disso, Sartre escreve uma de suas passagens mais icônicas: “Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: *estou condenado a ser livre*” (SARTRE, 1997, p. 543).

Isso significa que conferir à vontade a possibilidade da liberdade é ignorar a profundidade ontológica na qual se fundamenta a liberdade. É preciso desmascarar essa banalização da liberdade, pois tal banalização representa uma forma bastarda de reflexão, a famosa reflexão impura<sup>27</sup>, segundo Sartre. Nesse sentido, o âmbito psíquico como

---

<sup>27</sup> “Porque é a reflexão impura que constitui a sucessão dos fatos psíquicos, ou psiquê. E o que se dá primeiramente na vida cotidiana é a reflexão impura ou constituinte... O que importa é a descrição da reflexão impura na medida que é constituição e revelação da temporalidade psíquica... A reflexão impura,

terreno próprio para a proliferação de conceitos, tais como o de vontade, apenas nos fornece uma explicação bastante precária, dado que uma compreensão que se quer autêntica exige uma busca em uma dimensão mais originária: essa dimensão em que a vontade ela própria aparece como um determinado modo de ser da consciência. Se quisermos encontrar tal dimensão, na qual as ilusões psíquicas sejam desmascaradas e o Para-si apresente-se em suas feições originais, temos que prosseguir em frente. Isto quer dizer que precisamos alcançar, “não a dimensão dos meios, mas aquela dimensão na qual o Para-si instaura os fins últimos da existência” (BURDZINSKI, 1999, p. 78), como explica Burdzinski. Assim sendo, em vez de perceber a vontade como fundamento da liberdade, tomamos a liberdade como condição fundamental do homem.

Desde início, então, a liberdade é reivindicada por Sartre contra a natureza, seja como essência, seja como fonte da vida: não existe natureza humana. Logo, “nós somos aquilo em que, pelo exercício da liberdade, nos tornamos” (REIMÃO, 2005, p. 125), segundo Reimão. Isso significa que o homem livre é radicalmente contingente. Nesse sentido, o homem é como um naufrago que esqueceu o naufrágio e que, jogado numa praia, se encontra desmemoriado, sem saber por que está ali: de onde vem, para onde vai. Desse modo, ele é injustificável e, por isso mesmo, “um ser que se justifica, construindo sistemas parciais que tornam o mundo necessário” (Ibidem, p. 127), segundo Reimão.

É justamente a ausência de uma justificativa *a priori* que caracteriza a realidade humana. A definição da realidade humana como aquela em que o ser consiste em existir implica que ela tem seu ser fora de si, na exata medida em que ele está constantemente em processo de constituição. Essa forma de existir Para-si é demarcada pela noção de projeto. A realidade humana tem seu ser fora de si na medida em que, estando perpetuamente em processo de constituição, o ser da realidade é continuamente projetado como aquilo que virá-a-ser, isto é, como aquilo que se constituirá no transcorrer do processo. Como o ego<sup>28</sup> jamais se assenta em si mesmo, visto que seu ser consiste em

---

que é o movimento reflexivo primeiro e espontâneo (mas não original), é-para-ser o refletido como Em-si” (SARTRE, 1997, p. 218-19).

<sup>28</sup> “Para a maior parte dos filósofos o Ego é um ‘habitante’ da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no interior dos “Erlebnisse” como um princípio de unificação vazio. Outros – psicólogos na sua maior parte – pensam descobrir sua presença material, como centro de desejos e de atos, a cada momento de nossa vida psíquica. Pretendemos mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: ele está lá fora, no mundo, é um ser do mundo, como o Ego do outro” (SARTRE, 2010, p. 183).

projetar-se para constituir-se, o projeto existencial se estabelece como um constante lançar-se à frente de si e na direção de si. Portanto, a realidade humana se constitui fora de si.

O projeto coloca o fim como algo concreto a ser realizado, uma finalidade. O mundo é uma resistência opaca, um obstáculo à realização desse fim. Entretanto, o projeto tem a função de “inventar” o real, pois ele “é sempre projeto de ação, porque se dirige a uma situação concreta que procura modificar” (REIMÃO, 2005, p. 127), segundo Reimão. Assim, a situação sartriana é sempre resultado da ação e do projeto que a definem: a liberdade como projeção constitutiva do homem é algo que se faz sempre no interior de um contexto determinado, a qual Sartre chama de situação. Dessa maneira, a liberdade é sempre situada: “isso quer dizer que no seu exercício concreto o sujeito se depara com os elementos que compõem a situação vivida” (SILVA, 2009, p. 110), segundo Silva. Isso significa que inexistente liberdade sem situação, bem como não existe situação sem liberdade. Tal reciprocidade tem que ser compreendida de duas maneiras: primeiramente, por meio da facticidade, isto é, do conjunto de fatos, naturais e/ou sociais, que constituem o contexto em que o homem exerce a liberdade, de tal modo que nenhum desses fatos pode ser modificado pelo mero movimento de visada da consciência intencional no mundo. Todavia, se é em meio à facticidade que vivemos e exercemos a liberdade, Silva pergunta: “Como podemos ser livres diante de tantas circunstâncias que nos constroem e tendem a determinar nossa existência?” (Ibidem).

