

# Estariamos todos condenados à má-fé? *Serions-nous condamnés à la mauvaise-foi?*

**Palavras-chave:** Má-fé; Ontologia fenomenológica; Inautenticidade

**Mots-clés:** Mauvaise-foi; Ontologie phénoménologique; Inauthenticité

**Gustavo Fujiwara**

Doutor em Filosofia (USP).  
fujiwaragustavo@gmail.com

**Resumo:** Este artigo pretende problematizar, a partir de *L'être et le néant*, as análises que Sartre realiza da má-fé. Conceito canônico de seu pensamento filosófico, a má-fé se apresenta como um desdobramento existencial de um para-si que, enquanto consciência, é o que não é e não é o que é, isto é, uma consciência (de) si e não uma consciência idêntica a si. Debruçando-nos na argumentação ontofenomenológica do filósofo francês, pretendemos mostrar que parece haver ali uma radicalização da má-fé de tal modo que esta finda por atravancar as possibilidades de pensarmos uma saída diante deste estado inautêntico.

**Résumé:** Cet article vise à problématiser, à partir de *L'être et le néant*, les analyses que Sartre y effectue de la mauvaise foi. Concept canonique de sa pensée philosophique, la mauvaise foi se présente comme un déploiement existentiel d'un pour-soi qui, en tant que conscience, est ce qui n'est pas et n'est pas ce qui est, donc, une conscience (de) soi et non pas une conscience identique à soi-même. En nous appuyant sur l'argumentation ontophénoménologique du philosophe français, nous entendons faire voir qu'il semble y avoir une radicalisation de la mauvaise foi au point qu'elle finisse par bloquer les possibilités de penser une sortie devant cet état inauthentique.

## I – *Rendez-vous de má-fé*

O que deve ser o homem, em seu ser, para que ele possa estar de má-fé? Na busca por uma possível resposta, começamos, *tout de suite*, pelo famigerado exemplo ofertado por Sartre em *L'être et le néant* (1943)<sup>1</sup>: aquele da mulher que marca um encontro com seu possível pretendente<sup>2</sup>. Ela sabe, antes do encontro, que este rapaz nutre por ela claras intenções; e sabe, da mesma maneira, que terá de tomar uma decisão em relação à

1 Doravante abreviado como *EN*.

2 Ver-se-á que, ao longo do exemplo citado, o filósofo não conceberá o impacto do social para as condutas da mulher. Em tempos louváveis de feminismo, este exemplo passaria facilmente por um exemplo de cunho machista. Contudo, e sem que nos coloquemos aqui como defensores intransigentes de Sartre, é preciso observar que toda a ontologia fenomenológica de *L'être et le néant*, ao contrário, por exemplo, de *Critique de la raison dialectique* (1960), desconsidera o peso do social e do outro para a constituição das ações do sujeito.

situação: entregar-se ou não aos gracejos do rapaz. Sentados no local do encontro, a jovem está fixada no presente, isto é, mascara as possibilidades de desenvolvimento temporal das condutas que o homem lhe dirige, ela as limita ao que são no presente: as falas e as ações de seu "Don Juan", à medida que irão se desenvolver/desvelar temporalmente como flerte, são visadas por ela como qualidades objetivas que permanecem com uma significação imediata, ou seja, são visadas fixamente no presente de modo a serem despojadas das conotações sexuais que subjazem para além do instante presente. Nesta toada, se o homem diz que a admira, ela irá limitar esta frase ao presente e a seu sentido explícito, de modo a destituí-la de qualquer conotação sexual futura: "o homem que fala aparece a ela como sincero e respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada, o revestimento de parede azul ou cinza" (SARTRE, 2010a, p. 90).

Coagulando o fluxo temporal no presente instantâneo à maneira da consciência transcendental ex nihilo de *La transcendance de l'Ego*<sup>3</sup>, a mulher confere a seu interlocutor qualidades coaguladas em uma permanência coisificante que não devem ultrapassar o presente, pois ela não deseja pensar nas possibilidades futuras do encontro, na medida em que tais possibilidades (sendo sexuais) causar-lhe-iam angústia e humilhação<sup>4</sup>. Ela almeja, segundo Sartre, manter um sentimento de respeito que reconheça sua liberdade, e, ao mesmo tempo, um sentimento que seja desejo e que se dirija a seu corpo tomado como objeto. Mas eis que nosso pretencioso homem repousa, sorrateiramente, as suas mãos nas mãos dela; súbita atitude que requer, imediatamente, uma reação: mantê-las seria consentir ao flerte, retirá-las seria romper com o charme do momento. O que acontece então? A jovem coquete abandona a mão, mas não percebe que a abandona: para Sartre, exímio sinal de má-fé; mas por qual motivo? Ora, ela *finje*<sup>5</sup>, para

3 Doravante abreviado como *TE*. Neste opúsculo, a consciência transcendental opera a partir da presença instantânea do vivido no campo transcendental; ali não há, como na obra em curso de análise, uma temporalidade pensada através dos três ek-stases temporais: passado, presente e futuro.

4 Eis aí um bom exemplo de como Sartre não pensa a influência do social para a atitude da jovem: por que ceder aos gracejos de conotação sexual que seu pretendente lhe dirige seria angustiante ou humilhante? Uma tal postura somente pode vir a lume se se concebe o papel pudico que a sociedade francesa dos anos 1940 impunha à mulher. Se, por um lado, a ontologia fenomenológica não se pretende uma ontologia do social, ao menos, por outro, constatamos, diante desta "angústia e humilhação", o peso ontológico do olhar de outrem. Desse modo, ainda que o filósofo não teorize o peso do social para a constituição das ações do para-si, fica claro que a jovem se angustia diante das possibilidades sexuais do encontro (possibilidades que, como veremos, ela deseja, mas (deve) ocultar), pois o para-si é inexoravelmente para-si-para-outro, ou seja, ele possui uma subjetividade e uma objetividade que outrem lhe confere. Sobre a relação do para-si com outro para-si, lê-se: "Se há um outro, qualquer que seja, não importa onde estiver, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que aja sobre mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de *fora*, uma *natureza* (...). Não que, propriamente dito, eu sinta perder minha liberdade para converter-me em *coisa*, mas minha natureza está aí, fora de minha liberdade vivida, como atributo dado deste ser que sou para o outro. Apreendo o olhar do outro no próprio cerne de meu ato, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades. Com efeito, essas possibilidades que *sou* e que constituem a condição de minha transcendência, sinto-as, seja pelo medo ou pela espera ansiosa ou prudente, como dadas a um outro, em outra parte, para serem transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele" (SARTRE, 2010a, p. 302).

5 Este fingimento, embora da ordem da má-fé, possui um lastro social inegável, mas não conceitualizado por Sartre: galvanizada por um ser pudico através do conjunto de valores morais da sociedade francesa, a mulher quer ceder aos flertes de seu pretendente, mas deve, em nome

si mesma, que não percebeu sua mão sendo tocada pela mão do jovem pretendente. Assim, desde o começo do encontro,

Elas desarmou as condutas de seu pretendente ao reduzi-las a não ser senão o que são, ou seja, a existir à maneira do em-si. Mas, ela se permite desfrutar do desejo na medida em que o apreenderá como não sendo o que é, ou seja, reconhecendo-o em sua transcendência. Por último, sentindo profundamente a presença de sua próprio corpo – talvez a ponto de se abalar –, ela se realiza como *não sendo* seu próprio corpo e ela o contempla do alto, como um objeto passivo no qual eventos podem ocorrer, mas que é incapaz de provocá-los ou evitá-los, pois todos esses possíveis estão fora dela. (SARTRE, 2010a, pp. 90-91)

Do excerto acima, podemos indicar a má-fé como "arte de formar conceitos contraditórios" que une uma determinada ideia, ao mesmo tempo que engloba a sua negação; nesse caso, ela embaralha<sup>6</sup> a dupla propriedade que possui o ser-humano de ser *facticidade* e *transcendência*<sup>7</sup> ao afirmar a identidade de ambos e conservar *ipso facto* suas diferenças: afirma-se a facticidade como transcendência e a transcendência como facticidade: a má-fé faz com que estes dois expedientes deixem de possuir, segundo palavras de Sartre, uma "coordenação válida". Logo, haveria com isso uma ausência de "equilíbrio"<sup>8</sup>; vejamos como. Voltando ao nosso exemplo, diremos que a mulher, ao "abandonar" sua mão (a consciência de seu corpo), lança-se por inteira na transcendência inerte (sem possibilidades temporais<sup>9</sup>), logo, constitui-se à maneira da coisa (em-si): "a ambiguidade necessária à má-fé advém da afirmação de que sou minha transcendência à maneira de ser da coisa" (SARTRE, 2010a, p. 92); doravante, a interioridade é convertida em exterioridade contingente.

