

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ – UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CRISTIANE PICININI

**LIBERDADE E MÁ-FÉ EM SARTRE:
MATÍZES ÉTICO-FENOMENOLÓGICOS**

TOLEDO
2018

CRISTIANE PICININI

**LIBERDADE E MÁ-FÉ EM SARTRE:
MATIZES ÉTICO-FENOMENOLÓGICOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Metafísica e Conhecimento

Orientador: Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

TOLEDO
2018

Picinini, Cristiane
Liberdade e má-fé em Sartre: matizes ético-
fenomenológicos / Cristiane Picinini;
orientador(a), Claudinei Aparecido de Freitas da
Silva , 2018.
111 f.

Dissertação (mestrado), Universidade Estadual do
Oeste do Paraná, Campus de Toledo, Centro de
Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, 2018.

1. Liberdade. 2. Má-fé. 3. Sartre. 4. Ética. I.,
Claudinei Aparecido de Freitas da Silva. II.
Título.

CRISTIANE PICININI

**LIBERDADE E MÁ-FÉ EM SARTRE:
MATÍZES ÉTICO-FENOMENOLÓGICOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Este exemplar corresponde à redação final da dissertação defendida e aprovada pela banca examinadora em __/__/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva – (Orientador)
UNIOESTE

Prof. Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens
UNIOESTE

Prof. Dr. Marcelo Fabri
UFSM

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, CRISTIANE PICININI, pós-graduanda do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto final de dissertação é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual sem as devidas referências constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 11 de maio de 2018

Assinatura

AGRADECIMENTOS

À minha mãe, pelo apoio de sempre;

À Capes, por financiar um ano desta pesquisa;

Ao orientador Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, por orientar e corrigir meus textos ao longo desta caminhada, e por aguentar os desabafos;

Ao Professor Roberto Kahlmeyer-Mertens, por aceitar participar desta banca, e por acompanhar minha evolução desde a graduação;

Ao Professor Marcelo Fabri, que aceitou, de bom grado, participar desta banca, e por me proporcionar ótimas sugestões;

Ao Professor Libanio Cardoso, amigo que está sempre a postos para ajudar seus alunos;

Aos colegas de turma, pelos cafés e pelas conversas.

Ao Sartre, por proporcionar uma filosofia do engajamento.

O sentido, acho, é a entidade mais misteriosa do universo.

Relação, não coisa, ente a consciência, a vivência e as coisas e os eventos.

O sentido dos gestos. O sentido dos produtos. O sentido do ato de existir. Me recuso a viver num mundo sem sentido. Estes anseios são incursões conceptuais em busca de sentido.

Pois isso é próprio da natureza do sentido: ele não existe nas coisas, tem que ser buscado, numa busca que é sua própria fundação.

Só buscar o sentido faz, realmente, sentido. Tirando isso, não tem sentido.

Paulo Leminski

RESUMO

PICININI, Cristiane. Liberdade e má-fé em Sartre: matizes ético-fenomenológicos. 2018. 111 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

A presente dissertação tem como objetivo investigar o fenômeno da liberdade e da má-fé, à luz da obra existencialista de Sartre sob uma matiz ético-fenomenológico. Para tanto, o trabalho reconstitui as concepções de Descartes e de Leibniz como paradigmas clássicos da ideia de liberdade fundada em pressupostos substancialistas. Em seguida, partimos para a conceitualização dos correlatos de má-fé, pois para falar desse fenômeno, temos de traçar um caminho que percorre as ideias de contingência, angústia, engajamento, projeto, e os problemas morais quanto a escolha efetiva de um projeto que se vê diante do mundo, e que precisa de determinações. Nossa grande preocupação aqui, é de mostrar ao leitor, que a má-fé é a inautenticidade de um Ser, que foge da angústia, e, portanto, da liberdade. Mostraremos que o conceito, longe de representar um singelo moralismo sartriano, põe, de modo radical, a *propensão para a substância*, que perpassa o nada do Para-si, e constitui a liberdade (falta de ser) que o angustia constitutivamente e o lança no projeto. Trata-se, como se pretende mostrar, de inconformidade no interior do ser do Para-si, que se conjuga à descoberta dos Outros, na medida em que assim se instaura uma luta por reconhecimento — luta por ser. É um engano que trata da mentira para si mesmo. A fim de ilustrar melhor esse fenômeno de erro e de engano próprios à condição humana, fazemo-nos valer de alguns exemplos presentes em *O ser e o Nada*, além de uma análise de casos, que recorreremos à literatura de Fiódor Dostoiévski. É na análise dos personagens centrais das obras *Memórias do Subsolo* e *Crime e Castigo*, que descrevemos, pois, como estes são figuras de má-fé.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade; Má-fé; Sartre; Ética; Fenomenologia.

ABSTRACT

PICININI, Cristiane. Freedom and bad faith in Sartre: ethical-phenomenological nuances. 2018. 111 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2018.

The present dissertation aims to investigate the phenomenon of freedom and bad faith, in the light of the existentialist work of Sartre under an ethical-phenomenological nuance. To this end, the work reconstitutes the conceptions of Descartes and Leibniz as classic paradigms of the idea of freedom founded on substantialist presuppositions. We then proceed to the conceptualization of correlates of bad faith, because to speak of this phenomenon, we have to trace a path that runs through the ideas of contingency, anguish, engagement, project, and moral problems as to the effective choice of a project that is faced with the world, and needs determinations. Our great concern here is to show the reader that bad faith is the inauthenticity of a Being, who escapes from anguish, and therefore from freedom. We will show that the concept, far from representing a simple Sartrean moralism, puts in a radical way the propensity for substance, of the which runs through the nothingness of for-you, and constitutes the freedom (lack of being) that constitutively distresses and launches in the project. It is, as we are trying to show, of nonconformity within the being of the Self, which is conjugated to the discovery of the Others, in the measure in which a struggle for recognition — struggle for being is established. It is a mistake that it is a lie to oneself. In order to better illustrate this phenomenon of error and deception proper to the human condition, we make use of some examples present in *The being and the Nothing*, besides an analysis of cases, that we turn to the literature of Fiódor Dostoiévski. It is in the analysis of the central characters of the works *Memories of the Underground* and *Crime and Punishment*, which we describe, therefore, how are these are figures of bad faith.

KEY WORDS: Sartre; Freedom; Bad faith; Ethic; Phenomenology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 SUJEITO E LIBERDADE EM SARTRE: CONTRAPONTO COM DESCARTES E LEIBNIZ.....	15
1.1 Descartes e a moral provisória: <i>cogito</i> e livre arbítrio	16
1.2 A ideia de liberdade em Leibniz	28
1.3 Sartre, para além da ideia clássica da liberdade: crítica ao substancialismo monádico	36
2 SARTRE E O BROTO DA CONSCIÊNCIA LIVRE: O SER EM SITUAÇÃO	40
2.1 Facticidade: o homem como ser lançado	41
2.2 Engajamento e angústia.....	47
2.3 Projeto: liberdade e contingência	52
3 MÁ-FÉ: DESDOBRAMENTOS ÉTICO-ONTOLÓGICOS.....	59
3.1 O problema moral da escolha	60
3.2 O fenômeno da má-fé.....	64
3.3 Figuras da má-fé: os casos <i>Memórias do Subsolo</i> e <i>Crime e Castigo</i>	75
CONCLUSÃO	99
BIBLIOGRAFIA	108

INTRODUÇÃO

Quando se fala sobre o “existencialismo”¹, corrente que coloca o homem como centro da especulação filosófica, costuma-se atribuir grande parte de sua fundação e fundamentação a Jean-Paul Sartre, que tornou o movimento conhecido na Europa, muito por conta da popularidade adquirida nos anos 1940 e seguintes, devido à repercussão de sua produção filosófica e literária. Como nota central dessa produção, pode-se dizer que o “existencialismo” sartriano propõe a liberdade como condição fundamental da existência humana, e é com este conceito que damos início a nosso trabalho.

Já no primeiro capítulo, buscamos no racionalismo moderno, particularmente, Descartes e Leibniz, influências e contrapontos para compreender a filosofia de Sartre no que tange ao problema da liberdade. Descartes estabelece o *cogito* como verdadeiro sempre que dele “me dou conta”, e disso pode chegar à compreensão de que somos coisa pensante, coisa pensante que pode acolher em si a coisa extensa, que se lhe contrapõe. Estas duas regiões substanciais dependem, porém, para sua unificação, mesmo no homem (que é corpo extenso e alma pensante), da substância propriamente dita, Deus. Este é, evidentemente a baliza da perfeição, uma vez que a ideia de infinito em nós assegura que há um infinito substancial, que é causa objetiva dessa ideia. Cercado por um universo físico mecanicista e tendo seu modo de ser determinado como pensamento, mas também como *res* (coisa), a liberdade resulta em um ponto difícil para o cartesianismo. O ponto que Sartre enfatiza sobre a filosofia cartesiana, é que a teoria do *cogito* não só é muito rica, mas bastaria por si mesma, sem necessidade do substancialismo teísta ao qual

¹ Conceitos como “existencialismo” ou “existencialista” são extremamente problemáticos, pois parecem distorcer importantes aspectos do que se constituiu, propriamente, tal movimento filosófico, cujas raízes encontramos já em Kierkegaard. Por mais que Sartre, às vezes, faça uso dessa expressão até coagido por força das circunstâncias, ele, na verdade, mais tarde, repudiará tal nomenclatura. Sartre terminou incomodando-se com relação a esse rótulo (pura invenção, aliás, dos jornalistas). Foi a imprensa que “pregou” tal peça que acabou “colando” não somente em Sartre, mas G. Marcel, Jaspers, entre outros. No contexto aqui do trabalho adotaremos essa terminologia mais como um recurso meramente convencional, destacando sempre entres aspas.

Descartes a faz tender. A liberdade humana, em Descartes, seu livre-arbítrio, é devida a Deus que, ser perfeito como é, nos dá discernimento suficiente para usarmos nossas faculdades da melhor forma possível. Se isso não acontece, a culpa é do indivíduo que não se vale de suas faculdades para decidir quando pode afirmar, optar, arriscar. O que pensar da liberdade a partir do conjunto da filosofia cartesiana?

Quanto a Leibniz, o problema da liberdade — e, pois, da determinação do ser do homem — também depende, em sua filosofia, da posição conceitual central de Deus, ainda que o “substancialismo” leibniziano esteja muito mais ligado à noção de possibilidade que à da efetividade mecânica. Segundo Leibniz, Deus “controla”, mas isso não significa que ele elimine nossa liberdade: a criação e sustentação do mundo implica que este seja, em seu todo, voltado para o bem. Nossas ações, mesmo quando equivocadas, pretendem alcançar o que nos parece o bem, e participam do conjunto de ações que criam, na mente de Deus, o melhor dos mundos possíveis, se partimos de uma infinidade de movimentos. A filosofia leibniziana define que o mundo é composto por inúmeras mônadas, substâncias que podem se relacionar entre si, mas que já possuem uma determinação, pensada em Deus. Assim, se, em Deus, todas as possibilidades de cada ente composto estão simultaneamente presentes, e se as mônadas imutáveis que compõem o universo “em movimento”, da “ação”, já têm em si uma determinação eternamente inscrita, como podemos ter de fato escolha livre? Como podemos escolher de modo a que o mundo tenda ao bem previsto por Deus e ainda assim sermos livres? Não podemos ser inautênticos? Não podemos pôr tudo a perder?

Sartre não trata especificamente do conceito de substância. Pelo contrário, na mesma linha aberta, por exemplo, por Husserl e toda a tradição fenomenológica, critica o ideal clássico do substancialismo. No caso mais específico da existência humana, não há outra tarefa senão a de dessubstancializar a situação de fato pela qual a condição humana se institui. E isto porque a noção filosófica central de Sartre é a da liberdade, uma vez que o “existencialismo”, aqui sartrianamente proposto, exprime uma filosofia da possibilidade, e não da efetividade substancial. Sartre compreende, portanto, a liberdade como projeto lançado, o encontro sempre já dado entre Para-si e Em-

si, movimento este em que nos encontramos aptos para construir nossa essência. Somos livres porque podemos escolher que caminho seguir, uma vez ainda que esta liberdade não emana de nenhuma instância superior: o existencialista só acredita no “poder” do próprio homem.

Ao contrário de Leibniz, que determinada as substâncias como simplesmente fechadas, nada podendo afetá-las depois, Sartre dá voz à contingência, considerando a possibilidade ontologicamente. Nossa consciência, *a priori*, não possui nada, requerendo ser afetada pelo mundo. No súbito irromper do possível, que se dá em meio à situação de um projeto, percebemos nossa existência e reconhecemos a existência do outro diante de nós. É a relação entre Para-si (consciência) e Em-si (objetos), de copertencimento ontológico. Se o Para-si é vazio, sua abertura ao Em-si significa a um só tempo a abertura de um mundo “infestado” pela falta constitutiva do Para-si e uma tendência deste último ao ser, isto é, tendência ao Em-si, à determinação. O possível quer ser efetividade. Daí decorrerá, para nossa pesquisa, o necessário exame de um conceito fundamental para o reconhecimento da liberdade: a angústia — que estará em questão no segundo capítulo — Mas o que ela significa? Angústia é reconhecer uma possibilidade *como tal*. O mundo é feito delas, e nos angustiamos porque reconhecemos que somos livres diante dessa rede de tantos caminhos (os “possíveis”), em que optar, e sempre apenas isso, optar, é um destino. Nessa medida, optar por não escolher nenhum deles é já uma escolha, a que se seguirá outra. Em termos sartrianos, há indivíduos que talvez nunca se afetem com a angústia, e portanto, não reconheçam sua liberdade ou não se afetem por ela — e nem por isso deixaram de escolher suas vidas a partir do projeto situado. A angústia é necessária para a liberdade, mas isso não quer dizer que ela seja suficiente ou única para a efetivação da liberdade de um projeto. Para isso, é necessário, principalmente, uma escolha.

No segundo capítulo, as breves considerações sobre Descartes e Leibniz pretendem cobrar efeito, visto que nos detemos em pontos da filosofia de Sartre que contrastam vivamente com o substancialismo e o otimismo teísta dos filósofos modernos mencionados. Dirigindo-nos, em especial, a *O ser e o nada* (1943), examinamos as noções de facticidade, angústia, engajamento, liberdade

e contingência. Nosso intuito, porém, não é o de uma revisão extensa ou exaustiva, que seria desmedida. Recolhemos à obra trechos que construam um percurso: da situação fática ao fundo da angústia; da angústia à verdade da liberdade como ser singular diante da situação. Se angústia é um processo que permite a nossa consciência afetar-se com as coisas do mundo, e ficar frente as possibilidades de escolhas livres, conseguimos transcender esse processo “angustiante”? Se assim fosse, seríamos afetados pela má-fé. Essa reconstrução tem como objetivo, uma preparação para questionarmos o conceito de má-fé (examinado no terceiro capítulo). De fato, se Sartre, ao longo de toda sua obra principal, não deixa de se referir criticamente a Descartes e Leibniz por conta da dificuldade desses filósofos em fundamentar o conceito de liberdade, caberá muito bem perguntar como a verdade fática da situação, posta diante de si mesma sob a exigência de ser seu próprio fundamento, sem balizas morais, pode ser ainda acusada de má-fé.

Por que fugir à verdade do ser-situado, do ser sem fundamento, de ser Para-si, não é uma possibilidade legítima do homem? Quais são os processos que um indivíduo tem de passar para se tornar autêntico, pra exercer sua liberdade? O que acontece com um Ser que não arca com as responsabilidade de seus atos? O passado determina, *a priori*, nosso projeto, mas podemos nos desvincular dele a partir do momento em que nos reconhecemos conscientes e engajados consigo mesmos. É para o enfrentamento dessa questão crítica que dirigimos a seleção de trechos aproximativos referentes aos conceitos de facticidade, angústia e liberdade, no segundo capítulo. Ademais, recorreremos a própria literatura sartriana, com exemplos de angústia, como a de Roquentin, de *A Náusea*, como recurso para retratar seu sofrimento diante das escolhas livres possíveis.

No terceiro capítulo, esclarecemos o problema moral que uma escolha tem. Escolher é uma decisão de determinismo, pois quando escolho diante um caminho, os outros, por ora, não me são possíveis. Até que um indivíduo escolha outro caminho diante das possibilidades. Somos um projeto que está em busca de uma construção de Ser, de uma moral, que implica no todo, no Outro. Que implica na ética de uma sociedade inteira. Se as decisões particulares de um indivíduo refletem no Outro, há de se atentar as escolhas morais para que não

prejudiquem a moral alheia. Em seguida, circunscrevemos pela luz da concepção sartriana de liberdade, a noção de má-fé. Ora, o que significa dizer que um indivíduo age de má-fé? O que é, propriamente a má-fé? Podemos escapar dela? Tomaremos como exemplos, para melhor ilustrar esse conceito, o campeão da sinceridade, o homossexual e o garçom, paradigmas do próprio Sartre que estão em *O Ser e o Nada*. A má-fé se manifesta de outras maneiras, como, por exemplo, pela mentira, pela sinceridade e pela boa-fé. Essa inautenticidade, essa inconformidade com um projeto, será analisada mediante inúmeros exemplos, incluindo a literatura dostoievskiana.

Tanto o esclarecimento conceitual, quanto a postura crítica possível diante da tese desse autoengano, desse fenômeno que leva a inconformidade relativa ao próprio projeto — em suma, esclarecimento e crítica da inautenticidade da má-fé — são enfrentados, também em nosso último capítulo, um “estudo de caso” de uma análise da literatura de Fiódor Dostoiévski, mais precisamente com o homem do subsolo e Raskólnikov, personagens centrais de *Memórias do Subsolo* e *Crime e Castigo*, respectivamente. Analisamos como os desdobramentos da narrativa mostram estes homens de má-fé, suas angústias, medos, redenções e paixões. Onde reside o inautêntico e como uma filosofia da liberdade, como a de Sartre, pode falar em autêntico e inautêntico? Por que o homem do subsolo insiste em negar tudo que sente? Por que opta por querer uma consciência tranquila para se afetar com as coisas do mundo? Para ele, buscar sentido à vida dá muito trabalho fora do subsolo, então é melhor tentar se determinar, por meio de ironias e mentiras. Analisemos essa inconformidade com seu projeto a partir do viés sartriano de má-fé. Como poderíamos “medir” o Raskólnikov que se julga apto a matar sem remorso pelo Raskólnikov que se entrega e se redime? Trata-se do ato? Da imposição de uma moral cristã a uma tentativa de ser fundamento da própria liberdade? Foi o medo que o atormentou tanto a ponto de se render?

Mesmo que Sartre não nos tenha deixado uma obra específica sobre moral, buscaremos indícios de uma “ética da má-fé” no exame dos conceitos centrais ao ensaio de sua ontologia fenomenológica em contraste com os personagens-indivíduos que, em algum momento, escolheram viver em

inconformidade consigo mesmos. Passemos, então, a um primeiro exame tendo como pano de fundo a concepção tradicional de liberdade.

1 SUJEITO E LIBERDADE EM SARTRE: CONTRAPONTO COM DESCARTES E LEIBNIZ

Liberdade é o conceito fundamental para compreender a existência do homem, notadamente quando se trata do “existencialismo”, corrente filosófica que traz o humano em seu nome. Oriunda da fenomenologia, mas com origem mais remota, tendo suas influências chegando a Kierkegaard (1813-1855), o “existencialismo” ou a “filosofia da existência”, estabelece como seu princípio a liberdade e como foco o sentido da existência humana. Se isto parece uma banalidade, deve-se atentar para que essa “fundação” no humano não rejeite a ideia mesma de seu fundamento — seja em Deus, em um Espírito Absoluto, em uma Vontade cega ou na Razão. Assim, ao menos, em Sartre, o ser humano é tomado como *único* responsável por si mesmo e, conseqüentemente, por toda a humanidade. De fato, o cerne das teorias existencialistas é a relação do homem com outrem e as implicações éticas, morais e metafísicas a um só tempo, pois trata da responsabilização pelo sentido de seu ser, mais que de uma ética do dever ou do altruísmo, de caráter fático.

O Ser e o Nada (1943), obra principal de Jean-Paul Sartre, será tomado, nesta dissertação, como foco para compreender o existencialismo em seu todo. O livro tem por subtítulo “ensaio de ontologia fenomenológica”, com o que vemos cancelada nossa afirmação de que o existencialismo não é uma filosofia cristianizada, mas uma interpretação geral da realidade. Neste primeiro capítulo, por isso mesmo, preocupamo-nos em esclarecer determinado eixo das influências acusadas por Sartre, nessa obra. Trata-se de pensar em que medida a consciência — tomada como raiz da liberdade humana, e, assim, do sentido a ser conferido ao real — é compreendida a partir de dois dos principais nomes da filosofia moderna, notadamente presentes nas discussões de *O Ser e o Nada*: René Descartes (1596-1650) e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716). Consideramos importante percorrer esse caminho conceitual-histórico, devido ao modo como os conceitos de sujeito (subjetividade, ligada na modernidade à

consciência ou ao ego) e liberdade mostram suas fontes modernas nesses dois filósofos, respectivamente, de modo a que “enfrentá-los” parece ser uma tarefa de fundo para Sartre. De fato, algumas questões centrais brotam daí. Há livre-arbítrio, conforme Descartes estabelece? Quais paradigmas religiosos Sartre tenta romper com a noção leibniziana de liberdade? O sujeito é necessariamente (isto é, por seu próprio ser, em si e por si) livre? A liberdade se mantém e se afirma como um dever moral para com Deus? Deus pode assegurar nossa liberdade e discernimento para a inclinação ao bem, ou somos os únicos responsáveis por nossa existência e dela sofremos as consequências, tal como quer Sartre? Dados os limites de um trabalho dissertativo como este, nosso foco não reside, necessariamente, em solucionar problemas, mas em chegar a uma formulação mais atenta. Também não pretendemos, a partir de agora, oferecer um panorama ou resumo de duas filosofias já por si vastas, mas, somente, através de algumas passagens, conceitos ou afirmações, relativas a Descartes ou a Leibniz (diretamente retiradas das menções na obra de Sartre ou nela inspiradas) ressaltar a centralidade do conceito de liberdade, vinculando-o com o de sujeito, e assim nos conduzir à ideia de homem, questionando-lhe sobre o ser livre e autêntico.

1.1 Descartes e a moral provisória: *cogito* e livre arbítrio

Muitos filósofos se ocuparam com os conceitos de liberdade e consciência, o que não é diferente com Descartes, fundador da filosofia moderna, cuja obra, na verdade, demarca a centralidade desses conceitos para os séculos seguintes. De fato, há que resgatar ou criticar esses conceitos cartesianos, que deixaram seus resquícios na construção da fenomenologia e da contemporaneidade filosófica em geral. Partiremos, no entanto, da questão cartesiana sobre Deus, visto que consciência e liberdade dependem, em sua filosofia, da concepção da divindade.

Em Descartes, as ideias são um dos modos do pensamento. Assim consideradas (a saber, como simples modos) não diferem de outros modos do pensar. Enquanto imagens de coisas, diferem pelo conteúdo. Psicologicamente, todas as ideias se equivalem, visto que importa mais serem formações do

pensamento individual, do que qualquer consideração sobre seu conteúdo. Formalmente, porém, as ideias são distintas umas das outras, uma vez que:

Se consideradas simplesmente como modos de pensamento, não há desigualdade entre minhas ideias – todas parecem advir de meu interior. Mas se as considerarmos como representantes de coisas diferentes, há entre elas grandes diferenças. (DESCARTES, 1995, p. 77).

Deve-se atentar para o movimento realizado por Descartes. Muito se fala a propósito da “súbita” passagem de uma filosofia baseada no *cogito*, das primeiras *Meditações*, para uma “recaída” no ateísmo das *Meditações* finais. O movimento da obra cartesiana em questão — as *Meditações sobre a filosofia primeira* (1641) — deve, contudo, ser pensado à luz dessa distinção entre pensamento e ideia. Todos pensamos, e nosso pensamento é de ordem individual. As ideias que se formam para mim deveriam concernir a mim, e não tenho por que pressupor que outros as compartilhem, sendo até de estranhar que haja tanta repetição neste mundo. Ocorre, porém, que, para Descartes, é somente como evento psicológico, somente enquanto *pensamento*, desligado da consideração de seu conteúdo, que as ideias concernem a mim exclusivamente. Quanto, todavia, aos objetos nelas representados, e que as distinguem umas das outras enquanto apontam para sua ligação com o que não somos nós mesmos, as ideias não podem ser atribuídas a um pensamento individual. Elas têm, ou algumas delas têm, ligação e dependência para com o mundo. Não somos os criadores daquilo que representamos nas ideias, e, mesmo que elas ocorram como parte de “nosso” pensamento, não podemos ser os criadores de tudo que nelas se represente. Isto será decisivo no caso de ideias que representem o que nos ultrapassa. De fato, as ideias, como representações, ou seja, em relação a seu conteúdo específico, são distintas. Esse conteúdo significa a “realidade objetiva” de cada uma. Sua realidade formal é a de serem formas do pensamento, não importando o conteúdo; mas sua realidade objetiva aponta para a distinção do “objeto” representado em cada uma, o que justamente as distingue. E era por essa distinção que, dizíamos, o percurso das *Meditações* não parece ser o de um recuo do *cogito* frente à retomada do ateísmo substancialista. Pois há em nós uma ideia, a de infinito, que é formalmente semelhante a qualquer outra, mas que é objetivamente distinta, e de um modo

tal que sua causa (a causa desse teor objetivo) não pode ser nenhum movimento de meu pensamento, nem posso eu mesma sê-la, nem o *cogito*.

Assim, a ideia de infinito, associável à noção de um Deus eterno e perfeito, é a que contém maior realidade objetiva, comparada com todas as demais, mas justamente o teor “infinito” do objeto dessa ideia aponta para uma causa da representação, que deve, segundo a tese expressa na terceira *Meditação*, conter mais realidade em sua causa que em si mesma como efeito dessa realidade: [...] “deve haver ao menos tanta realidade na causa quanto em seu efeito” (DESCARTES, 1973, p. 111). Então, se tenho as ideias de infinito, eternidade e perfeição, estas não podem ter provindo de qualquer ser finito e imperfeito, nem podem provir de uma outra ideia minha, pois sou finito, nem de uma causa exterior que não seja infinita, eterna, perfeita. O que tem mais realidade não pode decorrer do que tem menos. A ideia que tenho em mim precisa vir, pois, de um ser poderoso, que é sua causa e que deve conter tanta realidade efetiva e perfeição, quanto a ideia contém realidade objetiva.

Compreendendo que estas ideias não estão em mim no sentido de decorrerem do meu intelecto, já que atuam como efeito da existência de algo perfeito, conclui-se que não existo sozinha, nem como causa de meu ser. Se pudesse criar tais ideias em mim e por mim, tudo proviria de mim mesma. Descartes, porém, não defende nenhuma absolutização da consciência representadora. Uma marca fundamental disso, que ao mesmo tempo comprova ser impossível limitar ao pensamento à substância causadora da ideia de infinito, é que, fosse a “mente” causa de tudo que há, não haveria engano, erro, nem razão para dúvida — e o cartesianismo se mede pela imperfeição manifestada na dúvida. Ora, se não me criei, se não sou perfeito e imutável, se me engano, e se ainda assim tenho presente a ideia do infinito, então existe uma substância causadora dessa ideia em mim. Tal substância existe, pois, Deus se mostrará como aquele do qual eu e as demais coisas dependemos. O inverso também é válido: se há este Deus que é perfeito e criador de todas as coisas, então temos que desta perfeição excluir o engano, porque toda possibilidade de engano concerne ao imperfeito. Associamos a ideia de infinitude, resolvida pela bondade e infinitude de Deus, à de representação, que sugere consciência, *ego*, *cogito*, sob os limites de um conhecimento imperfeito; e essas duas ideias se ligam ao

conceito de substância, que mostra como o *cogito* é e como Deus é, simultaneamente.

Recordemos um ponto importante. Se, em geral, tomamos a filosofia de Descartes como dividida entre duas grandes regiões de ser, duas substâncias — *res cogitans* e *res extensa* — é o próprio Descartes quem afirma que somente a Deus cabe, rigorosamente, o título de substância. Deus é causa suprema e substância enquanto tal. Ele atribui ser e sustenta o ser, em todas as conexões entre as substâncias “derivadas”. Ele concedeu ao homem suas capacidades, seja a de errar, a de duvidar, seja a de acertar, quando guiado pelo que é claro e distinto e sem atribuir certezas onde não há. Diante disso, o ser do homem não pode ser vítima de uma angústia de fundo; se existe angústia, erro, crime, engano, ilusão, elas se devem ao saber do homem, que não trilhou o caminho correto. Claro que não somos livres para fazer tudo que quisermos, mas somos livres para bem conduzir nossa razão, guiados pela clareza, isto é, pelo critério da evidência.

Todo esse processo conceitual, observável nas *Meditações Metafísicas* de Descartes, permite reunir a noção de substância (propriamente dita, ou seja, Deus), aquela que, enquanto causa objetiva de ideias, provoca ou permite representações — aos problemas que interessam a esta investigação, os quais dizem respeito à liberdade humana, ao ser do homem. Pensemos: já que existe um Deus perfeito e criador das coisas, como pode ter criado um ser que se engana e que, portanto, é imperfeito? Por que tal Deus permite que o erro exista? Concedeu-nos poder suficiente para discernir entre verdadeiro e falso? O homem é uma substância em meio a uma cadeia de substâncias que pertence a Deus? Ontologicamente, a liberdade pode ser pensada a partir da substancialidade? Uma substância caracterizada como sujeito pensante, como *res cogitans*, encontra sua liberdade apenas no conhecimento? A moral depende, então, do intelecto e se submete à consciência, ao saber? — Assim, a compreensão cartesiana de Deus incide sobre sua ideia de liberdade, porque determina o homem como substância (que será composta pela *res cogitans* e pela *res extensa*, pensamento e corpo), substância essa finita, imperfeita, mas toda pensada do ponto de vista de um saber absoluto, suprema, ou seja, a de um Deus verossímil que não me deixa iludir por representações falsas.