A outra maneira de compreender aquela reciprocidade entre situação e liberdade é esta: pela representação distinguimos nossa relação com o meio. Aliás, a representação é precisamente a resposta à pergunta posta por Silva. Desse modo, o mundo humano é o mundo humanamente representado, isto é, “uma realidade à qual os sujeitos atribuem significação” (Ibidem), segundo Silva. Nas palavras de Sartre:

De sorte que as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que permitir-lhe surgir como liberdade. Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido em um mundo resistente. Fora deste comprometimento, as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido... Assim, começamos a entrever o paradoxo da liberdade: não há liberdade a não ser em situação, e não há situação

---

a não ser pela liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; *mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é* (SARTRE, 1997, p. 595-602).

Isso aponta para uma relação entre existência e liberdade que nos impossibilita de admitir uma natureza humana inteiramente constituída. Como a existência se constrói por meio da liberdade, com a qual somos constituídos a despeito das coisas que resistem em sua facticidade, somos autores de nossa própria condição. Por isso mesmo é mais adequado falarmos em condição humana em vez de natureza humana. Dessa maneira, a condição é o que constituímos no processo de existir como consciência de nós mesmos, como também do mundo em que vivemos. Longe de ser algo que nos determina essencialmente, essa condição distingue a singularidade do nosso modo de ser, isto é, de nosso modo de existir.

No entanto, é importante notar que a condição existencial de indeterminação não invalida o desejo de ser, mas antes o exacerba, e nesse sentido constitui a base do fenômeno existencial descrito por Sartre como má-fé. Como vimos, a má-fé consiste na fixação de uma identidade, de tal modo que o sujeito toma o papel social exercido por ele como sendo sua determinação ontológica. Trata-se, claramente, de uma conduta de fuga, ou seja, da renúncia à liberdade daquele que não deseja decidir, a cada instante, o que virá-a-ser na forma de projeto. Assim, o Para-si é um ser “cujo ser está em questão em seu ser em forma de projeto de ser” (SARTRE, 1997, 691), assevera Sartre. O que significa que o Para-si se constitui ontologicamente como falta de ser, e ele escolhe existencialmente a si justamente porque é falta ontológica. “O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser” (Ibidem, p. 692), conforme Sartre. E o Em-si é o ser que falta ao Para-si. Para Sartre, portanto, “o Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada” (Ibidem, p. 692). Dessa maneira, o Em-si é o objetivo e o fim da nadificação que nós somos. Portanto, “a realidade humana é desejo de ser Em-si” (Ibidem, p. 692), diz Sartre. Em suas palavras:

Enquanto ser que é o que não é e não o que é, o Para-si projeta ser o que é; é enquanto consciência que o Para-si almeja ter a impermeabilidade e a densidade infinita do Em-si; é enquanto nadificação do Em-si e perpétua evasão da contingência e da facticidade que ele tenciona ser seu próprio fundamento. Daí

por que o possível é projetado em geral como aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si; e o valor fundamental que preside esse projeto é justamente o Em-si-Para-si, ou seja, o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É este ideal que podemos chamar de Deus (SARTRE, 1997, p. 693).

Enfim, o projeto de ser do Para-si também se mostra como condição de possibilidade de um projeto inautêntico – como no caso da má-fé –, na medida em que o ser do Para-si está em perpétua questão: “a escolha pode ser efetuada com resignação ou mal-estar, pode ser uma fuga, pode realizar-se na má-fé. Podemos escolher-nos fugidios, inapreensíveis, vacilantes etc; podemos até escolher não nos escolher (...) qualquer que seja nosso ser, é escolha” (SARTRE, 1997, p. 581). Como “nada pode contra a evidência da liberdade”, escolho agir contra a angústia<sup>29</sup>, sendo essa atitude uma conduta de fuga: “assim [essa conduta] se apresenta como crença de fuga, termo ideal no rumo do qual podemos fugir da angústia” (Ibidem, p. 85). Nas palavras de Sartre:

Continua valendo o fato de estar ao alcance de qualquer um de nós tentar mediatizar a angústia mantendo-se acima dela e julgando-a como uma ilusão decorrente da nossa ignorância sobre as causas reais de nossos atos. O problema agora será o do grau de crença nessa mediação. Angústia julgada será angústia desarmada? Evidentemente, não; contudo, nasce aqui um fenômeno novo, um processo de alheamento com relação à angústia, o qual, mais uma vez, pressupõe em si um poder nadificador (SARTRE, 1997, p. 85-86).

As atitudes de negação são a manifestação da liberdade, no sentido de um modo de instalação no ser que rompe com as determinações de ser, posto que a liberdade é nada de ser, é a ausência de essência ou a absoluta indeterminação que caracteriza a realidade humana. Portanto, o homem, que é liberdade, está condenado a escolher, a todo o momento, uma dentre as muitas possibilidades da realidade humana, de maneira que uma escolha, ainda que momentaneamente, possa transcendê-lo.

---

<sup>29</sup> “É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou, se se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SARTRE, 1997, p. 72).

A busca inelutável em ser explica a conduta da má-fé, pois o homem tem a necessidade de atingir a sua essência, porquanto deseja ser e, por conseguinte, ter a estabilidade do ser-em-si. Contudo, Sartre nos adverte que isso é impossível, uma vez que implicaria possuir a estabilidade do ser-em-si e o estatuto da consciência, que o em-si não possui. Assim, “o homem é uma paixão inútil” (SARTRE, 1997, 750), pois o seu desejo fundamental é o de ser pleno sem perder sua dimensão de consciência (dimensão do não-ser), o que equivale ao desejo de ser Deus, pois este é, metafisicamente, um ser-em-si-para-si, de maneira que o desejo humano fundamental é irrealizável. Assim, o homem é liberdade e também uma busca inexorável para coincidir consigo mesmo, pois sendo processo de constituição de si, está constantemente negando, além de si mesmo, o presente e o mundo que o cerca, de sorte que, a cada vez que escolhe uma possibilidade, ela se apresenta como não definitiva, mas transitória.