---

de tais valores, fingir não querer. Todavia, como sabemos, *EN* concede uma liberdade radical de escolha: no limite, a jovem é totalmente livre para escolher adequar-se aos valores morais impostos ou para negá-los totalmente. Ainda que esta liberdade ontológica não seja, como daria a entender uma leitura apressada da *magnum opus*, liberdade de obter tudo o que se almeja, ela não é menos problemática enquanto liberdade radical de escolha, autonomia injustificada e incondicionada de escolha, pois uma tal concepção exclui (apesar das análises da facticidade) qualquer coerção social. Em *Critique de la raison dialectique*, o filósofo reavaliará esta concepção e, sob a reabilitação do social, dirá que: "Nascer é produzir-se como especificação do grupo e como conjunto de funções (obrigações e poderes, dívidas e crédito, direito e dever)" (SARTRE, 1972, p. 493). Nesta ótica, o famoso exemplo sartreano da operária das usinas Dop é crucial para a reconfiguração da liberdade (sempre alienada) do para-si: "a operária das usinas Dop, quando recorre às práticas abortivas para evitar o nascimento de uma criança que ela não poderia alimentar, toma uma livre decisão para escapar ao destino que impuseram a ela; mas esta decisão é falseada na base pela situação objetiva: ela *realiza* por ela mesma o que ela já é, ela conduz contra ela mesma a sentença já mantida que lhe recusa a livre maternidade" (SARTRE, 1972, p. 291). Assim, a liberdade "(...) não quer dizer possibilidade de opção, mas necessidade de viver o constrangimento sob forma de exigência (...)" (SARTRE, 1972, p. 365).

6 Logo, não permite que haja síntese.

7 Em linhas gerais, a facticidade diz respeito à condição de fato do homem, e a transcendência, por seu turno, é a possibilidade sempre permanente da consciência de sair para fora de si em direção ao mundo e, nesta toada, conferir-lhe sentido.

8 Segundo Sartre (2010a, p. 91), a transcendência e a facticidade "devem ser suscetíveis de uma coordenação válida". Ora, essa "coordenação válida" não seria o trabalho de uma psicanálise existencial?

9 Dizemos que essa transcendência é esvaziada de possíveis, pois "trata-se de uma transcendência que não coloca nenhuma possibilidade real e imediata, não traz nenhuma implicação (do tipo 'o fato de eu me deixar tocar implica que eu consinto sem ser apenas objeto sexual para ele')" (RODRIGUES, 2010, p. 78).

O impressionante do exemplo citado acima, ainda que corriqueiro, é o fato de que possamos nos distrair de nós mesmos, e é ainda mais surpreendente o fato de que nos igualamos às coisas; aqui, essa distração conscientemente provocada (embora não posicionada como tal) assinala uma distância a si: "estar à distância de si significa escapar sem cessar de si mesmo sem jamais obter êxito total, pois a translucidez da consciência não saber ser negada" (PHILONENKO, 1981, p. 152), afinal, toda consciência é sempre consciência (de) si (o parêntese indica que a consciência é consciência de si mesma, mas de modo não posicional, não reflexivo). Como fatura desta "correlação de má-fé" (distanciar-se de si mesmo, conceber a transcendência como facticidade e a facticidade como transcendência), o desejo do homem será apreendido pela jovem, uma vez usurpado de suas possibilidades, como não sendo o que é, n'outras palavras, a mulher faz com que o desejo apareça como respeito inerte que ela almeja (transcendência) ao invés de aparecer como desejo sexual que a humilharia (a facticidade de seu interlocutor): "nesse sentido, nossa jovem purifica o desejo, livrando-o do que possa ter de humilhante, ao querer levar em conta apenas sua pura transcendência (...)" ; daí que ela "detém a transcendência nesse ponto, empastando-a com toda a facticidade do presente: o respeito não é mais que respeito, transcender coagulado que já não se transcende para nada" (SARTRE, 2010a, p. 92). Finalmente, observamos como, através de uma *correlação de má-fé*, pode-se hipostasiar a transcendência (o respeito que ela desejava ver nos gestos do pretendente) como facticidade e a facticidade (a conduta do interlocutor) como transcendência.

"Embaralhando" conscientemente<sup>10</sup> os conceitos, diremos que a má-fé permite ao para-si operar uma "síntese perpetuamente desagregadora e perpétuo jogo de evasão entre para-si e para-outro e do para-outro ao para-si" (SARTRE, 2010a, p.92), opera a passagem do ser-no-mundo (ser que, através de sua consciência nadificadora, faz com que haja um mundo) ao ser-no-meio-do-mundo (presença inerte como objeto passivo), realiza sínteses embaraçosas que operam com a ambiguidade nadificante dos três ek-stases temporais ao afirmar, ao mesmo tempo, que sou o que fui – "o homem que se detém deliberadamente em um período de sua vida e se recusa a levar em consideração as mudanças ulteriores" – e que não sou o que fui – "o homem que, diante de recriminações e rancores, desvincula-se totalmente do passado, insistindo em sua liberdade e recriação perpétua" (SARTRE, 2010a, p. 93) -. Trata-se, em todas essas operações engendradas pela má-fé, de constituir a realidade-humana como um ser que é o que não é e não é o que é: a jovem, ao "abandonar" sua mão na mão de seu interlocutor, não é insensível à conotação sexual que o ato traz e não é mais uma mulher que apenas deseja respeito; "seduzida, a mulher esconde isso e é o que não é, mas ela não é mais o que ela é, isto é, uma pessoa sem audácia" (PHILONENKO, 1981, p. 152).

---

10 Isso, seguramente, no nível da consciência irrefletida, pré-reflexiva, pois se trata, através da análise da má-fé, de compreender o ser da realidade-humana, ou seja, "a estrutura do *cogito* pré-reflexivo que designa a presença a si que, enquanto tal, não é o que é e é o que não é" (CABESTAN, 2004, p. 331).

Através deste "ser o que não se é e não ser o que se é", o comentador citado acima afirma que, se possuímos uma identidade, somente a possuímos para dela *fugir*, daí que o exame da má-fé seja revelador da estrutura do para-si enquanto ser que é o que não é e não é o que. Portanto, se se deflagra uma possibilidade de má-fé às condutas do para-si, isso se deve ao fato de que, em seu ser, ao contrário do ser-em-si (que é pura positividade, plenitude, identidade de ponta a ponta), há uma não identidade consigo mesmo<sup>11</sup>. Não haveria, contudo, uma conduta que fosse, digamos, contrária à correlação de má-fé? A sinceridade, por ventura, não se desenrolaria, para usar o vocabulário fenomenológico, como uma "correlação apodítica e adequada"? O exame do "ideal da sinceridade", além de bastante esclarecedor, é fundamental para que possamos entender a maneira pela qual o conceito de má-fé se espraia na obra dos anos 1943.

