

## CAPÍTULO 02

### 2.1 - A noção de angústia:

Como vimos no Capítulo 01, o homem difere dos objetos em geral por ser aquele que traz em si o *nada*. Diferentemente dos objetos que são plena positividade, o homem (*para-si*) é constituído pela ausência. O *nada* que o caracteriza, este *fundamento sem fundamento*, é sempre um desejo de completude, de busca do *ser*, que, ao mesmo tempo, institui o *nada* no mundo. Ao invés de suprir a sua carência de *ser*, o homem nadifica sua realidade. Porém, é justamente esta negatividade a responsável por descolar o mundo de sua mesmice, de sua reconfortante estagnação resultante da plenitude e incomunicabilidade que caracterizam o *em-si*.

Assim sendo, o processo de nadificação impede a realização de uma plenitude, interdita desde já. Mas, por outro lado, é o *nada*, na figura do homem, que traz o sentido ao mundo ("vemos o Nada irisar o mundo, cintilar sobre as coisas"<sup>1</sup>). Paradoxalmente, o homem, no desejo de preencher o nada do qual é "constituído", se joga em direção ao *ser*, mas, por não conseguir se fundir a ele, termina por nadificá-lo. Este descompasso, esta imperfeição na aproximação do homem com o mundo é o que determina o surgimento do mundo para o ser humano<sup>2</sup>, pois "a aparição do homem no meio do ser que 'o investe', faz com que se descubra o mundo"<sup>3</sup>. Sartre faz

---

<sup>1</sup> Sartre 2005-A, p.66.

<sup>2</sup> Veremos no capítulo seguinte como esta realidade humana, este sentimento de estrangeiro é fundamental também para a constituição da obra de arte.

<sup>3</sup> *ibid.*, p.67.

questão de enfatizar que o caráter deste acontecimento é ontológico. Justamente por isto, Sartre pode inverter a lógica escolástica e, com uma dose de ironia, mas com correção filosófica, afirmar a máxima do existencialismo (*a existência precede a essência*).

O mais impressionante nesta descrição é que, mesmo sendo incapaz de se constituir de *ser* e, por isso mesmo, acabar nadificando o mundo, o homem, neste processo negativo, também é incapaz de suprimir o *ser*, de anulá-lo por completo. É no seio desta contradição que a liberdade emerge e acaba por se tornar a própria realidade humana. A liberdade não é uma *faculdade do espírito* para ser utilizada ou não, nem mais uma das estruturas da condição humana. Estas concepções de liberdade permitiriam isolar ela da realidade humana, algo impossível por tudo o que já foi dito da ontologia do *para-si*. Por não ser pleno como o *ser-em-si* e, mesmo assim, não ser capaz de silenciar o *ser*, é neste "entre", é nesta indeterminação mais radical que o homem se afirma como livre.

O meio pelo o qual o homem percebe a liberdade é na experiência do sentimento de angústia. Não que a angústia seja fundadora da liberdade, mas, ao contrário, ela é possibilidade de tomar contato com a liberdade. A angústia se instaura quando é apreendido o descompasso assustador entre os motivos refletidos e o ato praticado. O homem se desespera ao se deparar com a sua própria liberdade, com a falta de referência ou de estruturas pré-existentes que condicionem a sua ação. É neste sentido que Sartre afirma que "não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona minha liberdade"<sup>4</sup>.

Arthur C. Danto considera que esta concepção da angústia sartriana a torne "até certo ponto elitista e filosófica, e pouco ou nada tem a ver com aqueles estados nos quais os homens comuns são aterrorizados (...) quando uma carta não chega ou uma criança adoecer"<sup>5</sup>. Me parece que Danto incorre no erro de confundir angústia com o medo. Não cabe aqui dizer se o sentimento vivido pelo medo de uma carta chegar

---

<sup>4</sup> *ibid.*, p.78.