#### 4.2. Diferenças e semelhanças entre psicanálise e psicanálise existencial a partir de exemplos de má-fé

Como vimos, Sartre não admite cindir a consciência, como a psicanálise o faz ao dividi-la em inconsciente e consciente, uma vez que este expediente equivaleria a aceitar uma esfera de determinação anterior ao próprio movimento pelo qual o Para-si se põe *no*-mundo. Assim, nas palavras de Sartre:

Nada ganhamos com a psicanálise, porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma consciência autônoma e de má-fé. Seus esforços para estabelecer uma verdadeira dualidade - e mesmo uma trindade (Es, Ich, Ueberich, expressos pela censura) - resultou apenas em terminologia verbal. A própria essência da ideia reflexiva de “dissimular-se” alguma coisa implica na unidade de um só psiquismo e, por conseguinte, uma dupla atividade no seio da unidade, tendendo, por um lado, a manter e assinalar o que deve ser ocultado, e, por outro, a repeli-lo e vedá-lo... Separando pela censura o consciente do inconsciente, a psicanálise não conseguiu dissociar as duas fases do ato, já que libido é um conatus cego para a expressão consciente e fenômeno consciente é um resultado passivo e fraudulento: a psicanálise apenas localizou essa dupla atividade de repulsão e atração no nível da censura (SARTRE, 1997, p. 98-99).

Segundo Sartre, portanto, a teoria psicanalítica fez com que aparecesse a ideia de uma “mentira sem mentiroso”, pois o inconsciente possibilitou o aparecimento da dualidade do Id e do Eu e, neste sentido, cada qual cumpriria a função das instâncias do enganador e do enganado. Assim, a psicanálise, ao substituir a noção de má-fé “pela dualidade do ‘Id’ e do ‘Eu’”<sup>30</sup>, proporcionou uma abordagem do problema que o apreende como se se tratasse de duas consciências exteriores uma a outra, com a opacidade própria à dimensão intersubjetiva da relação entre duas consciências.

Assim, como vimos acima, para Sartre, a psicanálise em nada acrescentou na busca da resolução do problema da má-fé, uma vez que estabeleceu uma consciência autônoma e de má-fé entre o inconsciente e a consciência. Isto não significa que haja uma dicotomia na qual, de um lado, teríamos a consciência e, de outro, o inconsciente. Neste sentido, Sartre defende a unidade da consciência, pois “*toda consciência é consciência*”

---

<sup>30</sup> SARTRE, 1997, p. 97.

*de alguma coisa*” (como pretendia já Husserl). Assim, sendo a intencionalidade<sup>31</sup> a característica definidora da consciência (pois a consciência está necessariamente voltada para um objeto), toda postulação de uma coisa ou de uma instância que se oponha a ela (neste caso, o inconsciente) acaba por descaracterizá-la na condição de consciência de si.

É precisamente isso o que faz “a psicologia empírica ao admitir que um homem em particular se define por seus desejos” (SARTRE, 1997, 682), segundo Sartre. O psicólogo empírico nega a intencionalidade como característica definidora da consciência, na medida em que “definindo o homem por seus desejos, [o psicólogo empírico] permanece vítima da ilusão substancialista” (Ibidem, p. 682). Nas palavras de Sartre:

Encara o desejo como existente no homem a título de “conteúdo” de consciência, e supõe que o sentido do desejo é inerente ao próprio desejo. Evita, assim, tudo que poderia evocar a ideia de uma transcendência. Mas, se desejo uma moradia, um copo d’água, um corpo de mulher, de que modo esse corpo, esse copo, esse imóvel poderiam residir em meu desejo, e de que modo meu desejo poderia ser outra coisa que não a consciência desses objetos como desejáveis? Portanto, evitemos considerar tais desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência: constituem a consciência mesmo em sua estrutura original projetiva e transcendente, na medida em que a consciência é, por princípio, consciência de alguma coisa (Ibidem, p. 682).

Assim, a consciência é sempre intencional. “Sua translucidez, derivada de uma resistência à interioridade, fará que a consciência (de) má-fé”<sup>32</sup> caracterize-se pela identificação entre o fazer-se e o ser, pois o homem é um fazer-se constante à medida que escolhe, a cada momento, um possível dentre os muitos que o cercam. E, no entanto, pelo expediente da má-fé, trata-se de se determinar de modo tal a reificar um ser possível, deixando-se de fazer-se para ser. Assim, na tentativa de conter e falsear a liberdade, o homem deixa de transcender-se, a fim de fixar-se um determinado ser, revelando uma

---

<sup>31</sup> “Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior, para a mesa” (Ibidem, p. 22).

<sup>32</sup> NORBERTO, 2017, p. 65.

pretensão à determinação do ser. A má-fé é um risco do qual se deve fugir, pois ela não permite que o ser esteja sempre em questão, pretendendo transformá-lo em um ser-em-si determinado. Para corroborar a advertência acerca da má-fé, faz-se necessário citar Sartre:

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).