## II – O exame ontofenomenológico da sinceridade

A sinceridade, muitas vezes concebida como um antídoto à má-fé, deverá revelar como os conceitos de desagregação da má-fé podem, ao menos, ganhar uma aparência de existência e aparecer à consciência. Primeiramente, frisemos que a sinceridade se apresenta a nós como uma *exigência* e, desta lida, não pode ser definida como um *estado*. Mas, afinal, o que se exige com a sinceridade? Exige-se "que o homem não seja *para si mesmo* senão o que é, em uma palavra, que ele seja plenamente e unicamente o que é" (SARTRE, 2010a, p. 93). Ora, na sinceridade, almejamos, para nós e para os outros, uma identidade semelhante àquela do Ser (uma pura identidade maciça); trata-se, finalmente, de emparelhar o para-si à inercia identitária do em-si. Voilà o ideal da sinceridade: ser si mesmo sob a forma da identidade inerte do ser-em-si; ser si mesmo como, por exemplo, uma cadeira é uma cadeira e jamais uma mesa; exigência frustrada (e de má-fé) pelo fato de que o para-si é, enquanto consciência (de) si, presença a si e não identidade a si (enquanto ele é ser que é o que não é e não é o que é). Doravante, a sinceridade, enquanto visa uma plena adequação identitária do para-si a si mesmo, é um ideal eminentemente de má-fé no qual o sujeito almeja coincidir consigo, através do qual ele visa portanto, possuir uma essência: afirmar-me como sendo o que sou (como sendo sincero) seria coagular minha existência e a miríade de minhas possibilidades em uma essência, seria estipular um *ideal de ser*, uma absoluta adequação do ser consigo mesmo, isto é, seria afirmar que sou o que sou à maneira dos objetos:

(...) o que significa o ideal da sinceridade senão uma tarefa impossível de realizar e cujo sentido está em contradição com a estrutura da consciência? Ser sincero, dizíamos, é ser o que se é. Isso supõe que eu não originariamente o que sou. Mas aqui, naturalmente, o "tu deves, logo podes" de Kant está subentendido. Posso *tornar-me* sincero: eis o que implicam meu dever e esforço de sinceridade. Ora, precisamente constatamos que a estrutura original do 'não ser o que se é' torna impossível de antemão todo devir rumo ao ser em-si ou 'ser o que se é'. (SARTRE, 2010a, p. 97)

11 "De fato, se a consciência fosse um ser 'uno', por assim dizer, se fosse o que fosse, então, ser-lhe-ia impossível fazer-se; conseqüentemente, qualquer projeto de má-fé, de se ver como 'não sendo o que se é', lhe estaria vedado" (RODRIGUES, 2010, pp. 79-80).

O leitor poderia supor, contudo, que a sinceridade, ainda que seja um ideal impossível graças à estrutura ontológica do para-si, não precisaria sofrer tamanha injustiça ao ser enquadrada no rol da má-fé. Não poderíamos, ao menos, afirmar que o esforço para tentar ser sincero já não é algo que expressa uma boa-fé? Na ótica sartreana, este esforço seria ainda de má-fé porque o ideal da sinceridade é, como vimos, a tentativa de adequação identitária do para-si a si mesmo sob a forma da identidade plena e inerte do ser-em-si: afirmando-me sincero, eu confiro (de má-fé) a mim mesmo uma essência, uma natureza, uma substancialidade; concebendo-me como sincero, afirmo um caráter (em sentido psicológico), um *continuum* de identidade: fui sincero, sou sincero e serei, não importa o que aconteça, sincero. Esta impossibilidade identitária, ademais, já pode ser localizada quando das análises sartreanas acerca da angústia diante da liberdade; senão vejamos: caminho à beira de um precipício, mas *nada*, nenhuma decisão presente, pode assegurar-me de que, à medida que caminho por ele, eu não escolherei lançar-me dele. N'outras palavras, a conduta de prudência diante do precipício é uma de *minhas possibilidades* e, sendo *minha*, não é certo que será eficaz, pois não possui existência por si mesma. Ao apreender esta conduta como um possível diante de outros possíveis (posso evitar o precipício e caminhar a salvo, ou, ao contrário, posso lançar-me nele), angustio-me diante da total ausência de fundamento objetivo dos possíveis: "constituindo uma certa conduta como *possível* e precisamente porque ela é *meu* possível, dou-me conta de que *nada (rien)* pode obrigar-me a manter esta conduta" (SARTRE, 2010a, p. 66).

Angustio-me diante da possibilidade de lançar-me no abismo, pois nada garante que, ao dobrar a curva do caminho, eu não decida, com a mesma ausência de fundamentos deterministas, jogar-me dele: um nada desliza entre o que sou e o que serei, "não sou agora o que serei depois", o que sou não fundamenta em nada o que serei ao dobrar a curva; por fim, nenhum existente atual pode determinar, rigorosamente, o que hei de ser no futuro. Logo, "a angústia diante do futuro revela-me que não sou aquele que serei e, mais exatamente, que sou aquele que serei sob o modo de não sê-lo" (CABESTAN, 2005a, p. 26). Podendo lançar-me ou não do precipício, a angústia irrompe neste momento como uma consciência de ser seu próprio futuro sem, no entanto, sê-lo: "se *nada (rien)* me constrange a salvar a minha vida, *nada (rien)* me impede de precipitar-me no abismo" (SARTRE, 2010a, p. 67). Assim, na angústia, descubro meus possíveis enquanto condutas possíveis em relação ao abismo, possíveis que não tem outro ser senão um ser mantido, livremente, por minha consciência. Atravessado por esta angústia que me desvela a mim mesmo como mantenedor consciente e livre de minhas possibilidades, "minha liberdade significa que eu não posso recorrer ao que sou para saber o que irei fazer: meu medo do precipício não basta para garantir-me de que não me lançarei dele a qualquer momento" (CABESTAN, 2004, p. 328). Ainda que exista uma relação entre meu ser futuro com meu ser presente, o tempo me separa de meu ser futuro, pois não sou o que eu serei, melhor, sou aquele que serei sob o modo de (ainda) não sê-lo; sou distância de meu ser futuro.

Se se falou, no parágrafo acima, em "angústia diante do futuro", há, da mesma maneira, uma "angústia diante do passado"; grosso modo, esta angústia revela-me o fato de que não sou mais aquele que fui, que sou aquele que fui sobre o modo de não sê-lo. Exemplo: livremente, decidi, ontem, não mais fumar, mas, quando hoje me aproximei do maço de cigarros, vi naufragar tal resolução; angustio-me na exata medida em que apreendo a total ineficácia daquela decisão, "eu escapo dela, ela falta à missão que eu lhe havia dado. Ali ainda, eu a *sou* sob o modo do não-ser" (SARTRE, 2010a, p. 68). O que apreendo ao aproximar-me do maço é exatamente uma "ruptura permanente do determinismo", é o nada que me separa de mim mesmo: ontem, a partir de uma apreensão sintética da situação (ameaça à saúde, advertência chocante impressa no maço), criei uma "barreira real" que me proíbe de fumar. Hoje, repentinamente, percebo que esta apreensão sintética é tão-somente uma recordação passada e, para que ela seja posta em prática, será necessário que eu a refaça *livremente* e *ex nihilo*, posto não se tratar senão de um de meus possíveis: chafurdo-me na apreensão de que sou totalmente livre, de que sou o mantenedor de meus possíveis, "e essa angústia *sou eu*, porque, pelo fato de me dirigir à existência como consciência de ser, faço-me *não ser* esse passado de boas resoluções *que sou*" (SARTRE, 2010a, p. 68).

Sob o horizonte de tais considerações, voltemos ao ideal da sinceridade: ela, enquanto expediente de má-fé, visa mascarar a não coincidência/não identidade da consciência (seu nada de ser, logo, sua liberdade injustificada). Se há um ideal a ser atingido pela sinceridade, este somente pode apresentar-se como uma fuga deliberada ante a angústia de sermos o que não somos, ante a clara visão de sermos uma consciência atravessada por um nada, uma impossibilidade ontofenomenológica de coincidência consigo mesma. Logo, "tal conduta tem a finalidade de fuga, no caso da sinceridade, de fugir da desagregação, tornando a consciência um Ser que 'é o que é'" (RODRIGUES, 2010, p. 83). Destarte, a sinceridade, enquanto *modus operandi* da má-fé<sup>12</sup>, faz com que o indivíduo possa afirmar *ser o que foi* ou afirmar que *não será mais o que foi*: ora, como posso ser o que fui se o passado, forçosamente, adquire as colorações estáticas do ser-em-si e se sou, além disso, um ser das lonjuras<sup>13</sup>? Da mesma maneira, como poderia afirmar que não serei mais o que fui, se sou o que serei precisamente sob o modo de ainda não sê-lo, e se, necessariamente, sou meu passado a maneira de não sê-lo mais? Neste caso (negação de seu ser passado), a má-fé evidencia, como aponta Coorebyter (2000, p. 630), as artimanhas da consciência-refúgio que busca dar "a ilusão de possuir meu passado à maneira de um estoque de lembranças do qual eu disporia a meu bel prazer".