<sup>5</sup> Danto 1975, p.61.

deva ser chamado de angústia ou medo. Mas, o que pode ser afirmado é que, na filosofia sartriana, os sentimentos de medo e angústia são descritos e conceituados de forma distinta.

Na angústia, a experiência vivida se refere somente ao próprio homem, não sendo admitida qualquer participação de terceiros. Já o medo se refere a ameaça de objetos ou motivos externos, como, por exemplo, a possibilidade de uma criança adoecer. A angústia não é medo de outro, mas de nós mesmos ou, como esclarece Sartre, "a vertigem é angústia na medida em que tenho medo, não de cair no precipício, mas de me jogar nele"<sup>6</sup>. Na angústia, o princípio e o fim se encontram desassociados e este descompasso ocorre pela "existência do *nada* que se insinua entre os motivos e o ato"<sup>7</sup>.

A excepcionalidade deste sentimento de angústia ("este fenômeno é totalmente excepcional"<sup>8</sup>) não é fruto de um elitismo filosófico (uma exigência intelectual superior), mas sim da percepção rara deste acontecimento. Como já visto, no decorrer da vida, normalmente tenho a sensação que os meus anseios são correspondidos (por exemplo, planejo viajar e realizo a viagem). É na quebra desta lógica que a angústia pode emergir<sup>9</sup>.

Nem o passado, *angústia ante o passado*, nem o futuro, *angústia ante o futuro*, condicionam a ação humana. Por mais que o homem reflita sobre as consequências da manutenção de seus atos e conclua que a permanência nesta prática o trará sofrimento e dor, nada nesta previsão do futuro impedirá que, no presente, ele haja livremente e descompromissado com o cenário do futuro imaginado. Da mesma forma que a detida ponderação dos dados do passado e a análise racional de tudo o que se sabe, não vinculam a prática no presente. O homem, ao exercer sua liberdade, o faz livre

---

<sup>6</sup> Sartre 2005-A, p.73.

<sup>7</sup> *ibid.*, p.78.

<sup>8</sup> *ibid.*, p.80.

<sup>9</sup> Mesmo Hume, em que a relação de causa e efeito recebe um duro golpe quanto ao seu caráter necessário (o fundamento estaria na subjetividade e não nos objetos), há o reconhecimento da necessidade prática da atuarmos no mundo como se houvesse uma "lei" de causa e efeito (através do hábito ou crença).

das amarras do passado e desimpedido do futuro<sup>10</sup>. E assim o é, graças à incapacidade das estruturas temporais limitarem o surgimento do novo, da ação livre do homem.

E isto angustia o homem, pois o ser humano não ama a liberdade, mas sim os benefícios que a liberdade o fornece<sup>11</sup>. Desta maneira, a angústia deve ser entendida como *consciência da liberdade*. Sartre, ao analisar o caso já citado do jogador que deseja parar de jogar, define de forma contundente a experiência da angústia:

*Estou só e desnudo, tal como diante da tentação do jogo, na véspera, e, depois de erguer pacientemente barreiras e muros e me enfiado no círculo mágico de uma decisão, percebo com angústia que nada me impede de jogar. E essa angústia sou eu, porque, só pelo fato de me conduzir à existência como consciência de ser, faço-me como não sendo mais esse passado de boas decisões que sou.*<sup>12</sup>

Outra razão para que os motivos não tenham força vinculante em relação aos atos, se funda no entendimento de que eles não habitam a consciência humana (a consciência é pura translucidez), mas sim surgem *para* a consciência no momento em que estão sendo refletidos. Por isso, os motivos não são estruturas monolíticas que prendem a ação. Sua natureza se assemelha mais a de uma aparição, os tornando assim frágeis quanto à possibilidade de limitar a ação.

---

<sup>10</sup> No próximo item, sobre a ação, mostraremos que, apesar de nem o passado nem o futuro condicionarem a ação do homem, é só na articulação destas duas dimensões que é possível se falar em ação humana. O passado e o futuro não condenam o presente, mas a sua articulação é fundamental para que o homem aja.