Isto significa, por um lado, que a consciência é nada de ser, visto que nela não há nada que seja condição necessária das determinações de sua própria existência (de sorte que mantém-se em relação inequívoca com a falta de essência que caracteriza a realidade humana e sua indeterminação fundamental), e, por outro, que a consciência é um movimento para si e para as coisas, sendo esse movimento um processo de constituição e autoconstituição da consciência subjetiva sob a forma de um lançar-se às coisas mesmas.

Para Sartre, a má-fé pode ser aproximada da ideia de inconsciente na medida que, assim como este, ela é uma estratégia do sujeito para livrar-se do peso de decidir a todo momento sobre si mesmo, uma tentativa de determinar a subjetividade em detrimento da capacidade do homem de se reinventar constantemente, decidindo sempre entre uma dentre as muitas possibilidades de ser<sup>33</sup>, sem cristalizá-la. Sartre nos adverte para o fato de sua possível psicanálise (ainda que não tenha o estatuto de uma ciência, como a psicanálise de Freud) não ter encontrado ainda seu Freud:

As condutas estudadas por esta psicanálise não serão somente os sonhos, os atos falhos, as obsessões e as neuroses, mas também e, sobretudo, os pensamentos despertos, os atos realizados e adaptados, o estilo etc. Esta psicanálise ainda não encontrou seu Freud; quando muito, podem-se encontrar seus prenúncios em certas biografias particularmente bem sucedidas (...). Mas aqui pouco nos

---

<sup>33</sup> “Assim, o Para-si só pode aparecer impregnado pelo valor e projetado para seus possíveis próprios. Contudo, assim que nos remete a seus possíveis, o cogito nos expulsa do instante rumo àquilo que é à maneira de não sê-lo (...) Decerto, o estado possível ainda não é; mas é o estado possível de certo existente que sustenta com seu ser a possibilidade e o não-ser de seu estado futuro” (SARTRE, 1997, p. 148-150).

importa que tal psicanálise exista ou não: para nós, o importante é que seja possível (SARTRE, 1997, p. 703).

Sartre valoriza a ênfase outorgada pela psicanálise ao caráter histórico<sup>34</sup> da realidade humana, sobretudo no que se refere à infância (compreendida psicanaliticamente como período determinante da formação da singularidade individual), bem como o método psicanalítico, que é o mais eficaz para compreender o homem, pois a história individual ou o modo como o indivíduo vive a dialética da liberdade e da determinação “só pode ser apreendida psicanaliticamente” (SILVA, 2009, p. 120). Nas palavras de Sartre:

Ambas as psicanálises consideram o ser humano como uma historização perpétua e procuram descobrir, mais do que dados estáticos e constantes, o sentido, a orientação e os avatares desta história. Por isso, ambas consideram o homem no mundo e não aceitam a possibilidade de questionar aquilo que um homem é sem levar em conta, antes de tudo, sua situação. As investigações psicanalíticas visam reconstituir a vida do sujeito desde o nascimento até o momento da cura; utilizam todos os documentos objetivos que passam encontrar: cartas, testemunhos, diários íntimos, informações “sociais” de todo tipo. E o que visam restaurar é menos um puro acontecimento psíquico do que uma estrutura dual: o acontecimento crucial da infância e a cristalização psíquica em torno dele. Ainda aqui, trata-se de uma situação. Cada fato “histórico”, por esse ponto de vista, será considerado ao mesmo tempo como fator da evolução psíquica e como símbolo desta evolução. Pois, em si mesmo, nada é, e só age conforme a maneira como é assumido; e este modo mesmo de assumi-lo traduz simbolicamente a disposição interna do indivíduo (SARTRE, 1997, p. 697).

---

<sup>34</sup> “A psicanálise aparece para Sartre como um dos instrumentos necessários para o entendimento de uma questão central: a relação entre subjetividade e história (...) A psicanálise aparece então como a forma de tornar inteligível a história subjetiva, a contínua formação do sujeito, o modo pelo qual ele se constitui e, ao mesmo tempo, é constituído pelo meio histórico em que tem de viver” (SILVA, 2015, p. 39-40).

Antes de apresentar a psicanálise existencial, Sartre faz uma crítica à psicologia empírica e, por extensão, à teoria psicanalítica. Esta parte do postulado do inconsciente, sendo o mesmo preeminente em relação à consciência. Assim sendo, como já explicado no capítulo sobre “As condutas de má-fé: pressupostos e implicações”, a consciência encontra-se cindida, pois, de um lado, temos a consciência e, de outro, o inconsciente, de tal modo que a psicanálise, “para suprimir a má-fé, estabeleceu entre inconsciente e consciência uma *consciência autônoma*” (SARTRE, 1997, p. 99), opondo-se à noção do homem como liberdade, isto é, como nada de ser, como pura indeterminação, uma vez que, segundo Sartre, em crítica ao postulado do inconsciente, “o instinto (...) representa aqui a realidade”, e como tal, ele “não é nem verdadeiro nem falso, porque não existe para si. Simplesmente é, como esta mesa, nem verdadeira nem falsa, apenas real” (Ibidem, p. 95). O postulado do inconsciente, portanto, parece visar determinar a realidade humana, na medida em que o conjunto dos fatos e processos psíquicos que ocorrem no inconsciente, parecem conduzir o indivíduo a dizer ou fazer coisas em relação aos quais ele parece não ter nenhum controle, de maneira a influenciar de maneira decisiva seu comportamento, sua maneira de pensar, suas escolhas etc. Nas palavras de Sartre:

Não tenho posição privilegiada com relação a meu psiquismo não consciente. Sou meus próprios fenômenos psíquicos, na medida em que os constato em sua realidade consciente: por exemplo, sou este impulso de roubar tal livro dessa vitrine, formo corpo com esse impulso, ilumino-o e me determino em função dele a cometer o roubo. Mas não sou esses fatos psíquicos na medida em que os recebo passivamente e sou obrigado a erguer hipóteses sobre sua origem e verdadeira significação (SARTRE, 1997, p. 96).