12 Não obstante, seria necessário indicar que Sartre, ao desabilitar a sinceridade como antítese da má-fé, parece esbarrar, segundo Philonenko (1981, p. 157), em uma aporia intransponível, qual seja: a impossibilidade de preservar uma autenticidade por parte do para-si, impossibilidade que, por sua vez, faz com que a má-fé se torne "a rainha deste mundo".

13 Acerca desta expressão sartreana tomada de empréstimo de Heidegger, lemos "(...) o homem é um ser das lonjuras porque é somente enquanto possível que ele pode ser seu fundamento. O homem é um ser que foge para o futuro" (SARTRE, 2010b, p. 395).

O grande paradoxo do ser-para-si, diante do que fora dito até aqui, parece residir no fato de que ele é seu passado sob o modo de não mais sê-lo e é seu futuro sob o modo de não sê-lo ainda! Assim, se se opera a má-fé, operamo-la justamente porque detemos, inexcitavelmente, uma intuição pré-judicativa de jamais coincidir conosco. Se afirmo ser o que fui ou se afirmo que não serei mais o que fui, em ambos os casos, tratar-se-á fundamentalmente de coagular o movimento da consciência e empastá-la de uma estática que pertence somente ao Ser; em suma, trata-se, reforçamos a tinta, de recusar a não coincidência inerente à tessitura da consciência.

Vejam o exemplo do "campeão da sinceridade" que exige do homossexual que este reconheça sua homossexualidade à maneira do Ser, ou seja, através de uma plena identidade consigo mesmo (tal como a identidade do objeto que é o que é). Se o homossexual, como afirma o filósofo, age de má-fé ao negar, com todas as suas forças, sua homossexualidade, seu censor, não muito distante, age de má-fé ao exigir que aquele confesse, ou melhor, se identifique com sua orientação sexual. Quem, realmente, está de má-fé? O homossexual ou o "campeão da sinceridade"? O primeiro, por sua vez, não estaria de má-fé se somente negasse sua opção sexual a partir da compreensão ontofenomenológica de que *ele não é o que é*, ou seja, se detivesse a clareza de que é *homossexual* porque tais condutas são definidas como condutas homossexuais, e, ao mesmo tempo, de que *não é homossexual*, pois a realidade-humana escapa a toda e qualquer definição por condutas. Em suma, ele não estará agindo de má-fé se, a partir de sua livre transcendência, constatar sua possibilidade de fuga da facticidade, que, por si só, não basta para definir o que ele é sob o modo de não sê-lo. Mas ele estará agindo de má-fé se, ao contrário do que dissemos, conferir uma acepção estática à palavra "ser", fazendo com que o "não ser homossexual" seja compreendido no sentido de "não ser em si"; fatalmente, irá declarar: "'não sou homossexual' no sentido em que esta mesa não é um tinteiro" (SARTRE, 2010a, p. 99). *Notemos que Sartre, ao condenar a atitude do homossexual como atitude de má-fé, condena-o no nível de sua relação com o Ser e não no nível de sua orientação sexual enquanto tal.*

Se o homossexual deve assumir-se como não sendo o que é, o heterossexual, uma vez negado ao para-si qualquer identidade consigo, deverá proceder da mesma maneira<sup>14</sup>, pois, caso contrário, estará agindo também de má-fé, isto é, estará conferindo ao para-si uma *natureza* humana, uma essência que, forçosamente, antecederá a existência em situação. N'outras palavras, estará equalizando a indefinição do ser do para-si à inércia identitária do ser do em-si que é o que é e não é o que não é. Entrementes, se o homossexual age de má-fé ao negar sua não coincidência consigo mesmo, doravante, não se assumindo como não sendo o que é, o campeão da sinceridade, frisemos, ao exigir que o outro se reconheça homossexual, está igualmente imbuído em uma conduta

14 Qual seja: afirmar-se heterossexual posto realizar uma série de condutas que são definidas como condutas heterossexuais, e, ao mesmo tempo, negar-se heterossexual justamente porque a realidade-humana escapa a toda e qualquer definição por condutas.



má-fé, pois separa brutalmente a transcendência da facticidade ao impor ao outro que este confesse ser o que é, para que, finalmente, coincida com seu ser e seja reduzido somente a sua conduta definida como conduta homossexual: "o campeão da sinceridade (...) exige que uma liberdade, enquanto liberdade, se constitua como coisa" (SARTRE, 2010a, p. 100); coíbe o homossexual a abdicar de sua transcendência em nome de uma facticidade que levará em consideração apenas as suas condutas. O campeão da sinceridade age de má-fé exatamente porque, como vimos, a realidade-humana não é definível pelas condutas, mas ela é, antes, a responsável por fazer vir ao ser as condutas e conferir-lhes suas respectivas significações. Ora, quer se trate de constituir uma transcendência sem facticidade ou uma facticidade sem transcendência, em ambos os casos, "vemos surgir uma identidade não-situada, positiva e de ordem íntima" (CORREBYTER, 2000, p. 631).

A partir de todas as indicações tecidas acima, compreende-se que a ambiguidade ontológica do sujeito, que não é o que é e é o que não é, abre-lhe, segundo Cabestan (2015, pp. 56-57) duas possibilidades antitéticas de conduta de má-fé que poderíamos denominar como "má-fé afirmativa" e "má-fé denegativa". A primeira, tal como nós a vimos, corresponde a um esforço constante em aderir a si sob o modo de ser o que se é; afirmo-me ser homossexual ou heterossexual tal como a mesa é a mesa. No que concerne à segunda conduta de má-fé, observamos uma fuga do que sou ao pretender não ser o que sou sob o modo de uma negação externa, não ser o que não sou; afirmo não ser homossexual ou heterossexual tal a mesa não é a cadeira. Em ambos os casos, finalmente, "trata-se, para o sujeito, de fugir do modo de ser que é o seu, de existir, em uma palavra, sob o modo inautêntico" (CABESTAN, 2015, p. 57).

Se a sinceridade é uma arma carregada de má-fé e está apontada na direção do outro, o mesmo poderia ser dito da sinceridade que eu dirijo a mim mesmo? Não posso, afinal, ser sincero em minhas relações comigo mesmo? Seria essa sinceridade a única a escapar da má-fé que me é intrínseca (posto eu ser, enquanto para-si, uma consciência que é o que não é e não é o que é)? Se possuíamos uma frugal esperança no que dissemos, ela imediatamente escorrega de nossas mãos, pois a sinceridade objetiva, tal como aquela aplicada à intersubjetividade, constitui-se como uma maneira de fugir de nossa não coincidência conosco: se um homem confessa, no apogeu da sinceridade, ser alguém malvado, troca "sua inquietante 'liberdade-para-o-mal' por um caráter inanimado de malvado: ele é mau, adere a si, é o que é" (SARTRE, 2010a, p. 100). N'outras palavras, esse sujeito nada faz senão constituir-se como uma coisa (a malvadeza) para dela escapar: ao extrair um mérito de seu auto reconhecimento como sujeito mau, ele espera não se reconhecer mais como o mesmo sujeito que era; assim, a estrutura essencial da sinceridade objetiva é a mesma da má-fé porque o homem sincero se faz ser o que é para não sê-lo mais: "a sinceridade total e constante como esforço constante para aderir-se a si mesmo é, por natureza, um esforço constante para dessolidarizar-se consigo mesmo", pois "a pessoa se liberta de si pelo próprio ato pelo qual se faz objeto para si" (SARTRE, 2010a, p. 100). Na sinceridade para conosco,

agimos de má-fé exatamente pelo fato de que afirmamos que somos o que somos, refugiamo-nos em uma esfera na qual permanecemos despojados de nossa liberdade incondicionada. Para Sartre, má-fé & sinceridade são o verso e o inverso de uma mesma moeda, ambas possuem como objetivo comum "fazer com que eu seja, sob o modo do em-si, o que eu sou sob o modo do 'não ser o que eu sou'", e "seu postulado é que eu já sou, no fundo, sob o modo do em-si, o que eu tenho de ser" (SARTRE, 2010a, p. 101).