Segundo Descartes, Deus é perfeito e cria as coisas da maneira mais perfeita possível, não cabendo julgamento sobre esta perfeição, já que não conhecemos os pensamentos e a inteligência de Deus. Alguns exemplos de suas perfeitas criações são as faculdades do entendimento e da vontade; se estas são motivo de erro, não se trata de que em si mesmas sejam imperfeitas, mas de que, como culpa do homem, o uso perfeito não seja escolhido. O entendimento nos faz discernir entre bem e mal, e a vontade é o que indica a liberdade de ação, que Descartes denomina de livre-arbítrio.

O problema cartesiano da liberdade está voltado a Deus e para a vontade. Deus reconhece a liberdade do homem na *liberdade para o uso da vontade*. Por essa razão, a liberdade, a ideia de livre-arbítrio, está relacionada ao erro:

Ora, se me abstenho de formular meu juízo sobre uma coisa, quando não a concebo com suficiente clareza e distinção, é evidente que o utilizo muito bem e que não estou enganado; mas, se me determino a negá-la ou a assegurá-la, então não me sirvo como devo de meu livre-arbítrio; se garanto o que não é verdadeiro, é evidente que me engano, e até mesmo, ainda que julgue segundo a verdade, isto não ocorre senão por acaso e eu não deixo de falhar e de utilizar mal meu livre arbítrio; pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade. É neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro. A privação, digo, encontra-se na operação na medida em que procede de mim; mas ela não se acha no poder que recebi de Deus, nem mesmo na operação na medida em que ela depende dele. Pois não tenho certamente nenhum motivo de me lastimar pelo fato de que Deus não me deu uma inteligência mais capaz, ou uma luz natural maior do que aquela que dele recebi, posto que, com efeito, é próprio do entendimento finito não compreender uma infinidade de coisas e próprio de um entendimento criado o ser finito. (DESCARTES, 1973, p. 120)

Mesmo tomando a liberdade do homem como intrinsecamente relacionada à possibilidade do erro, podemos pensá-lo como um ser despojado de Deus, uma vez que seus erros decorrem de sua liberdade, conferida por Deus, ser perfeito, que lhe permitiu discernir, fazer julgamentos, tomar decisões e ser responsável pelas consequências. Isto nos parece mostrar uma ambiguidade no conceito cartesiano de liberdade: por um lado, Descartes admite o poder de compreender e julgar que a liberdade lhe é própria; e outra que deseja proteger a autonomia do homem do sistema de ideias religiosas. Sartre partilha desta mesma ideia.

Procedamos, brevemente, a um contraponto entre o cristão Descartes e o ateu Sartre, no intuito de distinguir melhor a relevância dos conceitos ligados ao de liberdade, na obra do autor de as *Meditações*. Observemos o plano mais geral da filosofia de Sartre, para o mencionado contraponto.

Para Sartre, a liberdade é condição *essencial* da existência humana; estamos condenados a ela desde o momento em que somos lançados no mundo. Primeiro exercemos nossa liberdade, depois construímos nossa essência. Ela não é responsabilidade de Deus — ao contrário, permanece única e exclusivamente atrelada a nós mesmos. Para Sartre, somos um projeto lançado, aquilo que se projeta para a vida, aquilo que ainda não é, mas que deseja ser. Tomar decisões para traçar nosso caminho não é simplesmente uma sucessão de mudanças, ou ainda uma casualidade na vida de uma substância, mas sim o ser mesmo desse puro “projeto”. Nisso nos deparamos com a contingência, conceito central para a concepção sartriana da liberdade. Se ser livre é ser projeto, se o projeto só tem sentido em meio a possibilidades, se a pluralidade de possíveis instaura desde sempre a contingência da decisão, então a escolha decide mais que uma questão pontual, pertencendo ao modo de ser do homem.

A contingência se determina, pois, como feixe de possibilidades. Há inúmeros caminhos possíveis, e eu o sei também porque conheço outros que já abriram diferentes caminhos. Tenho possibilidades de escolha para traçar minha vida, meu caminho. Prestes a tomar uma decisão, porém, me dou conta de que escolher Y implica não escolher X, e me angustio. A angústia é necessária para que meu projeto perceba sua existência e sua liberdade. Pode acontecer de um indivíduo simplesmente aceitar os caminhos que lhe aparecem, sem querer percorrer outros, considerando que aquilo que ele caracteriza como liberdade é suficiente. É provável que a angústia de ter tantas possibilidades diante de si não o afete. Vejamos agora, entretanto, como a noção sartriana de liberdade tem bases cartesianas, mesmo que para fazer o movimento contrário:

O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença de si. O ser que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é *tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade humana a *fazer-se* em vez de ser. Para a realidade-humana, ser é *escolher-se*: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que

ela possa *receber* ou *aceitar*. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim a liberdade não é *um* ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é. (SARTRE, 2008, p. 545)

Presente a si mesmo, isto é, sendo marcado por um abismo ontológico (ele se volta e aparece diante de si mesmo, como se fossem dois) o homem é livre justamente por isso. Algo que simplesmente “é algo”, determinado, pronto, fechado, não pode ser livre porque não se faz presente para si mesmo, não lida consigo mesmo. A verdade do ser humano, segundo afirma Sartre, é a do Para-si, não a do Em-si. Desse modo, “tendo sido” o centro nadificado desse ente, o nada de ser, do Para-si, atua no homem definindo seu ser como necessidade de “fazer”, completar-se, escolher. O homem não tem um exterior ou um interior em que buscar ajuda: a realidade humana é a do Para-si, inteiramente vazio, frente ao Em-si, coeso, fechado, que deve ser atravessado para que dele o homem recolha algum ser e determinação. Por fim, diz Sartre, esse nada “no âmago” do homem é a raiz de sua liberdade, porque se ele fosse um ser substancial, não haveria espaços psíquicos para a liberdade. Como isso ocorre para um ser situado, isto é, fático, já arremessado para junto ao mundo que é em si?

Minha liberdade consiste no poder de fazer escolhas. Alguns podem perguntar: que tipo de liberdade é essa que me obriga a escolher? Ora, nesta concepção de liberdade não estamos vinculados a nenhuma religião ou crença; não seguimos nenhuma tradição, fazemo-nos guias, colocando-nos no poder de decisão. *Eu* construo minha essência sozinha; adapto-me ao meio, podendo exercer minha liberdade no respeito ou desrespeito às leis e ao Estado, comportando-me de maneira X, recusando a maneira Y, diante da sociedade, do outro, das concepções (mesmo a de Deus), diante de mim mesmo. Isso já é suficiente para esclarecer a amplitude e centralidade dessa radical concepção. Tomando a liberdade como contingência, como movimento que não pode parar, um devir constante de escolhas e responsabilidades, Sartre chama a atenção para a relação entre liberdade e vontade:

Uma tendência bastante comum, com efeito, visa assemelhar os atos livres e os atos voluntários, e a restringir a explicação determinista ao mundo das paixões. É, em suma, o ponto de vista de Descartes. A vontade cartesiana é livre, mas existem as “paixões da alma”. Descartes tentará ainda uma interpretação fisiológica dessas paixões. Mais tarde, buscar-se-á instituir um determinismo puramente psicológico. As análises intelectualistas que um Proust, por exemplo, tentou realizar do ciúme ou do esnobismo podem servir de ilustração a esta concepção do “mecanismo” passional. Seria necessário então conceber o homem como simultaneamente livre e determinado; e o problema essencial seria o das relações entre esta liberdade incondicionada e os processos determinados da vida psíquica: de que modo tal liberdade irá dominar as paixões, como irá utilizá-las em seu próprio benefício? Uma sabedoria que vem da Antiguidade – a sabedoria dos estóicos – ensinará a acordar com as próprias paixões para que se possa dominá-las; em suma, irá aconselhar o homem a se conduzir em relação à afetividade como o faz com respeito à natureza em geral, quando obedece a fim de melhor controlá-la. (SARTRE, 2008, p. 545)

Descartes estabelece uma moral provisória com o intuito de seguir algumas regras para a obtenção da verdade. Para ele, o homem deve possuir a vontade de sempre usar sua razão da melhor forma possível, a fim de exercer a sabedoria que, por natureza, lhe possa caber. Somente assim exercerá sua liberdade. Mesmo diante das paixões da alma, que podem persuadi-lo e levá-lo ao erro, o homem pode aprender a dominá-las a fim de revertê-las em seu próprio benefício. Sob este ponto de vista, podemos perceber o espaço que se encontra entre a liberdade e a subjetividade, pois liberdade é interesse, esforço, intenção, decisão referente ao julgar bem. Portanto, a vontade deve sempre estar propensa à liberdade a fim de melhor escolher para si mesmo, para poder suportar as paixões.

Como temos visto, o antecedente moderno da concepção sartriana de liberdade é a posição central do Eu, associado ao pensamento e vontade, em Descartes. É com ele que aparece um *Eu* como fundamento, em que a subjetividade se determina pelo *cogito*. O entendimento desse *Eu*, que pensa, faz com que a liberdade esteja inteiramente ligada a ele. Os objetos são, portanto, objetos que provêm de um âmbito exterior (a extensão), mediados eventualmente entre um sujeito e outro. Eis o caminho pelo qual a determinação cartesiana da subjetividade, ligada ao *cogito*, influenciou vários filósofos na construção de suas teorias, incluindo Sartre. Isso tudo, justamente porque o

cogito, o *Eu*, torna-se um sujeito próprio, específico, em relação ao qual todas as demais coisas se determinam como tais. É claro que, aos olhos de Sartre, a dimensão existencial do homem é muito maior do que na teoria cartesiana.

Embora ambos concordem que a consciência subjetiva é uma atividade exclusivamente humana, em Descartes ela é, propriamente, o foco de toda representação e lugar de toda escolha (porque sede do pensamento, vontade, imaginação etc). Já para Sartre, o problema inicial será passar do ser da consciência irrefletida (meramente representacional, imaginante — *volitiva e passional*, diríamos, a partir de Descartes) para a consciência refletida, rumo ao conhecimento reflexivo fundamentado nela. Com isso, há a rejeição do Ego como mera consciência²; o enigma permanece sendo como se dá a autoconsciência e qual seu modo de ser. Sartre, herdeiro da tradição fenomenológica, percebe que conceber a consciência em dependência da substancialidade implicaria impedir o movimento de alcance próprio à primeira. Porque se não há ego, há individualidade, particularidade, mas se houver somente um eu consciente, somos ainda animais, que compreendem e operam um mundo através de imaginação e algum entendimento, mas não um si mesmo. A consciência é pessoal porque é reenvio de si mesma, ou seja, o que ele denomina de presença de si mesmo é consciência irrefletida. Essa consciência, porém, não implica necessariamente consciência de si mesmo, porque:

Dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer um ser transcendente. [...] Estamos no plano do ser, não do conhecimento; não se trata de mostrar que os fenômenos do sentido interno presumem a existência de fenômenos objetivos e espaciais, mas que a consciência implica seu ser um ser não consciente e transfenomenal. (SARTRE, 2008, p. 34)

² [...] dado que o *ego* (*cogitum*) assegura definitivamente o “...*minimum quid... quod certum sit et inconcussum*” (AT VII, 24, 12-13), dado, pois, que, sob o império da subjetividade já transcendental, todo outro conhecimento certo dependerá do *ego* pensante como uma de suas *cogitationes*, são os outros espíritos concebíveis em geral e acessíveis ao *ego* em particular? Dito de outro modo: o *ego*, assegurado de uma primazia metafísica e epistemológica indestrutível, admite outros “sujeitos” que não estejam submetidos a ele como outros tantos “objetos”? (MARION, 2010, p. 171).

Sartre se preocupa em ressaltar que não há nenhum conteúdo imediato na consciência; ela é pura liberdade, bem ao contrário do que se passa na teoria cartesiana, que defende o inatismo e Deus como fonte suprema do ser consciente. Ambos, no entanto, concordam em que a realidade da subjetividade humana não existe originalmente como algo exterior a si mesma, uma vez que, para a experiência consciente, é necessário um conhecimento de si próprio. É que tais razões limitam a compreensão humana. Vejamos como Descartes mostra o caminho que segue da capacidade de autocompreensão até o *cogito*:

Serei de tal modo dependente do corpo e dos sentidos que não possa existir sem eles? Mas eu me persuadi de que nada existia no mundo, que não havia nenhum céu, nenhuma terra, espíritos alguns, nem corpos alguns: não me persuadi também, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me persuadi, ou, apenas pensei alguma coisa. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardisoso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu penso ser alguma coisa. De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 1973, p. 92)

Descartes ainda complementa:

[...] O pensamento é um atributo que me pertence; só ele não pode ser separado de mim. *Eu sou, eu existo*, isto é certo; Mas por quanto tempo? A saber, por todo o tempo em que eu penso, pois poderia, talvez, ocorrer que, se eu deixasse de pensar, deixaria ao mesmo tempo de ser ou de existir. Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa; isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa. E o que mais? Excitarei ainda a minha imaginação para procurar saber se não sou algo mais. Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, posto que supus que tudo isso não era nada e que, sem mudar essa suposição, verifico que não deixo de estar seguro de que sou alguma coisa. (DESCARTES, 1973, p. 93-94)

Como se vê, a partir das citações, quando Descartes quer dizer quem é o homem e estabelecer a subjetividade do *cogito*, afirma que a “coisa existente” que somos é “pensante”, não porque não haja o corpo, estreitamente unido à alma, mas porque o corpo, o ar que respira, as imagens que lhe ocorrem e as paixões de que é vítima, podem passar, sem que passe o entendimento puro, pensável sem eles. Uma meditação sobre a liberdade, nesses termos, certamente depende do entendimento, da razão, mais que da imaginação e da sensibilidade. Fazer uso de nossa liberdade significa fazer o uso autônomo da razão. Não há problemas ontológicos com a liberdade, porque a consciência é oposta ao mundo físico, ou seja, eu existo como mente, e há as demais coisas distintas de mim, que são os objetos. Para Descartes, a consciência é um campo que implica identidade, reconhecendo-se, portanto, como sujeito que pensa, o que significa que a experiência consciente é fundamental para obter autoconhecimento.

Sartre admite que a consciência seja capaz de conhecer a si mesma. O problema que aponta é o de não haver pensamentos contidos *a priori* em minha consciência. É que esta é mais do que simplesmente conhecimento representador, já que não pode ser, portanto, substância. Consciência é intencionalidade: é o espaço da transcendência; *deseja ser*, está lançada para, projetando-se a algo, que ainda não tem substância alguma:

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, consciência pode ser considerada o absoluto. (SARTRE, 2008, p. 28)

Há aqui uma quebra de paradigmas frente ao dualismo corpo-mente. Para que haja consciência (mente), é preciso que haja objetos com os quais nos relacionamos e que preenchem nossa consciência de conhecimento:

Uma mesa não está na consciência sequer a título de representação. Uma mesa está *no* espaço, junto a 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. (SARTRE, 2008, p. 22)

Isso mostra que o ser-para-si é consciência, e, portanto, liberdade, diferente, porém dependente da relação para se projetar no mundo, do ser-em-si³. O que inquieta Sartre é que a consciência, estabelecida por Descartes no “penso, logo existo”, já estaria alcançando a verdade de si mesma, não haveria necessidade do subjetivismo. Pois no *cogito* descobrimos, além de nós mesmos, a existência do outro, pois quando reconheço-me enquanto ser, tenho capacidade suficiente para reconhecer o outro enquanto tal.

A consciência, em sentido sartriano, é pura intencionalidade, um vir a ser, ação diante da liberdade, constitui-se a partir daí. Antes disso, a consciência é nada. Nessa perspectiva, assim como todo saber é, afinal, intuição, a ação “é por princípio intencional”⁴, escreve Sartre. Se a intencionalidade da consciência não permite antecipar a compreensão enquanto conteúdo, também os resultados e consequências do mundo da ação não podem ser antecipados de maneira determinada. Para que a ação seja propriamente ação, porém, deve ser pressuposto um espaço de liberdade, sem o qual seríamos máquinas ou fantasmas de inconsciência. Parece sumamente relevante, para Sartre, que o agente “esteja consciente” do propósito de um comportamento, e livremente o escolha (mesmo que por “dolo eventual”) para que este seja considerado “ação”:

O fumante desastrado que, por negligência, fez explodir uma fábrica de pólvora não *agiu*. Ao contrário, 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, 2008, p. 536)

³ Para se compreender como a consciência do homem se materializa nas escolhas intencionais é preciso compreender o que, exatamente, Sartre chama de “em-si” e “para-si”. A expressão “em-si” é utilizada por Sartre, para designar tudo o que existe, exceto a consciência humana, chamada, por ele, de “para-si”. Todas as coisas que existem são resultados objetivos, chamados “em-si”; por sua vez toda a representação não objetiva designada pela consciência do homem é a parte denominada de “para-si”. (VILAS BÔAS DA SILVA, 2013, p. 97)

⁴ [...] 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 a série e, para finalizar, produza um resultado previsto. (SARTRE, 2008, p. 536)

Se agora retornamos a Descartes, logo nos deparamos com o contraste: nenhuma análise sobre um agente consciente, embora tanto pese sobre o *cogito*, o ego; nenhuma palavra sobre a liberdade.

O que mais pesa, aqui, é a atribuição cartesiana de liberdade a Deus. Isto impede, segundo Sartre, a autonomia própria à consciência. Duvidar é estar diante do livre-arbítrio, o qual, se compreendido radicalmente, deveria permitir ao homem recusar a noção de Deus. Talvez Deus tenha sido a tentativa de fuga diante da angústia da liberdade, própria de um ser que é, ao mesmo tempo, crença e consciência dela, e que também está lançado no mundo e se torna responsável por ele. Arriscamos dizer que tal proposta, a da existência de um Deus responsável, em última instância, por nosso ser e nosso destino, pode corresponder ao que Sartre chama de má-fé. Teria mesmo pensado Descartes que a liberdade humana se reduz a exercer o livre-arbítrio, designando a Deus a liberdade que funda a verdade? Para Sartre, essa fuga pela religião, depois de afirmar a autonomia do *cogito* e do desejo de criar um método que fundasse a ciência, é algo paradoxal. O “existencialista” acredita que Descartes se deixou submergir diante da ordem estabelecida pela ciência dogmática e pelo sistema de valores cristãos.

Pensem então sobre a posição leibniziana a respeito do conceito de liberdade. Terá ele partilhado dos mesmos preceitos cristãos de Descartes? Nossa liberdade já está fundamentada e determinada por Deus? Qual é o peso de deixar tudo “nas mãos” de nosso criador? O que Sartre pensa sobre as posições de Leibniz a respeito da existência de Deus, e como ele propõe a fundamentação ontológica do ser humano, é uma preocupação para o próximo tópico.

1.2 A ideia de liberdade em Leibniz

Para que uma ação seja denominada livre, é preciso que haja certa configuração metafísica do agir e que o agir mesmo seja necessário, enquanto decisão, que seja logicamente possível ou que não seja contraditória, para que o sujeito possa escolher entre opções que se lhe apresentam e requerem escolha. Não havendo essa necessidade de escolha, dá-se um acontecimento contingente. O

contingente se opõe à necessidade de escolha, mas não ao determinado; portanto, uma pessoa está determinada a escolher, mas isso não significa que não exista nenhuma razão para não escolher. Uma escolha livre de necessidade lógica e metafísica pode ser moralmente necessária, mas o acontecimento que dá seu estopim é necessário antes de sua escolha.

A liberdade [...] consiste na inteligência, que envolve um conhecimento distinto do objeto de deliberação; na espontaneidade com a qual determinamos; e em contingência, isto é, na exclusão da necessidade lógica ou metafísica. A inteligência é como a alma da liberdade, e o resto é como o corpo e a base. (LEIBNIZ, 1969, p. 290. Tradução nossa)

Conhecimento distinto, espontaneidade e contingência são os traços da liberdade, segundo Leibniz. Somente há, para o filósofo alemão, ação livre se o objeto deliberado é conhecido com distinção — assim como pensará Sartre. A espontaneidade indica que nossa alma, criada por Deus, presente, sem pressão de objetos externos, harmonia para com todo o universo, podendo então deliberar pela contingência. Apesar da harmonia da alma com todo o universo e da tendência de tudo nele ao bem, a alma não sabe com precisão o que, em cada caso, corresponde a esse bem — e por isso cada caso e cada deliberação escapam de uma necessidade que anularia a liberdade. O estranho é que toda liberdade humana parece, neste caso, um caminho sem importância final, no universo: Deus já garantiu que mesmo a traição de Judas é o que deveria ser, naquela hora, para o bem do todo. Como fica a liberdade de Judas? Como poderia Judas ter agido de outro modo, se sua traição favorece todo o futuro e está de acordo com a mente divina?

Para Leibniz, assim como para Descartes, Deus é perfeito, por isso é necessário que ele escolha o melhor; mas não é logicamente impossível que Deus não escolha o melhor, assim como não é logicamente impossível que os homens de bem pequem, ou ainda que tomem uma decisão que vá contra o que mais lhes afeta. É por isso que temos de ter em mente a distinção entre os conceitos de contingência e de necessidade. Não podemos acreditar que, dentre as necessidades das ações humanas, não haja solução melhor para o dilema entre agir e não agir do que tomar esta última como verdadeira. Esta escolha da não-ação faz com que já se tenha feito uma escolha diante dos acontecimentos

do mundo, pois as hipóteses das causas serão sempre anteriores à ação de escolher. Vejamos o que diz Sartre precisamente sobre a noção de escolha:

Escolher-nos é nadificar-nos, ou seja, fazer com que um futuro venha a nos anunciar o que somos, conferindo um sentido ao nosso passado. Assim, não há uma sucessão de instantes separados por nadas, como em Descartes, e de tal ordem que minha escolha no instante t não possa agir sobre minha escolha no instante t' . Escolher é fazer com que surja, com meu comprometimento, certa extensão finita de duração concreta e contínua, que é precisamente a que me separa da realização de meus possíveis originais. Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem a uma única e mesma coisa. (SARTRE, 2008, p. 574)

Pensemos, por ora, no pecado de Adão ao comer a maçã, o fruto proibido. Se antes nos valemos do exemplo de Judas e sua traição, permaneçamos agora com um exemplo, tirado da mesma fonte, utilizado pelo próprio Sartre, em *O ser e o nada* (2008, p. 576). Comer o fruto proibido, para Adão, foi um ato de liberdade? Se optarmos pelo sim, então sua atitude não era calculada por Deus; mas, se optarmos pelo não, Deus ordenou esse acontecimento no mundo e Adão não pode ser culpado. Leibniz acredita em um meio termo; para ele, a alma é determinada pelo conjunto das causas internas e externas. Daí resulta a crença de que a reflexão do homem quanto a suas próprias ações tem papel importante para o exercício de sua liberdade, sem, porém, anular a força das causas externas que possam inclinar o indivíduo a tomar determinada decisão. Por seu lado, Sartre enfatiza o quanto se deve depreender da história bíblica segundo a qual o homem é determinado pelo que faz de sua circunstância, sem que esta ou aquela essência pudessem dizer quem ele é, por antecipação; assim, as reflexões sartrianas acrescentam que, se Adão tivesse escolhido não comer a maçã, então dar-se-ia outro projeto de Adão:

[...] a contingência de Adão identifica-se com sua liberdade, pois esta contingência significa que este Adão real está rodeado por uma infinidade de Adãos possíveis, cada um dos quais se caracteriza, com relação ao Adão *real*, por uma alteração ligeira ou profunda de todos os seus atributos, ou seja, em última análise, de sua substância. (SARTRE, 2008, p. 576)

Interpretando Leibniz, Sartre afirma que exercer a ação de comer a maçã é uma possibilidade contida na essência de Adão, segundo a mente divina. Deus pensou todas as substâncias, inclusive cada mônada e alma substancial

simples, de modo completo e perfeito; essa perfeição significa que nenhuma substância irá perturbar a harmonia geral do universo. Nesse caso, porém, como fica a liberdade humana? O ser humano não decide nada sobre como será sua alma – mas decide a partir dela, em relação ao que lhe parece o bem nos casos contingentes. Pode haver equívoco, mas porque não sabemos ou porque sabemos pouco a respeito dos casos; é uma questão sobre as condições do saber, como em Descartes. Um saber perfeito levaria a uma ação perfeita. Assim, além da contingência, necessária para a liberdade, e que põe diante da alma uma infinidade de possibilidades de escolha (no saber), para Leibniz, a essência dessa alma criada por Deus a leva escolher o que considera o melhor possível. Ter de escolher o que parece para ela o melhor é, para Leibniz, uma tendência escolhida por Deus. Vejamos como Leibniz se posiciona em relação às escolhas de Deus:

De forma alguma poderei também aprovar a opinião de alguns modernos que ousadamente sustentam que aquilo que Deus faz não possui toda perfeição possível e que Deus poderia ter agido muito melhor. [...] Acreditam, também, salvaguardar assim a liberdade de Deus, como se não constituísse a suprema liberdade agir com perfeição segundo a razão soberana. Pois acreditar que Deus age em algo sem haver nenhuma razão da sua vontade, além de parecer de todo impossível, é opinião pouco conforme a sua glória. Suponhamos, por exemplo, que Deus escolha entre A e B e tome A sem razão alguma de o preferir a B; digo ser esta ação de Deus pelo menos indigna de louvor, porque todo louvor deve basear-se em alguma razão não existente aqui *ex hypothesi*. Sustento, pelo contrário, não fazer Deus coisa alguma pela qual não mereça ser glorificado. (LEIBNIZ, 1979, p. 6-7)

Uma ação espontânea, assim como para Aristóteles, tem seu princípio naquele que age, pois cada substância é única causa de suas ações, exceto as que provêm de Deus, (ou seja, Leibniz rejeita responsabilidade das outras substâncias do universo no que uma delas faz; mas Deus é responsável integral por essa alma, sem anular sua liberdade). Desse modo, então, independente da influência física de outras substâncias do mundo, todas elas são totalmente espontâneas, agem a partir de sua constituição e de sua conexão preestabelecida com todo o universo. Leibniz ainda aponta para a indiferença do possível oposto, pois a vontade do indivíduo segue o resultado de suas inclinações de escolha; assim está livre da necessidade de coação, pois não é

indiferente ante o equilíbrio das escolhas a serem tomadas: sua indiferença é sempre em relação ao oposto delas, não ao seu equilíbrio. Pensemos então na inclinação para as vontades do indivíduo. O princípio que rege as leis do movimento rege também as inclinações da vontade, e portanto, estas podem ser definidas como uma inclinação para o bem. Guiamo-nos por nosso criador, Deus, que sempre escolherá inclinando-se para o bem; o sujeito até faz permanecer seu lado autêntico, porque julga-se capaz de tomar uma decisão mais verdadeiramente possível e, portanto, de bem.

Podemos reconhecer que as ações voluntárias podem ser vistas por um duplo viés: primeiro, pela providência de Deus, a qual, por sua vez, faz com que toda vontade tenha uma inclinação para o bem; e, segundo, pelas disposições particulares de cada indivíduo, ou seja, pela inclinação da alma. Toda inclinação ou ação da alma deságua, enfim, no e como pensamento, mantendo as possibilidades como tais, até a escolha. O pensamento envolve necessariamente a consciência de si e o esforço da ação, implicando, quase sempre, numa chancela de uma entre as possibilidades. A vontade não é determinante; atendendo à essência criada, ela é uma potência de começar ou não várias ações. As ações voluntárias constituem um esforço para o que consideramos o bem e contra o que consideramos ruim. Mas o ato de querer algo se dá primeiro no âmbito do pensamento; portanto, Leibniz considera a vontade como subordinada à inteligência. O que pode ser harmonioso com a inteligência é a espontaneidade, pois o problema da vontade é o fato de que, resultando do entendimento, e relativa às coisas do mundo, a vontade parte diretamente para o ato. A espontaneidade se faz importante aqui, justamente por ser uma intenção passageira.

Leibniz ainda considera que, mesmo que sejamos as causas de nossas vontades, não somos diretamente seus mestres, uma vez que são reações imediatas de uma compreensão. Em função disso, nosso poder se estabelece por relação à vontade, inclinação que nasce da percepção de uma reflexão. E mesmo que sigamos querendo nos inclinar para o que parece ser o bem, o que nos agrada não necessariamente o é, ou melhor, podemos nos inclinar para um bem menor, julgando ser o melhor possível. O esforço de agir a partir do julgamento, caracterizado pela vontade, precisa de tempo para ser efetuado, e

pode ser suspenso e transformado por uma nova percepção que leve a alma a um julgamento diferente do inicial.

Nem sempre é possível entender as razões de nossas propensões, uma vez que nossa alma está sujeita às paixões, e, além do entendimento, possui inclinações que não percebemos, nascidas de percepções confusas dos sentidos, o que impede um julgamento prático. Se, contudo, não formamos ideia de modo voluntário, e se elas representam coisas que podem esconder detalhes os quais não percebemos, e ainda, se julgamos o que nos aparece como bem de acordo com essas representações, para depois determinar nossas escolhas, como podemos ser considerados livres?