Dessa maneira, como também já explicado no referido capítulo acima citado, por ser consciente de si, o homem pode negar-se, o que caracteriza a má fé, que se fundamenta na relação entre ser e não ser, uma vez que posso ser na forma de não ser. O problema da má-fé está justamente na possibilidade de agir de maneira a fixar uma essência, e o do inconsciente de corroborar a má-fé, pois mascara suas estratégias.

A psicologia empírica, por sua vez, busca a causa de determinada conduta. Por exemplo, um homem rico construiu sua riqueza porque nele havia uma inclinação, no caso a ambição, que o fez, através de muito trabalho, tornar-se rico. Podemos pensar em outras inclinações que eventualmente caracterizam este homem, como ganância, cobiça,

obstinação, que seriam a causa de seu caráter. Além de reduzi-lo a algumas tendências, a psicologia empírica ignora a contingência ou a possibilidade de não haver causa alguma que determine o caráter do homem rico. Assim sendo, tanto o reducionismo, que não analisa o homem em sua inteireza, como o determinismo, que o define como fruto de uma relação causal, impedem a possibilidade de transcendência da realidade humana, pois ambos ignoram a possibilidade do homem transcendê-la.

Sartre dá o exemplo, abaixo transcrito, de um crítico literário que, ao fazer uma análise psicológica de Flaubert, acaba reduzindo-o a algumas tendências genéricas que estão presentes em todo mundo, mais especificamente nos adolescentes:

Por exemplo, um crítico, querendo esboçar a “psicologia” de Flaubert, escreverá que ele “parece ter conhecido como estado normal, no início de sua juventude, uma exaltação contínua, produto do duplo sentimento de sua desmesurada ambição e sua força invisível... A efervescência de seu sangue jovem torna-se, portanto, uma paixão literária, como acontece por volta dos dezoito anos às almas precoces que encontram na energia do estilo, ou nas intensidades de uma ficção, certo modo de encarar a necessidade, que as atormenta, de muito agir e sentir em demasia (SARTRE, 1997, p. 683).

Desse modo, a psicologia empírica se frustra ao buscar um fundamento ontológico da realidade humana, visto que ele não existe. A realidade humana existe contingentemente, ela simplesmente está aí, lançada no mundo sem que haja uma dependência ontológica, ou seja, ela não deriva de um princípio ou essência, pois por contingência ela se faz. Assim, como já explicado em capítulo anterior, o homem não é, mas se faz, na medida em que escolhe uma possibilidade de ser, sendo esta escolha indeterminada, pois ela é transitória, muda a todo instante, a cada vez que a liberdade é exercida. Dessa maneira, Sartre inverte a ontologia tradicional, pois a existência é o princípio ontológico da realidade humana, mas sem ser a sua causa, uma vez que ambas se confundem, pois a realidade humana existe, ela se faz, não havendo uma relação de causalidade. Enfim, a realidade humana existe simplesmente, sem que haja uma justificação a priori de sua existência.

A análise psicológica de Flaubert está baseada no princípio de causalidade, frontalmente criticado por Sartre, pois contrapõe-se à ideia de contingência. Conforme essa análise psicológica, as inclinações de juventude de Flaubert justificam a razão dele

ser escritor, elas determinam Flaubert como escritor. Mas o postulado da causalidade opõe-se à liberdade, pois o ato intencional visa uma finalidade, que é o motivo da ação, não sendo assim um efeito de uma determinada ação. Assim, a liberdade como ação intencional, isto é, que visa uma finalidade (a qual é o motivo da ação), não pode negar o seu próprio motivo, pois, do contrário, comprometeria a própria estrutura da consciência, a saber, a intencionalidade da consciência. Dessa maneira, a intencionalidade da consciência estrutura a própria liberdade, na medida em que esta é uma ação intencional, o que não quer dizer que a liberdade tenha uma causa a priori, mas que tem sim um motivo que aparece em todo o processo de uma ação. Conforme ressalta Silva:

Só existe motivo quando a consciência aceita um motivo na intencionalidade do ato, isto é, quando algo é vivido como motivação da ação. Aí está a diferença entre causa determinante de um fenômeno e motivo de um ato. A causa é exterior ao efeito, e o processo se dá numa trajetória temporal linear antes/depois; o motivo aparece na constituição do ato tanto como o seu início quanto como o seu fim. Essa ausência de uma anterioridade determinada deriva do não-ser da consciência, o que a faz, por sua vez, origem radical do ato, uma vez que não há na consciência ser ao qual o ato e o motivo possam ser vinculados como num encadeamento causal natural (SILVA, 2003, p. 137).