Através das lentes ontofenomenológicas, aquelas que atestam a não-coincidência do para-si e a expressam na fórmula "ser o que não é e não ser o que é", a sinceridade, conduta irrealizável, sinaliza uma constante passagem do ser que é o que é (em-si) ao ser que não é o que é (para-si) e do ser que não é o que é ao ser que é o que é. Desse modo, é salutar frisar que, antes de se tratar aqui de um jogo de palavras destinado a confundir o leitor, a má-fé e a sinceridade, a partir daquilo que havíamos nomeado "correlação de má-fé", faz com que a impossibilidade de coincidência do para-si com seu ser seja, ilusoriamente, superada para que, assim, ele possa (ilusoriamente) repousar na adequação absoluta de si a si. E se nos referimos a esta correlação como ilusória, isso se deve ao fato de que o para-si, como sabemos, é um nada de ser que institui uma distância a si; daí um problema: caso queiramos dar a este para-si uma identidade - acordar o sentimento da unidade e da continuidade de seu ser -, essa identidade vem marcada, fatalmente, pela má-fé. Em outros termos, se o para-si não é o que é e é o que não é, se ele é presença a si e não identidade a si, como conferir ao sujeito uma continuidade estrutural de suas escolhas e ações?

Se o caráter/personalidade são expedientes do *homo psicologicus* da psicologia, como poderíamos definir o homem que sou sem, por outro lado, correr o risco de cair no terreno psicológico do caráter e da personalidade? O problema parece ainda mais grave quando Sartre, ao examinar ontologicamente o garçom de café<sup>15</sup>, nota que o referido garçom, caso se afirme garçom, somente pode sê-lo sob o modo de ser o que ele não é, daí a fatal conclusão segundo a qual: "não se trata somente das condições sociais, aliás; eu não sou jamais nenhuma de minhas atitudes, nenhuma de minhas condutas" (SARTRE, 2010a, p. 95). Como, depois de tão desconcertante afirmação, buscar dar ao para-si, enquanto sujeito individual e singular, uma unidade para suas condutas que não esbarre na má-fé? Outro problema ressoa desta complicação: se jamais somos nossas atitudes ou condutas, e se, por outro lado, executamo-las, isso sinaliza para o fato de o para-si, uma vez negado a ele qualquer identidade a si, *age sempre de má-fé*; e se assim for, isto é, se não há uma atitude que seja

---

15 Aqui, reproduzimos este exemplo: "Mas o que *somos*, afinal, se temos obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nós somos sob o modo de ser do dever ser o que nós somos? Consideremos esse garçom de café. Possui os gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um tanto rápidos demais, vem em direção aos fregueses com passos um pouco vivos demais, inclina-se com presteza um tanto demasiada; seus olhos exprimem um interesse demasiado solícito para com o pedido do cliente. Eis que, afinal, volta-se, tento imitar o rigor inflexível de sabe-se lá qual autômato, segurando a bandeja com uma espécie de funâmbulo, mantendo-a em um equilíbrio perpetuamente instável e perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. (...) dá a si mesmo a presteza e a rapidez inexorável das coisas. Ele brinca, se diverte. Mas brinca do que? (...) Ele brinca de ser garçom de café" (SARTRE, 2010a, p. 94).

contrária a má-fé (boa-fé), esta passa a ser *o modus operandi* comum a todos nós, e, portanto, "será erigida como regra de conduta da existência" (PHILONENKO, 1981, p. 153). Conclusão preliminar: só havendo conduta de má-fé, esta não poderia ser designada como *má* justamente porque não haveria seu contrário, isto é, uma boa-fé que, em termos ontológicos, fundamentasse adequadamente minhas condutas ou atitudes de modo a servir como índice para as condutas de má-fé. Em suma, se o contrário da má-fé não é possível, como afirmar que ela seja precisamente má-fé à medida que parece ser a única conduta existente?

Se, como escreve Sartre em algum lugar de *EN*, é um absurdo que tenhamos nascido e é um absurdo que tenhamos de morrer, parece ser igualmente um absurdo que tenhamos de viver, pois minhas atitudes/condutas jamais encontram, em razão de meu nada de ser, uma coincidência; se há continuidade em meu modo de ser-no-mundo, quer dizer, se eu constato empiricamente que o que fui ontem continua valendo hoje, esta continuidade estrutural é, como parece asseverar Sartre, de má-fé, pois nenhuma de minhas atitudes ou condutas serão suscetíveis "de uma justificativa plenamente leal, o que remete a dizer que, nesse sistema, paradoxalmente, a liberdade é o que me separa de mim mesmo" (PHILONENKO, 1981, p. 157). Se o para-si nunca pode coincidir consigo mesmo, somos forçados a conviver que sua existência está sempre suspensa e que cada atitude/conduta é sempre um *fiat lux* porque não pode encontrar apoio no passado e no futuro. Caso retornemos ao exemplo do garçom de café, aquele que *imita* o ser garçom e realiza movimentos "*un peu trop*", constatamos que esta distância a si, ou seja, ser o que não somos e não ser o que somos, não é apenas "o privilégio dos doentes; é o bem comum a todo homem. Isso significa que eu não me encontro jamais próximo a mim e que a brincadeira inaugura uma distância intransponível entre eu (*moi*) e eu (*moi*)" (PHILONENKO, 1981, p. 156). Distância intransponível, pois *ser* garçom (este ser significando a identidade maciça e plena pertencente apenas ao ser-em-si), para o para-si, significaria que ele "se constituiria como um bloco contingente de identidade" (SARTRE, 2010a, p. 119). Ao insistir, quando da descrição das condutas do garçom, nas palavras francesas *jouer* e *un peu trop*, Sartre parece estabelecer, fatalmente, que "já somos sempre outros que nós somos – a supor que sejamos alguma coisa" (PHILONENKO, 1981, p. 156). E, se seguimos este descompasso ontológico inerente ao para-si (a distância a si, a não coincidência a si) até seu ponto máximo, poder-se-ia compará-lo com o conceito lacaniano da *insondável decisão do ser* tal como formulado em "Propos sur la causalité psychique" (1946)<sup>16</sup>; lê-se:

Seguramente, pode-se dizer que o louco se crê outro que ele não é, como indica a frase acerca 'daquele que se crê vestido com roupas de ouro e de púrpura', (...). [Mas] convém observar que se um homem que se crê rei é louco, um rei que se crê rei não é menos louco. Ser louco, indica aqui Lacan (...), não é somente crer que somos o que não somos, mas é também crer que somos verdadeiramente o que somos. (LACAN apud LEGUIL, 2012, p. 71)

16 Alertamos que esta comparação, aqui, é orientada pelo magnífico livro de Clotilde Leguil, *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse* (2012, pp. 67-74). A obra, bastante rigorosa, busca deslindar um possível intercâmbio teórico entre Sartre e Lacan, ainda que este último, como não cansa de acentuar a autora, tecesse constantes censuras ao pensamento filosófico sartreano.

Não adentrando rigorosamente nas possíveis comparações teóricas entre Sartre e Lacan, recorremos a este excerto para explicitar, ainda que nosso filósofo não afirme literalmente que a má-fé seja da ordem da loucura, que o para-si está fadado a uma intransponível não coincidência consigo mesmo (fato que está imbuído no conceito lacaniano da *insondável decisão do ser*). Entrementes, abusando da glosa lacaniana em proveito do conceito sartreano de má-fé, diremos que esta atitude (aparentemente sendo o estofo mesmo do nada de ser do para-si) almeja conferir uma estabilidade estática (inerte, coisificada) a esta indecisão do ser; indecisão cuja tônica é dada pelo Nada que constitui o ser do para-si; neste esteio: "Sartre significou bem em qual sentido a relação de um ser ao que ele é, a seu papel, a seu emprego, poder-se-ia dizer em uma *metáfora teatral*"<sup>17</sup>, é uma relação de crença que se articula à angústia constitutiva da existência" (LEGUIL, 2012, p. 72). Entretanto, se "Sartre significou bem" a "angústia constitutiva da existência", ou seja, a nossa impossibilidade de qualquer coincidência a si, esta impossibilidade, como vimos, não deixa de ser problemática: poderíamos, aliás, comparar esta suposta ausência de unidade estrutural do para-si às observações de Eugène Minkowski acerca de um paciente acometido por ilusões de tipo esquizofrênica paranoica:

Não havia nenhuma ação, nenhum desejo capaz de lançar uma ponte entre o presente e o futuro acima da monotonia dos dias idênticos. Cada dia encerrava sua independência e não podia ser englobado na percepção de uma continuidade de vida; a cada dia a vida recomeçava, como uma ilha solitária em meio a um morno oceano de tempo que passa". (MINKOWSKI apud CANNON, 1993, p. 359)