A liberdade, em acepção leibniziana, se funda no princípio de que agimos de acordo com a espontaneidade própria de nosso ser, mas temos a possibilidade de refletir sobre nossas ações. Dessa forma, mesmo não podendo agir de forma contrária às nossas inclinações momentâneas, podemos influenciar nossa vontade a se guiar para o bem. Tessa Lacerda nos explica de uma forma clara que:

Para Leibniz, não é a indiferença de equilíbrio ou o determinismo que define uma ação livre ou coagida, ou que caracteriza a responsabilidade moral do homem por suas ações; mas a possibilidade humana de buscar as razões para suas inclinações ou desejos, a potencialidade de refletir sobre cada ação e, senão diretamente, influenciar pela razão os desejos futuros. Nenhum animal, embora só tenha percepções confusas, está sujeito à miséria ou pode ser sujeito de uma alegria como a da graça. (LACERDA, 2002, p. 184)

É, portanto, a reflexão que transforma uma ação espontânea em ação moral; a vontade segue para uma percepção distinta, e diante dela podemos suspender a ação e refletir para buscar outros motivos. O que define, portanto, a liberdade do homem é a possibilidade de deliberar quanto à escolha de um ato que apresente o menor risco de erro possível. E, sobretudo, poder refletir sobre suas inclinações, sobre as tendências de sua alma, para, pelo conhecimento, influenciar ou antecipar essas tendências. E ainda, agir objetivamente para impedir (ou favorecer) que elas nos levem, no futuro, a decidir bem ou mal. O segredo está no conhecimento de si mesmo, na consciência de sua formação substancial (como fui criado por Deus). Isso quer dizer, que quanto mais o homem procurar entender por que suas escolhas de vida correm para um lado e

não para outro, quanto mais o sujeito procurar entender seus desejos e ampliar seu julgamento sobre suas futuras vontades, melhor se dará o exercício da liberdade do espírito. Basta ao homem espelhar-se em seu Criador e utilizar de sua vontade, espontaneidade e inteligência para tal.

Coloquemos um ponto em nosso raciocínio. Isto não quer dizer que anunciamos o final, mas que faremos uma pausa, no sentido de proceder uma *epoqué* ao conceito leibniziano de liberdade, para observar mais de perto as críticas de Sartre às doutrinas de Descartes e Leibniz, além de estabelecer uma breve comparação entre elas.

Logo no começo de *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre ressalta:

Ao concebermos um Deus criador, identificamo-lo, na maioria das vezes, com um artífice, e, qualquer que seja a doutrina que consideramos – quer se trate de uma doutrina como a de Descartes ou como a de Leibniz –, admitimos sempre que a verdade segue mais ou menos o entendimento ou, no mínimo, que o acompanha, e que Deus, quando cria, sabe precisamente o que está criando. Assim, o conceito de homem, no espírito de Deus, é assimilável ao conceito de corta-papel, no espírito do industrial; e Deus produz o homem segundo determinadas técnicas e em função de determinada concepção, exatamente como o artífice fabrica um corta-papel segundo uma definição e uma técnica. Desse modo, o homem individual materializa certo conceito que existe na inteligência divina. (SARTRE, 1987, p. 4)

Ao contrário das doutrinas apresentadas anteriormente, a filosofia de Sartre se volta para o oposto da fé cristã, o que quer dizer que Deus não existe, e muito menos é responsável por nossa criação concedendo-nos poder suficiente para operar da melhor forma possível nossas faculdades. O homem passaria a ser essencial para a concepção de Deus, tão útil quanto um “corta-papel para uma indústria” (SARTRE, 1987, p. 4). Eis o primeiro esforço do “existencialismo”, desconstruir dogmas religiosos e colocar o homem no domínio do atributo de sua total responsabilidade por sua existência e as consequências que fizer disso. E essa teoria vai além, quando lemos: “Ao afirmarmos que o homem escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens” (SARTRE, 1987, p. 5). Queremos ressaltar a importância da noção sartriana de subjetividade, ao dizer que uma escolha individual sempre resulta no todo, no outro, na humanidade. Somos um projeto lançado, que não tem existência anterior,

somente algo que se projeta para ser. Não se trata do homem pretender o que quiser ser, já que para ser algo é preciso ter consciência de que se é. Dessa maneira, o que podemos ter é a manifestação de uma escolha, de uma vontade, sendo as consequências dessas vontades o que meu projeto escolher ser.

Já é bem conhecida essa clássica fórmula de Sartre inspirada em Dostoiévski: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido”⁵. Isso quer dizer que sem o aparato divino, o homem está abandonado no mundo, angustiando-se com sua existência, sem ter desculpas, sem determinismo. Se Deus não existe, também não há valores e imposições que legitimem seus comportamentos. Por isso, o homem se faz homem, é pura liberdade, e pode-se dizer, como nas palavras de Sartre: “o homem está condenado a ser livre” (SARTRE, 1987, p. 7). A busca pela liberdade, é uma condição essencial do homem, e que deve ser buscada independentemente da presença de Deus. A escolha por crer, por exemplo, é livre, desde que seu fundamento não derive de aparatos divinos.

Outro problema apontado pela filosofia sartriana em relação ao atributo de nossa existência a Deus, está no fato de que Leibniz e Descartes atribuem a Deus os valores de bem. Pois, para eles, o criador divino nos permitirá discernir da melhor forma possível nossas escolhas e vontades, a fim de que sempre inclinemo-nos para o bem, ou que possamos evitar nossa inclinação contrária, já que, ser perfeito como é, Deus auxilia a seguir esta direção.⁶ Na corrente “existencialista”, se Deus não existe, também não existe uma consciência infinita e perfeita para pensar o bem. Pois bem, isso não significa que o existencialismo, tomado, aqui, em termos sartrianos, contenha uma solução definitiva ao problema. É o que o próprio Sartre explicita:

O existencialista, pelo contrário, pensa que é extremamente incômodo que Deus não exista, pois, junto com ele, desaparece toda e qualquer possibilidade de encontrar valores num céu

⁵ Na verdade, Dostoiévski nunca escreveu essa frase. O que Sartre faz é que, por sua própria conta, procede a uma interpretação muito livre ao empregar essa fórmula com um objetivo bem específico: ilustrar, com maior radicalidade ainda, a sua posição existencialista ateia, ao invocar um dos personagens de *Os Irmãos Karamazovski*.

⁶ Insistamos: não somos, para Leibniz, livres para decidir nossas inclinações, mas somos livres para determinar nossa vontade na direção do autoconhecimento, que antecipa os danos de nossas inclinações e evita as circunstâncias em que elas fatalmente nos levarão a errar. O curioso, escandaloso para um Sartre, é que Deus já dispôs e já sabe quando cada um fará livre uso de sua razão para evitar o mal a que tende; ou seja, esse universo está já desenhado levando em conta todas as vezes em que decidimos não antecipar nossas inclinações.

inteligível; não pode mais existir nenhum bem *a priori* [...]; não está escrito em nenhum lugar que o bem existe, que devemos ser honestos, que não devemos mentir, já que nos colocamos precisamente num plano que só existem homens. (SARTRE, 1987, p. 7.)

Se não existe Deus, ou uma instância superior que determine as coisas do mundo e se responsabilize por elas, o homem é o único responsável por lidar com as coisas do mundo e pelo que fizer de si mesmo. Isso resulta a crítica sartriana à monadologia substancial, dispondo outro sentido possível de como pensar a ideia de mônada. Ele não pode consentir na teoria leibniziana de que as coisas do mundo já estão determinadas, muito por conta da existência de um ser perfeito que, nos garante a determinação e o “livramento” da responsabilidade por nossas ações, que não nos deixa sozinhos para vivermos o peso de nossas escolhas. Vejamos no próximo tópico, o problema da determinação clássica das substâncias para a responsabilização sartriana de nosso atos.

1.3 Sartre, para além da ideia clássica da liberdade: crítica ao substancialismo monádico

A Mônada, da qual vamos falar aqui, não é senão uma substância simples, que entra nos compostos. Simples, quer dizer, sem partes. (LEIBNIZ, 2009, p. 1)

Leibniz determina a mônada como substância simples, o que não abre espaço para modificação e ação, que implicam composição. Sendo a mônada o constituinte “atômico” de tudo que há, aquilo que guarda o caráter da criação onisciente divina e garante a permanência das determinações entre as mudanças, ela, no entanto, conflita com as ideias de mudança e alteração. Ação implica voluntarismo e contingência, o que parece oposto à mônada. Leibniz acredita que o mundo é composto por esses átomos. “Mônadas são os verdadeiros Átomos da Natureza e, em uma palavra, os Elementos das coisas” (LEIBNIZ, 2009, p. 1). Isso quer dizer que não têm extensões e nem partes, não há formação de composições. Perguntamo-nos, então: se a mônada é determinada, a substância é a única coisa necessária? Não. Na concepção leibniziana, a determinação não implica necessidade, mas permite que a determinação possa ser aliada da contingência. Essa relação recíproca se dá

pela forma como é concebida a onisciência de Deus. Mesmo que haja um princípio de ação, as ações devem ser oriundas de causas exteriores a elas. Tais causas, porém, devem conter, em si mesmas, uma forma totalmente incondicionada, princípio de sua própria existência, para evitar a gratuidade infinita das ações, que resultaria no caos e não em um mundo pleno de sentido: “E, assim, a razão última das coisas deve estar em uma substância necessária, na qual o detalhe das mudanças só esteja eminentemente, como em sua origem; e isto é o que denominamos Deus” (LEIBNIZ, 2009, p. 5).

Deus é sinônimo de absoluta perfeição, e, como vimos, criou o melhor dos mundos possíveis –; mas, então, por que Deus criou o mal? Eis a raiz da monadologia. Para Leibniz, o que há é, na verdade, a limitação do bem. Deus não cria casualmente o mal. O “melhor dos mundos” é formado por mônadas infinitamente espirituais, que vão mutuamente se percebendo:

Diz-se que a criatura age exteriormente na medida em que possui perfeição; e que padece de uma outra na medida em que é imperfeita. Assim, atribui-se a Ação à Mônada enquanto tem percepções distintas; e paixão enquanto as tem confusas. [...] E uma Criatura é mais perfeita do que outra quando nela se encontra aquilo que proporciona a razão a priori do que se passa na outra, e por isso se diz que ela age sobre a outra. (LEIBNIZ, 2009, p. 6)

Como as mônadas se afetam e têm percepção umas das outras? Elas não interagem diretamente. As suas percepções se desdobram de si mesmas e nenhuma é diretamente afetada pela outra. A harmonia é estabelecida, claro, por Deus; portanto, cada uma traz dentro de si o que acontecerá, ainda que sendo substâncias individuais. Retornemos ao exemplo de Adão: ele é constituído de inúmeras e diferentes mônadas, das quais uma sobressairá sobre as demais, construindo o que Leibniz chama de espírito. Para ele, tudo o que acontece com Adão já está inscrito em sua noção de indivíduo, e portanto, todos os acontecimentos do universo estão inscritos nessa mônada de Adão.

O que Sartre pensa em alternativa à mônada substancial? Como ele pensa o núcleo e princípio da ação, na ausência de Deus? Como liberdade do projeto, que, de antemão, está aberto com os outros. Essa relação é estabelecida na medida em que nos deparamos livremente no mundo e nos reconhecemos como seres pensantes. Já que, no “existencialismo” sartriano,

não há a figura e a crença em Deus, somos unicamente responsáveis por nós mesmos, e, conseqüentemente, nossas escolhas e suas derivadas conseqüências. Afinal, como se dá a relação com o Outro? Embora isto pertença às preocupações do capítulo seguinte, apresentaremos aqui uma noção introdutória sobre o tema.

Estabeleço minha relação com o Outro, na medida em que me reconheço como ser pensante, como consciência livre, ou, nos termos de Sartre, como Para-Si. Sou, como a mônada leibniziana. Esta, se bem observada, tem traços que soam contraditórios: ela é fechada, não tem janelas ou portas, não age a partir de influências externas (porque isso significaria que foi criada imperfeitamente). Ao mesmo tempo, ela contém em si toda a multiplicidade do universo, todas as possibilidades. Fechada e aberta, una e simples, que contém o múltiplo, determinada, e lançada no reino dos possíveis, individual e acabada, porém, dependente de Deus. Na “mônada” sartriana, ou seja, no singular encontro entre o Para-si vazio e o Em-si fechado e pleno, ao mesmo tempo cada projeto se singulariza e todos os projetos se encontram; a singularidade é encontro com os projetos lançados. Não há, na “mônada” sartriana, isolamento frente às causas exteriores, e, por isso, não há também nada determinado. Essa “substância” sartriana se determina quando nos reconhecemos enquanto ser, mais fundamentalmente, quando se reconhece o Outro como ser, e, portanto, como pensante, contingente diante do mundo. É em meio a um mundo atravessado por projeto, essencialmente aberto, no entanto, em que todo o movimento parece ser o de entes (o Para-si) prontos para substancializarem-se, o que devem fazer “entre si”. (Por isso, provavelmente, nossas relações intersubjetivas passam por sadismo e masoquismo, em que queremos reduzir o outro ao Em-si ou padecer dele essa redução.) Para se determinarem, já que são “nadas”, os Para-si, a livre consciência intencional, procuram se tornar algo, procuram atingir o Em-si, e o fazem, no encontro dos projetos lançados, reduzindo os outros a algo determinado ou se deixando reduzir a algo.

Leibniz isola as substâncias umas das outras, assim como desloca o conhecimento e a possibilidade para a proveniência em Deus. Pois o bem e o mal estão amparados diante das melhores possibilidades que Deus nos “presenteou”, e que sustenta. O problema é o isolamento das mônadas, sua

determinação, que irá compor um mundo de liberdade apenas aparente, uma vez que está atrelada ao conhecimento divino. Como diz Sartre, se em Deus todas as possibilidades estão co-pensadas simultaneamente, então é aquela possibilidade que melhor cabe a um composto (de mônadas). A que ele “escolherá” devido ao caráter determinado da mônada, que predominantemente o compõe, então o possível não tem ser nenhum fora do saber divino: só se trata de possibilidade enquanto conhecimento divino.

Após essa rápida incursão sobre os conceitos de liberdade em Descartes e Leibniz, abordaremos, com maior propriedade, a posição de Sartre. Se a liberdade mostrou-se, nos pensadores modernos antes examinados, uma questão a resolver após estabelecidas bases metafísicas substancialistas, os conceitos fundamentais da filosofia sartriana derivam da liberdade, desmontando assim, os paradigmas anteriores ao século XX. É o que, mais profundamente, passaremos, agora, a tratar no segundo capítulo, voltado para aquilo que Sartre, no horizonte de *O Ser e o Nada*, metaforiza como o “brotar da consciência livre”.

2 SARTRE E O BROTAR DA CONSCIÊNCIA LIVRE: O SER EM SITUAÇÃO

A fim de elaborar este segundo capítulo, buscamos fontes na própria literatura de Sartre, uma vez que o filósofo nos permite percorrê-la de tal forma que seja ligada à filosofia e derivada de seus conceitos. A condição fenomenológico-existencial do Ser em situação, nos mostra como um indivíduo se vê frente a sua liberdade, consciente para projetar-se em meio às escolhas possíveis. O homem está lançando no mundo, frente a seu projeto, e quando se descobre consciente, começa a fazer escolhas e se relacionar com as coisas do mundo. O Outro é um possível para mim, pois nele busco bases para construir minha essência. É, porém, esse mesmo processo de escolha, de estar diante de tantas possibilidades, que nos lança na angústia. Esta, por sua vez, é a que permite que um indivíduo exerça sua liberdade. A angústia não é um sentido maléfico; na verdade ela é, como dissemos, a abertura para a plena liberdade. É ela que nos torna possíveis ou não, livres ou não, diante da contingência dos fatos. Ser livre não significa que posso fazer o que quero. É que, em primeiro lugar, preciso estar consciente de minha situação no mundo; afinal, inicialmente existimos, depois construímos nossa essência. Ser livre significa que estou diante de possibilidades para buscar um meio e um fim; significa ainda poder escolher como quero fundamentar meu projeto, minha essência. Ou seja, que posso agir de tal modo que eu seja o único responsável por fundamentá-la. É, pois, nesse contexto, que se dá o engajamento, quão engajado sou com as possibilidades que escolhi efetivar? O que ocorre com um indivíduo que não escolhe por si mesmo, mas sim com base no Outro? Cai no erro, no engano, na alienação de sua própria existência.

É nessa perspectiva que o presente capítulo expõe os principais conceitos de Sartre, a saber — liberdade, angústia, facticidade, contingência, engajamento, projeto — até chegarmos ao que tudo isso resulta de um indivíduo que não exerce sua liberdade, que não reconhece o processo da angústia, que, portanto, não é fiel ao seu próprio projeto, que não fundamente sua existência, a má-fé, cerne de nosso último capítulo. As teorias humanistas de Jean-Paul Sartre se mostram aqui fundamentais para chegarmos no centro das problemáticas postas por este trabalho.

2.1 Facticidade: o homem como ser lançado

Para começar a explicar o que é o “existencialismo”, temos de ter a noção, ou a consciência, de que vivemos em contextos diferentes. Estes meios sociais requerem nosso esforço e atenção para as relações, seja dentro da família, com os amigos, com a profissão, na relação em geral com os diferentes tipos de seres, e principalmente, na relação de cada qual consigo mesmo. Estas relações com os fatos da vida, são escolhas, que temos necessariamente de fazê-las para nos afetarmos e estabelecermos objetivos em nossas vidas. Mas de que depende tudo isso? Dos fatos? Do acaso? Do destino? Para Sartre, nossas escolhas dependem e resultam da responsabilidade que um indivíduo exerce sobre elas. Como construímos nossa essência? Já que Deus não está presente como fundamento na teoria existencial de Sartre sobre responsabilidade e o andamento de nossa existência, comecemos enfatizando o que é liberdade para ele:

[...] o conceito empírico e popular de “liberdade”, produto de circunstâncias históricas, políticas e morais, equivale à “faculdade de obter os fins escolhidos”. O conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que consideramos aqui, significa somente autonomia de escolha (SARTRE, 2008, p. 595).

Para nos desvincularmos do senso comum quanto a esse conceito, como o acima aludido por Sartre, temos de ter em mente tratar-se de mais do que da escolha de meios para atingir fins: a liberdade não escolherá meios para obter resultados, em vista de desejos ou tarefas, mas será a própria autonomia de escolher os fatos de nossa vida: os fatos diante dos fatos. Um prisioneiro tem total autonomia para querer escapar e planejar uma fuga, mas não é livre para sair à hora de sua vontade; não tem os meios para obter os fins — mas não é isso que lhe suprime a liberdade. Somente suas escolhas diante da situação equivalem propriamente a um *fazer*, ao planejar, ao projetar, o que as distingue de um desejo atendido. Ora, os desejos não podem ser comparados a escolhas, não porque uns se imponham, e outras se erguem diante disso que se impõe, mas porque posso desejar algo que não necessariamente pertence ao projeto de minha vida, algo que logo se apaga de meus pensamentos, pois: [...] “o dito *livre* é aquele que pode realizar seus projetos” (SARTRE, 2008, p. 594).

Quando temos de escolher pela nossa liberdade? Sabemos que somos um nada, lançados no mundo, o que significa que diante dos fatos, temos de assumir responsabilidades. Antes disso, o ser é nada, isto é, está se projetando, se preparando para os fatos, para as escolhas, porque: [...] “a liberdade é a falta de ser em relação a um ser dado, e não surgimento de um ser pleno” (SARTRE, 2008, p. 598). Isso nos lembra da famosa frase, aqui parafraseada, que diz: antes temos nossa existência, e depois construímos nossa essência. A liberdade serve para que possamos ir atrás de nós mesmos, da nossa essência, da nossa determinação em busca de nosso fim. Ela se torna necessária, já que não podemos escapar de nossa própria existência, não podemos escapar de pelo menos um escolha inicial, somos, parafraseando Sartre: “condenados a sermos livres”. Isto quer dizer que dela não posso escapar sem, ao menos, vivê-la uma vez. Dizer que se está condenado pode parecer estranho de imediato, mas o que se quer ilustrar com isso, é que existimos, segundo a teoria sartriana, para nos afetarmos com as coisas do mundo e construirmos a nós próprios, a nossa essência. Estamos diante dos fatos e temos de nos relacionar com eles, o que conhecemos, por termos sartrianos, de facticidade.

Um conceito que está ligado aos fatos, é a contingência, pois um fato pode ou não acontecer, nada é certo diante do que nos determinamos. O fato ou a facticidade da liberdade apenas revela que *não podemos não ser livres*, não somos livres para anular a exigência da liberdade. Ora, esta é a contingência da liberdade. O acaso de não existir não é possível, já que os fatos atestam que a liberdade está dada e precisa de um sentido: [...] “o fato de não poder não ser livre é a facticidade da liberdade, e o fato de não poder não existir é a sua contingência” (SARTRE, 2008, p. 599). Deixemos o conceito de contingência ficar mais claro no final deste capítulo. Por ora, nos atentemos aos fatos de nossas escolhas, de nossas responsabilidades a partir do momento em que estamos em situação, prestes a exercer nossa liberdade.

Quando podemos afirmar que o ser está em situação? Está lançado? Está livre para escolher? Isso só se torna possível quando me relaciono com o Outro. Começo a criar minha essência a partir do momento em que me afeto com minhas condutas para com o Outro, com as condutas do Outro para comigo, e para com os demais. É nessas relações que me afeto e, portanto, posso,

eventualmente, me alienar. O que é alienação? É o obscurecimento de meu ser-livre, em que o “transfiro” à razão do outro. Como fazemos então para não sermos afetados pelo Outro quando estamos diante de algumas escolhas? Há o ser humano autêntico, não alienado?

Sartre reconhece que o segredo da fuga pela alienação, é a forma com que nos afetamos com as coisas que vêm do Outro. É certo que precisamos do Outro para reconhecer nossa existência, para efetivar nossa liberdade, mas devemos atentar à importância da facticidade. Assim, se meu ser só pode ser guiado por mim mesmo, tenho que procurar me afetar somente com o que está no meu caminho, no meu presente, na construção do meu ser, e não em seguir o presente do Outro, ou o que o Outro julga o bem para suas escolhas. É o que podemos ver em um exemplo de Sartre:

“Entrada proibida aos judeus”. [...] tal proibição só pode ter sentido sobre e pelo fundamento de minha livre escolha. Com efeito, segundo as livres possibilidades escolhidas, posso infringir a proibição, não levá-la em consideração, ou, pelo contrário, posso conferir-lhe um valor coercitivo que ela só pode ter devido ao peso que lhe concedo (SARTRE, 2008, p. 643).

Isso significa que tudo depende do quanto nos afetamos com as injunções do Outro, do valor atribuído ao que o Outro professa. Parafraseando Sartre: não importa o que fazem para nós, o importante é o que nós fazemos com aquilo que fazem de nós. Isso porque não posso controlar as ações alheias, não posso impedir o que vem de fora, só posso controlar a minha forma de reagir aos fatos. Tenho a liberdade de escolher o quão alienado sou⁷. — Com isso, discutimos o

⁷ Alfinetada à sociedade atual: já que nos deparamos com a influência que o outro pode ter nas nossas escolhas frente à liberdade, direcionemos o assunto à nossa realidade. Pensemos sobre este trecho: “Bem mais do que parece “fazer-se” o homem parece ser “feito” pelo clima, pela terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida” (SARTRE, 2008, p. 593). Assim como outros filósofos, a exemplo de Marx, Sartre aponta o fato de que o indivíduo é afetado pelo meio em que vive, pelas escolhas que faz, pela forma como se fez em situação. Trazendo-o para um caso particular – provavelmente seja o único que tomo a liberdade, aqui, de mencionar – analisemos: sou brasileira, branca, jovem, filha única até os 18 anos, criada por uma família “tradicional”, que segue os padrões de mamãe, papai e filhinha, porém, não tenho e não planejo ter filhos, não adotarei o sobrenome de meu companheiro, não possuo residência fixa, meu sentido de vida é estudar filosofia e ser professora, meu desejo é viajar e conhecer as diferentes culturas do mundo, são essas as coisas que constituem meu ser em situação. Já ouvi diversas vezes que sou irresponsável, que não tenho rotina, que não tenho filhos então não sei o que é me doar a alguém, não sei o que é ser responsável já que não tenho a preocupação nem de dar água a um cão. Ora, sou tão responsável que projeto minha vida acadêmica depois desta dissertação, sou

difícil problema dos limites entre alienação do projeto e consciência da alienação, tema para nosso terceiro capítulo, que tratará da má-fé.

Como posso me afetar com determinada situação e com outra não? Isso só é possível devido a importância que dou aos acontecimentos, as palavras proferidas, a facticidade de minha liberdade e da liberdade do Outro. Voltemos a pensar em como o meio interfere em nossas decisões de escolhas. É válido lembrar que quando nascemos, um lugar nos é dado, uma família, uma casa, os objetos, e assim por diante, porém, estes fatos não determinam as minhas escolhas, nem a minha liberdade, como podemos observar em *O Ser e o Nada*:

[...] os lugares livremente escolhido por meu pais não podem valer de modo algum como explicação de *meus* lugares; e, se consideramos um deles em sua conexão com meu lugar original – como quando se diz, por exemplo, “nasci em Bordeaux porque meu pai foi ali nomeado funcionário” ou, “nasci em Tours porque meu avós tinham propriedades ali e minha mãe buscou abrigo com eles quando, durante a gravidez soube da morte de meu pai” – é para ressaltar melhor até que ponto o nascimento e o lugar que ele me destina são coisas contingentes *para mim* (SARTRE, 2008 p. 603).

Parece que estamos lançados com uma semiliberdade quando temos um lugar já estabelecido, mas a facticidade do *meu lugar*, só se faz pela livre escolha de um fim que *projeto para mim*. Como conheço minha facticidade? Quando estabeleço cada projeto para mim. Estes pontos futuros incluem, segundo Sartre: “caracteres de impotência, contingência, fragilidade e absurdidade” (SARTRE, 2008, p. 607). A liberdade portanto, é a única possibilidade de apreensão de minha facticidade.

Pois bem, se a liberdade de escolha de meu lugar só é determinado a partir do momento em que escolho projetos para mim, então podemos presumir: Quando consigo identificar que meu tempo e meu lugar são ou existem como tais, isto é, como “meus”? Sei que, quando escolho determinada situação, estou abdicando de várias outras naquele momento. Por isso, sou responsável pelo

tão responsável que não me permito ter um cão se nem sequer tenho conforto suficiente para criá-lo, sou tão responsável que me preocupo com o bem estar do outro. Minha vida está projetada, mas sou tomada por irresponsável porque não faço escolhas que uma parte da sociedade julga serem as corretas; minha liberdade é incômoda porque ela avança, porque é determinada pelo “dever”. Minha liberdade é fundamentada na responsabilidade, que é minha, fruto das minhas escolhas, das minhas experiências de vida, do meu meio, não da influência que o outro pretenderia obter como predominante sobre meu projeto; sou livre porque realizo meus projetos por mim mesma, distanciando-me dos padrões ou de alguma pré-definição.

que acontece a partir do presente, ainda que com resquícios de onde venho: “Se não determina nossas ações, ao menos, o passado é de tal ordem que não podemos tomar uma nova decisão a não ser a *partir dele*” (SARTRE, 2008, p. 610). Isso não quer dizer que somos determinados pelo passado; aliás, podemos nos desvincular dele ou não, na medida em que procuramos construir nosso Ser a partir do presente. O projeto atual, portanto, partiu de nosso passado, mas resolve se dará continuidade a ele no presente, e com que tipo de modificações seguirá:

[...] tal como a localização, o passado se integra à situação quando o Para-si, por escolha do futuro, confere à sua facticidade passada um valor, uma ordem hierárquica e uma permanência a partir dos quais essa facticidade *motiva* seus atos e suas condutas (SARTRE, 2008, p. 619).

A chave para que um projeto possa ser considerado livre, é a motivação⁸ de seus atos e suas condutas a partir daquilo que lhe já é conhecido; a facticidade é fundamental, assim como responsabilidade de suas escolhas, para que um sujeito possa se fundamentar livre em situação. O Para-si é um estado constante de ser, ele deseja, ele projeta possibilidades. Mas e se eu não consigo me projetar? Se não encontro um fundamento para meu projeto? Todas as pessoas, necessariamente, assim que se identificam como seres pensantes e situados no

⁸ O conceito de motivação tem uma importância fenomenológica existencial decisiva, não só para Sartre, mas para outros autores, como Husserl, por exemplo. É que, para essa tradição, a noção de “causa” é criticada e, portanto, substituída pela de “motivo”. Essa crítica, é fundamentada na teoria de que nós não causamos algo, pois temos vontades, desejos, e tudo isso se concretiza por nossas ações, e estas tem de ser motivadas por algo, por nosso desejo, por exemplo, e não causadas por ele, a causa pode ser dita como posterior a motivação. É somente na motivação que posso chegar mais perto da ações de minhas vontades, não é o desejo ou a vontade que causa uma ação minha, mas sim uma motivação para tal. Vejamos um trecho do artigo *Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl* de Marcelo Fabri: “Em nossas ações, encontram-se objetivos, projetos de vida, etc. O querer se funda sobre a representação daquilo que deve ser realizado. Se é verdade que o valor motiva o querer, não se pode esquecer que o querer implica a necessidade da ação. Como assim? É que, em sentido fenomenológico, o querer se dirige a uma individualidade real. O querer é um ato de conferir significado ao fazer, numa palavra, é uma aspiração ao bem. É na ação, e somente nela, que o querer se realiza temporalmente, passando da intenção ao preenchimento, numa espécie de fazer criador” (FABRI, 2012, p. 42). O querer é uma motivação de minhas ações, não a causa delas, só as realizo por me motivei para tal, a causa disso tudo terá sido a análise que fizor ou não dessas ações. Motivamos ações, com base no que julgamos ser a melhor possível para o momento, sem ter determinado quais serão suas causas. Quando desejamos, projetamos, avaliamos, pensamos algo, motivamos uma ação em nossa pensamento, não causamos ela. Causa é fundamento para algo concreto, que já foi motivado, já obteve um início, já busca razão; não para começo, nem ao menos pela motivação de pensamento. A motivação se fundamenta pelo valor que projetamos para nossas ações.

mundo, são capazes de escolher e arcar, de imediato, com as consequências? Sem ao menos passar por alguma frustração? Por certo que não.