Após criticar a psicologia empírica, Sartre compara as duas psicanálises, a existencial e a empírica, apontando as semelhanças e, sobretudo, as diferenças. Em linhas gerais elas utilizam o método psicanalítico, sendo a psicanálise existencial inspirada na teoria psicanalítica instituída por Freud. Ambas, segundo Sartre, “consideram todas as manifestações objetivamente discerníveis da ‘vida psíquica’ como sustentando relações de simbolização a símbolo com as estruturas fundamentais e globais que constituem propriamente a pessoa” (SARTRE, 1997, p. 696). Isto significa que o método psicanalítico analisa a vida psíquica relacionando as suas relações simbólicas com as estruturas fundamentais que constituem a pessoa enquanto indivíduo. As duas psicanálises rejeitam a existência de dados primordiais, como inclinações hereditárias, caráter etc. Pois, conforme Sartre, “a psicanálise existencial nada reconhece antes do surgimento original da liberdade humana; a psicanálise empírica postula que a afetividade primordial do indivíduo é uma cera virgem antes de sua história” (Ibidem, p. 696-697). Aqui também aparece a primeira diferença, a saber, a psicanálise existencial parte da

liberdade humana, a empírica tem a história individual como ponto de partida. A psicanálise existencial trata de determinar a escolha original, e a empírica, por sua vez, procura determinar o complexo de Édipo como o fundamento da realidade humana. Assim, tanto uma como outra buscam uma atitude fundamental, a qual, aliás, não se expressa por definições simples e lógicas.

Até aqui listamos brevemente as semelhanças, e agora podemos apresentar a psicanálise existencial propriamente dita. Em primeiro lugar, a escolha original não é um fundamento predeterminado, dado que ela se faz de maneira contingente, de forma que está dada sem nenhuma justificação a priori. Diferentemente da psicanálise empírica, que determinou o complexo de Édipo como o fundamento da realidade humana, sendo a libido uma característica essencial desse complexo. Assim, é perfeitamente possível conceber uma realidade humana sem que tenha o complexo de Édipo como seu fundamento, pois sendo a realidade humana contingente, isto é, ela não é, mas existe ou se faz como liberdade, é necessário analisar a liberdade como “fundamento sem fundamento”<sup>35</sup>. A realidade humana existe sem justificação a priori, portanto. Segundo, a escolha original não é procedente de coisa alguma nem causa da realidade humana, ao contrário, a libido parece ser a causa do complexo de Édipo. Por fim, a psicanálise existencial renuncia, destaca Sartre:

(...) a todas as interpretações genéricas do simbolismo considerado. Uma vez que nosso objetivo não poderia ser o de estabelecer leis empíricas de sucessão, não podemos constituir uma simbólica universal. Mas o psicanalista, a cada vez, terá de reinventar uma simbólica, em função do caso particular sob consideração (...) Assim, a psicanálise existencial deverá ser inteiramente flexível e adaptável às menores mudanças observáveis no sujeito: trata-se de compreender aqui o individual e, muitas vezes, até mesmo o instantâneo. O método que serviu a um sujeito, por essa razão, não poderá ser empregado em outro sujeito ou no mesmo sujeito em uma época posterior (SARTRE, 1997, p. 700-701).

---

<sup>35</sup> SARTRE, 1997, p. 83.



## Considerações finais

Sabemos que, para a filosofia sartriana, o homem é o único ser que toma atitudes negativas em relação a si mesmo. A partir dessas atitudes, que são a experiência fundamental do homem, Sartre realizará suas análises acerca da realidade humana. Essa realidade humana consiste em ser fora de si, porquanto o homem está no âmbito das possibilidades, sendo a escolha dentre os possíveis a expressão da liberdade que o constitui. Ao mesmo tempo, as atitudes negativas são a liberdade, na medida em que a negatividade busca romper com as determinações do ser. Mas tal tentativa de elisão da liberdade necessariamente fracassa, uma vez que só podemos tencionar elidi-la na medida em que a exercemos, ou seja, na medida em que somos absolutamente liberdade. Trata-se, portanto, de uma conduta de fuga: uma tentativa frustrada de fugir da responsabilidade que recai sobre nossos ombros, quando escolhemos dentre os possíveis no âmbito das possibilidades. Como estamos lançados no mundo sem nenhuma justificação *a priori*, somos nós mesmos que atribuímos sentido à nossa própria existência, como também ao mundo à nossa volta. Daí o peso de nossas escolhas, que são destituídas de quaisquer justificações metafísicas. “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” (SARTRE, 1997, p. 118), segundo Sartre. Porém, o homem não pode fugir do peso de suas escolhas, visto que ele está condenado a ser livre: eis o paradoxo da condição humana.

Como uma conduta de fuga, a má-fé é a determinação de um modo de ser cujo ser, em sendo negatividade, se faz em pleno exercício da liberdade, embora como modo inautêntico de existência. Como dissemos, ela caracteriza o paradoxo da condição humana, dado que o homem escolhe ser de má-fé na exata medida em que ele é liberdade, ou seja, a tentativa malograda de negar a liberdade é uma escolha: por ser liberdade, o homem escolhe ser de má-fé. Entretanto, e uma vez que liberdade supõe indeterminação, o homem que livremente escolhe ser de má-fé se utiliza de um tal expediente como subterfúgio para escapar ao peso da responsabilidade por suas decisões, posto que o exercício da liberdade existencial, que implica a decisão livre e a assunção de suas consequências, é acompanhado do sentimento existencial da angústia. Assim, a má-fé é também uma atitude frustrada de fugir da responsabilidade envolvida em cada escolha que fazemos.