Este quiprocó levantando (não pretendemos resolvê-lo aqui, mas apenas esboça-lo), voltando ao exemplo do garçom, seria ainda necessário sublinhar que este age de má-fé quando, pré-reflexivamente, crê-se garçom de café, isto é, busca encarnar a essência do garçom<sup>18</sup>, portanto, coagular sua situação em uma essência fixa e imutável. Todavia, se o garçom interpreta o ser garçom, poder-se-ia afirmar, por outro, que ele interpreta esse "papel" à maneira dos atores? No limite, não estaria ele buscando *imitar* a identidade fixa do ser do em-si? Afinal, como não se furta de observar Philonenko (1981, p. 156), "a análise fenomenológica não possui nenhum receio em mostrar que o homem, na medida mesmo em que *imita 'as coisas'*"<sup>19</sup> (imitação subjetiva da exterioridade) não obtém êxito em sê-la". Tendo em vista essa obstinação do para-si ao "teatro do Ser", qual seria, substancialmente, a diferença entre assistir a artista de *L'Imaginaire* (1940) que interpreta (imita)<sup>20</sup>, no music-hall, o humorista

17 Grifo nosso. A alusão à metáfora teatral diz respeito à palavra francesa *jouer* que, em português, pode ser traduzida como brincar, tocar um instrumento musical ou interpretar, representar um papel. Na edição brasileira de *EN*, o tradutor, Paulo Perdigão, prefere traduzir a referida palavra por brincar, mas, como dissemos, ela comporta esse terceiro sentido utilizado aqui por Leguil.

18 Na medida em que não somos o que somos e somos o que não somos, estrutura característica e fundamental do para-si devido a sua distância a si, o mais correto seria, ao invés de empregar o verbo *ser* para nos referirmos as nossas atividades cotidianas, o emprego do verbo *estar*: *não sou garçom de café, estou garçom de café*.

19 Grifo nosso.

20 Haveria, seguramente, algumas diferenças teóricas entre o imitar e o interpretar, mas aqui usamo-las indistintamente para indicar apenas o ato, por parte do para-si, de preencher-se com o

Maurice Chevalier, e observar nosso garçom que, em seu local de trabalho (o café), interpreta ou imita o ser garçom? N'outras palavras, a pergunta poderia ser esboçada da seguinte forma: se o garçom imita o ser garçom tal como Franconay imita Chevalier, será que possuo, em ambos os casos, a mesma consciência de imitação que é "uma consciência imaginante" (SARTRE, 2010c, p. 57)? Em suma, qual a diferença entre a imitação do ator e a imitação realizada pelo garçom? Vejamos.

### III - No teatro da má-fé

Preparo-me para assistir uma peça de Franconay que deverá imitar Chevalier: posso apreciá-la ou não. O que se passa, nesse momento, em minha consciência? Ainda que alguns afirmem que haverá uma ligação de semelhança seguida de comparação (a imitação que faz nascer em mim a imagem de Chevalier) ou uma relação associativa que se estabeleceria através do signo (o nome de Maurice) e da imagem, diremos que há, ao contrário dessas duas teses, uma consciência imaginante, pois signo e imagem são, ambas, uma consciência e: "uma consciência não possui uma superfície opaca e inconsciente por onde poderíamos apreendê-la e ligá-la a uma outra consciência" (SARTRE, 2010c, p. 57); logo, devemos assumir que a consciência é inteiramente uma síntese pela qual pode ligar-se à consciências passadas ou anteriores <sup>21</sup>. Portanto, antes de estarmos lidando com uma relação de semelhança ou de associação (passivas), lidamos com uma consciência que se retém e se recria por ela mesma: no seio da consciência, as consciências passadas ou futuras se relacionam, intencionalmente, através de um jogo de sínteses que é transparente a ele mesmo: "uma consciência não é causa de uma outra consciência; ela a motiva" (SARTRE, 2010c, p. 57).

Nesta toada, ficaremos com a tese de que a consciência de imitação é uma forma temporal, pois desenvolve suas estruturas no tempo; é consciência de uma significação que tornar-se-á, na sequência, uma consciência de imagem (Franconay imitando o humorista com suas roupas que lhe são características) que reterá o que havia de essencial na consciência de signo (o nome de Maurice). Nesse jogo sintético-intencional de retensões e protensões, a consciência é uma unidade que opera uma duração na qual signo e imagem estão em relação de meio e fim. Se a consciência imaginante possui, como toda a família da imagem, uma matéria (um *analogon*, um equivalente da percepção <sup>22</sup>), nesse caso

O objeto que Franconay produz através de seu corpo é uma forma enfraquecida que pode constantemente ser interpretada em dois planos

---

Ser que lhe falta devido a sua estrutura ontofenomenológica (sua consciência-nada-em-situação).

21 Trata-se aqui da retensão e protensão que Husserl, em suas *Lições para uma consciência interna do tempo* (1928), buscou dar conta.

22 A *hylé*, matéria da imagem mental, será definida em *L'Imaginaire* como *analogon*. Este *analogon* pode ser construído pela consciência imaginante a partir do saber, da afetividade, movimento ou impressão cinestética e linguagem. Se lidamos com uma imagem material, seu *analogon* será material e, se caso contrário, estamos diante de uma imagem mental, seu *analogon* será psíquico. Muito sumariamente, diremos que "com a noção de *analogon*, é a ideia de uma presença articulada a uma ausência radical que Sartre opera: a consciência visa o objeto ausente através da presença de um substituto analógico" (LAPIERRE, 2015, p. 149).

distintos: sou constante livre para ver Maurice Chevalier em imagem, ou uma pequena mulher que faz caretas. Disso, o papel essencial dos signos: ele devem esclarecer, guiar a consciência. A consciência se orienta, de início, pela situação geral: ela se dispõe a interpretar tudo como uma imitação. Mas ela permanece vazia, ela não é senão uma questão (quem o artista vai imitar?), que uma espera dirigida. Desde a origem, ela se dirige, através do imitador, sobre um personagem indeterminado (...). (SARTRE, 2010c, pp. 58-59)

Quando a imitadora aparece diante do público trajando as roupas típicas de Chevalier e fazendo suas caretas, cesso de perceber (isto é, cesso de operar a partir da consciência perceptiva), e, segundo Sartre, opero uma síntese de tipo significativa: o chapéu da artista remete à Chevalier, decifro os signos, para, finalmente, produzir o conceito "Chevalier". Ao mesmo tempo, na mesma unidade sintética, julgo que ela imita o humorista francês e suas características são dadas a mim através do corpo da artista: daí que seus cabelos negros, seu corpo de mulher não são percebidos enquanto tais, mas "são percebidos como massas indecisas, como espaços preenchidos" que "representam o corpo indeterminado, os cabelos indeterminados de Maurice Chevalier" (SARTRE, 2010c, p. 61). Desse modo, pelo corpo da artista enquanto *analogon*, Chevalier nos é dado como objeto imaginário da consciência de imitação que é, ela também, uma consciência imaginante: "finalmente, o que contemplamos a partir do corpo da imitadora fantasiada, é esse objeto em imagem (...)" (SARTRE, 2010c, p. 63). É necessário notar, todavia, que a afetividade<sup>23</sup> é fundamental nesse processo, pois compensa a pobreza da matéria, isto é, o corpo da mulher: "assim, na imitação, se os elementos propriamente intuitivos são pobres, eles serão substituídos pela afetividade, de modo a realizar o objeto em imagem" (MOUTINHO, 1993, p. 127). Sobremaneira, se percebo o rosto do verdadeiro Chevalier, essa percepção vem acompanhada de uma reação afetiva (seu sentido) e, uma vez a artista buscando imitá-lo, essa efetivada é "despertada" pelos signos e se incorpora à síntese intencional: "correlativamente, o sentido afetivo do rosto de Chevalier vai aparecer sobre o rosto de Franconay. É ele que realiza a união sintética dos diferentes signos (...)" (SARTRE, 2010c, p. 63). Ainda que o corpo e o rosto da mulher não percam suas características femininas, nesse corpo e nesse rosto, através dos signos insuflados pela afetividade, a natureza expressiva "Maurice Chevalier" aparece: "a relação do objeto à matéria da imitação é aqui uma relação de *possessão*. (...) Chevalier ausente, escolhe, para se manifestar, o corpo de uma mulher. Assim, originalmente, um imitador é um possuído" (SARTRE, 2010c, p. 64).