Existir é um drama, viver mais ainda. Buscamos sempre um sentido para nossas vidas, buscamos sempre objetivos que fundamentem nossa existência. É isso que a liberdade significa, um processo de ser incessantemente. Isso nos motiva a angústia. A angústia existe porque somos determinados pela liberdade. Estar diante de nós mesmos e lutar com isso todos os dias é o que nos permite dizer que vivemos, que temos consciência de nosso ser – mas, diante do nada de fundamento para que continuamente o projeto se redesenhe por uma escolha, angustiamos-nos. Pergunta-se: estou fazendo a escolha certa? Estou escolhendo o que me faz bem? E o bem do outro, me interessa ou não? A angústia da valor as minhas escolhas; ela coloca um peso menor ou maior sobre elas. Pois bem, se não consigo um fundamento para minhas escolhas, angustio-me; as decisões são difíceis para meu Ser quando se depara consigo mesmo. Então, quando finalmente consigo um fundamento para meu projeto, angustio-me novamente.

Não há como escapar da angústia, que sempre acompanha a liberdade. Tudo isso porque a liberdade motiva a angústia de que *não é possível libertarmos das escolhas*, que a cada vez redefinem todo o projeto que somos. Pode haver pessoas que não se afetam ou não se angustiam com as escolhas da vida, mas isso quer dizer que elas não escolhem algo além do que já lhes é dado, e portanto, livremente procuram renunciar à liberdade. Se, todavia, não sou esse tipo de pessoa que vive em inércia, e me sinto angustiada, porventura escolhendo negá-la, não estarei, do mesmo modo, exercendo propriamente minha liberdade: “A liberdade provoca a angústia porque *ser liberdade* significa que nenhum ato livre encerrará o processo de ser e o drama de existir” (SILVA, 2004, p. 145).

Tentando criar uma ordem nos conceitos sartrianos apresentados neste segundo capítulo, vimos que a liberdade está intrinsecamente ligada à facticidade do ser lançado no mundo. Trata-se da condição daquele que se vê diante da vida tendo que optar, escolher, sendo responsável por si e cada uma delas, sabendo que um passado está ligado ao presente sem determinar o futuro como sua causa. A angústia diante da tarefa de escolher é angústia diante do drama que a vida nos impõe: a liberdade radical. Sartre reconhece a

contingência dos fatos que surgem diante de nós, do conjunto da facticidade; as escolhas, porém, implicam engajarmo-nos com determinadas coisas e não com outras, decidindo, a cada vez, quem somos, a partir de motivações, mas não de causas (que anulariam a escolha como tal). Por que sou deste jeito? Por que tenho determinada profissão? Por que me importo com a opinião do Outro? Por que me afetam certos fatos? Esses são problemas do nosso próximo tópico.

2.2 Engajamento e angústia

Sabemos que a responsabilidade por nossas escolhas, segundo a teoria sartriana, pertence exclusivamente aos indivíduos. Não há uma instância superior que podemos responsabilizar, culpar, para a qual se possa “deixar nas mãos”, o homem é o que fizer de si, o que nos define são nossas ações. Em *O Existencialismo é um Humanismo* Sartre esclarece:

O Existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão; esse é o nosso ponto de vista. Não que acreditemos que Deus exista; pensamos antes que o problema não está aí, no de sua existência: é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus (SARTRE, 1987, p. 22).

A questão existencial não é provar a existência de Deus. Independente disso, não há como culpar Deus por nossas escolhas. Para Sartre, diferentemente daquilo que os cristãos acreditam, não há um âmbito ou entidade que se toma orientação essencial e em que se possa colocar a responsabilidade por nossas ações. Se, *a priori*, somos definidos por nada, não há bem e mal estabelecido. Estamos falando de uma “auto-moral”, o próprio indivíduo é que se determina, e julga quais as escolhas que deve fazer.

Ora, se o homem é quem faz sua moral, ele se encontra sozinho no mundo, sem muletas e escapatórias frente a situação de seu projeto, pois:

O homem faz-se; não está realizado logo de início, faz-se escolhendo a sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que não pode deixar de escolher uma. Não definimos o homem senão em relação a um compromisso. É, portanto, absurdo acusarem-nos de gratuidade na escolha (SARTRE, 1987, p. 18).

Dissemos que nosso passado não nos determina, apenas pode influenciar as escolhas do presente, enquanto um todo de motivação, ele mesmo já escolhido, já que nunca fui “não-livre”. Assim, uma figura onipotente e onipresente, não pode, para Sartre, ter alguma vez, (como se dava em Leibniz, aparentemente), determinado nosso projeto. E quando tratamos de escolhas, decisões, rumo na vida, ou expressões afins, estamos falando na forma com que nos relacionamos com a nossa vida. Veremos o que a frustração, ou melhor definindo, o que a angústia nos traz se não nos engajamos com nossas escolhas. O que significa estar engajado conosco mesmos e com nossas escolhas?

Significa estar totalmente de acordo, a partir de meu próprio consentimento, a partir de minha consideração (que renuncia ou assume o projeto), com a vida que tenho. Engajar-se é atribuir valor às minhas ações, é dar importância tamanha, que nela me vejo vivendo ou não. O que significa dizer com “vivendo ou não”? Chamo de viver, a execução de minha liberdade, e portanto, executo-a quando estou totalmente dentro, de acordo, por mim mesmo, com as ações que tenho. Algum indivíduo, porventura, pode não Ser engajado com sua própria vida? Nossas ações, ou a autenticidade delas, dependem do quão responsável se é, ou seja, do quanto um indivíduo é capaz de colocar a “cara a tapa” para os acontecimentos da vida.

Quando falamos em vida, certamente pensamos nos demais indivíduos, seres que compartilham da mesma racionalidade, não necessariamente do mesmo meio, e pelos quais, portanto, são alguns de nossos motivos de escolhas. Como, então, o Outro pode ser motivo de uma decisão que venha de mim mesmo? Acabamos de constatar que, para Sartre, não há instância superior ou meio que nos determine. Para o filósofo, o único Ser que influencia em nossas ações, é o Outro-Ser ou Ser-Outro, pois percebo que não sou sozinho no mundo — sou sozinho para decidir, *a priori*, o que moralmente quero para mim, preciso estar engajado comigo mesmo, porque isso causa impacto nos demais — mas como? O engajamento é próprio da ação de cada sujeito; porém, essas ações implicam um todo, uma proclamação diante dos demais, da sociedade, uma construção ética. Isso não anula sua liberdade, ao contrário, convoca-a.

Se minhas decisões implicam uma reconfiguração do todo, tenho de pensar que um Ser que não é engajado com suas escolhas pode, eventualmente, estabelecer uma moral que não compartilha com a alteridade, que não está envolvida nas ações do Outro como causa ou como causada. Não fôssemos comprometidos inteiramente por nossas ações e escolhas, não poderíamos nos comprometer e influenciar a moral alheia. Raciocinemos ao contrário, agora: se um indivíduo é engajado com o que a contingência lhe dá, consegue se relacionar com os demais, e construir uma moral que julgue ser a melhor possível. Ainda assim, como o primeiro movimento desse parágrafo já afirmava, podemos nos angustiar, *deixarmo-nos* afetar de forma a não nos importarmos com os outros.

Não podemos escapar da angústia, independentemente de nos importarmos com o Outro ou não, se desejamos escolher ou não, se colocamos ou não valor em nossas ações. Em função disso, se quisermos exercer nossa liberdade, sermos autênticos com nosso projeto e engajados nele, temos de sofrer propriamente a angústia, isto é, escolhê-la, escolhendo nela o ser-livre. Isso só se torna possível porque a angústia requer e denuncia, primordialmente, a responsabilidade. Vejamos um trecho que pode explicitar melhor esse argumento:

[...] o homem ligado por um compromisso e que se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, mas de que é também um legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade (SARTRE, 1987, p. 7).

Nesse ponto, porém, podemos enunciar o seguinte questionamento: quem disse que todas as pessoas agem ou agirão da mesma forma que eu? Ninguém — ou, certamente, não Sartre. Não se trata disso, mas de livremente legar aos outros, assumindo a liberdade essencial da reconfiguração do todo a cada escolha nossa, o próprio ter que decidir-se sobre o sentido do todo. Julgar que as ações implicam somente a nós próprios seria disfarçar, esconder, fingir que a angústia não existe, que podemos retirá-la de nossos ombros ou dos de outrem. Sabemos que o sentido da liberdade é a autenticidade de um projeto, do engajamento, que implica angústia, e, portanto, da noção de consciência de si mesmo, da

responsabilidade. O fato é que quem foge de tudo isso não é a vontade com sua própria consciência, com seu Ser-Para-Si. Vejamos alguns exemplos:

No romance *A Náusea* (1938), narrado em primeira pessoa, onde Roquentin, personagem central da história, tenta ultrapassar os limites do conhecimento para atribuir sentido à existência humana, o mencionado protagonista se vê diante da contingência de sua própria existência. É nessa espécie de “diário” que a personagem percebe o aparecimento de sua rotina “nauseante”, e, percebendo-a assim, afetando-se com ela, reconhece sua mudança em relação às demais coisas, *como* ele se relaciona com os objetos, e vice versa, como as influências das coisas exteriores agora lhe parecem diferentes. A origem da dúvida angustiante, para a personagem, parece confusa porque ele não sabe se foram os movimentos exteriores que mudaram, se foi a percepção dele diante desses movimentos, ou se foi ele mesmo se modificando. Roquentin busca na arte fundamento para a vida, mas:

A vida não é um romance de aventuras – descobrirá Roquentin – porque ela não depende de um narrador que articule os eventos e faça que a história vivida se produza a partir dessa articulação, o que significa que se poderia contar com o fio da narração como suporte dos acontecimentos e como sustentáculo temporal. A vida possui uma forma de acontecer que não comporta a estabilidade de uma continuidade narrativa; ela se constitui de fatos e nada assegura que haja entre eles conexão e teleologia (SILVA, 2004, p. 82).

Isso quer dizer que de nada adianta Roquentin pôr-se a narrar seu passado, como na cena que está com Erna, em um bar de Hamburgo, falando de seu passado como uma sucessão de eventos, obviamente protagonizados por ele, como se ainda as coisas aparecessem organizadas de tal forma que a imanência da narração fosse necessária. Sabendo que não se está necessariamente ligado ao passado, o presente se torna um “lugar”, ou estado de medo. Se não posso me apegar ao passado e fundamentar nele minha existência. É que estou inteiramente só diante do presente, e isto faz desabrochar a angústia. Sou um indivíduo só, sem poder me agarrar a algo, a um “fio da meada”, mas tão somente assumir-me como o projeto do querer Ser. A angústia nos deixa, necessariamente, frente a nós mesmos. Ela não nos abandona, como anuncia Roquentin:

Não posso dizer que me sinta aliviado nem contente; pelo contrário, estou esmagado. Somente, atingi o meu fito: sei o que queria saber; compreendi finalmente tudo o que me vem sucedendo desde o mês de Janeiro. A Náusea não me abandonou, e não creio que me abandone tão cedo; mas deixei de sofrer com ela, não se trata já duma doença nem dum acesso passageiro: a Náusea sou eu (SARTRE, 1964, p. 78).

A constatação de Roquentin ao dizer: “A Náusea sou eu”, nos mostra o árduo processo dessa personagem até concluir que ela é a própria náusea, a própria angústia, a própria consciência, e que sua vida depende unicamente dele próprio. Essa descoberta, para ele, em nada tem de ordem causal, ao contrário, quando chega a esta constatação, sabe que suas referências foram deixadas “de lado”, porque perder o norte, o chão, o rumo, o fizeram pensar no peso da existência.

Outro exemplo que nos ocupamos brevemente aqui, é da obra *A Idade da Razão*⁹, em que podemos perceber como a vida de Mathieu é sem sentido, uma vida de irrealizações, de frustrações, de esperas. Os problemas da contingência serão abordados no tópico seguinte, onde será aprofundado com os exemplos dessas mesmas personagens aqui citadas. Por ora, queremos dar ênfase no conceito de angústia.

O objetivo de mostrar o contexto narrativo e existencial dessas duas personagens é revelar como a descoberta angustiada da liberdade os afeta, como sofreram o peso da facticidade (o peso da vida) até se perceberem como os únicos responsáveis pela fundamentação de seu projeto. Pretendemos apenas apontar, como confirmação expressa na obra literária do filósofo, que, para chegar a se concretizarem como sujeitos livres, Roquentin e Mathieu tiveram de saltar dos fatos e escolhas para a unidade não-causada do puro projeto: dos problemas da vida ao problema constante de como vivê-la propriamente (à vida, não aos problemas, que em geral servem para mascarar nossa responsabilidade). Assim, a busca constante de fuga também reflete sobre o quanto a angústia os afeta, pois negam, em boa parte dessas histórias, suas condições presentes. Querem se apegar ao passado, aos outros, a

⁹ *A Idade da Razão* (1945) é o primeiro volume da trilogia *Caminhos da Liberdade*, seguida de *Sursis* (1947) e *Com a Morte na Alma* (1949). Esta trilogia reflete uma mudança significativa na posição filosófica de Sartre, pois é nesse período em que se torna mais engajado em causas humanistas de sua época.

qualquer coisa da rotina que lhes desvie o pensamento da angústia. Só conseguem se libertar, passar da angústia para a liberdade, quando agem. A ação é a chave para esse movimento, pois:

Esta espécie de angústia, que é a que descreve o existencialismo, veremos que se explica, além do mais, por uma responsabilidade direta frente aos outros homens que ela envolve. Não é ela uma cortina que nos separe da ação, mas faz parte da própria ação (SARTRE, 1987, p. 8)

Pois bem, se a angústia é a própria ação, isso significa que ela só aparece quando a capacidade reflexiva de um indivíduo é capaz de reconhecer a si mesmo: ela é sua consciência assumida como tal (renunciando a um eu objetivado ou a outros “eus” que seriam culpados por causar nossas dificuldades). É a consciência que torna possível o movimento e a efetivação da liberdade. Segundo Sartre (2008, p. 80): “[...] angústia é reconhecimento de uma possibilidade como *minha possibilidade*, ou seja, constitui-se quando a consciência se vê cortada de sua essência pelo nada ou separada do futuro por sua própria liberdade”.

A esta altura, deve ter-se tornado evidente, ao leitor mais familiarizado, que o conceito de angústia é construído, em Sartre, com base nas posições de Kierkegaard e Heidegger, e em relação direta com a fundamentação exaustiva do domínio da liberdade. Tal como se vê nos autores mencionados, para Sartre, o sujeito se percebe angustiado em meio ao nada, no “seu” estado presente (em sua situação) que se dá conta da condição inexorável de ter a liberdade para agir, escolher – e escolher deixando-se afetar pela angústia ou dissimulando sua condição de pura liberdade, para afastá-la. É precisamente sobre a contingência da facticidade, na liberdade frente ao meu projeto, que nos pautaremos a seguir.

2.3 Projeto: liberdade e contingência

De que dependem minhas ações? Somente serão válidas se nelas obtiver sucesso? Seu sucesso ou fracasso, seu meio ou fim, dependem necessariamente da contingência. É uma espontaneidade absoluta que regem nossas ações, imprevisível. É que, como falamos, seria preciso uma instância superior para prever o peso e o destino fático de nossas ações. Voltemos ao exemplo de Roquentin. A náusea desaparece frente à contingência de estar em

um café, ouvindo *Some of these days*, música que o deixa feliz. A música não é contingente, pois ela *é*, está sendo apresentada como efetividade; contingente é a circunstância em que ela se apresenta, e relevante é o que, na música, torna atração (como fuga ou afastamento da angústia, e, pois, da liberdade):

É assim que Roquentin gostaria que fosse sua vida: duração melancólica, qualitativamente necessária, previsível e exata. Em cada momento dessa duração, pode-se esperar pelo que vai acontecer: a música não nos decepciona. Todos os instantes são necessariamente preenchidos; tempo e acontecimentos rigidamente pela mesma necessidade (SILVA, 2004, p. 91).

É assim que a personagem gostaria que fosse sua vida, como a música, determinada, melancólica, previsível. Ora, a vida não é assim, se a vida tem uma determinação¹⁰, esta é a contingência. Percebemo-nos lançados no mundo, ou seja, como seres conscientes, que se veem angustiados com a liberdade, situados em meio a um todo de fatos e diante de possibilidades. Não há mais determinismo; tudo é amedrontador, pois não é como a música, que foi feita, determinada por alguém. Contudo, isso não quer dizer que a música foi sempre determinação. Há um ser que a criou, que a pensou, que a projetou, que a idealizou e a ensaiou. Ela só é, porque um ser consciente se serviu da contingência dos fatos para criá-la.

O que queremos dizer com isso é que a contingência não nos assegura sucesso nas nossas ações — o sucesso da estabilidade e do círculo fechado de um sentido, como a música pode garantir. Assim, dizer que sou livre não garante que tudo que me fizer agir é uma coisa boa ou implica sucesso, vitória frente à angústia. Ao contrário, a liberdade de escolher diante da contingência somente assegura e possibilita inserir-me no meu projeto de maneira própria ou imprópria. Queremos enfatizar uma pequena diferença entre determinismo e liberdade. Enquanto o primeiro se preocupa com a descrição dos fenômenos e suas

¹⁰ Quando falamos em determinação, queremos dizer sobre a determinação de nossas escolhas frente a um projeto livre que está diante do mundo para escolher. Criticamos os racionalistas e, principalmente, a Leibniz, quanto a determinação substancialista das mônadas, e falar em determinado, poderia parecer aqui um tanto contraditório. Escolher é determinar-se, é buscar algo que defina, por um momento, nossas ações diante da vida. Não são as coisas que estão determinadas, a exemplo das mônadas, e depois nos relacionamos com elas. Somos nós, segundo a filosofia humanista aqui estudada, que temos de escolher, e sermos unicamente responsáveis por elas, para dar sentido a nossa vida e ao nosso projeto. A determinação aqui é frente às escolhas que moldam um projeto que é meu, e que dele sou responsável.

relações, a liberdade efetiva a realidade humana, revelando o homem como ser consciente. Parece-nos relevante afirmá-lo porque há uma separação entre seres de consciência e os que não se constituem por ela. É o que nos mostra, desde o começo, a relação fundamental entre Em-Si e Para-Si. Sou consciência, sou Para-Si, na medida em que minha realidade humana é capaz de se relacionar com as demais coisas, não necessariamente racionais, como os fatos e os objetos — com o Em-Si. São essas relações inseparáveis que me permitem reconhecer a natureza própria à existência, ou seja, o projeto, liberdade que consiste em não ser Em-si, dele “dependendo” tão somente para Ser esse nada de Ser.

Projetamos possibilidades livres a partir do que nos é dado, ou ainda, a partir da contingências dos fatos. Essa projeção, porém, não é um mero mecanismo que vamos montando; um mecanismo só o é se funciona em si mesmo, se tem função, fechamento, resolução. O projetar-se em possibilidades pode mascarar o fato bruto de que não é uma montagem mecânica de algo que logo mais será um todo fechado e integral. Por outro lado, ele pode, também, na e desde a angústia, mostrar-se como pura interpretação do todo, aberta enquanto interpretação, e em que cada traço reconfigura livremente a tudo (estando, pois, sempre aberto: angustiado, livre). Vejamos:

Há uma universalidade de todo projeto no sentido de que todo projeto é compreensível para todo homem. O que não significa de modo algum que este projeto defina o homem de uma vez para sempre, mas sim que ele pode ser reconhecido. Há sempre maneira de compreender o idiota, a criança, o primitivo, ou o estrangeiro, contanto que tenham os esclarecimentos necessários (SARTRE, 1987, p. 16-17).

Como, entretanto, podemos falar em universalidade do homem, se os projetos são individuais? Pois bem, cada projeto, a partir do momento em que reconhece suas possibilidades — ou, como nos disse Sartre, a partir do momento em que possui os “esclarecimentos necessários”, reconhecendo-se como consciência pensante, diante das possibilidades, passando pelo processo de angústia e afetando-se pelos fatos — passa a ser universal, pois se conecta ao Outro numa exigência de resposta que configura o mundo dado a partir de uma escolha. Assim, vemos que a intersubjetividade é em si mesma uma exigência “moral” e “metafísica” de resposta livre. A conexão entre individual e universal se faz por

meio do reconhecimento da existência de outro projeto, mas isso também não quer dizer que o projeto seja “definitivo”. Se projeção implica busca por um fim, nem por isso “fim” implica, aqui, determinação — já que a ênfase recai sobre a “busca”. Projeto diz busca, muito mais do que o buscado (o fim). Buscamos algo que sabemos — fugindo ou não desse saber — poder ser alterado. O outro funciona como espelho: se parto para uma possibilidade escolhida e assim me “defino” diante dele, também ele pode partir para uma possibilidade sua e outra, pode entender mal, interpretar meu projeto assim ou de outra maneira, pode tentar fazer de mim um não-projeto, sujeitando-me em minha liberdade. Se uma possibilidade não é viável, válida, feliz, ou não provoca um processo de angústia para mim, tenho tantas outras possibilidades para buscar agir. Poderíamos, inspirando-se em Sartre, nos servir de uma expressão popular que indica a confirmação do “jogo” da liberdade: quando não julgamos certa escolha como livre, dizemos “segue o baile!” — ou seja, a vida continua, outra escolha nos é possível, e trata-se de escolher, tão só e necessariamente. Sartre, porém, poderia responder: para algo mais que uma sequência de improvisos descomprometidos, o ser do Para-si deve escolher a própria liberdade, e decidir-se consciente de que todo o “baile” há de se modificar a cada vez, e sem porquê, implica superar a angústia de que ele permaneça tal qual é, com seus personagens, ritmos, divisões locais.

Aqui, devemos reconhecer que se deu um salto. Falta uma fundamentação. Lançado no mundo, atravessando o Em-si e “infestando-o” de negação, subitamente o Para-si encontrou “um Outro”, outra negação, outro nada. Como? De que forma sei que estou diante de um Outro? De que forma se estabelece o primeiro contato que o distingue de um mero objeto? A partir da linguagem, ela é o primeiro contato, ela é que me permite identificar um Outro igual a mim, de imediato pelo corpo, e depois pela manifestação linguística. Se, portanto, a linguagem é o primeiro contato que fazemos, quem garante que o Outro vai entender tudo que digo e vice versa? Não há garantia, pois, parafraseando Sartre: “Não somos responsáveis pelo que o Outro entende, somos responsáveis somente pelo que dizemos”. A interpretação não é um acidente da linguagem, mas constitui a própria linguagem. Falar e entender são o mesmo: decisão situada, livre, em meio a um projeto. O mesmo pode, por isso,

ocorrer ao Outro: não entender o que quero expressar, o que vou fazer, pelas limitações linguísticas, semânticas, semiológicas, pela diferença de projeto e por ser também ele projeto.

A sentença de Sartre acima parafraseada parece denotar certo egoísmo. Estamos falando sobre responsabilidade em nossas ações; quando professo algo, estou agindo, expondo o que julgo saber. Quando professamos algo, *agimos*, com o que tornamo-nos responsáveis. Somos, portanto, responsáveis pelo que o Outro entende, ao menos em certa medida, em oposição ao que disse o pensador francês. Além disso, se não há nenhuma garantia de que nos façamos entender, se o projeto é sempre particular, de que serviria o encontro? Como, em meio a esse não-entender, o Outro é Outro? Também um animal de estimação nos entende pouco ou nada. O que fica presente é a relação de aproximação. Sei ainda que existem tantos caminhos possíveis, porque o Outro me serve de base nas relações que faço diante da contingência, diante da minha liberdade.

Pensemos, para seguir rumo a uma finalização do presente capítulo, em uma “situação” concreta exemplar: um relacionamento conjugal. Há ali contínuo e permanente encontro entre dois “Outros”. Será um responsável somente pelo que diz, mas não pelo que seu parceiro entende, no sentido usual e mesquinho que essa afirmação contém? Não é isto o que Sartre pretende. Sua tese é a de que o Outro tem que se responsabilizar por si, ao me escutar. Isso simplesmente por conta da radical falta de fundamento e da negatividade peculiar a cada projeto: ele não pode receber de mim uma mensagem tão clara que, entendendo-a, possa acomodar-se a uma determinação, pois eu, porque livre, sempre posso reconfigurar meu projeto novamente. Assim, na vida efetiva do casal em nosso exemplo, tenho de ter em mente que minha liberdade é uma e a de meu companheiro, outra. Dessa maneira, quando se quer colocar a liberdade como nossa, projetando-a a partir do outro, e não de nós mesmos, estamos, segundo Sartre, fadados ao fracasso, porque não podemos fundamentar os meios de nossas ações no Outro. Podemos caminhar de maneira parecida e mesmo juntos, mas a liberdade constitui-se somente como projeto singular. Se minhas ações precisam ser motivadas por algo, não haverá alienação ou engano desde que essas motivações sejam livremente assumidas como motivações,

não como causas, e como ações, não como resultados fixos — o que tem consequências para instituições socioculturais, jurídicas mas, sobretudo, religiosas, como o casamento.

O fato de querer nos colocar como indivíduos responsáveis por nossas escolhas, ações e projeto, nada mais é que colocar o homem como objeto de estudo a partir dele mesmo. Isso é o que Sartre chama de projeto, ou seja, um plano que se dá conta de sua própria consciência, de sua própria liberdade. E aqui há um aprofundamento a fazer. Somos os únicos responsáveis por nós mesmos, pois:

[...] o homem será antes de mais nada o que tiver projetado ser. Não o que ele quiser ser. Porque o que entendemos vulgarmente por querer é uma decisão consciente, e que, para a maior parte de nós, é posterior àquilo que ele próprio se fez. Posso querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-me; tudo isso não é mais do que a manifestação duma escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade (SARTRE, 1987, p. 6).

O homem é aquilo que tiver *projetado* para ser, isto é, trata-se de um projeto, constitutivamente inconcluso, ou que “ainda está em execução” — mas, mais importante, esse Projeto não é um plano qualquer, feito em atendimento ao querer subjetivo. Não somos o que *queremos* ser, o célebre argumento sartriano nos lembra de que primeiro existimos, depois construímos nossa essência. Então só podemos ter alguma vontade, depois que somos conscientes de nossa existência. É que minhas manifestações frente ao meu projeto são mais do que vontades, são projeções responsáveis e angustiadas diante dos fatos, do mundo, do Outro, dos sentimentos, da realidade humana, da liberdade.

Todos esses conceitos se fundamentam no que Sartre chama de responsabilidade, essa autenticidade dos indivíduos em seres unicamente responsáveis por suas ações, porque estar diante de tantas possibilidades é um drama que nem todos conseguem superar. Vejamos, a propósito, esta definição da obra *A Era do Indivíduo*:

O *humanismo* é, no fundo, a concepção e a valorização da humanidade como capacidade de *autonomia* — quero com isto dizer, sem obviamente pretender ser original, que aquilo que constitui a modernidade é o facto de que o homem vai pensar em si como a fonte das suas representações e dos seus actos, como o seu fundamento (sujeito) ou ainda como o seu autor. [...] O homem do humanismo é aquele que já não deseja receber as

suas normas e as suas leis nem da natureza das coisas (Aristóteles) nem de Deus, mas que as cria ele mesmo a partir da sua razão e da sua vontade (RENAUT, 2000. p. 50).

O humanismo de Sartre nos mostra como o homem é um ser poderoso para decidir fazer-se. Ser livre é ter autonomia para escolher, é agir buscando um fim, angustiando-nos é que construímos nossa liberdade. Essa filosofia, coloca o homem frente à sua liberdade, e, para isso, precisa fazê-lo passar pelo processo angustiante da vida, que nos coloca frente às escolhas, frente à questão moral sempre suscitada pelo Outro. Por fim, essa filosofia joga o homem para junto da solidão, agindo, escolhendo isso ou aquilo, escolher como é a vida e como é o homem. E isto diante do Outro, pode, em seu comportamento, padecer intensamente nosso assumir do Projeto.

O Outro existe para que reconheçamos todos os nossos medos existentes, para que tenhamos um “espelho” de possibilidades. Quando a consciência se afeta com os objetos, com as coisas do mundo, ela se abre as possibilidades de Ser, de determinação de projeto. Se ela ficar inerte, ou recusar a angústia, negando todos os correlatos que levam à autenticidade, como, por exemplo, o engajamento de um indivíduo, se tornará *coisa*, assim como os objetos, que não requerem consciência. Mentir para si mesmo, autoenganar-se, recusar determinações, que, por sua vez, são sempre determinações ou escolhas frente a moral, denota a má-fé. É desse problema “moral” (ontológico-moral) que nos persegue, sobre essa condição do si mesmo, esse desengajamento em que o Para-si recusa ser quem é, e delega sua liberdade, sua responsabilidade de Projeto a Outro, como se fora Em-si, um objeto que se pode pôr em mãos alheias. Desse ponto central da análise de Sartre — a má-fé — que tratará o próximo capítulo.