Para explicar as condutas de má-fé, vimos como Sartre se valerá de exemplos que se pretendem descrições fenomenológicas, ilustrados a partir de sua verve literária. Assim, por exemplo, como no caso da mulher frígida: a sua frigidez, sendo um modo de não ser, a faz negar o prazer sexual que tem no ato sexual. Também os demais casos explorados nessa dissertação (a jovem que vai ao primeiro encontro, o garçom, o homossexual e o “campeão da sinceridade”) são, como mostramos, outros tantos exemplos de condutas de má-fé. Ao contrário da conduta de má-fé, o processo de constituição de si coincide com a realidade humana e ambos são processuais, de tal modo que não fixam identidades. Mas, se a má-fé fixa uma identidade, é porque ela falsifica o processo de livre constituição de si. Porém, essa realidade humana consiste em ser fora de si, de modo a ser um constante lançar-se adiante de si e na direção de si. Isso implica em tomarmos a liberdade como a própria constituição ontológica do homem, de tal modo que ambos são indistinguíveis. A liberdade, portanto, não é atributo nem qualidade, mas um modo de existir, e esta liberdade não é abstrata, mas concreta na medida em que ela está situada no mundo.

Vimos que essa liberdade supõe a ideia de movimento, que caracteriza a ação livre, pois, ao lançar-se a todo instante para o futuro, o homem nega tanto o presente quanto a si mesmo em sua identidade temporal, sendo este lançar-se orientado pela liberdade, dado que ao escolher uma dentre as possibilidades, ele define a direção a ser perseguida para a constituição de si.

Também vimos que a má-fé é explicada pela busca inexorável de ser determinado, pois o homem tendencialmente busca pelas determinações de sua própria essência, dado que deseja ser e, por conseguinte, alcançar a estabilidade do ser-Em-si. No entanto, tal desejo é irrealizável, porquanto é impossível ter a estabilidade do ser-Em-si preservando sua condição de consciência ou ser-Para-si. Este desejo irrealizável faria da consciência um ser-em-si-para-si, o que equivale a ser Deus. Para Sartre, portanto, o homem é uma paixão inútil, uma vez que seu desejo fundamental de ser (de maneira a determinar-se em identidade plena) jamais é alcançado, posto que o homem não possui essência. Antes, como bem sabemos, ele é existência.

Enfim, o homem é liberdade, pois escolhe a cada momento um modo de ser possível, de tal modo que esta escolha não é definitiva, mas transitória. E não se trata de uma escolha definitiva justamente porque é uma busca inelutável de si. O homem, portanto, é um processo ininterrupto de constituição de si, e isso na exata medida em que

está continuamente negando não só a si mesmo, mas também os outros e o mundo que o cerca.

Por sua vez, a má-fé é a tentativa de fugir da liberdade, na medida em que esta supõe a responsabilidade pelas consequências da ação livre da consciência. No entanto, enquanto tentativa de negar a liberdade, a má-fé falha em seu objetivo, pois fugir da liberdade é ainda uma ação livre, ou seja, escapar da liberdade é uma escolha, ainda que se trata de uma escolha de fuga da liberdade.

Salientamos também que, no exercício da liberdade, o homem está completamente desamparado, pois como liberdade ele é lançado no mundo sem razão ou essência que pudesse justificar a sua existência, sendo, portanto, um ser desprovido de uma definição prévia que pudesse orientar o modo como exercita sua liberdade. Somos tomados, então, pela angústia, que é para Sartre a bruta revelação ontológico-existencial da realidade humana, pois como nada orienta previamente o exercício da liberdade, cada ação livre acompanha a responsabilidade sobre o seu valor, cujo fundamento é a própria ação livre.

Tentamos, nesse trabalho, tratar do problema da liberdade a partir de uma análise das condutas de má-fé, de modo a considerar a psicanálise existencial, “caso possa existir”, como “método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é” (SARTRE, 1997, p. 702). Nessa empreitada, primeiramente, fizemos uma descrição onto-fenomenológica do homem a partir da introdução de O ser e o nada, momento em que buscamos enfatizar a noção de intencionalidade da consciência. Depois, procuramos tratar do fundamento ontológico do homem, a saber, a liberdade. Por último, tratamos da má-fé e da psicanálise existencial.

Inicialmente, abordamos a má-fé distinguindo-a da mentira, posto que, ao tomá-las como sinônimos, corre-se o risco de uma má compreensão da consciência. Dessa maneira, segundo Sartre, “pela distinção entre o ‘Id’ e o ‘Eu’, Freud cindiu em dois a massa psíquica. Sou eu, mas não sou o ‘Id’” (SARTRE, 1997, p. 96), a partir da postulação do inconsciente freudiano. A má-fé, compreendida nos termos equivocados do inconsciente freudiano, baseia-se na dualidade enganador/enganado para aplicá-la a uma mesma e única consciência, de modo análogo ao que seria a automentira. A crítica de Sartre à psicanálise freudiana está justamente no fato de ela admitir essa dualidade no interior mesmo da consciência, de tal modo a quebrar sua unidade e translucidez. Mas quem age de má-fé é plenamente consciente de sua conduta, ainda que não a assuma em termos de conhecimento. Com efeito, a má-fé é um modo de ser da consciência no qual,

ao negar sua indeterminação, a consciência pretende-se determinada, deixando de ser nada de ser para fixar-se em ser.