Tecidas tais considerações, voltemos ao exemplo do garçom que interpreta o ser garçom. Ora, já sabemos que ele não pode possuir o ser do garçom à maneira da mesa ou de qualquer outro objeto do mundo. Todavia, ele tem de ser o que não é, isto é, *ser garçom de café*: ele é uma "representação" (social também, por que não?) para os outros e para ele mesmo, isto é, somente pode ser garçom de café representando esse papel. Mas, precisamente por representá-lo, por não sê-lo (no sentido de

23 "1. Toda percepção é acompanhada de uma reação afetiva; 2. Todo sentimento é sentimento de alguma coisa, isto é, visa seu objeto de uma certa maneira e projeta sobre ele uma certa qualidade. Ter simpatia por Pierre, é ter consciência de Pierre como simpático" (SARTRE, 2010c, p. 62).

uma total identidade do tipo A=A), ele está separado desse ser garçom por um nada que o isola, e não pode senão interpretar o ser garçom, logo, não pode senão imaginar-se sendo esse garçom. Porém, ainda que ele deva realizar as funções próprias ao garçom (servir as mesas, varrer o estabelecimento, levar a conta, etc., etc., etc...), tais funções, em sua totalidade, não servem como fundamento de seu ser garçom (afinal, vimos que o para-si não é definido por nenhuma de suas atitudes ou condutas), o que significa que ele as exerce, enquanto representativas do ser garçom, de modo imaginário: como o ator que é Hamlet, nosso garçom somente pode ser garçom operando mecanicamente a partir de gestos típicos do garçom (os signos), visando-se "como garçom de café imaginário através desses gestos tomados como '*analogon*'" (SARTRE, 2010a, p. 95).

Uma vez que o garçom, para ser garçom, procede a partir de um *analogon*, é forço admitir que ele seja apreendido por mim como imitando um garçom da mesma maneira que apreendo imaginariamente Franconay imitando Chevalier ou o ator interpretando Hamlet? No caso da artista, de antemão, sabemos, eu e ela, que se trata de um espetáculo cômico de imitação. No caso do garçom que *representa sua função ou condição social*<sup>24</sup>, essa imitação, tanto para mim como para ele, é ocultada pela má-fé: se ele age de má-fé ao imitar o garçom sob o modo de sê-lo, eu, enquanto cliente, também ajo de má-fé ao considerá-lo, sob o modo do ser-em-si, como um garçom, isto é, ao reforçar seu papel diante deste "teatro da má-fé", teatro que, ao que tudo indica, reserva um lugar para mim enquanto espectador<sup>25</sup>. Na arte, a artista e eu temos a consciência de que ela é o que não é (Chevalier) e não é o que é (Franconay); já no caso do garçom, essa informação de caráter ontofenomenológica é-nos, uma vez mais pela má-fé, ocultada: para o garçom e para mim, ele é o que é, isto é, um garçom que atende, através de gestos mecânicos, seu cliente. Façamos, porém, uma pequena correção do que havíamos dito algumas linhas acima: se o garçom interpreta seu papel de garçom, eu, como cliente, também interpreto um papel. Assim, antes de ser apenas um espectador passivo (como havíamos dito), também faço parte deste "teatro da má-fé" como "ator em cena": eu e o garçom, mutuamente, reforçamos nossos papéis, ambos nos concebemos sob o signo do ser que é o que (ele concebendo-me como cliente e eu concebendo-o como garçom, ele buscando ser o garçom mediado por mim e eu buscando ser o cliente mediado por ele).

Ambos estamos de má-fé, ambos, como Franconay, estamos possuídos, mas possuídos pelo que afinal? Pela ilusória coincidência a si oriunda da identidade maciça do ser-em-si! Desse modo, diremos que a má-fé, cujo

24 Se o garçom deve levantar-se muito cedo para ir ao trabalho, varrer o chão do estabelecimento, ligar a cafeteira, todas essas condições/obrigações de um garçom remetem, como assinala Sartre, ao transcendente, a um "sujeito de direito" que ele, por dever ser, não é. Nesse sentido: "(...) não há medida comum entre o ser da condição e o meu. A condição é uma 'representação' para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la em *representação*" (SARTRE, 2010a, p. 95). Esta constatação é deveras interessante, pois dá margens para que compreendamos a condição social, para além de um conceito fixo de classe social, como representação social.

25 A partir disso poderíamos, como já entrevemos na nota acima, repensar os papéis sociais a partir da ontologia fenomenológica.

*modus operandi* está ancorado ao oxímoro do ser da consciência (ser o que não é e não ser o que é), visa a uma possessão, por parte do sujeito, da identidade do ser-em-si: se o garçom tenta realizar o ser-em-si do garçom de café, eu, igualmente, busco realizar o ser-em-si do cliente; eu amparo a realização do garçom, enquanto ele, por sua vez, ampara a minha<sup>26</sup>.

E se se pode explicar, pela teoria imaginária da possessão, tal como esta é esboçada em *L'Imaginaire*, o papel "da imitação nas danças rituais dos primitivos" (SARTRE, 2010c, p. 64), a mesma teoria pode, como vimos, ser utilizada nos quadros de *L'être et le néant* para a compreensão desta "dança ritual" que realizamos no âmbito das situações sociais. Imitando a identidade inerte do em-si, a consciência de má-fé desvela, a contrapelo do que desejamos, o fato de que a realidade-humana, em seu ser mais imediato, na estrutura do cogito pré-reflexivo, é o que não é e não é o que é; a má-fé é uma atitude de fuga e omissão diante do nada e da liberdade que constituem a tessitura do para-si: "(...) o ato primeiro da má-fé é para fugir do que não podemos fugir, para fugir do que somos. Ora, o projeto mesmo da fuga revela à má-fé uma íntima desagregação no seio do ser, e é essa desagregação que ela quer ser" (SARTRE, 2010a, p. 105). Aqui retornamos novamente a nosso problema: se nunca sou nenhuma de minhas atitudes ou condutas, se jamais coincido comigo mesmo, seríamos forçados a assumir que o único modo possível de ser do para-si é o da desagregação, ou seja, da má-fé?

Rodrigues (2010, p. 106-7), busca escapar da argumentação de Philonenko (a de que estaríamos fadados à má-fé porque jamais somos o que somos<sup>27</sup>) ao propor, através do exemplo do homossexual, que se "eu não sou nenhuma de minhas condutas", ao mesmo tempo, eu também "devo me definir por uma série de condutas". O comentador visa destacar o fato de que o ser da realidade-humana, em situação, é um constante "fazer-se". Insistindo na ideia de um *ato-em-situação*, Rodrigues advoga em favor de uma liberdade que, ao contrário da ótica de Philonenko, não seria a condição *sine qua non* da má-fé, pois, em situação, não determino meu ser, ou seja, não o equalizo a inércia do em-si: "assim, a coragem que quero ser só 'aparecerá' depois de um ato. Logo, (...) antes de agir não sou essa coragem da qual eu espero o porvir de minha conduta" (RODRIGUES, 2010, p. 107); donde a conclusão: "a má-fé não se efetiva na liberdade do ato, embora essa liberdade seja a sua condução, mas pela não assunção das implicações desse ato" (RODRIGUES, 2010, p. 108). O que o interprete

---

26 Haveria aqui, tal como em *Qu'est-ce que la littérature?* (1948), o mesmo correlativo dialético que é posto em marcha pelo autor e pelo escritor, com a diferença de que, no caso em análise, trata-se de um correlativo que não vem insuflar a liberdade, mas manter em curso a má-fé.