3 MÁ-FÉ: DESDOBRAMENTOS ÉTICO-ONTOLÓGICOS

Nosso propósito agora se concentra em explicitar o fenômeno da má-fé. Primeiro, esclarecemos o problema inerente a uma escolha moral. Como vimos no capítulo anterior, somos projetos lançados no mundo, que quando se reconhecem como conscientes, buscam determinação. Determinar-se diante das coisas do mundo, é *escolher* frente às possibilidades que nos são dadas, pois mesmo que um sujeito opte por não escolher, ainda assim está efetivando inevitavelmente uma escolha: está *condenado a escolher*. Ora, essa condição implica, simultaneamente, destacar caminhos de possibilidade. O viés moral da escolha, é que ela nos determina, inclusive diante do Outro, e, por isso, quando determino uma escolha, que faz parte da moral de cada indivíduo, escolho também para o Outro. Tomo dele, por ora, uma possibilidade, para que tantas outras apareçam. Para poder buscar uma determinação, tenho de me afetar pela angústia, para então efetivar minha liberdade. Esse processo busca a autenticidade de um Ser, isto é, um projeto livre e autêntico, o qual deve estar longe da má-fé. Esta, por sua vez, implica uma má compreensão da condição humana. A má-fé faz a consciência cair em erro e alienação, voltando-se para a mentira acerca de si mesma. Esse fenômeno de inautenticidade com o Ser, faz nossa consciência repousar da reflexão, impedindo-a de se afetar de angústia, ou, reagindo inautenticamente a ela, e a faz cair em erro sobre sua condição. Sob a má-fé, o indivíduo não pensa, fala ou age a partir de si mesmo, por mais enfática e “subjetivamente” que proceda. Veremos, a partir de Sartre, que a má-fé se manifesta de várias formas, como por exemplo, pela sinceridade e pela boa-fé.

Além de explicitarmos alguns exemplos de má-fé na própria filosofia sartriana, contidos no *Ser e o Nada*, a saber, os exemplos do campeão da sinceridade, do homossexual e do garçom, analisaremos também exemplos de “má-fé” obtidos junto a ficção de Fiódor Dostoiévski, com o homem do subsolo, de *Memórias do Subsolo*, e Raskólnikov, de *Crime de Castigo*. Por que essas duas personagens nos permitem aprofundar a compreensão do conceito? Porque ambas mentem sobre sua condição ontológica, em interpretações nitidamente hierarquizantes baseadas em determinações fechadas, consideram

o Outro desde juízos morais fundados na substancialização do Para-si; e, mais grave: vivem em inconformidade com seu Ser.

3.1 O problema moral da escolha

Para explicitarmos o conceito de escolha, retornemos a um exemplo de Sartre: um jovem, que tem de decidir entre alistar-se na Inglaterra, ou ficar com a mãe, pessoa sozinha e triste, que só tem a ele para se apegar.

Esse jovem está diante de dois tipos de escolha moral: uma, concreta e imediata, que prioriza a conveniência particular do indivíduo, ou seja, que o faz pensar nos cuidados com sua mãe, em detrimento de servir à pátria; e outra, que diz respeito à coletividade, pensando nos benefícios que esse trabalho poderia produzir para toda a sociedade. Quem deve aconselhar esse jovem? Qual a melhor moral? O que ele deve escolher? A partir de quais critérios? Há critérios *em si mesmos*?

A angústia, no exemplo desse jovem, provém do seguinte: por um lado, tem valor para ele não deixar sua mãe sozinha: é uma mulher decepcionada com a morte do filho mais velho e abandonada pelo marido; por outro lado, é para ele também valioso servir à nação, incorporando-se à Força Francesa Livre, pois muitas mães, filhos e filhas podem perder sua vida e liberdade, em caso de derrota. Além disso, no segundo caso, ele nem ao menos pode saber se seus serviços serão úteis, se irá para os pelotões da frente de combate ou se ficará preenchendo papéis em uma sala, assim, também não sabe se voltará vivo, para encontrar e cuidar de sua mãe. Pois bem: a quem ele pode recorrer, para orientar sua decisão? Um amigo, um padre, um homem mais velho, um combatente, um filho único de mãe abandonada e frágil?

Segundo Sartre, os preceitos de alguma crença ou religião não podem verdadeira e livremente orientar o homem — não será em um guia, xamã ou em Deus que se poderá fundar o valor de nossas escolhas. Mas também não em amigos, nem em pessoas mais experientes, amantes, pais. Porque, diz Sartre, ao pedir conselhos a alguém, sabemos, *a priori*, quais serão as prováveis palavras de conforto:

[...] Mas se procurardes um conselho junto dum padre, por exemplo, é que escolhestes esse padre, sabíeis já no fundo mais ou menos o que ele iria aconselhar-vos. Por outras palavras, escolhemos o conselheiro é ainda comprometermo-nos a nós próprios (SARTRE, 1987, p. 11).

Ou seja, quando escolhemos a quem pedir conselhos, já estamos escolhendo ouvir determinada sugestão. Ao invés de colocar-se no lugar do fundamento, decidindo livremente, assumindo-se como Projeto, assumindo sua situação, angustiado diante dessa escolha total por si mesmo como fundamento, o homem se dirige “a alguém”, a “algum livro”, a “alguma fé”. Essa aparentemente livre e corajosa (ou humilde) escolha, por ouvir e aprender de outro, causa a fuga de si mesmo, pois ao escolher a direção em que pedirá ajuda o indivíduo: [...] “já decidi sobre o gênero do conselho que vai receber” (SARTRE, 1987, p. 11). O filósofo francês alega ter sido imparcial e neutro em seus conselhos para o jovem. Nenhuma pessoa, moral ou religião, pode, *a priori*, determinar nossas ações, dar critérios que valham por si mesmos, de modo a que neles pudessemos buscar orientação clara sobre o que decidir, em cada caso. Diz que somos livres para escolhermos nossas possibilidades, e darmos valor a elas: [...] “Você é livre, escolha, quero dizer, invente. Nenhuma moral geral pode indicar-vos o que há a fazer; não há sinais no mundo” (SARTRE, 1987, p. 11). Não podemos, portanto, dizer ao Outro o que ele deve ou não escolher. Só o que verdadeiramente lhe “diremos” é o modo como decidimos a partir de nós mesmos, sem negar a ele essa mesma responsabilidade, diante de nossa decisão.

É claro que, como antecipou-se no capítulo anterior, reconheço-me no mundo como um possível, porque tenho o Outro como parâmetro para me guiar e me reconhecer como tal. Tanto que o Outro é o ser que me auxilia na construção de uma moral. Esta, por sua vez, precisa da ética individual dos seres que a compõe. A ética sartriana, vinculada à sua ontologia, afirma sermos os únicos responsáveis por dar valor às nossas escolhas, às nossas decisões, porque, antes de tudo, somos nada, e portanto, não podemos nos deixar influenciar pelo que o Outro escolhe – já que ele também *carece do Em-si*, não é, é nada. Somente depois que nos reconhecemos como seres no mundo, como consciência, como Para-Si, que escolhemos eticamente nossas escolhas, de modo autêntico. Dessa forma, chegamos à compreensão de que a moralidade

autenticamente experimentada não é nem somente particular (individual), nem somente social (coletiva); minha singularidade é desde sempre pautada pelo desafio do Outro, que pode querer me reduzir a Em-si, e que posso querer reduzi-lo do mesmo modo, mas que pode, também, me constranger, denunciando minha má-fé.

Por consequência, quando, num plano de autenticidade total, reconheci que o homem é um ser no qual a essência precede a existência, que é um ser livre, que não pode, em quaisquer circunstâncias, senão querer sua liberdade, reconheci ao mesmo tempo que não posso querer senão a liberdade dos outros (SARTRE, 1987, p. 19).

Ora, se nenhuma moral é capaz de nos indicar o que fazer, e só exerço minha liberdade quando dou valor de fundamento a meu poder-escolher, e, por conseguinte, dou valor a liberdade do Outro, então escolher é comprometer-se. E comprometer-se com as possibilidades diante de nós, é criar uma moral. Dar valor, é concretizar uma ação, uma responsabilidade por algo: [...] “o homem é sempre o mesmo em face duma situação que varia e a escolha é sempre uma escolha numa situação” (SARTRE, 1987, p. 19).

Se é em face ao Outro que escolhemos, a ação efetiva minhas escolhas, de tal modo que me compromete diante dos Outros, e de mim mesmo junto a uma figura de liberdade. Assumir uma moral é assumir um compromisso com quem se é, ou seja, é assumir as responsabilidades de escolher entre tantos possíveis caminhos, renunciando a todos os demais. Isto se torna angustiante. Escolher autenticamente é dar valor à liberdade mesma, mais que ao caminho escolhido, porque: [...] “pode escolher-se tudo, se é no plano de uma decisão livre” (SARTRE, 1987, p. 20).

Se escolher é engajar-se, construir nossa própria moral, temos, porém, de pensar nos primórdios dessa construção. Não somos simplesmente fatos do mundo dotados de personalidade, racionalidade ou coisa que o valha; somos projetos individuais inseridos numa determinada construção histórica, advindos de um determinado lugar, de uma família, de uma linguagem, de costumes diferentes, de um passado. Antes, contudo, dessa inserção, e aqui concentra-se o nosso problema, somos nada — nada que está diante da liberdade, e que procura o Ser que não tem. Por isso, diante dos Outros, procuramos sempre esse Ser fixo, esse Em-si, para mostrar força e resistir à nadificação que está em

nossa origem, e a que o Outro, pelo mesmo motivo, pode nos jogar, negando-nos nossa liberdade, fazendo-nos objeto, ou fazendo com que o elejamos como uma ilusória fixidez. Isso tudo se dá, porque o nada do Para-si encontra-se no movimento de querer Ser, em meio à situação, já que todo movimento pelo Ser se dá junto aos Outros, historicamente situados. Assim, escolher é comprometer-se, e comprometer-se é determinar-se diante da contingência, como este ser situado que somos, não como personalidade abstrata. Vejamos:

A existência histórica concreta só pode ser apreendida na práxis humana de indivíduos determinados, e a realidade humana seria a totalização de todas essas tarefas individuais, cada uma das quais tem de ser definida a partir de um projeto pessoal. Com isso, perde-se também a possibilidade de apreender a singularidade humana por via da noção abstrata de *pessoa*. A pessoa se determina pelo seu projeto pessoal, obrigatoriamente inserido no contexto da existência histórica (SILVA, 2004, p. 252).

Só podemos, portanto, apreender sobre a moral de cada indivíduo, quando este já fez suas escolhas, ou ainda, se já colocou-se diante das possibilidades. Tudo isso já faz parte de uma construção histórica, e, por fim, fundamenta sua liberdade. Nossa existência só pode ser apreendida numa práxis humana, que efetiva a realidade. Desse modo, a noção de pessoa se torna abstrata diante da perspectiva existencial de uma escolha.

Quando devo fazer minhas escolhas? Qual o melhor momento para escolher? A pergunta pelo “tempo certo” apenas repercute as perguntas sobre critérios e fundamentos extraindividuais, como acabamos de mostrar. Cada um tem seu tempo, cada um demora determinado tempo para se reconhecer como livre, como possibilidade. As possibilidades aparecem quando reconhecemos a capacidade de escolher, isso nos angustia, sim, mas a angústia é fundamental para o reconhecimento do si-mesmo autêntico, a pura possibilidade pensante de fazer escolhas a partir da situação. Aí, então, vejo-me inserido num contexto histórico. Não escolho minha constituição familiar, nem meu lugar, *a priori*, mas assim que percebo as possibilidades, sou capaz de me determinar e construir uma moral, pela qual eu mesmo me aproprie daquele instante de minha vida. Quando escolho A, deixo B de lado, mas nesse percurso de A, posso me deparar com C, D, E ou até mesmo o caminho B, que por ora, havia deixado de lado.

Qual é afinal, o problema *moral* em fazer uma escolha? É o comprometimento. Tenho de me comprometer com meu ser, de maneira autêntica, assumindo-me como pura fonte de consciência e possibilidade, ou de maneira inautêntica, determinando-me deste ou daquele modo. Tenho de comprometer-me, por isso, com a situação, com o Outro, e com as possibilidades. Somente assim se pode “construir” uma moral, e, depois, contribuir com o Outro na construção de uma vida livre, ética. Como faço pra fugir de um comprometimento? E se, por ventura, não quero escolher diante das possibilidades dadas — como no caso do jovem oscilando entre ir à guerra e cuidar da mãe — e aceito a constituição que me foi dada? Se não quero experimentar, assumir a angústia como minha, há forma de escapar?

Sim, mas não é uma forma autêntica, não diz a verdade sobre o Ser do Para-si, não contém honestidade, originalidade e espontaneidade que fundamentem seu projeto, e, com isso, assegurem o sucesso de sua responsabilidade diante da vida. Esta fuga se chama má-fé, problema do tópico a seguir.

3.2 O fenômeno da má-fé

O que queremos dizer quando denominamos uma ação como “de má-fé”? O que é propriamente a má-fé? Quais condutas correspondem a ela?

Segundo a teoria sartriana, somos um nada de ser, que se lança rumo à fixidez do Em-si. Como pura força negativa, o Para-si requer uma negação para que se volte sobre sua falta de ser (sem isso, ele seria consciência irrefletida, continuamente). Daí sobrevém a necessidade ontológica de um Outro que aja como força de negação sobre o Para-si, de modo a que este se descubra como pura falta de ser, no movimento de busca pelo Ser. O nada que somos assim “se vê”, e se vê como equilíbrio passageiro diante de inúmeras possibilidades, que dão sentido à vida, desde que opte, de alguma maneira, diante do quadro que as possibilidades desenham. Essa gama de possibilidades nos angustia, porque temos, necessariamente, de *escolher a escolha livre*, ou escolher a escolha inautêntica que se refere a um fundamento, critério, influência coisificante (para nossa liberdade, para o Para-si). Ora, mas já escolher algo é determinar meu projeto, determinar meu Ser. A angústia faz com que exerçamos nossa

liberdade; só nos tornamos autenticamente livres quando reconhecemos como inevitável a capacidade e a “tarefa” de escolher — até mesmo a de escolher não escolher. Se, porventura, como dissemos, diante dessas possibilidades, alguém não quer determinar-se diante delas, não quer passar pelo processo da angústia, acaba negando a raiz da angústia. E, então, transfere o fundamento, ou o sentido de sua escolha, para um critério ou fonte de poder, nega sua condição de ser-nadificado, foge às determinações, às escolhas. Diz, então: escolho assim porque é a vontade de Deus; escolho assim porque é preciso me sacrificar por meus filhos; faço-o porque me ameaçam de morte. Perceba-se: nessas respostas, a escolha é responsabilidade de um Outro. Mesmo quem faz o certo e age de boa vontade, foge de ser fundamento de sua escolha, ou de ser o único responsável por ela, é um Ser (Para-si) que se posta desde a má-fé.

Um Ser que não quer ser consciência, que, sendo-o, não quer ser Para-si, nega sua condição de liberdade, nega o fundamento mesmo de sua existência. Pensemos moralmente no conceito de má-fé. Como podemos pensar a má-fé a partir de um âmbito moral? Ora, vimos que exercer uma moral implica, antes de tudo, comprometer-se. Só construo minha moral desde o momento em que escolho o que julgo bom ou bem pra minha vida. Mesmo que as escolhas então tomadas, não correspondam ao bem e o bom da maioria das pessoas. A posição que se toma, a escolha que se faz, determina aquele que escolhe moralmente como um sujeito pensante capaz de se posicionar diante dos fatos. Revela-se, pois, como um sujeito capaz de agir e concretizar suas escolhas. Se um sujeito escolhe não escolher, não se angustiar, ficar na situação que lhe é dada de imediato, este, que nega os processos de sua existência, está, por sua vez, agindo de má-fé.

A má-fé consiste em negar a angústia, a liberdade, a autenticidade de um projeto, ela revela a condição de um sujeito que não é autêntico consigo mesmo, isto é, quando seus pensamentos e discursos não condizem com suas ações, quando suas ações não condizem com seus discursos, e, sobretudo, porque age em desacordo com seu Ser mais próprio. Ora, isso não é semelhante à mentira? Sim. Por isso mesmo, temos de fazer algumas distinções quando ao conceito de mentira.

O problema da má-fé se mostra quando um indivíduo mente para si próprio, sobre si próprio, quando faz um discurso que não condiz com a sua realidade ontológica. Trata-se de negar seu Ser, mentir sobre quem se é, sobre o que se faz, sem ter condições de escolher realizá-las de fato. Agir de má-fé, é decidir não se angustiar diante das possibilidades, ou seja, é “pular” processos de identificação existencial, julgando ser sábio em tudo que faz, sábio quanto a como viver. Às vezes, aquele que mente a si mesmo, sobre si mesmo, pode até não perceber, porque está a tal ponto determinado pela mentira que diz, que ela se torna “verdade” para este sujeito.

A diferença de mentir a si mesmo, auto enganar-se, de ser inautêntico com seu projeto, frente a uma simples mentira reside em que, quando mentimos para alguém, nós o fazemos perante o que já conhecemos como verdade. Ora, esta é uma mentira cínica e intencional. O cinismo que tal mentira carrega é referente ao mentiroso que a professa, pois ele sabe o que está dizendo. Tal ato difere-se, radicalmente, da verdade. Este mentiroso tem controle sobre suas atitudes, e o caso é, aqui, diferente do autoengano, que escapa do controle das profecias e das atitudes de quem o faz. Sartre nos mostra que o: [...] “ideal do mentiroso seria, portanto, uma consciência cínica, que afirmasse em si a verdade, negando-a em suas palavras e negando para si mesma esta negação” (SARTRE, 2008, p. 93).

O que Sartre quer dizer com essa afirmação, é que o ideal seria que, quando um mentiroso proferisse algo, sua consciência fizesse o movimento da negação dessa mentira, negando-a para o Outro e para ele mesmo. Esse erro ontológico do qual a consciência repousa da angústia, ou seja, quando se produz um movimento de alienação e auto-engano, distanciando o projeto da liberdade, abre caminho para a má-fé. Não há mecanismos então, que possam me ajudar a “cuidar” de minha consciência, para não cair em alienação? Em partes, sim. Um dele é o movimento reflexivo.

Esse movimento de reflexão da consciência sobre nossas atitudes, a efetivação da liberdade, o processo da angústia, pode nos guiar para uma fuga da má-compreensão de nossa condição, mas, pode também, cair em erro de alienação da condição humana. Essa última se torna ilusória, pois: [...] “Em cada caso de reflexão, a angústia nasce como estrutura da consciência refletida; mas

continua válido o fato de que posso adotar condutas a respeito de minha própria angústia — em particular, condutas de fuga” (SARTRE, 2008, p. 85).

Isso quer dizer que mesmo que minha consciência faça uma reflexão sobre o processo de angústia, esta, por sua vez, pode estruturar a reflexão. Nessa medida, portanto, posso adotá-la como consciência que sem empenha em fugir da angústia. Trabalhar sob a luz de um determinismo psicológico, por exemplo, é colocar a consciência sob uma conduta de fuga. Afinal, a consciência nada tem de determinação. Ela se afeta com as coisas do mundo e sempre permite escolha. Antes disso, ela não é nada, o que torna fácil sua alienação:

O determinismo psicológico, antes de ser uma concepção teórica, é em primeiro lugar uma conduta de fuga, ou, se preferirmos, o fundamento de todas as condutas de fuga. É uma conduta refletida com relação à angústia; afirma existirem em nós forças antagônicas cujo tipo de existência é comparável ao das coisas; tenta suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecer os vínculos entre passado e presente, presente e futuro; nos provê de uma natureza produtora de nossos atos e converte estes mesmos atos em transcendências, dotando-as de uma inércia e uma exterioridade que atribuem seu fundamento a algo que não os próprios atos e são eminentemente tranquilizadoras por constituírem um jogo permanente de *desculpas*; nega essa transcendência da realidade humana que a faz emergir na angústia para além da sua própria essência; ao mesmo tempo, reduzindo-nos a *não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do ser-Em-si, e, assim, nos reintegra ao seio do ser (SARTRE, 2008, p. 85).

Se um sujeito for determinado pela sua consciência e dela não se desvincular, não se abrir às possibilidades, isso fará com que sua consciência seja opaca, maciça. A consciência não se abre no sentido de se deixar afetar pela angústia, acabando, pois, por fugir da liberdade. Esse determinismo nos dá a ilusão de que podemos suprir os vazios que nos rodeiam. Trata-se de uma forma constante de desculpas para fugir do que se é, da angústia, da liberdade.

Como, enfim, essa tentativa de fuga, a mentira, aparece na minha consciência? Ela se apresenta na forma de crença e se realiza na forma de conduta. Crença é a forma como a mentira a si mesmo aparece à consciência, ela não pode ser então objeto, é sempre em estado subjetivo. Devemos crer na nossa crença, ela não possui essência que transcenda a própria consciência que a constitui. Ela é: [...] “pura determinação subjetiva, sem correlato exterior”

(SARTRE, 2008, p. 117). É como quando afirmamos, segundo os exemplos de Sartre: “Meus Deus, creio em ti”; “Pedro é meu amigo? Não sei: creio que sim” (SARTRE, 2008, p. 117).

Como sei então que essa crença se efetiva na realidade fora do âmbito subjetivo? Ela se efetiva sob a forma de conduta. Esta conduta, por sua vez, é uma das formas pelas quais a má-fé se apresenta. A própria má-fé se exprime como mentira e crença vividas sob a forma de conduta. Além de toda essa mentira que se faz conduta a partir da reflexão, há, porém, uma ameaça maior. Além da mentira, a má-fé se também se apresenta sob a forma de sinceridade.

O que é sinceridade? Em que condições denominamos alguém como sincero? Porque ser sincero pode também denotar a má-fé? Para Sartre, se fôssemos determinados, como os objetos, se fôssemos somente Em-si, sem relações de consciência, estaríamos livres da má-fé. Ora, nos afetamos por ela, fundamentalmente, justamente porque somos liberdade, um devir, um querer Ser, que precisa dos objetos, que é a consciência dominante do mundo, mascarando a condição ontológica do Para-si. O que a sinceridade quer, muitas vezes, é nos fazer passar de um modo de ser para Outro. Quando nos reconhecemos sinceros, nos esforçamos para denominarmos determinantemente a nós mesmos, como sendo x ou y (cristãos ou descendentes de certa tradição, p. ex.). Precisamente essa autodenominação, reforça adjetivos que eu mesmo, sinceramente, confesso, porém, para me livrar ou fugir de quem realmente sou ontologicamente. Nas palavras de Sartre: [...] “a estrutura essencial da sinceridade é igual à da má-fé, uma vez que o homem sincero se faz o que é *para não sê-lo*” (SARTRE, 2008, p. 112).

A sinceridade também é uma crença, à medida que se crê em que ser sincero é ser o que se é, quando, na verdade: “a má-fé só é possível porque a sinceridade é consciente de errar seu objetivo por natureza” (SARTRE, 2008, p. 113-114). Reconhecemos, nesse caso, que, ao dizer algo, estamos conferindo verdade sobre o ser que somos, quando, na realidade, detemo-nos em meio ao caminho de assumirmo-nos: trata-se de fuga, de uma manifestação de má-fé. Assim, pois, o problema da sinceridade é: “um esforço constante para dessolidarizar-se consigo mesmo, a pessoa se liberta de si pelo próprio ato pelo qual se faz objeto para si” (SARTRE, 2008, p. 113). Isso significa, que um

indivíduo julga que é sincero proferindo livremente declarações sobre si mesmo, quando, na verdade, procura fixar-se como objeto inerte. Recorremos a um exemplo esclarecedor, de Sartre, sobre a covardia.

Não posso tentar me fazer como não sendo um covarde, mesmo que o seja. Só posso fugir da má-fé, se realmente eu não for o covarde que sou e digo ser. A sinceridade de minha ação seria dizer que sou corajoso, quando, na verdade, sou um covarde. O que a má-fé faz, é usar da sinceridade para se mostrar como um mecanismo de fuga da realidade. Se ambas podem andar juntas, isso implica que a má-fé seja efetivada em uma ação. Assim, a própria sinceridade daquele que professa uma crença, tem de ser de má-fé.

Isso nos leva a pensar que, se porventura, eu não for um covarde que me esforço para ser, para ver nisso um motivo “em-si” de meus atos, ou se, ao contrário, digo que não o sou, sendo diante de mim esta declaração é verdadeira, ainda assim, estou me evadindo da má-fé, em plena má-fé perante meu ser; a fé que coloco nas minhas ações e nas minhas profecias aponta para a fé, não para a *má-fé*, porque quer mascarar-la, resiste a enfrentá-la, o que exigiria assumir minha inteira responsabilidade (liberdade) para agir diversamente. Vejamos um trecho que explicita o que queremos dizer:

Se eu *não fosse* corajoso, da mesma forma que este tinteiro não é mesa, quer dizer, se estivesse isolado no minha covardia, cravado nela, incapaz de relacioná-la com seu contrário; se eu não fosse capaz de me *determinar* como covarde, ou seja, negar em mim a coragem, escapando assim à covardia no próprio momento em que a coloco; se não me fosse por princípio *impossível* coincidir com meu *não-ser-corajoso*, tanto como com meu *ser-covarde*, todo projeto de má-fé me estaria vedado (SARTRE, 2008, p. 114).

Este trecho nos mostra que, para Sartre, se não tivermos consciência de nossa constitutiva liberdade quanto a nossas ações, fixando-nos em um “caráter” ou “modo de ser” já consolidado, não passamos autenticamente pelo processo da angústia. Tendo “pulado” esse processo, efetiva-se a má-fé. Seu maior problema, é a inconformidade de um projeto que mente a si mesmo. A fé pode ser um processo natural nos indivíduos, mas que também não passa de uma adesão, livremente decidida e continuamente mantida enquanto decisão livre. Podemos pensar que há o oposto da má-fé, e portanto, a boa-fé. Esta, porém,

não deixa de ser apenas uma das manifestações da primeira, assim como a sinceridade. Atentemos ao porquê.

Ora, um sujeito que se afeta de má-fé, seja para fugir da angústia diante das possibilidades, em meio a falta de fundamento “em-si” para escolher, ou para simplesmente fugir de quem julga “ser”, crê em determinadas coisas que lhe foram apresentadas como verdadeiras. Essa crença não reside nas coisas em que se crê, e sim resistência à liberdade de assentir a elas. A boa-fé teria como objetivo, *crer no que se crê*, mas nada, nisso, ultrapassa a crença, nada na boa-fé ultrapassa o apelo a um suposto Em-si que determinasse o mundo ou nosso Ser. Crer tem relação com colocar ou não colocar um ser em questão, aliás, o próprio ser, porque toda crença deturpa a consciência de ser livre. A crença em si mesmo nos situa como objetos, e esse deslocamento ontológico, faz com que a consciência caia em engano. Vejamos:

E então? No momento em que quero crer-me corajoso, sei que sou covarde? E essa certeza viria a destruir minha crença? Mas, *primeiramente*, não sou mais corajoso que covarde, entendendo-se isso ao modo de ser do Em-si. Em segundo lugar, não *sei* que sou corajoso; tal apreensão de mim só pode ser acompanhada de *crença*, pois ultrapassa a pura certeza reflexiva. Em terceiro lugar, é certo que a má-fé não chega a crer no que almeja crer. Mas precisamente enquanto aceitação do não crer no que se crê é que ela é de má-fé (SARTRE, 2008, p. 117).

Esse trecho nos ajuda a entender melhor a boa-fé, pois ela quer escapar do “não-crer-no-que-se-crê” para se refugiar no próprio ser. O que Sartre nos mostra, é que a má-fé faz o movimento contrário, escapando radicalmente do ser para se refugiar no “não-crer-no-que-se-crê”. A crença afeta a consciência de engano, pois quando coloco minha crença em algo, na boa fé, mesmo aí ela já não é mais mera crença, pois decide inautenticamente algo sobre nosso ser. A crença pertence ao campo de força dos objetos e não à consciência, quando creio em algo, a consciência já não se permite a liberdade, uma vez que se liga e submete à crença. Ou seja, mesmo que tentemos crer em algo de boa-fé, a má-fé a alcança e a perturba. A boa-fé tenta deixar a mentira de acreditar em algo que não se é, mas a má-fé trabalha sob a ótica da crença, deturpando assim, precisamente, o que a boa-fé toma por mais verdadeiro.

O que a má-fé faz é sair do âmbito do ser e acreditar ser o que não é, ou acreditar ser algo, e não ser. Há, porém, uma escapatória: a autenticidade de um projeto. Somente a autenticidade nos livra da má-fé. Ser autêntico consiste agir em conformidade com meu projeto, deixar a angústia produzir seu afeto próprio, e nisso mesmo conduzir-se para o caminho da liberdade. Trata-se de me posicionar diante das possibilidades de escolha, comprometer-me com minha moral e com a moral do Outro a partir da liberdade, da livre adesão, fundada em seu ser, por essa “moral”. Consequentemente e nesse sentido, ainda, trata-se de não mentir pra si mesmo, buscar a liberdade de escolha e se realizar a partir das possibilidades abertas no projeto, não transpondo o projeto para uma “causa”, colhida junto ao mundo do Em-si ou a seu modo. Buscar autenticidade, significa não querer determinação do passado, do futuro, dos padrões, do que já nos é dado, sem comodismo (que pode se apresentar disfarçado de grandes dificuldades e tarefas), é buscar Ser-o-que-se-é.

Se a boa-fé conseguisse escapar da má-fé pela autenticidade, e não consegue, é porque está deturpada pela crença. E crença, como nos aponta Sartre, é não crer: “Crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não crer” (SARTRE, 2008, p. 117). Isso significa que a boa, assim como a má das “fés” não conseguem alcançar a autenticidade. Por isso, a boa-fé se torna um tipo de má-fé, porque por mais que queira refletir pela autenticidade, caracteriza-se pela crença. E crença implica apostar em que algo concernente a nós é em-si, a crença é uma convicção, uma premissa, uma opinião a que nos atamos, da qual não há garantias fora de nossa adesão.