<sup>11</sup> Este comportamento humano já havia sido percebido por Nietzsche ao analisar a questão da verdade em seu texto "Introdução teórica sobre a verdade e a mentira no sentido extra-moral", ao dizer que o homem não ama a verdade, mas os benefícios que a verdade pode gerar. É importante esclarecer que Sartre nunca demonstrou um interesse especial por Nietzsche. Por exemplo, em "O Ser e o Nada", só constam duas referências à Nietzsche. Apesar deste suposto desprezo ("Sabe-se que Nietzsche não era filósofo" - Sartre 2005-B, p.222), é impressionante certas aproximações de pensamento. Scarlett Marton nos ensina que "em Nietzsche e em Sartre, um mesmo processo está em curso. Trata-se, numa palavra, da reviravolta do platonismo compreendido enquanto duplicidade de mundos" (Marton 2007, p.7).

<sup>12</sup> Sartre 2005-A, p.77.

A liberdade entendida como uma radical abertura para o novo impõe ao homem a exigência que ele se renove constantemente. O homem, que reflete sobre o passado ou projeta o futuro, precisa se recriar ao agir, e assim sucessivamente, pois sempre estará diante do novo, diante de uma nova "situação". É neste sentido que Sartre cita Hegel ao dizer que "a essência é o é tendo sido"<sup>13</sup>. Aqui a noção de essência adquire um espectro de mutabilidade, incomum na tradição metafísica. Ao invés de um conceito estável e pleno, a essência, para Sartre, é aquilo que se transforma freneticamente, estando necessariamente em constante movimento<sup>14</sup>.

A angústia não é vivenciada automaticamente. Por vezes, no nosso cotidiano, ela não é sentida. Não há angústia quando se consegue realizar exatamente aquilo que foi projetado. Nem tomamos conhecimento de tal sentimento quando os motivos coincidem com o ato praticado. Ela só ganha relevo no instante em que percebo os motivos como *meus* motivos, separando o que *eu* decidi dos motivos gerais. Isto ocorre quando o *nada que sou* se faz presente e cinde as justificativas prévias da ação a ser realizada. O nada transforma tudo em "fui" e "serei", e estes são tomados como estados destacados e não condicionados do "eu sou". Assim, para que a angústia floresça, "é preciso que capte minha liberdade como possível destruidora daquilo que sou, no presente e futuro"<sup>15</sup>, num processo reflexivo. Como Katherine J. Morris percebe, a angústia como consciência de minha liberdade, também é reconhecimento de minha ambiguidade, da ambiguidade "estruturante" do *para-si*<sup>16</sup>.

Muitas vezes, no dia-a-dia, para evitar a angústia, nega-se a dimensão pessoal de cada proposição refletida pelo homem, atribuindo a ela um sentido generalizante. Desta forma, recusa-a como *minha* possibilidade para assumi-la como mera possibilidade. Esta prática produz efeitos desastrosos no âmbito ético. Ao recusar o caráter pessoal e íntimo de todos os motivos quando tomados pelo homem, passa-se a atribuir à moral uma dimensão impessoal, o que faz com que se instaure uma

---

<sup>13</sup> "Wesen ist was gewesen ist" (ibid., p.79).

<sup>14</sup> Encontramos nesta análise da essência mais uma entrada para que possamos compreender melhor a afirmação *a existência precede a essência*.

<sup>15</sup> ibid., p.81.

<sup>16</sup> Morris 2009, p.101.

sensação de haver um abismo entre minha ação e a responsabilidade ética dela decorrente. Esqueço que cada valor escolhido e praticado é sempre *meu* valor<sup>17</sup>, pois "minha liberdade é o único fundamento dos valores de nada, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores"<sup>18</sup>.