Portanto, é inadmissível, para Sartre, dividir a consciência em duas instâncias, como faz a psicanálise ao admitir a esfera do inconsciente como distinta da consciência. Freud teria cometido um grave erro, ao tratar a “área obscura” da consciência como sendo da ordem do inconsciente, uma instância independente da consciência. Ademais, o inconsciente corrobora a conduta de má-fé na medida em que parece justificar atos predeterminados às condutas da consciência. Assim, o inconsciente é como uma força oculta, completamente ignorada por nós, capaz de nos fazer agir por motivos anteriores à maneira como a consciência se põe no mundo.

Vimos que a psicanálise existencial, proposta por Sartre, opõe-se à má-fé pretendendo dar conta desta impostura existencial. Ela, assim como a psicanálise freudiana, nega a existência de dados primordiais naturalistas, como tendências naturais, índole etc.<sup>36</sup>; o método utilizado por ambas é o mesmo, o psicanalítico, que analisa a “vida psíquica” ligando as suas relações simbólicas com as estruturas fundamentais que constituem a pessoa enquanto indivíduo<sup>37</sup>. Como bem vimos, a diferença fundamental entre ambas está no ponto de partida para a compreensão da psique. “A psicanálise existencial nada reconhece antes do surgimento original da liberdade humana; a psicanálise empírica postula que a afetividade primordial do indivíduo é uma cera virgem antes de sua história” (SARTRE, 1997, p. 696-97), conforme Sartre. Assim, a má-fé se origina da própria liberdade, pois como não se pode não ser livre, o homem escolhe ser de má-fé ao escolher um projeto inautêntico para si.

Por fim, também vimos que, para a psicanálise existencial, inexistente um fundamento ontológico da realidade humana, posto que esta existe contingentemente, pois ela simplesmente está aí, lançada no mundo sem que ela seja derivada de um princípio transcendente. Decerto, o homem se faz toda vez que exerce a liberdade, sendo este fazer-se um processo ininterrupto de constituição de si, pois ele decide, a todo momento, por uma possibilidade de ser entre outras: esta decisão não é definitiva, dado que, enquanto liberdade, o homem decide escolher, a todo instante, uma possibilidade dentre as muitas que compõem a realidade humana. Assim, há em Sartre uma inversão ontológica, pois a existência precede a essência, porquanto o homem primeiramente

---

<sup>36</sup> SARTRE, 1997, p. 696.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

existe, para depois dar sentido à própria existência; não há uma causa que justifique e sustente a realidade humana, porquanto ela tão somente existe.

Assim, é possível conceber a realidade humana sem que ela tenha um fundamento que a justifique e a sustente. Ademais, ao determinar a escolha original como o fundamento sem justificação da realidade humana (ou seja, ausência de fundamento), a psicanálise existencial mostra-se como uma investigação capaz de decifrar “as condutas, tendências e inclinações”<sup>38</sup> do homem, o qual apenas existe como liberdade.

## **Referências bibliográficas**

---

<sup>38</sup> Ibidem, p. 695.

BORNHEIM, Gerd. Sartre: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 2003.

BURDZINSKI, Júlio César. Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre. Ijuí: ed. Unijuí, 1999.

COX, Gary. Compreender Sartre. [Tradução: Hélio Magri Filho]. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. Marcas do caminho. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Revisão da tradução de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. Ser e tempo. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp. Petrópolis, RJ: Editora Vozes 2012.

HEGEL, G. W. F. Ciência da Lógica (Excertos). Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.

NORBERTO, Marcelo da Silva. O drama da ambiguidade: a questão da moral em O ser e o nada. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

REIMÃO, Cassiano. Consciência, Dialéctica e Ética em J.-P. Sartre. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

SARTRE, JEAN-PAUL. A transcendência do Ego, esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução de Alexandre Carrasco. São Paulo: Cadernos Espinosanos, 2010. Tradução/Artigo.

\_\_\_\_\_. L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. "Matérialisme et révolution". In: Situations III. Paris: Gallimard, 1976.

\_\_\_\_\_. O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica. [Tradução: Paulo Perdiggão]. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

SILVA, Franklin Leopoldo e. Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

\_\_\_\_\_. Sartre. In: PECORARO, Rossano (org.). Os filósofos: clássicos da filosofia. Vol. 3. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: PUC-Rio. 2009.

\_\_\_\_\_. Sartre e a psicanálise: subjetividade e história. Ciência e Cultura, vol. 67, nº 1. São Paulo, Janeiro/Março, 2015.

SILVEIRA, Léa. Revista dois pontos: Curitiba, São Carlos, volume 13, número 3, dezembro de 2016.

SOUZA, Thana Mara de. O desejo nos pensamentos de Sartre e Lacan [recurso eletrônico]. Thana Mara de Souza, Cláudia Murta. Dados eletrônicos. Vitória: UFES, Secretaria de Ensino a Distância, 2017.

\_\_\_\_\_. Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, n. 1, p. 147-166, Jan./Abril, 2012.

YAZBEK, André Constantino. A Nostalgia do Impossível: realidade humana e falta ontológica em L'être et le néant. São Paulo, dissertação de mestrado defendida na PUC-SP, 2003.

\_\_\_\_\_. Cadernos de Ética e Filosofia Política 7, 2/2005, p. 141-164. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp7/yazbek.pdf>.

\_\_\_\_\_. Itinerários Cruzados: os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault. São Paulo, tese de doutorado defendida na PUC-SP, 2008.