Alguns exemplos de Sartre, em *O Ser e o Nada*, permitem ilustrar melhor os itens anteriores — a começar pelo campeão da sinceridade, já que a sinceridade é uma de suas manifestações. O chamado campeão da sinceridade acredita que é possível escapar de seus erros, desde que eles sejam reconhecidos, sejam ditos, mediante o uso da sinceridade. Ele, por sua vez, tem como companheiro (outro exemplo de Sartre), o homossexual. Se hoje a homossexualidade é ainda tratada com preconceito, imagine-se no contexto histórico de Sartre, em que era motivo de vergonha social. Pois bem, nosso campeão exige de seu companheiro uma confissão. Este, por sua vez, tem

vergonha, culpa, e que procura desculpas, para disfarçar sua “condição”, escolha ou opção, ele:

Nega-se com todas as forças a se considerar *pederasta*. Seu caso é sempre “à parte”, singular; intervêm elementos do jogo, acaso, má sorte; erros passados que se explicam por certa concepção de beleza que as mulheres não podem satisfazer (SARTRE, 2008, p. 110).

É aí que o campeão exige de seu companheiro, que se mostre como homossexual, que se reconheça como tal, alegando que, nessa confissão, estará livre. As duas personagens são atravessados pela má-fé. Por quê? Primeiro, porque o homossexual se deixa conduzir pelo Outro, acreditando em que, quando proferir sua confissão, passará ao campo da verdade, da autenticidade, simplesmente por considerar que será autêntico por “confessar”, ser sincero com os Outros, a respeito de quem é. O problema é que, independentemente de sua confissão, até o presente momento, este indivíduo negava sua condição, buscando desculpas para não sê-lo. De nada adianta ter uma situação confessa, se nem o próprio indivíduo sabe sobre a autenticidade de sua identidade. Pecado confessado, é pecado perdoado. É um alívio para o campeão, tirar o “peso das costas” de exigir que o Outro, achando que lhe faz bem, confesse ser o que não é, o que não quer ser, ou o que acha que é.

Ambos estão de má-fé, também porque a sinceridade não é algo que se exige, aceitando-se como ordem. Ela só será pura, se provier de si mesmo, pois não há como permitir que o Outro *me determine como sincero* e ainda assim alegar que “obedecendo, sou autêntico”: “O campeão da sinceridade, na medida em que almeja se tranquilizar, quando pretende julgar, e exige que uma liberdade, enquanto liberdade, constitua-se como coisa, está de má-fé” (SARTRE, 2008, p. 112). O campeão está de má-fé porque usa da sinceridade para afirmar uma coisa que não é, ou que é e não deseja ser. Este anseio por querer enganar a consciência, coisifica-a, pretende que seja ao modo dos objetos (Em-si) — manipulável, determinada; cerra as possibilidades da condição humana. O homossexual não é sincero, porque a condição de querer sê-lo, não proveio dele mesmo.

A confissão parece trazer, de imediato, a liberdade — mas só por um instante, porque tentar mostrar quem, de fato, encobre a real condição. E qual essa condição? A de um pederasta envergonhado de si mesmo. O campeão julga que reconhecer os fatos, livra-os das consequências. Ele parece encontrar a redenção, porque: [...] “precisa colocar-se constantemente fora de alcance para evitar o terrível julgamento da coletividade” (SARTRE, 2008, p. 111). O campeão vive em função do que o Outro vai pensar a seu respeito, de uma reputação, e, por isso, de inautenticidade, de mentira, de falsidade. No entanto, julga-se autêntico porque é sincero, porque professa o que é, e, principalmente, porque faz o Outro confessar. Acredita estar renascido, mas trata-se de uma relação entre senhor e escravo. O senhor, campeão da sinceridade, exige de seu escravo, a vítima — que, por sua vez se deixa “guiar” pelo Outro (Senhor) —, que se constitua como objeto, entregando sua liberdade a ele. A sinceridade de ambos, desvirtua-os.

Outro exemplo, ainda mais instrutivo sobre o que é ser um sujeito de má-fé, está na personagem do garçom. O garçom é um ser que “representa ser garçom”; na verdade, não o é, de fato. Onde está a má-fé neste caso? No fato de que o garçom interpreta e expõe-se como sendo de determinada maneira, não que não saiba que serviço e condição está realizando, pois acorda cedo e faz os mesmos afazeres todos os dias, no Café — mas simplesmente porque *quer mostrar aos Outros* uma plenitude em seu trabalho, que, a bem da verdade, não a tem. Ora, se um sujeito precisa interpretar algo, como se fosse um ator, ciente de uma possível plateia, então não é autenticamente aquilo que é. “Autêntico” significa: o que é *desde si mesmo* aquilo que é. Se represento para os Outros, estou representando para mim mesmo e valorizo, antes de meu ser-quem-sou, o que pensarão de mim. Em função disso, tento enganar minha consciência ao ponto de torná-la objeto: sou *isto* e o digo a todos, minha sinceridade me faz autêntico. Para ser sincero precisou mentir sobre seu ser-Para-si, dizendo: sou *isto*. O trabalho, assim, é realizado mecanicamente, que não possui naturalidade, autenticidade e verdade. É um engano ao Outro. Dessa maneira, implica meu espelhamento de existência, é um engano a mim mesmo. É uma *atitude de má-fé*.

Quando dissemos que enganamos a nós mesmos para fugir do que somos, como o garçom, que representa a todo momento, para decidir se quer ou não continuar garçom, queremos dizer que a fuga de si mesmo não significa odiar a condição em que estamos, mas que a fuga é a procura de uma outra determinação que, por ora, desejamos. A respeito da mentira a si mesmo, Franklin Leopoldo e Silva tem uma definição diferente e original. Vejamos:

Essa maneira de entender a má-fé somente seria verdadeira se fosse possível a alguém mentir a si próprio. Sartre acha que o exame do próprio ato de mentir nos impede de aceitar essa possibilidade: mentir é velar alguma coisa, impedir de ver; posso, nesse sentido, por exemplo, esconder algo de alguém. Mas quando se trata de esconder algum aspecto de meu próprio ser para mim mesmo, isso só pode acontecer “se estiver precisamente ciente do aspecto que não quero ver” (SILVA, 2004, p. 160).

Isso quer dizer, que para ele, só é possível esconder, velar algo de si mesmo, quando se tem plena ciência do que se quer esconder, quando se tem consciência da mentira a si mesmo. Para Sartre, o movimento de examinar o próprio ato de mentir, não é possível à consciência. Para Franklin, a consciência teria de ser duas para separar a mentira do mentiroso. E é por isso que o determinismo é um álibi que nos faz projetar como sendo outro em nosso mesmo lugar. Sartre mostra a dificuldade de se atingir a camada original do engano, e da mentira à consciência. Isso é tarefa da psicanálise, a saber, fazer com que analisemos a nós mesmos, para que fiquemos na posição de um outro que analisa a si mesmo. As diferenças entre consciente e inconsciente não são, contudo, nossas maiores preocupações aqui, e não nos pautaremos por elas¹¹.

Para Sartre, é a consciência que se afeta de má-fé:

[...] na má-fé eu mesmo escondo a verdade de mim mesmo. Assim, nesse caso, não existe a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica, por essência, ao contrário, a unidade de *uma* consciência. [...] Não se sofre de má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um *estado*. A consciência se afeta a si mesma de má-fé (SARTRE, 2008, p. 94).

¹¹ Sobre esse aspecto, o leitor pode se servir do subcapítulo “A psicanálise existencial” (quarta parte, capítulo 2) de *O Ser e o Nada*. No qual Sartre mostrará sua posição com e para além de Freud.

Para o filósofo, não conseguimos expulsar, nem compreender a má-fé. Ela é uma condição que afeta nossa consciência. Dela não nos podemos desvincular, uma vez que o projeto individual seja tomado pela inautenticidade. Para fazer maior uso didático dos exemplos que apresentamos ao longo deste trabalho, recorreremos a uma obra que antecipa o pensamento filosófico denominado, tempos depois, como “existencialista”, qual seja, a literatura de Fiódor Dostoiévski. Mais precisamente, trata-se de uma análise de “casos” sobre a má-fé, fazendo uso de duas personagens: Raskólnikov e o Homem do subsolo. Essas análises constituirão o seguinte e último tópico deste trabalho.

3.3 Figuras da má-fé: os casos *Memórias do Subsolo* e *Crime e Castigo*

Para começarmos a análise dos casos de má-fé que escolhemos para este tópico, temos, antes, de expor algo do contexto de cada uma das histórias. Iniciemos, portanto, pela ordem da publicação de cada obra. A primeira é, *Memórias do Subsolo*, publicada em 1864, dois anos antes de *Crime e Castigo*. É por essas “memórias” de um homem que se julga *subterrâneo*, que começaremos nossa análise.

O homem do subsolo não diz seu nome. Trata-se de uma personagem que se denomina como pertencente ao obscuro mundo do subterrâneo. Ex-funcionário público, que, ao receber uma pequena herança, trata de aposentar-se imediatamente. Tem quarenta anos, vive sozinho em seu canto, oscila muito entre as informações que dá aos leitores. O próprio homem subterrâneo se diz como mau, e vemos que ele é rabugento, amargurado, que ofende a moral alheia, é antipático, desagradável, repulsivo, autodestrutivo. Dessa forma, todos os adjetivos ruins para nosso homem subterrâneo não faltarão, e ele mesmo mostra prazer em sua autodepreciação. Na primeira parte do livro, intitulada *O subsolo*, é que ele se apresenta ao leitor:

Sou um homem doente... Um homem mau. Um homem desagradável. Creio que sofro do fígado. Aliás, não entendo níquel da minha doença e não sei, ao certo, do que estou sofrendo. Não me trato e nunca me tratei, embora respeite a medicina e os médicos. Ademais, sou supersticioso ao extremo; bem, ao mesmo o bastante para respeitar a medicina. (Sou suficientemente instruído para não ter nenhuma superstição, mas sou supersticioso.) Não, se não quero me tratar, é apenas

de raiva. [...] não me trato por uma questão de raiva. Se me dói o fígado que doa ainda mais (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 15).

Sua apresentação consiste em descrever também, as dores do corpo, mas sem deixar de dizer que não é obrigado a se tratar porque sente raiva. Ele confessa acreditar na medicina, porque é um homem instruído; mas é também supersticioso: apesar do conhecimento que tem, deixa-se levar por crendices. Ora, não basta dizer que acredita em superstições, ele precisa afirmar que, por mais inteligente que seja, pode tê-las. Quanto a seu trabalho, afirma logo de início: “Quando os solicitantes, com pedidos de informações, se acercavam da mesa junto à qual me sentava, eu lhes respondia com um ranger de dentes, e sentia prazer insaciável quando conseguia magoar alguém” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 16). Retratando que a maioria das pessoas que iam solicitar algo para ele, eram tímidas e às vezes desconheciam os trâmites necessários, o homem subterrâneo relata prazer em tratá-los mal, em magoá-los. Alega ter, nesse momento, consciência de sua maldade, rancor em seu coração: apenas queria divertir-se assustando as pessoas.

Logo após essas afirmações, ele se contradiz, pois parece que não sabe o que sente. Assim, mostra-se ora consciente, ora estando apenas divertindo-se. Ele se revela também um mentiroso, inclusive ao falar de si mesmo: “Menti a respeito de mim mesmo quando disse, ainda há pouco, que era funcionário maldoso. Menti de raiva. Eu apenas me divertia” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 16).

Essas descrições inconsonantes de si mesmo, ora sentindo maldade, ora destilando raiva, essa autodepreciação, talvez devida a não saber propriamente quem é, e esse ficar tecendo afirmações contraditórias e oscilantes sobre seu ser, que denotam a má-fé desta personagem. Ela o é a tal ponto, aliás, que, logo após afirmar que só se divertia em seu trabalho maltratando as pessoas, afirma: [...] “se alguém me trouxesse alguma bonequinha, me desse chazinho com açúcar, é possível que me acalmasse” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 16). Ou seja, primeiro diz que não gosta de seu trabalho, pois assim que recebe um dinheiro, logo trata de se livrar dele, tratando mal as pessoas que atende. Depois, alega que só queria se divertir com a maldade que primeiramente proferia, mas que não era de todo mau, naqueles momentos em que magoava as pessoas. A descrição de sua atuação, de sua vida, oscila entre maldade e diversão.

Podemos ver que a personagem só quer atenção, não sabe se é bom, se é mau, talvez realmente não saiba decidir. O que tem a ver maldade com diversão? Que tipo de pessoa associa essas duas coisas? Parece-nos que o homem subterrâneo quer atenção porque não consegue o que pretendia com sua maldade, e, por isso, enclausura-se em si mesmo. Ele não consegue ser uma coisa, nem outra — nem chamar atenção, nem ser mau — e, quando fala de si mesmo oscila entre os polos, porque ele mesmo é uma oscilação que foge de si. E, tudo isso, nos parece, uma fuga do olhar do Outro, uma fuga pela má-fé.

O homem do subsolo quer se determinar *como algo*, mas não se encontra, uma vez que vive oscilando nas afirmações, usando de ironia. Além disso, considera-se sincero o bastante ao afirmar determinadas coisas. Lembremos do conceito de sinceridade apresentado no tópico anterior: ela é um meio de afirmar o que se é, para não ser. Tudo que o homem do subsolo quer, é, a nosso ver, simplesmente atenção. Por que atenção? Porque é um ser que não está em conformidade consigo mesmo, já que precisa autoafirmar-se dizendo ser o que não é, ou mesmo dizendo ser algo para conseguir ser esse que diz ser —, ou, ainda, afirma ser o que é para deixar de ser quem é. Admite ser um homem solitário, sem amigos, sem relações sociais. As poucas relações feitas no trabalho, não as conseguia manter, por querer se afirmar mau, rude, irônico. Um pouco de atenção à nossa personagem, caros leitores.

Reclama de seu quarto, de sua criada, do clima e da economia de Petersburgo: “Mas ficarei em Petersburgo; não deixarei esta cidade! Não deixarei porque Eh! Mas, na realidade, me é de todo indiferente o fato que a deixe ou não” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 18). Ora vejamos: ele pretende ser indiferente. Há muitos momentos em que, como leitores, indignamo-nos perante esse homem do subsolo, queremos — como ele diria — erguê-lo pelas abas do paletó e passar-lhe uma descompostura, para conseguir que fale sério, sem ironias, rodeios, mentiras, falsas afirmações.

Pensando sobre o que é consciência, as descrições do homem subterrâneo continuam. Num primeiro momento, sua consciência é hipertrofiada, fraca, não tem a capacidade concreta para assimilar as coisas do mundo da melhor forma. Depois, passa a dizer que é tão inteligente, que até mesmo sentiu vergonha por possui tal característica diante de certas pessoas. Passou tanto

tempo querendo ser inteligente diante do Outro, e agora, que o é, não sabe o que fazer com essas informações; provavelmente, segundo ele, usá-las-ia de modo errado, inútil.

O homem do subsolo compara-se a um camundongo — comparação que julgamos caber-lhe bem —, a analogia que ele faz com o camundongo serve para retratar a vergonha e o desprezo que o homem subterrâneo já experimentou em sociedade, por parte de variadas pessoas. Sempre foi, por exemplo, homem de expressar questionamentos, levantar dúvidas — e esses questionamentos e dúvidas foram motivo de deboche, muitas vezes. Por tudo isso, afirma:

Ali, no seu ignóbil e fétido subsolo, o nosso camundongo, ofendido, machucado, coberto de zombarias, imerge logo num rancor frígido, envenenado e, sobretudo, sempiterno. Há de lembrar, quarenta anos seguidos, a sua ofensa, até os derradeiros e mais vergonhosos pormenores; e cada vez acrescentará por sua conta novos pormenores, ainda mais vergonhosos, zombando maldosamente de si mesmo e irritando-se com sua própria imaginação. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 23).

O camundongo volta para seu subsolo. De lá, ele digere as ofensas que ouviu, atribuindo poderes à sua imaginação para zombar de si mesmo, e, dessa maneira, remoer as ofensas. Ele sabe que as tentativas de se vingar, voltam para si mais fortes que o objeto inicial de ofensa. E mesmo uma pessoa que vive isolada pode ser repugnante — não para os outros, já que está isolada, mas perante eles, porque ela se mede por eles e por isso se isola. Além disso, o homem do subsolo faz observações acerca da vida fétida que tem, e esforça-se por imaginá-la. Julga assim, ter uma “consciência maior” do que a pessoa que possui “nervos fortes”. Tais pessoas, por sua vez, não compreenderão os desejos do camundongo, e podem se perguntar: por que um Ser que possui um temperamento como este, ainda não recebeu umas bofetadas? Uma pessoa de nervos fortes, não procura rodeios ou inconstância, procura determinações autênticas dos seres e das coisas — em uma procura pela filosofia que é otimista com o ser humano. Como podemos ver, nossos questionamentos anteriores explicam a afirmação:

“Talvez não compreendam também aqueles”, acrescentareis com um sorriso largo, “que nunca foram esbofeteados” [...] não recebi bofetões, embora me seja de todo indiferente o que penseis a este respeito. É possível que eu mesmo lamente o fato

de ter distribuído em minha vida poucas bofetadas. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 24).

Em uma coisa podemos concordar, finalmente, com o homem subterrâneo: em que nada adianta esbofetarmos alguém por suas atitudes ou afirmações. As leis da natureza, a matemática, estão aí, existem, e não podem ser modificadas simplesmente pela dor de alguém. Por mais que se tente ignorar ou fraudar as ações lógicas, mais dor haverá, e essa dor pode ser também física, pois:

Tive dor de dentes um mês inteiro; [...] a pessoa não se enfurece em silêncio, mas geme; no entanto, não são gemidos sinceros, são gemidos maldosos. Nesses gemidos é que se expressa o prazer do sofrimento; se não sentisse neles prazer, não iria sequer soltá-los. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 26).

Essas expressões em forma de gemidos, só alertam a consciência do inimigo, a dor do corpo. São gemidos maldosos porque só expressam o prazer de dizê-los; se não fosse prazerosa a dor, não necessitaria de exteriorização. A dor mostra ao corpo o que a consciência constata dele, mas ela só mostra, pois, no fundo, é o corpo que sofre. Tudo isso indica a inconsonância do Ser do indivíduo que não sabe pra onde vai, que aposta em poucas coisas, que se amargura todas as vezes em que essas escassas tentativas “não dão certo”. Por quê? Porque de início já havia falta de respeito por si mesmo, fundada em um querer-ser-algo que não se sente forte para ser qualquer coisa. Vejamos: “Os meus gracejos, senhores, são naturalmente de mau gosto, desiguais, incoerentes, repassados de autodesconfiança. Mas isso realmente ocorre porque eu não me respeito. Pode porventura um homem consciente respeitar-se um pouco sequer?” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 28).

Vejamos, senhores: o camundongo de Petersburgo admite que tudo isso é assim não haver respeito por si próprio. Tudo isso o quê? Ora, essa inconformidade com seu projeto, que se denuncia ao afirmar a consciência, a razão, como nossa inimiga, ao mostrar amargura para com a sociedade, que algum dia zombou dele e devolver o menosprezo (real ou imaginado) em forma de maldade, mau humor, ironias, porque, para ele, um homem verdadeiramente consciente é um tolo que acha que sabe algo de si. Quem sabe mesmo tudo de si, é o homem subterrâneo, que admite nem ao menos se respeitar. Ele até tenta pensar sobre seus sentimentos, sobre o arrependimento, a regeneração, mas

acaba se perguntando: “para que me mutilava e me atormentava assim?” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 29). Sua resposta é, simplesmente porque não podia ficar sem nada para fazer, e, descruzando os braços, partia para as “escapatórias”. Por exemplo, ele julga que, por várias vezes, se ofendeu gratuitamente por algo, ou melhor, intencionalmente por algo. Essas ofensas tornavam-se reais ao ponto de ele mesmo perder-se em meio às aventuras inventadas.

Na tentativa de apaixonar-se, o homem subterrâneo nos mostra outro exemplo de sua fuga. Apaixonado, ele sofreu. Sofreu de ciúmes, de raiva. Para tal homem, a consciência requer inércia para se afetar das coisas. Assim, somente quando se está de braços cruzados, tranquilo, é que se está pronto para agir, pois desse modo, restará a menor quantidade de dúvidas possíveis. Ou seja, todos os homens que não ficam de braços cruzados e partem para a ação tomam as causas próximas e secundárias como primeiras, pois não esperam a inércia, que os ajuda a pensar melhor sobre suas ações. Isso a que ele chama de inércia, podemos, segundo a concepção sartriana, apontar como má-fé. Por quê? Porque é ao dizer que se precisa de tranquilidade para tomar as melhores decisões, que o projeto do homem do subsolo recusa deixar-se afetar pela angústia. Ou seja, ele abstrai um processo capaz de o conduzir à liberdade. E podemos tomar o “caso” do subsolo como mostra de um tipo universal de concretização da má-fé: culpa-se o “real interesse” por erros e exageros possíveis, e, por isso, foge-se da situação, numa espera inventada por “condições ideais”. Assim, deixando o projeto em inércia, o homem do subterrâneo deixa de se vincular a inúmeras possibilidades. A angústia não se afeta somente com as causas certas. É preciso fazer escolhas para se chegar a um caminho, é preciso semear pensamentos para analisá-los junto à consciência.

Mesmo que a inércia trouxesse a tranquilidade para efetuar as ações, o próprio homem já admitiu que, independente disso, suas atitudes são somente para se divertir consigo e com o Outro, isto é, para debochar, para enganar os sentimentos, para ter o que fazer com o corpo. Lembremos que nossas escolhas influenciam o todo de nosso projeto — elas são o projeto se fazendo livremente, a cada vez. Então, quando escolho uma possibilidade, esta pode refletir no

Outro, ou tirar a possibilidade, por ora, de alguém. Uma possibilidade não pode ser analisada sem a ação. E a ação, por sua vez, necessita de um projeto que queira a concretizar como possibilidade primeira. Ora, não podemos deixar a consciência repousar: essa inércia, pode nos levar ao erro da mal compreender a condição humana. Temos de refletir e agir para que um pensamento seja efetivado, mas a consciência se afeta com as coisas do mundo. Assim, mantê-la em repouso, alegando o “valor” ou a “necessidade” da tranquilidade, é rejeitar a situação, recusar deixar-se afetar pelo mundo: é deixar de ser consciente, é coisificar-se, é trocar a consciência pela objetificação. É por isso que o homem subterrâneo alega apreciar a definição de preguiça.

No sofrimento de se determinar como algo, o homem se pergunta por que haveria de ter uma definição, já que a consciência pode se afetar com inúmeras coisas. Ele não simpatiza com pessoas ativas e que decidem, de imediato, uma ação. Só admite ter respeito por si mesmo se for denominado como um preguiçoso. Por que, no entanto, um indivíduo ficaria tão feliz, a ponto de se mostrar respeitoso consigo depois dessa descoberta? *Um indivíduo que busca definições*, pois já revelou quem é, uma revelação fácil e determinada, como bem admite a personagem: sou preguiçoso! O problema de não achar uma determinação para si mesmo, querendo-a, leva nosso personagem a inúmeros rodeios e ironias sobre quem é, e, por fim, leva-o a uma determinação que quer ser uma não-determinação (preguiçoso é o que não age, o que recusa a situação, o que não admite e assume a consciência como ação negadora do em-si).

E agora podemos ligar o caso do subsolo ao do pederasta que se deixou convencer pelo campeão da sinceridade: uma vez alegando que é preguiçoso, usando da sinceridade, o homem do subterrâneo julga estar livre de sentença. Escapou porque é sincero, ele pensa. Mas, como no caso anterior, sua sinceridade é mera reação e obediência ao olhar do Outro, que ele teme mais que tudo. Trata-se, quase de um: sou preguiçoso; já posso morrer agora que sei disso, agora que achei uma determinação para mim. Finalmente essa seria a hora que nossa personagem conseguiria efetivar uma ação. Poderia, então, prosseguir a partir desta determinação. É um caminho reconhecido, mas que não joga limpo com a consciência.

Nossa personagem ilustra o subsolo, um lugar trancado, parado, como sendo a inércia da consciência, a qual, quando “solta”, põe-se a falar, exterioriza-se. É aí que conclui a primeira parte da obra:

O fim dos fins, meus senhores: o melhor é não fazer nada! O melhor é a inércia consciente! Pois bem, viva o subsolo! Embora eu tenha dito realmente que invejo o homem normal até a derradeira gota da minha bÍlis, não quero ser ele, nas condições em que o vejo (embora não cesse de invejá-lo. Não, não, em todo caso, o subsolo é mais vantajoso!) (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 50-51).

O subsolo é a fuga da consciência por não afetar-se de angústia; isolado, inerte. Nessa inconstância de sentimentos, o subsolo é a própria má-fé. Nele podemos nos esconder e escapar de todo movimento do drama da vida. Quando, no entanto, pensamos que a personagem está consciente de algo:

Eh! Mas estou mentindo agora também. Minto porque eu mesmo sei, como dois e dois, que o melhor não é o subsolo, mas algo diverso, absolutamente diverso, pelo qual anseio, mas que de modo algum hei de encontrar! Ao diabo o subsolo! DOSTOIÉVSKI, 2000, p.51).

Primeiro diz que, apesar de invejar os homens normais, o subsolo é o melhor lugar, pois mantém a inércia da consciência; depois, se “admite-se” mentiroso, pois anseia encontrar um fundamento (determinação) para seu projeto, para sua vida. O subsolo é um lugar de fuga, de velamento, de esconderijo para o (desejo de) fundamento, esconderijo perante a falta de sentido. Aqueles que não querem se afetar de angústia, que não vivem em conformidade consigo e, conseqüentemente, com os outros, aqueles que não dão possibilidades para a consciência se afetar com o mundo, todos eles estão no subsolo. O subsolo é um lugar cômodo para aqueles que têm medo de se encontrar. Aqueles que não querem comodismo, que querem enfrentar seus medos, a estes uma consciência sem medo. A estes últimos desejamos a angústia como fundamento de suas escolhas.

Há um ditado popular que diz: “O trabalho dignifica o homem”. Pois bem, nossa personagem pensou nisso, trabalhou tanto para escrever suas reflexões divergentes, que passa para à segunda parte do livro dizendo: “Embora escreva como se me dirigisse a leitores, faço-o apenas por exibição, pois assim me é mais fácil escrever. Trata-se de forma, unicamente de forma vazia [...]”

(DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 53). Fazendo uso dessa *forma vazia*, que é escrever, seguimos trabalhando pela parte dois. Nela, o homem do subsolo tenta construir amizades, estabelecer relações sociais, e narra o encontro com uma pessoa muito importante.

A segunda parte de *O Homem do Subsolo*, intitulada *A propósito da neve molhada*, talvez por conta do inverno rigoroso na Rússia, ou, mais ainda, pelo degelo lamacento que o caracteriza. Narram-se os percalços por que nossa personagem passa ao correr atrás da pessoa que julgamos como muito importante aqui. A obra começa contando sua adolescência, a necessidade contínua de aprovação dos outros, os problemas na escola, as zombarias, como não conseguia, desde cedo, estabelecer relações concretas e gratuitas. Preocupava-se ao extremo com sua aparência, com suas vestimentas, pois a todo momento julgava que alguém estava reparando nele, quando, na verdade, ninguém reparava. O real problema residia no próprio homem, não dos Outros, pois só a ele atormentava sua feiura. Por isso, preocupava-se em mostrar-se o mais inteligente possível, para que sua inteligência camuflasse, diante dos outros, a feiura e pobreza: “Pode ser um rosto feio”, pensava eu, “mas, em compensação, que seja nobre, expressivo e, sobretudo, inteligente *ao extremo*” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 56).

Depois de tanto resmungar em seu subsolo, nossa personagem sentiu imensa necessidade de fazer parte da sociedade. Nessa tentativa de humanizar-se, começou a pensar em quem poderia buscar, para trocar algumas ideias sobre a vida, para “socializar”. Pensou, então, na única pessoa com quem possuía algum laço de intimidade, digna até de uma visita: seu ex-patrão. Sua procura foi sem sucesso; observando de longe, não conseguiu sequer aproximar-se da casa do ex-chefe. No caminho de regresso a sua casa, encontra um grupo de ex-colegas de escola. Procura, então, uma forçada e desesperada aproximação. Nenhum dos colegas notara sua presença, até porque eles não eram amigos nem na infância, não faziam parte do mesmo grupo, e as lembranças se deviam apenas a que zombassem, naquela época, das condições de nosso personagem. Intruso na conversa do grupo, conseguiu ouvir que estavam a organizar a despedida de um colega que iria morar em outra província.

Nossa personagem acredita que o fato deles não terem notado sua presença, ou de, percebendo-a, terem-no deixado de lado, devia-se a seu simples emprego e as suas roupas: “Compreendia naturalmente” — assim confessara — “que deveriam desprezar-me pelo fracasso de minha carreira de funcionário e pelo fato de eu ter decaído muito, de andar mal trajado, etc., o que, aos seus olhos, era um sinal evidente da minha incapacidade e insignificância”. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 75). E, mesmo percebendo tamanho desprezo de seus colegas, o homem insiste em permanecer. A festa será para cinco pessoas, que dividirão os custos em um jantar no hotel, incluindo o homem subterrâneo, que, mesmo ouvindo que não faz parte do grupo e que nem ao menos fazem questão de sua companhia, confirma sua presença. Não tem dinheiro algum para custear esse jantar, mas, ainda assim, o homem subterrâneo, pobre que é, não pensa duas vezes antes de dizer que contribuirá. O que os “amigos” não sabem, é que ele deixou de pagar seu fiel funcionário para poder ir ao encontro. Alugou um carro de luxo para o levá-lo —, afinal, não se pode ir a um hotel e encontrar nobres cavalheiros, sem um carro de luxo.