A compreensão de que *sou* fundamento dos valores morais, e não o contrário, me angustia, faz com que me defronte com este que *sou*, sendo o "fundamento sem fundamento" da moral<sup>19</sup>. Infelizmente, raramente os homens sofrem esta angústia em relação à moral, pois tendem a encarar as regras morais como estáveis e externas a eles. A moral é afastada da noção de construção humana, adquire status superior e desassociada da responsabilidade individual, fazendo com que os homens passem a cumpri-las como quem respeita os "cartazes que proíbem pisar na grama"<sup>20</sup>.

Quando busco no mundo o sentido para mim mesmo, "defino-me a partir do objeto"<sup>21</sup>. A isto Sartre chama de *espírito de seriedade*, que nada mais é do que "quando nos comportamos como os outros esperam, para vermo-nos através de seus olhos"<sup>22</sup> e assim atribuímos exclusivamente aos outros o sentido da nossa própria vida. É no ensaio sobre Brice Parain<sup>23</sup> que Sartre traça um assustador perfil do *espírito de seriedade*: "este homem que introduzimos nesta sala é um ginecologista, ex-residente dos hospitais de Paris, médico-major durante a 1ª Guerra. Retirem o médico, retirem o major e não restará nada mais que um pouco de água suja que escoar rodopiando por um ralo"<sup>24</sup>.

---

<sup>17</sup> "A angústia é o reconhecimento de que as coisas têm o significado que lhes damos, que o sistema de significados através do qual definimos a cada momento a nossa situação é atribuído ao mundo por nós, e que, portanto, não podemos derivar deles a maneira de ser do mundo. Assim, cada um de nós é responsável pelo mundo em que vive" (Danto 1975, p.62).

<sup>18</sup> Sartre 2005-A, p.83.

<sup>19</sup> Novamente, Nietzsche aparece como referência. Sua descrição sobre a verdade (como construção, invenção que depois é esquecida e, assim, atribuída como origem extra-humana) é impressionantemente próxima a de Sartre.

<sup>20</sup> *ibid.*, *ibidem*.

<sup>21</sup> *ibid.*, p.84.

<sup>22</sup> Maciel 1986, p.77-78.

<sup>23</sup> O ensaio se intitula "Ida e Volta" e compõe o livro "Situações I - Críticas literárias".

<sup>24</sup> Sartre 2005-B, p.210.

É só na quebra do fluxo do cotidiano da vida que me deparo com a distância das regras em relação à sua obrigatoriedade, com o equívoco da generalidade aplicada à moral e, assim, me percebo como aquele que atribui sentido à regra, enfim, como sendo autor da minha regra. Ao me confrontar com esta realidade, me angustio e, sem garantias, sinto que "nada pode me proteger de mim mesmo, separado do mundo e da minha essência por esse nada que sou, tenho de realizar o sentido do mundo e da minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas"<sup>25</sup>

Já sabemos que a angústia é a tomada de consciência da liberdade e, como tal, só emerge numa dinâmica reflexiva. Porém, mesmo saindo da relação imediata com as coisas e garantindo assim a reflexão que desperta a angústia, nada está ganho. A consciência da angústia não garante a assunção da liberdade, pois "continua válido o fato de que posso adotar condutas a respeito de minha própria angústia - em particular, condutas de fuga"<sup>26</sup>.

Do determinismo à biologia, Sartre analisa várias condutas de fuga. São concepções de liberdade que, segundo o nosso autor, contribuem para a má compreensão da liberdade e acabam por proporcionar rotas de fuga para o homem angustiado. Dentre estas formas equivocadas de se pensar a liberdade, se destaca a do livre-arbítrio.