27 "No fundo, a questão posta (pela má-fé) é aquela do *mal radical*" (PHILONENKO, 1981, p. 154). Ademais, observemos, à guisa de Simont (2013, p. 84) que Philonenko, enquanto tradutor da obra kantiana *A religião nos limites da simples razão*, percebe "as semelhanças chocantes que unem o mal radical kantiano da má-fé". Assim, "tanto para Sartre como para Kant, o homem é constituído por uma dualidade através da qual ele não pode dispensar nenhum dos termos – em Kant esses termos são o supracensível e o sensível, ou o 'caráter inteligível' e o 'caráter empírico', em Sartre a transcendência e a facticidade" (SIMONT, 2013, p. 80). Todavia, "Sartre teria, se se pode dizer, consideravelmente radicalizado o mal radical e o teria tornado intransponível, pois não há ideal, para ele, que não seja suscetível de entrar nos jogos dúplices da má-fé. Se a sinceridade é ela mesma suspeita, indaga Philonenko, como poderia haver uma moral?" (SIMONT, 2013, pp. 82-83).



parece querer dizer é mais ou menos o seguinte: não estarei de má-fé se não nomear meu ato no momento em que eu o realize; tudo se passa como se, não nomeando meu ato, eu detivesse o aval de, uma vez ele realizado, identificar-me com ele ou não. Nessa toada, para não agir de má-fé bastaria apenas que eu realizasse minhas condutas ou ações, e ,depois de realizadas e devidamente assumidas por mim, eu desse a elas um sentido: "a má-fé se concretiza depois que os dados foram lançados, quando a responsabilidade pelas consequências da jogada é ignorada" (RODRIGUES, 2010, p. 109); na ação instantânea, como entende Rodrigues, não há possibilidade de má-fé. N'outras palavras, o comentador, numa espécie de otimismo instantaneísta, supõe que, quando realizo um ato qualquer, e, na sequência volto-me a ele com o intuito de assumir seu ônus ao nomeá-lo, eu estaria agindo de boa-fé, ou seja, estaria assumindo minha responsabilidade e agindo moralmente, pois a má-fé somente se concretizaria "depois que os dados foram lançados", isto é, se ignoro as consequências desse ato.

Aqui, obviamente, esbarramos na tão famigerada moral sartreana: não duvidamos, seguramente, de que assumir nossas responsabilidades seja a mesma coisa que não assumi-las e, nesta não assunção, agirmos guiados pela má-fé que forja todo tipo de desculpa (sejam aquelas que ignoram a facticidade ou, por outro, as que solapam a transcendência). Certamente, assumir nossas responsabilidades, nosso ser-no-mundo-em-situação, é algo louvável e mui distinto da má-fé. Porém, em termos eminentemente ontofenomenológicos, essa assunção revela-se bastante frágil quando somos informados de que a consciência, em seu nada de ser, é o que não é e não é o que é. Expliquemo-nos. Caso assumo minha responsabilidade por determinada ação X, tal ato não me conferirá jamais uma identidade a mim mesmo. O problema fica ainda mais embaraçoso quando nos lembramos de que o nada, ao cravar uma distância a si no seio do para-si, parece iniciar forçosamente uma ruptura a si. Nesta ótica, eu somente poderia assumir-me responsável por minhas ações sob o modo de não sê-las. O problema, portanto, não diz respeito tanto à moral, mas, efetivamente, a essa estrutura ambígua do para-si<sup>28</sup>; estrutura que havíamos aproximado da "insondável decisão do ser" de Lacan ou, com um pouco mais de radicalidade, do paciente esquizofrênico de Minkowski. Mormente, para nós, portanto, a concepção sartreana da má-fé possui como alvo central, e nós já indicamos, a ideia psicológica de caráter/personalidade que trabalha em prol de um aprisionamento do homem a um ser fixo, fixidez psicológica que procede por intermédio de uma explicação por causalidade: - ajo dessa maneira, pois meu caráter é esse -; nesse sentido, "o caráter é mesmo frequentemente o que o para-si busca recuperar para tornar-se o em-si-para-si que ele deseja ser" (SARTRE, 2010a, p. 597).

Mas que o leitor, em detrimento de nossas problematizações, não nos compreenda mal: se há uma impossibilidade ontológica-fenomenológica na nomeação de nossos ações ou atitudes, não pretendemos, com isso, afirmar que devemos proceder tal qual um Crátilo. Muito pelo contrário,

temos de assumir nossas responsabilidades enquanto seres em constante *déficit* ontológico em relação a si, ou seja, devemos nomear a incompletude de nossas ações ou atitudes, o que significa, finalmente, assumir nossa liberdade nadificadora e nosso ser em suspenso. Ainda que o antídoto contra a má-fé não tenha sido suficientemente explorando por Sartre em *EN*, podemos supor que poderíamos dirimir em alguma medida a má-fé se assumimos a liberdade incondicionada como estofado de nosso (nada) de ser, se ao menos assumimos que buscamos a identidade do ser-em-si. Ora, se basta assumir que busco a identidade do ser-em-si para, com isso, estar de boa-fé, tal assunção, nos quadros da obra em tela, não deixa ser complicada à medida que "a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto" (SARTRE, 2010a, p. 106). Estamos fadados à má-fé? Aparentemente não, pois haveria, no desenrolar desse mesmo trecho, uma autenticidade definida como "retomada do ser deteriorado por si mesmo e que nomearemos autenticidade", mas "cuja descrição não cabe aqui" (SARTRE, 2010a, p. 106)<sup>29</sup>.

À título de conclusão, e sem uma resposta definitiva à questão "estariamos todos condenados à má-fé?", diremos que a radicalidade sartreana da má-fé poderia ser compreendida (o que não significa uma solução para os problemas levantados aqui) se concebermos *L'être et le néant* (como o próprio Sartre o concebe em seu texto-homenagem a Merleau-Ponty), como uma "eidética da má-fé"<sup>30</sup>.

## Bibliografia

CABESTAN, Phillippe. *L'être et la conscience: Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*. Paris: Éditions OUSIA, 2004.

\_\_\_\_\_. *Qui suis-je? Sartre et la question du sujet*. Paris: Hermann Éditeurs, "Le Bel Aujourd'hui", 2015.

CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Traduit de l'américain par Laurent Bury. Paris: PUF, "Perspectives Critiques", 1993.

COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et "La transcendance de L'ego"*. Paris: Éditions OUSIA, 2000.

LAPIERRE, Christopher. *De l'imaginaire au désir: itinéraire dans l'oeuvre sartrienne de 1936 à 1943*. Études sartriennes. *Sartre inédit: Les racines de l'éthique*, n° 19. Paris: Éditions OUSIA, 2015, pp. 121-166.

29 Já nos *Carnets de la Drôle de Guerre* (2010b, pp. 333-334), Sartre medita sobre a autenticidade: ao contrário de Gide, o esboço de autenticidade sartreana "(...) não é exatamente este fervor subjetivo. Ela não pode ser compreendida senão a partir da condição humana, esta condição de um ser lançado em situação. A autenticidade é um dever que nos vem, ao mesmo tempo, de dentro e de fora, porque nosso 'interior' é um 'exterior'. Ser autêntico é realizar plenamente o ser-na-situação, seja qual for essa situação, com aquela consciência profunda de que pela realização autêntica do ser-na-situação levamos à existência plena a situação, por um lado, e, por outro lado, a realidade-humana".

30 Sobre esta afirmação, consultar o texto "Merleau-Ponty" em *Situations, IV*.

LEGUIL, Clotilde. *Sartre avec Lacan. Corrélation antinomique, liaison dangereuse*. Condé-sur-Noireau: Navarin, Le champ freudien, 2012.

PHILONENKO, Alexis. *Liberté et mauvaise foi chez Sartre*. *Revue de Métaphysique et de Morale*, v. 86, n° 2. Paris: Puf, 1981, pp. 145-163.

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

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. In: *Sartre, La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris: J. Vrin, 2003.

\_\_\_\_\_. *L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard, "Tel", 2010a.

\_\_\_\_\_. *Carnets de la drôle de Guerre*. In: *Les mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 2010b.

\_\_\_\_\_. *L'Imaginaire*. Paris: Éditions Gallimard, "Folio", 2010c.

\_\_\_\_\_. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Préface d'Arnaud Tomès. Paris: Hermann, 2010d.

\_\_\_\_\_. *Situations, IV. Portraits*. Paris: Éditions Gallimard, 1993.

\_\_\_\_\_. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la littérature?*. Paris: Éditions Gallimard, "Idées", 1980.

SIMONT, Juliette. *Le choix original: destin et liberté*. *Les Temps Modernes: Sartre avec Freud*, n° 674-675. Paris: Éditions Gallimard, 2013, pp. 68-93.