Tudo que o homem do subsolo quer é atenção, prestígio entre esses nobres cavalheiros. Ele quer impor sua aceitação na sociedade, e para isso, faz forçosas relações mostrando ser o que não é. Aquela noite em que combinou a despedida com seus colegas, aquela noite que antecedia à noite do jantar, foi uma tortura para ele: “antes de dormir, ficara oprimido, o tempo todo, pelas recordações dos anos patibulares da minha vida escolar, e não pude libertar-me delas” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 81). É aí que pensa: Por que eu preciso ir? Que encontro é esse com pessoas que só troçaram de mim e com as quais tenho vontade de sair brigando? Pensando assim, resolve que, no dia seguinte, mandará uma carta explicando sua ausência.

No dia seguinte, porém, altera-se novamente sua decisão: resolve que irá, simplesmente por diversão, isto é, irá divertir-se às custas de pessoas que não querem sua presença. Irá, agora, somente para irritar seus colegas, justamente porque eles não o queriam lá. Eis, para ele, um ótimo motivo para ir: justamente porque não o querem. Eis que chega a hora. Seguiu o combinado das 17 horas, e, antes mesmo do horário já estava a esperar. Preparou-se ansiosamente para o evento, tinha calafrios e estava um pouco febril; a ansiedade era tamanha, que

suas preocupações só se concentravam em como os colegas poderiam gostar dele por si só. Uma hora depois, chegam os outros. Chegam rindo, debochando, dizendo que o jantar foi transferido para as 18 horas, e que esqueceram de avisá-lo. Havia coisas mais importantes a fazer. Enfurecido e envergonhado, o homem do subsolo se questiona sobre a vergonha por que está passando, mas isso ainda não é suficiente para o fazer ir embora. Ele se sente isolado até pelo garçom, que o olha com desdém merecido por quem chegou uma hora antes do combinado.

Passado o episódio inicial de vergonha, os colegas começam a questionar-lhe sobre suas riquezas, seu emprego, suas roupas, seu corpo. O homem do subsolo fica, então, mais enfurecido, pois não consegue se equiparar aos demais. Passa a responder rudemente, até quase incitar a violência. Nesse instante, um deles afirma que aquele momento não é um ajuste de contas, e sim uma reunião de amigos, para qual o próprio homem subterrâneo se convidou. Acalmam-se os ânimos. Por um breve momento, julgamos que o camundongo volta à lucidez, dando-se conta de sua situação:

“Meu Deus, será isto companhia para mim?!” pensava. “E que imbecil me mostrei diante deles! Permiti que Fierfitchkin me ofendesse demais. Os cretinos andam pensando que me fizeram uma honra dando-me um lugar à mesa, mas não compreendem que eu é que lhes concedo essa honra! Emagreceu! A roupa! Oh, malditas calças! Ainda há pouco, Zvierkóv notou a mancha amarela sobre o joelho... Mas que esperar?! Devo levantar-me da mesa agora mesmo, apanhar o chapéu e ir embora, simplesmente, sem dizer palavra... Por desprezo! E amanhã nem que seja preciso um duelo. Canalhas. Não são os sete rublos. Diabo! Não lamento sete rublos. Vou-me embora neste instante! Fiquei, naturalmente”. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 90).

Mesmo sabendo da condição em que se encontrava, o pobre residente subterrâneo não tinha forças para ir embora, pois necessitava da aprovação dos outros, necessitava de poder conversar as mesmas coisas, de poder se comparar aos que pertenciam a outra classe, em cujas roupas superiores repara, doentamente. Até que trocam de sala, saem do restaurante para ir a uma ala mais reservada e continuar a beber e a conversar. E ele pensa: “*Eles* não me dispensavam absolutamente qualquer atenção. Tive a pachorra de ficar andando assim, bem diante deles, das oito às onze, sempre no mesmo lugar, da mesa à

lareira e da lareira de volta à mesa”. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 94). De fato, nesses deslocamentos, nosso subterrâneo não é convidado; não lhe dão a mínima atenção, tanto que ele mesmo fica andando defronte deles, para ser notado. Os colegas não fazem questão de interagir com ele, não o notam, e, se notam, esforçam-se para não demonstrá-lo. Ele é um intruso em meio a conversas demasiadamente capitalistas e egocêntricas. Ora, mas o homem subterrâneo não era o irônico? Não sabia lidar bem com a consciência, já que ela permanecia tranquila? Por que depois de tanto tempo vivendo sozinho resolve manter relações com as primeiras pessoas que reencontra? Eis o problema. Passa tanto tempo só, que mendiga por atenção, quer impressionar pessoas que não fazem questão de ser impressionadas, ao menos, não por ele. Depois de ser ignorado como um rato que anda sozinho por lugares escuros e profundos, os colegas resolvem continuar a despedida em outro lugar.

Vão rapidamente se dispersando, pegam seus pertences, pagam a conta, entram em seu carros, e partem para um lugar da qual denominam “loja de modas”, ou seja, um prostíbulo, uma casa de mulheres, em busca de companhias femininas. Seus últimos rublos se esgotaram no pagamento do jantar, do qual já havia tirado o dinheiro que pagaria seu serviçal. Tudo era um empecilho para este homem sem dinheiro. Somente quando um de seus “amigos” vai pagar a conta, é que o subterrâneo lhe pede dinheiro emprestado. Bêbados e no calor da noite, é feito o empréstimo. Nossa personagem segue, desenfreadamente, na neve molhada, atrás de seus “amigos”. Ora, segue por quê? Não foram todos juntos? Por certo que não! É que ninguém se importava com a companhia deste homem, ninguém ali queria sua presença, nem no restaurante, nem no encontro final da noite.

O caminho até lá foi planejado por ele, pensando em brigar com os amigos, em roubar-lhes a moça com quem sairiam, em dizer verdades apontando-lhes o dedo. Ao entrar no local, segue para um quarto onde confessa: “entrevi um rosto fresco, jovem, um tanto pálido, de sobrancelhas retas, escuras, olhar sério e como que surpreso” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 101-102). Era Liza, uma menina que estava ali há pouco tempo. O homem do subsolo fica perplexo com sua beleza, com sua jovialidade: “Havia naquele rosto algo de singelo e bondoso, [...] não se poderia chama-la de beldade, embora fosse de estatura

elevada, forte e bem-proporcionada. Vestia-se com extrema simplicidade. Algo mau me mordeu e aproximei-me muito dela”. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 102).

É claro que o homem subterrâneo não iria admitir, logo de início, que ficara encantado pela moça. Ambos começam a fazer perguntas na tentativa de se conhecerem melhor. Ele é quem a aborda de forma mais direta, questionando, a todo momento, o motivo dela estar ali. Julga: moças de família não estariam num local como aquele. Ora, um pai que bem zelasse por suas filhas jamais permitiria que uma delas ficasse naquele lugar. Diz, também, que aceitar estar num local daqueles era o mesmo que vender a alma ao diabo. Tendo Liza dívidas com a dona do lugar, tem de atender os clientes com um sorriso no rosto, sem poder escolher, sem negar-se a nada — julga o homem do subsolo. Tem de repassar o dinheiro que ganha à dona, e pode ser acusada de roubo a qualquer momento. Conversam por muito tempo, um diálogo intercalado de silêncio, sobre casamento, amor, família, mas as palavras de nosso personagem sempre denotam agressividade:

Será que você pensa seriamente que nunca há de envelhecer, que será sempre bonita, e que eles vão mantê-la aqui eternamente? Além do mais, mesmo isto é uma imundice... Mas ouça o que vou lhe dizer sobre a sua vida atual: você é moça, gentil, bonita, tem alma, tem sentimento; mas sabe que ao dar acordo de mim, ainda há pouco, me senti mal por estar com você aqui?! Só mesmo embriagado é que se pode vir parar nesta casa. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 114).

Ele não parava, em momento nenhum, de recitar maldades sobre a condição em que a moça se encontrava. Para ele, uma mulher “direita” não comeria naquele lugar sabendo para que fins as comidas são servidas. Incomoda-lhe o fato de supô-la sem liberdade. Julga, porém, que ele mesmo é livre — ora, tão livre que nem ao menos conhece a si próprio. Ao mesmo tempo, deseja a moça. Deseja-a, mas, por julgá-la moralmente, baseado nos princípios éticos de uma sociedade que condena aquela profissão, diz que se apaixonaria por ela se não fosse prostituta, se fosse uma “mulher direita”. Vejamos só, ele daria a honra para essa moça, de receber o seu amor, mas, já que ela é uma escrava de um fétido lugar, não a contemplará com sua presença diária. Ou seja, para ele, a paixão de um ser para com outro, não se faz por meio de sentimentos, de

conexão espontânea, mas a partir de um julgamento moral, de uma análise sobre a condição de quem se quer. Por outro lado, tudo o que ele não quer, é partir.

A companhia de Liza lhe agrada tanto, que mesmo depois de menosprezar o trabalho e a condição dela, permanece. Bem, parece que mesmo diante de situações variadas, o homem subterrâneo insiste em permanecer. Permanece no jantar “altruísta” onde ninguém nota sua presença. Permanece num prostíbulo, lugar que julga ser o pior possível, apenas porque alguém lhe dando atenção.

Subitamente, entrega o endereço de seu subsolo a Liza. Esta, por sua vez, retribui a confiança, mostrando-lhe a carta de uma paixão que deixara pra trás, uma pessoa que lhe dedicara respeito e amor. Com isso, vê que não se julga alguém sem saber pelo que passou. Ela também tinha um história, uma família, uma vida, uma amor. Liza passa a ser para ele enfim digna de respeito.

Outro martírio começa para ele. Se, antes, angustiava-se pela espera do jantar com os amigos, agora a espera é por Liza: “Atormentava-me incessantemente o pensamento de que Liza podia vir a minha casa. Parecia-me estranho que, de todas aquelas recordações da véspera, a de Liza me torturasse de modo particular” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 124). Tentava desvincular o pensamento dela, acreditando que era mais importante pensar nas desculpas que daria aos colegas de jantar, pelo sumiço da noite anterior. Acreditem, caros leitores, ele ainda achava que tinha importância para aquelas pessoas. Passado o pequeno surto de esquecimento de Liza, seu pensamento volta-se novamente a ela. Qual o problema em Liza saber seu endereço? O problema é que ela verá a verdade, verá que ele é pobre, veste roupas simples, mora num lugar feio. Não que isso importe a ela, mas como poderia ele deixar Liza ver sua realidade, se na noite anterior se mostrava como herói, como mestre, e proferia palavras que denotavam grande saber e vivência. Logo ele, que se insinuou como salvador dessa moça, ensinando-lhe coisas da vida que ela, jovem que é, não saberia.

Nos quatro torturantes dias de espera de Liza, que o homem subterrâneo começa a reparar em seu criado. Grita, briga, dá-lhe ordens sem sentido, irrita-se com os trejeitos do criado, que fica ali, aguentando calado as agonias do subsolo. Numa dessas crises, o criado vem avisar: “Ali está *uma qualquer*, e pergunta pelo senhor” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 133). É Liza. Finalmente ela foi

ao subsolo. Atordoado, e em meio a uma crise, ordena, gritando, que seu criado vá comprar chá. Nesse meio tempo, fica a perguntar incessantemente a ela qual o motivo da ida até sua casa.

O homem chora e pergunta várias vezes o motivo pelo qual Liza está ali. Sem respostas, ele mesmo chega a uma conclusão:

Vou dizer-lhe para que veio aqui. Veio porque eu disse então a você palavras piedosas. Pois bem, você ficou enternecida com ela, e agora quis ouvir de novo “palavras piedosas”. Pois saiba, saiba de uma vez, que eu então estava rindo de você. E agora também rio. Por que está tremendo? Sim, eu ria! Eu tinha sido ofendido, ao jantar, pelos que estiveram naquela casa antes de mim. Fui até lá para espancar um deles, um oficial; mas não deu certo, não o encontrei; tinha que desabafar sobre alguém a meu despeito, tomar o que era meu; apareceu você, e eu descarreguei sobre você todo o meu rancor, zombei de você. Humilharam-me e eu também queria humilhar; amassaram-me como um trapo, e eu também quis mostrar que podia mandar... (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 137).

É no medo de não ser aceito como é, que o homem subterrâneo foca seus pensamentos; sofre tanto, buscando a aprovação de Liza, como queria incessantemente a de seus colegas. E o que ele faz? Trata mal a moça, como os colegas fizeram com ele. Liza, no entanto, fica, não vai embora. Ela permanece em silêncio, analisando tudo que lhe foi dito. Qualquer pessoa que tenha uma consciência limpa para analisar um indivíduo como este, teria ido embora sem pensar duas vezes. E depois de tantas humilhações e ofensas por ser prostituta, por ir à casa dele, por enfrentá-lo a ponto de fazê-lo revelar-se um pouco — depois disso, para mostrar (ou ocultar) seu interior, o velho camundongo profere ofensas e tenta humilhá-la para sobressair, para sentir-se superior. Ele trata, pois, a única pessoa que lhe prestou atenção, como as outras o trataram. Seu maior medo, seu pavor, é alguém descobrir sobre ele mesmo, sem mentiras, invenções ou rodeios.

Depois de tanto pensar em silêncio, depois do subsolo achar que Liza ficaria com ele, depois de ver seu temor, ela se levanta, joga uma nota de rublos em cima da mesa, e vai embora. Ele não percebe, porque está em crise andando de um lado para outro. Era a nota que ele havia deixado pouco tempo antes com ela, como em sinal de “pagamento”. O homem custa a acreditar que ela realmente está indo embora, até ouvir bater a porta do prédio. Veste-se rapidamente e corre em direção a ela. A neve o acompanha. Liza não estava

muito longe de sua casa. O homem subterrâneo tem medo de se relacionar, não sabe como agir, quer a tranquilidade da consciência. Viver dá trabalho, ter um relacionamento dá trabalho, ter uma vida social dá trabalho. Todos fracassamos, dificilmente há relações sem conflitos.

Estes conflitos são demais para nosso moribundo subterrâneo. É melhor ficar trancado lá, que se afetar com as coisas e as pessoas do mundo. Volta para casa, pois ele: “Nunca experimentara até então tamanha dor e arrependimento; mas poderia subsistir, quando saí correndo de casa, alguma dúvida sequer de que haveria de regressar da metade do caminho? Nunca mais encontrei Liza e nada ouvi a seu respeito”. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 145). O homem foi afetado por algo, pela dor, pelo sofrimento de “perder” alguém. Liza provavelmente buscou outros caminhos, mas foi a única pessoa dessa história a dar atenção ao subsolo. E essa única pessoa era, “por acaso”, uma prostituta. Uma mulher considerada pela sociedade, principalmente da época, desrespeitosa. Uma pessoa que poderia ser considerada por muitos a pior, a escória da sociedade. Só ela percebera o potencial do subsolo. O problema é que, nos quarenta anos, anteriores, o subterrâneo não conseguira manter relações com ninguém que estivesse acima de seu subsolo.

E finaliza, dizendo:

Um romance precisa de um herói e, no caso, foram acumulados intencionalmente todos os traços de um anti-herói, e, principalmente, tudo isso dará uma impressão extremamente desagradável, porque todos capengamos, uns mais, outros menos. [...] Chegamos a tal ponto que a “vida viva” autêntica é considerada por nós quase um trabalho, um emprego, e todos concordamos no íntimo que seguir os livros é melhor. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 146).

Viver com autenticidade dá trabalho, requer esforço, compromisso, responsabilidade, foco. Quem opta por não viver a autenticidade, deverá refugiar-se em seu subsolo. O homem do subsolo incomoda-se com o fato de Liza dar-lhe a atenção que, aliás, nunca teve. Ele não domina a si mesmo, mas quer dominar os outros — dominá-la, por exemplo, quando exige uma explicação de sua ida ao subsolo, quando critica sua condição de trabalho, quando faz um

juízo moral a ela, afirmando que sua condição é totalmente errada, que uma pessoa “direita” jamais se submeteria¹² às aquelas condições.

O homem do subsolo quer viver guiado por sua razão e defende o direito de viver segundo sua vontade, mesmo que essa seja uma própria estúpida vontade. Podemos, porém, deixar o subsolo, que se mostrou como uma paixão pela má-fé, ou melhor, como a paixão *da* má-fé.

Chegamos à nossa segunda análise de caso, a de Raskólnikov, de *Crime e Castigo* (1866). Ex estudante de direito, vivia sozinho num fétido quarto em Petersburgo, que alugara de uma velha agiota, a qual comprava joias e bens sub-avaliados — uma usurária desprezível. A condição de nossa personagem, porém, deve ser conhecida, para compreendermos em que antecipa e ilustra a má-fé:

Não é que fosse tão medroso e apagado, antes bem o contrário; mas fazia algum tempo que vivia num estado irritadiço e tenso, parecido com hipocondria. Andava tão absorto e isolado de todos que temia qualquer tipo de encontro, não só com a senhoria. Estava esmagado pela pobreza, e até mesmo o aperto em que vivia deixara de oprimi-lo ultimamente. Abandonara de vez as atividades essenciais e se negava a estudar. No fundo não temia senhoria nenhuma, tramasse lá o que quisesse contra ele. (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 19).

O jovem sempre parava na escada, a caminho de seu quarto, e ouvia as bobagens da velha. Prestava atenção, também, em sua rotina, em seus comportamentos, suas falas. Um dia, ao penhorar joias com a velha, observou:

A velha meteu a mão no bolso a fim de tirar as chaves e foi para o outro quarto atrás da cortina. Sozinho no centro do quarto, o jovem ficou de ouvido atento, tomado de curiosidade e refletindo. Dava para ouvi-la abrindo a cômoda. “Pelo visto é a gaveta de cima — refletiu ele. — Quer dizer que é no bolso direito que ela guarda as chaves... Todas num molho só, com argola de aço... E tem uma maior que as outras, três vezes maior, com palhetão dentado; claro que essa não é a da cômoda... Logo, existe mais algum porta-jóias, ou um bauzinho. Isso é que é curioso. Os bauzinhos sempre têm esse tipo de chave... Pensando bem, como tudo isso é vil...” A velha voltou. (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 25).

¹² Quando falamos em se submeter a algo, temos de pensar que ninguém se submete a algo que não quer, e principalmente, a uma escolha que não teve oportunidade de recusar. No caso de Liza, moça pobre que queria ajudar sua família, não havia outra opção, por pior que fosse, naquele momento, exceto ser uma “mulher da vida” — exceto deixar sua família passar fome. Assim, ela escolhe — *escolhe submeter-se*.

Ela havia pago um valor menor pela mercadoria. Raskólnikov, então, resolve não discutir e vai embora. Atordoado, sai para beber; não parava de pensar na mesquinha da velha, na exploração que ela fazia. Estava faminto; alegra-se depois de uma refeição, mas segue pensando. Napoleão, assim como outros “heróis” da humanidade, matou muitas pessoas em nome de um ideal. Por que ele não poderia matar a velha agiota em nome de um ideal? E qual seria sua ideologia? Ora, cogita ele, fazer o bem à humanidade, livrando-os de um ser deplorável e aproveitador. Trata-se de um ser que não merecia viver, porque guardava todo seu dinheiro para ter o poder de enganar seus clientes. Seria moralmente certo matar alguém por uma causa nobre? Raskólnikov pensou que sim. Pensou, ainda, que, se Napoleão era herói por matar várias pessoas em nome da sociedade, por que, então, ele seria condenado ao matar a velha em nome de sua nobreza ligada ao ideal?

Podemos logo passar ao momento em que esses pensamentos se tornam ação: Raskólnikov dirige-se até o porão, apanha um machado, sobe as escadas, com cuidado, para que ninguém o veja, e entra, sorratamente, no apartamento praticamente forçando a velha a abrir a porta, com a desculpa de que tinha uma cigarreira de prata para penhorar. Conduz a velha a um lugar mais claro, para enxergar melhor, e, quando ela lhe dá as costas:

Ele não podia perder mais um instante. Tirou o machado por inteiro, levantou-o com as duas mãos, mal se dando conta de si, e quase sem fazer força, quase maquinalmente, baixou-o de costas na cabeça dela. Era como se nesse instante tivesse lhe faltado força. Mas foi só ele baixar uma vez o machado e lhe veio a força. O golpe acertara em plenas têmporas, para o que contribuiria a sua baixa estatura. Ela deu um grito, mas muito fraco, e súbito arriou inteira no chão, mas ainda conseguiu levantar ambas as mãos até à cabeça. Em uma das mãos ainda continuava segurando o “penhor”. Então ele bateu duas vezes com toda a força, sempre com as costas do machado a nas têmporas. O sangue jorrou, como de um copo derrubado, e o corpo caiu de costas. Ele recuou, deixou-a cair e no mesmo instante abaixou-se para lhe olhar no rosto; estava morta. Tinha os olhos esbugalhados, como se quisessem saltar, e a testa e todo o rosto franzidos e deformados pela convulsão. (DOSTOIÉVSKI, 2001, p.91-92).

Após constatar a morte da velha, começou a procurar-lhe nos bolsos as chaves, dinheiro, pertences. Tirou-lhe até um cordão do pescoço, olhou os baús, as caixinhas de joias, embaixo da cama, dentro dos casacos de pele, sem fôlego,

cuidando para não respingar sangue por onde passava. É então que olha para frente, e lá está a irmã de velha, que morava no mesmo apartamento, em pé, com uma trouxa na mão, e que, sem falar nada, vai se afastando. Raskólnikov corre atrás dela, com medo de que pudesse gritar e contar a alguém sobre o crime, e desfere também sobre ela golpes de machado. Ele precisava de que não houvesse provas e testemunhas do crime. Ainda muito nervoso, corre para lavar o machado; verifica suas roupas, olha para suas botas e calças em busca de manchas de sangue; pega os pertences da velha e se prepara para sair.

Ele ainda abre um pouco a porta, e observa as escadas. Há muito barulho vindo de um apartamento próximo; nosso personagem está extremamente nervoso, com medo, ansioso para sair de lá. Por isso, fecha a porta novamente e espera uns minutos. Ouvindo a conversa do corredor, descobre que os moradores do apartamento próximo estão de mudança; circulam pintores, e há muita conversa. Quando finalmente não há ninguém à vista, corre para baixo, guarda o machado que pegara entre os pertences do zelador, e vai para casa. Imaginemos a situação de um indivíduo que planejou cometer um crime, e volta pra casa com dois crimes em suas costas:

No primeiro instante pensou que ia enlouquecer. Um frio terrível o envolvia; mas o frio vinha também da febre, que há muito tempo o acometera enquanto ele dormia. Agora lhe batia um calafrio tal que os dentes por pouco não lhe saltavam da boca e ele se sentiu inteiramente entorpecido. Entreabriu a porta e se pôs à escuta; o prédio todo estava mergulhado em um sono absoluto. Admirado, examinava a si mesmo e tudo ao redor em seu quarto e não entendia como, na véspera, ao entrar no quarto, pudera não fechar a porta no trinco e atirar-se no sofá não só sem trocar de roupa mas até de chapéu na cabeça. (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 103)

Realmente Raskólnikov estava extremamente atordoado. De repente, percebe que o dia já amanheceu. Trata de se lavar-se, arrumar seu quarto e esconder os pertences que roubou. Em seguida, recebe um intimação para comparecer à delegacia, pois há uma cobrança pendente. Chegando lá, observa uma pessoa sendo abordada por perturbação pública. Sente prazer, por um instante, em ver a condição dessa outra pessoa, que esquece-se da sua situação. Não demora muito e ele é chamado. A interrogação se dá por uma dívida que envolvia uma namorada de Raskólnikov do passado, e que já havia morrido. Mesmo sabendo, naquele momento, de que não se tratava de um interrogatório pelo assassinato

das velhas, ele fica nervoso e angustiando diante de várias perguntas. Viu-se tentado a confessar, pois o ambiente parecia lhe favorecer tal movimento. Entretanto, começa a discutir com um funcionário da delegacia porque este é rude em sua abordagem. Tendo consciência de que o interrogatório não era a respeito das velhas, ele começa a discutir e a sentir-se satisfeito em desconstruir os argumentos do funcionário.

Ao sair, corre para casa e começa a pensar sobre onde vai esconder os pertences roubados. Sai pela rua arquitetando um lugar que não fosse tão perigoso quanto sua casa. Pensa em jogar tudo no rio, levar para um ilha, deixar esconder em alguma praça; de repente, resolve fazer uma cova de baixo de uma pedra, e colocar lá o que roubara. Marcou a localização e correu para casa. Mais uma vez começou a delirar. Passou dias doente, febril, pensando incessantemente no crime, se havia deixado pistas; tinha um medo terrível de ser descoberto, andava de um lado para outro em seu pequeno quarto, e tinha terríveis acessos de fúria.

Quando Raskólnikov começa a melhorar, recebe a visita de sua mãe e de sua irmã. Esta última traz a notícia de que irá casar-se com um homem por quem seu irmão tem repulsa. Mas estão sem dinheiro, e o casamento seria um sustento. Elas passam algum tempo com ele, naquele cubículo; é num desses dias, que Sonia aparece. Tímida, mal vestida, recatada; convida-o para a missa de corpo presente do pai, que morrera havia pouco. Raskólnikov demora a reconhecê-la, devido à febre e ao estado deplorável em que se encontra. Sonia se sente envergonhada diante de sua mãe e de sua irmã, pois elas a olham com desdém. Quando ele a reconhece, apresenta-a à família, dizendo que Sonia é filha de um homem que morreu atropelado na sua frente. Ele pagou seu enterro, e por isso a família de Sonia quer oferecer uma refeição em forma de agradecimento. De onde ele tirou dinheiro para pagar o enterro do homem? Roubara da velha. Suas familiares o consideram um herói, mesmo tendo sido herói de uma mulher pobre, mal vestida e prostituta; essas, inclusive, são características que ambas repudiam.

A esta altura, a polícia já investiga o assassinato das velhas, e passa a interrogar todas as pessoas que penhoraram objetos com a agiota. Raskólnikov fica um pouco nervoso ao ser visitado e interrogado em casa; questiona a polícia

quanto à necessidade desse interrogatório em sua própria casa, sem uma intimação formal. O próprio investigador, porém, percebendo o seu desconforto, passa a perguntar-lhe sobre a rotina do prédio, sobre os bens que penhorara, sobre sua relação com a velha. O ex-estudante se esquivava o quanto pode; responde que não tinha muita proximidade com a vítima, e que apenas penhorara alguns objetos recebidos de seu pai, já falecido. O policial, bem informado, começa, com cautela, a falar a respeito de um artigo de Raskólnikov que fora publicado havia dois meses — Raskólnikov realmente não sabia sequer que a publicação já ocorrera — cujo conteúdo tratava sobre homens ordinários e extraordinários. O interrogatório informal prossegue, concentrando-se no que o autor do artigo escrevera. O policial indaga, por exemplo, se uma pessoa extraordinária tem direito a cometer um crime simplesmente por privar dessa constituição superior. O artigo de Raskólnikov afirmava que tais pessoas não precisam se curvar às leis dos homens; estando abertas ao novo, movem-se com objetivos que repercutem na humanidade, mas a despeito do que a maioria sente e julga; são homens do futuro, não devem responder ao mero presente. Uma vez posto “contra a parede” pela pergunta do investigador, o jovem estudante tenta defender sua teoria:

Ela consiste precisamente em que os indivíduos por lei da natureza, dividem-se *geralmente* em duas categorias: uma inferior (a dos ordinários), isto é, por assim dizer, o material que serve unicamente para criar seus semelhantes; e propriamente os indivíduos, ou seja, os dotados de dom ou talento para dizer em seu meio a *palavra nova*. Formam a primeira categoria, ou seja, o material, as pessoas conservadoras por natureza, corretas, que vivem na obediência e gostam de ser obedientes. A meu ver, elas são obrigadas a ser obedientes porque esse é seu destino, e nisso não há decididamente nada de humilhante pra elas. Formam a segunda categoria todos os que infringem a lei, os destruidores ou inclinados a isso, a julgar por suas capacidades. (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 269-270)

A teoria do homem extraordinário postula a existência (aqui: a subsistência como um “dado” real) de seres corajosos que buscam novos objetivos. Esses são homens do futuro, como Napoleão, capaz de fazer uma coisa nova no mundo. Os homens ordinários são *matéria*, servem para procriar, obedecem às leis, sendo, por natureza, conservadores. Os extraordinários, ao contrário, fazem o mundo mover-se, criam guerras e conflitos, saem do óbvio, e não se sentem

culpados por isso. Os ordinários não só não estão aberto ao novo, como também não veem, por exemplo, o potencial de pessoa jovem para trabalhar, pensar, lutar, e principalmente, aprender.

O policial, cada vez mais intrigado, questiona, repetidas vezes, o fato de Raskólnikov justificar um crime simplesmente pelo caráter em si mesmo extraordinário de um homem. O criminoso se defende dizendo que apenas fez menção a essas ideias em seu artigo. Teria sido apenas tentativa de escreve algo, nada de importante. E então o policial lhe pergunta se se julgava um homem extraordinário, como os que mencionara, capaz de cometer um crime. O criminoso fica muito incomodado com tão insistente interrogação e interesse; quer encerrar o assunto, já que o policial praticamente insinua sua culpa. Em de fato, o policial desconfiará dele a ponto de pedir uma intimação oficial, para depoimento.

No tempo que decorre até esse depoimento, seu sofrimento continuará. Experimenta angústia, febre, desconforto. Uma pessoa inocente é condenada, o que o faz sofrer ainda mais. Então, resolve aconselhar-se com Sonia, por quem tem grande apreço. Nessa conversa, falam sobre a vida, sobre a crença em Deus de Sonia. Ela é uma mulher muito religiosa. As condições psicológicas do criminoso são cada dia piores; atormenta-se mais e mais. É Sonia a primeira pessoa a quem Raskólnikov se confessa. Confessa seu crime e tudo que planejou e fez até o momento.