Os partidários do livre-arbítrio se equivocam em relação aos outros motivos possíveis, apesar de assumirem o motivo escolhido como sendo *meu* motivo, ou seja, ligam o motivo ao responsável pela escolha. Não adianta reconhecer o motivo como de minha responsabilidade, se houver um desprezo subsequente aos demais motivos. Qualquer motivo pode ser "eleito" como *meu* motivo, contudo, para o livre-arbítrio, esta possibilidade é meramente formal. Na prática, acabam por neutralizar todos os possíveis, preenchendo artificialmente o nada que sou (nada este que faz com que os motivos sejam possibilidades e não obrigação a ser seguida) e, por conseguinte, transformam o que era *meu* motivo em *único* motivo. Assim, o devir é rapidamente ignorado em detrimento a um processo que visa a estabilidade.

---

<sup>25</sup> Sartre 2005-A, p.84.

<sup>26</sup> *ibid.*, p.85.

Mas, como até "a mais bela jovem só pode dar o que tem"<sup>27</sup>, todas tentativas de suprimir a angústia naufragam rapidamente, pois *somos angústia*. Não há alternativa para a nossa angústia na medida em que somos livres e nenhuma condição externa é capaz de deter o *vir-a-ser* que é o homem. Porém, da mesma forma que não conseguimos frear o aparecimento da angústia, o desejo por uma rota de fuga para o peso da nossa liberdade também parece ser inevitável. Ao tentar fugir da angústia, sou obrigado a me deparar com o objeto da minha angústia, já que "fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo, e a fuga da angústia não passa de um modo de tomar consciência da angústia"<sup>28</sup>. Sartre chama esta tentativa de eliminar a angústia, de *ser-angústia-para-dela-fugir*, de má-fé<sup>29</sup>.

Até agora, os nossos esforços se concentraram no estudo ontológico da liberdade, de como o *nada* que somos faz com que sejamos liberdade. Ao analisarmos a relação dos possíveis motivos com os *nostros* motivos, evidenciamos um caráter prático da liberdade. A partir da noção de má-fé, aprofundaremos o estudo no âmbito da liberdade empírica, nas consequências e nos resultados das escolhas livres do homem ou, na palavras de Sartre, extrapolaremos o "que há de ser a consciência em seu ser para que o homem, nela e a partir dela, surja no mundo como o ser que é seu próprio nada e pelo nada vem ao mundo"<sup>30</sup> para avançarmos em direção daquele "que pode tomar atitudes negativas com relação a si"<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> Sartre 2008, p. 478 (minha tradução).

<sup>28</sup> Sartre 2005-A, p.89.

<sup>29</sup> A estrutura do raciocínio utilizada por Sartre para demonstrar a irreversibilidade do sentimento de angústia é muito parecida com a utilizada por Descartes para afirmar o *ego cogito* ("não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engane o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa" - Descartes 2000, p.42-43).

<sup>30</sup> Sartre 2005-A, p. 90.

<sup>31</sup> *ibid.*, p.92.



## 2.2 - A noção de má-fé:

Antes de iniciar uma investigação sobre as condutas humanas em má-fé, Sartre discute sua proximidade com a mentira, uma vez que, à primeira vista, ambas se parecem. Para tanto, a má-fé, tentativa de evitar a contingência da própria escolha, tomada como uma mentira, seria a atitude de mentir para si mesmo. Porém, esta comparação acrescenta um novo problema: mentir para si mesmo faz com que uma mesma pessoa seja a figura do enganador e a figura do enganado. Percebemos então que esta aproximação é descabida, pois, na mentira, há sempre dois pólos - mentira é uma *conduta de transcendência* - enquanto em má-fé, o homem é o único pólo desta dupla incidência.

A má-fé, que tem só na aparência a estrutura da mentira, possui nesta relação aquilo que a caracteriza: todo o processo se encontra em uma mesma pessoa. Esta situação é tão *sui generis* e perturbadora que a psicanálise, por exemplo, precisou recorrer à figura controvertida do "inconsciente" a fim de se livrar desta sobreposição no seio da unidade<sup>32</sup>.

Além disso, se não bastasse este fato para desestabilizar tal paralelo, esta duplicidade de ações, diferentemente da mentira, ocorre ao mesmo tempo, pois "isso (a má-fé) se dá não em dois momentos diferentes da temporalidade (...), mas na estrutura unitária de um só projeto"<sup>33</sup>. Por último, lembrando do estudo da intencionalidade e de sua repercussão no entendimento da consciência - *consciência é sempre consciência de algo* - se a má-fé fosse um tipo de mentira, a consciência teria que ser consciência (de) má-fé, fazendo com que esta fosse, por um instante pelo menos, consciência (de) má-fé (de) boa-fé. Isto causaria um paradoxo insuperável e

---

<sup>32</sup> Para Sartre, resumidamente, a psicanálise, no afã de escapar deste problema, cinde a massa psíquica em duas ("id" e "Eu"). Assim, ela recupera um erro do pensamento moderno através do recurso da dualidade, fazendo com que a má-fé seja substituída "pela idéia de uma mentira sem mentiroso"(ibid., p.97). Sartre provoca perguntando como pode não mentir e ainda ser "mentido" por si mesmo.

<sup>33</sup> ibid., p.95.

inviabilizaria a própria noção de consciência. Desta forma, afastamos qualquer possibilidade da má-fé ser um tipo de mentira<sup>34</sup>, garantindo assim um estatuto próprio para este projeto da consciência<sup>35</sup>. Sartre sintetiza toda esta argumentação ao dizer que:

*Com efeito, se tento deliberada e cinicamente mentir para mim mesmo, fracasso completamente: a mentira retrocede e desmorona ante o olhar; fica arruinada, por trás, pela própria consciência de mentir-me, que se constitui implacavelmente mais alguém de meu projeto como sendo sua condição mesmo. Trata-se de um projeto evanescente, que só existe na e por sua própria distinção.*<sup>36</sup>

Após o equívoco da associação com a mentira e a saída desastrosa da psicanálise, Sartre recorre curiosamente à descrição de condutas de má-fé para elaborar uma noção mais adequada. Método este autorizado tanto pela sua influência fenomenológica (*ser é aparecer*) como também pela natureza da situação. A má-fé não é uma estrutura ontológica do *para-si*, mas uma tomada de posição (ou a sua recusa) a partir da liberdade humana<sup>37</sup>. Logo a má-fé é do âmbito da liberdade empírica, encontrando nas condutas reais sua maior fonte de reflexão<sup>38</sup>.

A primeira situação analisada é a da mulher em seu primeiro encontro com um homem. Ela intui as intenções do homem. Sabe que, mais cedo ou mais tarde, precisará tomar uma decisão de aprovação ou de rejeição. Como forma de adiar esta decisão, a mulher se agarra ao presente, recusando projetar o futuro, não querendo imaginar as possibilidades e consequências que decorrerão de sua decisão. Ela admira

<sup>34</sup> "Destaca-se aí a característica fundamental da mentira: a ilusão de verdade pela qual a mentira se constitui vale unicamente para as outras consciências, não para o sujeito que a cria" (Burdzinski 1999, p.37).

<sup>35</sup> Projeto sim, pois "não se sofre má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um estado" (ibid., p.94).

<sup>36</sup> ibid., p.95.

<sup>37</sup> André Barata diz que é "como se fosse precisamente a ficção que instalasse o realismo na filosofia" (Barata 2005, p.1-2)

<sup>38</sup> István Mészáros nos chama atenção para esta forma peculiar de fazer filosofia que ele acredita "fornecer uma elucidação vigorosamente coerente de tudo em termos do ser da realidade humana e da paixão que a anima e que torna seu projeto inteligível" (Mészáros 1991, p.171).

o homem como quem admira um objeto, achando que ele é educado ou gentil da mesma maneira que percebe que a "mesa é redonda ou quadrada, o revestimento de parede é azul ou cinzento"<sup>39</sup>. Passa então a ter uma relação com o homem do mesmo jeito que ela teria com um objeto. Seu esforço é no sentido de retirar o mundo de significações que é instaurado a cada gesto humano.