[...] ela, Sônia, fora a primeira a quem ele viera fazer sua confissão; nela ele procurara um ser humano quando estava precisando de um ser humano; daí que ele o acompanharia onde o destino mandasse. Ela nem chegava a perguntar, nem sabia que seria assim. Ela olhava para Sonia até com uma certa veneração, e a princípio quase a deixou acanhada com esse sentimento venerabundo com que a tratava. Sonia estava quase a ponto de chorar; ela, ao contrário, considerava-se indigna até de olhar para Dúnia. (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 529)

Sonia o aconselha a render-se, entregar-se, confessar. Deus o perdoará, e ele pagará por seu crime sob a lei dos homens. Ele resolve escutar Sonia, e decide pela confissão, ao se despedir dela e da irmã.

Por que, afinal, após tudo isso, após a confissão sincera, ainda assim Raskólnikov seria uma caso de má-fé? Porque, primeiro, mesmo tendo consciência do que fez, continua sem confessar seu crime, mente, engana,

esconde, e acaba sofrendo um terror psicológico diante disso. Porque se apegava a uma concepção de seu ser que o divide entre tipos – tipos fixos, o extraordinário (aquele que “em si” é extraordinário) e os ordinários. Não há, porém, homens extraordinários que podem fazer mal ao Outro simplesmente porque “são” superiores, “livres-pensadores”, “objetivos”. Nossas ações implicam um todo; quando escolho matar, tenho de arcar com as consequências de uma ação livre, começada em mim, cometida por mim, fundada em si mesma. Ora, este é o problema da escolha, ela requer a responsabilidade sobre nossos atos. Nossa personagem não é o homem extraordinário que tentara ser, porque fracassa quando fica inteiramente atormentado, psicológica e fisicamente, pelo que cometeu. Sua moral ultrapassou os limites da moral do Outro, e portanto, infringiu a ética de uma sociedade inteira, que estabelece regras pra tentar conviver sem o caos — e ele não logrou ser quem pensara ser, isto é, algo em si, diferente de seus atos, imune à força de seus atos. O “homem extraordinário” se descobre um “assassino”, porque escolher matar.

Pois bem, como dissemos, ele se entrega; vai à delegacia e diz: “*Fui eu que matei com um machado a velha viúva do funcionário e sua irmã Lisavieta e a roubei*” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 539). Sonia lhe dá todo apoio possível, promete que irá esperá-lo. Sua sentença é de oito anos numa prisão da Sibéria. Sonia muda-se para lá e sempre o visita. Também é ela responsável por mandar notícias à mãe e à irmã dele. Justamente elas, que a tratavam mal e lhe olhavam com desprezo. Sonia não só aceita a condição de ficar com Raskólnikov, como também trata bem sua família. Ele é amargurado, triste e frio, na prisão. Uma vez tendo o livramento de ter se rendido, pagará pelo que fez e terá a companhia de sua amada. Em Petersburgo, sua mãe está muito adoentada, e fica se remetendo a seu filho a todo momento, dizendo que ele não está bem, que ele está pagando pelo que fizera, ainda que a irmã de Raskólnikov não tenha dito nada sobre seu julgamento e sua prisão. Isso tudo, talvez por ter ouvido os delírios de seu filho, que quando febril, remoía seus pensamentos do crime.

Diferente do homem do subsolo, Raskólnikov tenta sair da má-fé, depois de tanto sofrer, e por acreditar nos preceitos cristãos de Sonia. Ele tem consciência do que faz, mente para encobrir seu crime, sabe quem é, e o que planejou. Não usa de ironias para se mostrar ao leitor, consegue conviver com

os demais, sem desprezá-los, mostra amar as três mulheres que cercam sua vida (Sonia, sua mãe e sua irmã), mesmo tendo outrora abraçado a teoria de homem extraordinário, cujos crimes estariam previamente justificados. Seu problema era com a velha agiota, não com a humanidade inteira. Seu problema é financeiro, baseado em preceitos capitalistas, não necessariamente psíquicos. O sofrimento, no processo de sua fuga e remorso pelo crime, é tão grande que acaba “recorrendo” a redenção. Ao seu lado, conta com uma prostituta cristã, que conseguirá salvá-lo da má-fé, influenciando-o a arcar com as consequências de seus atos. Por isso, Raskólnikov vive um projeto um pouco mais autêntico que o homem do subsolo. A influência de Sonia é mais do que sua fé cristã, é também a redenção por um amor, o efetivar de uma escolha pelo compromisso, pela autenticidade de um projeto, que assume seu engajamento com o Outro — com Sonia. Podemos pensar também, que Dostoiévski deixa seus preceitos cristãos emergirem a confissão e a qualquer tipo de redenção da personagem, sinalizando uma fraqueza que provém de quem o escreve, uma fraqueza pela fé que o leva, assim como suas criações, a má-fé.

CONCLUSÃO

Procedamos a um rápido balanço do percurso da pesquisa até aqui realizada.

Vimos que o primeiro capítulo teve por objetivo aproximar-nos do aparato conceitual em torno da Liberdade, na filosofia moderna de Descartes e Leibniz. A escolha desses filósofos se justificou, inicialmente, à medida que Sartre fez-se leitor de ambos, notadamente em *O Ser e o Nada*, mas, sobretudo, porque elaboraram posições canônicas sobre a liberdade fundada na razão. Além disso, ambos acreditam na existência de Deus, e fundamentam nossa liberdade a partir desse referencial. Para Descartes, Deus nos concede discernimento suficiente para usar nossas faculdades da melhor forma possível, as quais em si mesmas são perfeitas, pois somente o nosso uso das faculdade é imperfeito. Ora, as faculdades são perfeitas porque vêm de Deus, que no-las atribui na condição de criaturas imperfeitas e requerentes de determinação. Leibniz, por sua vez, concebe as coisas do mundo como determinadas por Deus, as chamadas mônadas substanciais, que são estabelecidas *a priori*, e os indivíduos que se relacionam com elas, à medida que Deus permite. A Deus também é atribuída nossa liberdade. Segundo a filosofia leibniziana, ele nos guia sempre para o caminho do bem.

Sartre não crê na existência de Deus, nossas faculdades, nossa liberdade, a forma como nos relacionamos com as coisas do mundo, pertencem à nossa constituição ontológica e são de nossa responsabilidade. Para o filósofo, os indivíduos, a partir do momento em que se reconhecem como tais, diante do mundo, prontos a escolher suas determinações, são responsáveis, única e necessariamente por si mesmos, e, portanto, pelas consequências de suas escolhas. Esses contrapontos entre a filosofia moderna e contemporânea, apenas servem para ilustrar a evolução dos conceitos aqui abordados, principalmente o da liberdade. Somos livres, para Sartre, quando podemos escolher — mas isto deve ser tomado, aqui, de maneira radical: não é a escolha singular ou o objeto particular escolhido que constituem o ser-livre, mas a abertura para sempre de novo decidir, e, por fim, a escolha de si mesmo com o que novamente terá de se decidir, a partir de suas decisões. Fazer uma escolha é procurar uma determinação, que pode, ao contrário do que sucedia quanto às

mônadas, mudar a qualquer momento. Ser livre, assim, não é poder fazer o que se quer, mas sim poder escolher fazer o que se quer, mediante a determinação de um projeto. Livre é aquele que busca uma autenticidade, um projeto sem engano, sem mentiras, que se afeta de angústia para buscar as possibilidades. Assim, o livre-arbítrio cartesiano, só nos permite discernir o que é certo, errado, bom ou bem, conforme uma concepção cristã, que muito por conta da época, não leva em conta o meio em que um indivíduo se encontra, seu passado, sua família, sua classe social. Defendemos aqui, uma posição que tem como fundamento as ações humanas, e não um aparato divino. Podemos crer em alguma instância superior, mas não podemos recorrer a esta cada vez que uma escolha não é possível. A filosofia humanista de Sartre, coloca o indivíduo em primeiro lugar e como responsável por um projeto autêntico que busca uma determinação — se esta não for alienada na mentira, ou na má-fé.

Para fundamentar o conceito de liberdade a partir de um viés sartriano, o segundo capítulo reconstituiu os caminhos até chegarmos a efetivar um projeto como livre. O indivíduo é lançado no mundo, em uma particular constituição familiar, classe social, lugar, um passado. Este, pode se desvincular disso tudo, e buscar novas determinações, isto é, fazer novas escolhas, se abrir a novas possibilidades. Vivemos unicamente para nós mesmos. Mas e o Outro? Ora, o Outro é uma peça muito importante de nossa vivência, mas isso não quer dizer que tudo é determinado por uma instância superior. Reconhecemo-nos como possibilidade de Ser, porque o Outro está diante de nós, temos um espelho em meio a seres humanos pensantes, que buscam liberdade, que buscam um fundamento para seu projeto, que nos ameaçam em nossa liberdade e, por isso, despertam-nos para nosso ser-livre. Esta foi a razão por que, nesse segundo capítulo, a noção de projeto, facticidade, contingência, angústia e engajamento se tornam centrais. Os fatos estão diante de nós, esperando que nos afetemos com eles, a contingência é o modo mesmo pelo qual o jogo entre Em-si e Para-si se dá. E cada indivíduo historicamente existente, sempre pode novamente compreender que o caminho poderia ter sido diverso, assim como pode ir por qualquer das direções abertas — contingentemente, sem vínculos a uma necessidade ou predeterminação. Esse jogo aberto, oprime o indivíduo que não pode recorrer a uma tábua de valores em suas decisões, e, mais que isso, sabe

que, gratuitamente, sem também uma finalidade última que redima e dê sentido ao conjunto de sua ação, cada escolha anula todas as infinitas outras histórias possíveis. A angústia daí decorrente, porém, não é maléfica para o ser, ela encaminha para o Ser-livre, para a possibilidade do engajamento consigo mesmo. O que significa estar engajado consigo mesmo?

Um ser engajado é aquele que não provém da mentira, que é consonante com o que pensa, fala e age. Que conhece a si mesmo, que sabe onde está sua determinação, sabe de onde vem e aonde quer chegar. Frisamos o contexto histórico e social dos indivíduos, pois acreditamos que estes contextos devem ser levados em conta para que esta filosofia humanista se justifique. Somente ilustrando, e buscando pensar em casos concretos, ou atribuindo-os a nossa vida, visualizamos o sujeito livre e engajado consigo mesmo, que, ainda assim, sempre poderá desvincular-se de seu passado, estabelecendo novas frentes, não necessariamente ligado a seus ascendentes ou a uma religião. Engajar-se é (re)conhecer até onde o próprio projeto pode ir, tendo como base outro Ser que compartilha as mesmas constituições. Reconhecemo-nos como existentes, segundo a filosofia cartesiana, porque pensamos. Porém, reconhecemo-nos como seres pensantes, principalmente, porque reconhecemos um Outro diante de nós, igual em constituição, capaz de estudar a si próprio e de nos ameaçar. Assim, mais que a Descartes, o qual é herdeiro da definição aristotélica do homem como animal racional (na interpretação trivializada), Sartre é herdeiro da definição aristotélica de animal político, a qual, por sua vez, abre caminho para pensar, como na filosofia sartriana, que o ser humano depende do Outro pra viver, precisa fazer relações, precisa escolher, precisa se determinar, precisa de diálogo.

Mas por que este trabalho trata de matizes éticos? Porque, parece-nos, é em meio às escolhas de um indivíduo, que está a ética de toda a humanidade, que é construída a partir de cada moral individual e a cada vez novamente. Toda ética, porém, enquanto reflexão sobre os fundamentos das decisões — o que, em Sartre, significará assumir-se como livre fundamento de si mesmo — impõe a divisão entre autêntico e inautêntico, já que ela retrocede à decisão e visualização de um critério, fundação ou causa da escolha. E como saber se uma escolha é autêntica? O critério ético-fenomenológico sartriano o diz com clareza:

autenticidade é distância da má-fé. Por isso que, no terceiro capítulo descrevemos o fenômeno do erro, exemplificando alguns casos.

Como conexão, porém, deve-se retomar a filosofia de Sartre nos pontos capitais em que ela sustenta a teoria da má-fé e acaba por justificar e “dar estofa” a teses éticas que, ditas sem mais, poderiam parecer rasas. Trata-se dos conceitos que operam o cerne de *O Ser e o Nada*. Seu fenômeno inicial, como não poderia deixar de ser em um representante autêntico da fenomenologia, é o par consciência-fenômeno.

A consciência é nada de ser, está aberta para se afetar com os fatos e as coisas do mundo, à medida que ela mesma “infeste” o Em-si com sua nadificação. É o embate que Sartre adverte entre Em-Si (objetos) e Para-Si (consciência). O trabalho humano é um exemplo dessa infestação, dessa nadificação, à medida que o trabalho modifica o que era determinado, transforma-o, aniquila para refazer algo com a marca da alteração. Tal negatividade, porém, somente desperta para si mesma, dando-se conta de sua condição de Para-si livre, não-determinado nem determinável, diante da ameaça do Outro. Se a consciência cair em alienação, se permitir-se, por má-fé, ser determinada pelo que o Outro escolhe como certo — pois o Outro deve servir de parâmetro quando nos reconhecemos pensantes e capazes de atuar em prol de nosso projeto, o que quer dizer que tenhamos de nos determinar por igualdade a ele — ela se torna coisificante, como que relativa ao ser dos objetos, esquiva-se à compreensão da realidade propriamente humana, não usa o “poder” que tem diante dos possíveis.

Agora se pode compreender porque tratamos a escolha como um problema moral, isto é, ético (enquanto problema). Por quê? Porque escolher é determinar-se *frente a um projeto*, e não “frente a um querer”. É, assim, determinar-se *moralmente*, pois nossas escolhas carregam uma posição sobre o fundamento do agir em geral. Essas escolhas morais, constituem a ética de um todo, os preceitos que uma sociedade julgará como certos e errados, bons ou maus, normativamente. Ela é estabelecida, para que tentemos viver em meio ao caos, é uma ordem diante do desordenado viver junto ao Outro.

Se um indivíduo aceita sua constituição imediata, e não quer mudar, ainda assim escolhe, pois nunca podemos deixar de escolher, mas esta escolha deve, antes

de abranger o Outro, priorizar ao indivíduo mesmo. Se escolho uma determinação que não é minha, que é baseada no que o Outro vê como possível, se é baseada na crença, na mentira, no passado cristalizado em Em-si, na fuga da angústia, este é um projeto de má-fé. O que o caracteriza? Já o vimos. Quando um Ser, ontologicamente Para-si, esquiva-se a assumir a continuidade de sua liberdade, esquiva-se à angústia, buscando não sofrer diante da vida, retira de si o peso de escolher entre os muitos caminhos possíveis, de conhecer caminhos que se distanciem dos que lhe foram entregues. Nessa fuga — na má-fé — que constitui o Para-si, cujo modo de ser é buscar determinação em-si, dá-se aquele que acaba por mentir tanto, que chega ao ponto de acreditar em que tudo aquilo que vive é verdade. Ele “adere” à configuração da situação, seja ela boa ou terrível, do ponto de vista prático, para tranquilizar-se na mentira de que “a realidade é essa”. A crença é uma forma de má-fé porque ela *não pode concretizar-se*, pouco importando o objeto de crença: o caso é que essa adesão caracteriza um desvio frente à liberdade de escolher, a instalação de um “ponto” de Em-si no embate livre promovido pelo Para-si.

Por tudo isso, recorrer à literatura de Dostoiévski foi providencial à pesquisa. Essa incursão permitiu-nos empreender, por exemplo, uma análise de “casos” de má-fé com toda a carga de questionabilidade que lhes é inerente. Primeiro com o homem do subsolo, de *Memórias do Subsolo*, livro narrado em primeira pessoa, que oscila muito nas “informações” que dá aos leitores. Tratou-se de uma personagem regida sob o signo do paradoxo. O homem do subsolo é essa curiosa personagem paradoxal, ambígua por excelência. Ora se diz mau e isolado, ora procura febrilmente ter relações sociais, ora diz ter repulsa pelas pessoas, ora diz somente se divertir com isso. Onde está a má-fé do homem do subsolo? Está na negação de seus sentimentos, quando os quer manipular, o que não é uma escolha gratuita. Ele nega, por exemplo, gostar de Liza, uma prostituta que fica encantado ao conhecer. Ele ofende a moral alheia, para se auto afirmar, enaltecer-se, por querer dominar o outro, demonstrando uma inconformidade com seu projeto. Ele crê que pode julgar Liza, por sua condição de prostituta, ofende sua conduta moral, simplesmente porque ele mesmo adere à ética de uma humanidade que julgava mal a prostituição. Ou seja, não era um problema moral da conduta de Liza que ele estava julgando, prioritariamente, ele

estava, na verdade, anulando sua própria condição ética (livre) aderindo, como se se tratasse de algo “em si”, ao que os Outros estabeleciam como certo, valioso.

O homem do subsolo não consegue saber quem é, não consegue definir-se, mente tanto que se isola em sua própria mentira, renunciando, pois, a engajar-se com seu próprio projeto. Ele se recusa a manter relações sociais, e portanto, mantém-se em seu subsolo — recusa-se a ser o “animal político” que é. Simultaneamente a essa reclusão e oscilação, o homem do subsolo afirma que quem possui uma consciência inerte, tranquila, que está sempre em repouso para discernir melhor as coisas, este sabe escolher melhor. É, porém, livre um indivíduo que possui uma “consciência inerte”? Lembremos que a consciência, precisa afetar-se com as coisas do mundo, se estiver parada, pode cair em erro e má-compreensão quanto a sua constituição mais própria, e portanto, derivar para a má-fé. O caso desse homem do subsolo é claro: não consegue encontrar uma conformidade consigo, e julga a moral alheia, não consegue comprometer-se, nem estabelecer relações sociais — quer o isolamento, não para fundar desde si as escolhas, mas para fugir ao olhar do Outro, que exige de cada qual uma escolha por si mesmo. É assim que, quando Liza, única pessoa que lhe dá atenção, tenta manter relações, ele trata de ofendê-la e afastá-la, porque acha que é digno reativamente e em desconexão com o Outro, de estabelecer ditames morais, crê poder julgar o outro, e, no entanto, julga-o simplesmente porque ele não compartilha da ética dos demais. Assim, o homem do subsolo adere, sem perceber, às normas já dadas, aos Outros, de que tanto foge, e isto para fugir ao olhar de um Outro: Liza.

Se não há comprometimento consigo mesmo, e com os outros, não há o processo de angústia, e, portanto, não há liberdade. O homem do subsolo não é livre, porque não estabelece relações, já que julga moralmente o outro, porque não sabe nem ao menos determinar-se. Ele não é livre porque não quer escolher, não quer afetar a consciência, quer deixá-la inerte, tornando-a objeto, tornando-a coisa. Isso faz com caia em má-compreensão da condição humana, e a aliene. O homem do subsolo não é autêntico, porque não é engajado consigo mesmo, foge a saber de seu ser mais próprio, não abre possibilidades de escolha, tem medo de relacionar-se e comprometer-se — e, por isso, *esconde-se* no subsolo.

A segunda análise de caso, é com Raskólnikov, de *Crime e Castigo*, que se vê atordoado depois de planejar e cometer um crime. Este assassina uma velha agiota a quem penhorava objetos e devia dinheiro, e também a irmã dessa mulher, que aparecera no momento do crime. Sabemos que o protagonista acreditava que espíritos livres e superiores, como o seu, deveriam poder dispor da vida e dos bens de espíritos usurários, inferiores, como o das mulheres assassinadas. Sabemos, igualmente, que, após o crime, Raskólnikov se apavora — pois quem morrera não fora um espírito rebaixado, mas uma pessoa, alguém que existia. Diante disso, enche-se de medo, pois a gravidade do ato que o atordoia, é traduzida por ele em medo de ser descoberto e punido.

Existe Liberdade pra quem vive com medo? Raskólnikov se renderá, depois de um longo conflito, e confessará o crime. Terá sido por medo, pelo sofrimento em tentar não ser descoberto, devido ao delírio que o acometeu após o crime? Ou terá sido pelos conselhos de Sônia, crente em Deus e na leis dos homens? Ele se torna autêntico quando confessa o crime? Algo é certo: ele deixa de mentir, de enganar aos outros e a si mesmo, pois a mentira o desperta medo, sofrimento, estresse, delírio. Raskólnikov, além disso, era também tomado de má-fé enquanto saía em defesa da teoria do homem extraordinário, tratava-se de uma crença, à qual aderira para fixar o valor e o ser, crença tão grande que comete um crime em nome desse ideal. A adesão fora tão completa, fixara a tal ponto algo da vida do Para-si em Em-si, que chegara a matar, a suprimir o Outro, violar a lei dos homens. E sua má-fé também aparece porque, determinando-se como superior, um herói, ao escolher matar, não leva em consideração as consequências de seus atos. A falta de responsabilidade também é um tipo de manifestação da má-fé. De fato, alienado e inconsequente devido a essa alienação, Raskólnikov é tão apegado a preceitos impessoais, inautênticos (como valores peculiares ao mais superficial capitalismo) que moveu-se para fazer “justiça” simplesmente por julgar que não mereceria sua condição de pobreza. O sofrimento pós-crime é tanto, que sua teoria de homem extraordinário, que extrapola a lei dos homens, é insuficiente para manter inconfessado o ato. Sonia, sua companheira, crente em deus e na leis, aconselha-o a entregar-se e arcar com as consequências de sua escolha: escolher sua escolha até o fim, não no sentido de fixar-se nela e repeti-la, mas

no sentido de não mascará-la no que efetivamente era. A redenção desta personagem tira de suas costas o peso de manter tal segredo, e lhe dá o alívio de viver depois de sua pena, com sua amada Sonia, que prometera nunca o abandoná-lo. Ele garante um amor depois da redenção de um crime.

Ambas as companheiras das personagens centrais destas obras são prostitutas, ou seja, mesmo na época em que estas obras foram escritas, o que Dostoiévski retrata é, também, atualíssimo, uma ruptura de paradigmas: o amor dos protagonistas está voltado para essas mulheres, as “decaídas”, as que a sociedade (que vive a eticidade da má-fé) condena. E elas ocupam, nessas obras, lugar de fundamento para que o homem do subsolo e Raskolnikóv voltassem a ser autênticos consigo e, conseqüentemente, com os outros. Por que o amor, ou melhor, o amor dos “frágeis” (a exemplo da prostituição), tem o poder de dar início a uma redenção pela autenticidade? Ambas as mulheres que se apaixonaram pelas personagens centrais foram as únicas pessoas — o Outro — a lhes dar atenção, a *olhar para eles*, sem julgamentos, apenas querendo amor, isto é, liberando-os para sua decisão a respeito de Si e do Outro. Pois a autenticidade delas se faz por meio de suas vidas, levadas sem encobrimento de suas condições, sem rodeios, e, principalmente, sem julgamentos morais que procuram anular o olhar e a liberdade do outro.

Os preceitos cristãos de Dostoiévski deixam imergir em suas criações os mesmos problemas apontados no primeiro capítulo com relação a responsabilização de nossas escolhas voltadas a Deus. O fundamento da liberdade, só se concretiza quando efetivamos uma escolha, esta, por sua vez, só pode ter sua razão na ação do próprio indivíduo. Não há problema em crer em Deus, o problema é atribuir a ele a responsabilidade por nossas escolhas, as conseqüências delas ou a tomada de decisão, em qualquer que seja a fé ou a crença de um indivíduo. Com o homem do subsolo, seu apego é no olhar o Outro, o alheio que acha lhe julgar constantemente, para se “encaixar” no que a maioria das pessoas escolhe como adequado. O subsolo nos revela um ser que sofre por não saber, ou não querer saber, quem é e quem pode ser. O medo é em efetivar uma escolha, em determinar-se diante da contingência dos fatos. Raskólnikov se apega a teoria do homem extraordinário, e na sua crença de “justiça” para livrar a humanidade, e principalmente, a si mesmo, da velha agiota.

Não pensa nas consequências de um crime, ou da lei dos homens. Passa a se render quando crê nos preceitos cristãos de sua companheira, o que apesar de ter consumado a confissão de seus crimes, ainda assim o deixa em meio a crenças que podem deturpar sua consciência da responsabilidade, de uma escolha, de uma designação que se abre para a liberdade de um ser.

BIBLIOGRAFIA BÁSICA:

SARTRE, J-P. *A conferência de Araraquara*. (versão bilíngue). Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 2. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____. *A idade da razão*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *A transcendência do ego*. Seguido de *Consciência de si e conhecimento de si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. *A náusea*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1964.

_____. *As palavras*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo. Difusão Européia do Livro, 1970.

_____. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. de Paulo Neves. Porto Alegre. L&PM, 2008.

_____. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann & Cie. Éditeurs, 1939.

_____. *La liberté cartésienne*. Paris: Gallimard, 1947.

_____. *La nausée*. Paris: Gallimard, Folio, 1997.

_____. *L' être et le néant – essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1994.

_____. *L'existencialisme est un humanisme*. Présentation et notes par Arlette Elkaïm- Sartre: Paris: Gallimard, 1996.

_____. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1985.

_____. *L'imagination*. 4. ed. Paris: PUF, 1950.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. Rita Correia Guedes. 13. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

_____. *O muro*. Trad. H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

_____. *O ser e o nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdiggão. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes 2008.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

BARBARAS, R. (Org.). *Sartre: désir et liberté*. Paris: PUF, 2005.

BARATA, A. *Metáforas da consciência: da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campo das Letras, 2000.

BEAUVOIR, S. *Por uma moral de ambiguidade*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

BORNHEIM, G. *Sartre, metafísica e existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

BUENO, I. J. *Liberdade e ética em Jean-Paul Sartre*. Porto Alegre: PUCRS, 2007. [Dissertação de Mestrado em Filosofia].

BURDZINSKI, J. C. *Má-fé e autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí, RS. Ed. UNIJUÍ, 1999.

COHEN-SOLAL, A. *Sartre*. Trad. Milton Persson: Porto Alegre: L&PM, 1986.

CASTRO, F. C. L. *Conseqüências morais do conceito de má-fé em Jean-Paul Sartre*. Porto Alegre: PUCRS, 2005. [Dissertação de Mestrado em Filosofia].

_____. *A ética de Sartre*. São Paulo: Loyola, 2016.

COSTA, V. H. R. *Má-fé e psicanálise existencial em Sartre*. Santa Maria, RS: UFSM, 2012. [Dissertação de Mestrado em Filosofia].

COTTINGHAM, John. *Dicionário Descartes*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. Jacó Guinsburg. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção Os Pensadores).

_____. *Meditações metafísicas*. Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os Pensadores).

DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e castigo*. Trad. Paulo Bezerra. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

_____. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

FABRI, M. "Ética pura e situações motivacionais: o sujeito moral em Husserl". In: *Dissertatio (UFPEl)*, v. 35, p. 31-45, 2012.

FLAUBERT, G. *Madame Bovary*. Trad. Araújo Nabuco. São Paulo: Abril Cultural, 1970. (Col. Os Imortais da Literatura Universal).

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

HILGERT, L. H. *Liberdade, autenticidade e engajamento: pressupostos de ontologia moral em Sartre*. Toledo, PR: UNIOESTE, 2011. [Dissertação de Mestrado em Filosofia].

_____. *Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre*. Campinas, SP: Unicamp, 2017 [Tese de Doutorado].

HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes: introduction à la phénoménologie*. Trad. G. Peiffer et E. Lévinas. 9. ed. Paris: Vrin, 2001.

_____. *Idéias (I) Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. M. Suzuki. Aparecida (SP): Idéias & Letras, 2006.

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia Universitas Olisiponensis, 2008 (Phainomenon Clássicos de Fenomenologia).

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia*. Lisboa: Hemus, 1968.

LACERDA, M. T. *A liberdade de Leibniz*. *Cad. Hist. Fil. Ci.* Campinas, Série 3, v. 12, n. 1-2, p. 171-186, 2002.

LEIBNIZ, G. W. *A monadologia e outros textos*. Org. e Trad. Fernando Luiz B. G. e Souza. São Paulo: Hedra. 2009.

_____. *Leibniz: escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*. Madrid: Tecnos, 1990.

_____. *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'Origine du mal*. Chronol. et introd. par J. Brunschwig. Paris: Garnier-Flammarion, 1969.

_____. *Discurso de Metafísica*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

LÉVY, B. *O testamento de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1986.

MARCEL, G. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Paris: Vrin, 1981.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MARION, Jean-Luc. *Cuestiones cartesianas*. Trad.: Pablo Pavesi. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.

PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

RENAUT, A. *A era do indivíduo: Contributo para uma história da subjetividade*. Trad: Maria João Batalha Reis. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

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

_____. *Sartre, Freud e a oposição entre má-fé e inconsciente*. In: Revista Natureza Humana, Vol. 18, n. 2, pp. 70-95, jul./dez., 2016.

SASS, S. D. *O problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia, MG: EDUFU, 2011.

SILVA, F. L. *Ética e literatura em Sartre: ensaio introdutórios*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____. *Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento*. In: *Dois pontos*. Curitiba/São Carlos, SP, v. 3, p. 69-81, 2006.

SILVA, A. M. V. B. *A concepção de liberdade em Sartre*. Revista Eletrônica de Pesquisa e Graduação da Unesp, Vol 6, nº 1. 2013. Disponível em: <http://www.marilia.unesp.br/#!/revistas-eletronicas/filogenese/edicoes-antteriores/2013---volume-61/>.

SOUZA, T. M. “Em busca da autenticidade prometida: uma leitura de cadernos para uma moral”. In: CARNEIRO, Marcelo C., GENTIL, Hélio S, (org.). *Filosofia francesa contemporânea*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.