Mas basta um movimento, um simples toque em sua mão, para que todo o seu projeto corra risco. Aceitar o carinho ou rechaçá-lo será uma decisão. Então, ela mantém o contato, mas passa a falar sobre a vida, de sentimentos nobres e desconectados das intenções ali presente. Novamente consegue fugir da exigência de uma decisão, protelando-a mais uma vez, recuperando a distância necessária para se esconder no presente reconfortante. Ela realiza assim o "divórcio entre corpo e alma: a mão repousa inerte entre as mãos cálidas de seu companheiro, nem aceitante, nem resistente - uma coisa"<sup>40</sup>. Com este procedimento, a mulher, em má-fé, constringe as tentativas do pretendente, reduzindo-as a um *em-si*.

Outra estratégia utilizada pela mulher é a articulação, que resultará em contradição, de duas realidades da condição humana: a facticidade e a transcendência. O homem está sempre inserido em uma realidade temporal e espacial, que não pode ser mudada. "Conjuntos de fatos, naturais e sociais, que constituem o contexto em que o sujeito exerce a liberdade"<sup>41</sup> e definem o que chamamos de facticidade. A transcendência é o modo de existir do homem no mundo, pois "o projeto existencial se define como esse constante lançar-se adiante de si e na direção de si (...), se constituindo *fora* de si"<sup>42</sup>.

Estes dois traços da condição humana não se encontram em conflito naturalmente, pois cada um se refere a uma experiência existencial. Em má-fé, é possível articulá-los propositalmente para que gerem uma contradição, como nas frases que exemplificam o citado: "o amor é bem mais que o amor", "sou grande

---

<sup>39</sup> Sartre 2005-A, p.101.

<sup>40</sup> *ibid.*, p.102.

<sup>41</sup> Leopoldo e Silva 2009, p.110.

<sup>42</sup> *ibid.*, p.109.

demais para mim" ou "ele se tornou o que era"<sup>43</sup>. É através deste jogo artificial que a mulher, por exemplo, deseja "afirmar a facticidade como sendo transcendência e a transcendência como sendo facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra"<sup>44</sup>. Esta artimanha pode ser exemplificada quando a mulher reduz o transcendente a uma facticidade (o homem em um *em-si*) e no processo inverso, o desejo imediato transformado em algo transcendente a sua pessoa, como admiração ou respeito em geral.

A má-fé é impetrada pelo homem em busca do adiamento de sua liberdade, tentando subverter a sua própria condição para não enfrentar o desafio de agir por sua conta e risco, quando "todos os parapeitos já desabaram"<sup>45</sup> e o homem se encontra sozinho com a sua liberdade, diante de sua própria realidade ambígua. Para tanto, constrói contradições na tentativa de afirmar que "eu não sou o que sou"<sup>46</sup>, ao acreditar ser "possível o perpétuo deslocamento do presente naturalista à transcendência e vice-versa"<sup>47</sup>. Realiza sim a transcendência, mas, ao contrário de iniciar um novo processo, transcende para *ser coisa*. Tenta petrificar o presente como um *em-si*, fazendo a transcendência coincidir com a facticidade. Eu deixo de ser um *projeto* para me transformar em *algo*.

Outro exemplo analisado é o do homossexual. Quem age de má-fé: aquele que tenta se eximir da responsabilidade da orientação sexual, atribuindo culpa à experiências mal resolvidas com as mulheres, a fatos da infância, a uma formação recebida, etc.; ou aquele que assume declaradamente a sua sexualidade, se identificando com a sua própria condição? Para o nosso autor, os dois tentam recusar sua condição humana por meios distintos, mas, mesmo assim, acabam por agir igualmente de má-fé.

---

<sup>43</sup> Sartre 2005-A, p.103.

<sup>44</sup> *ibid.*, p.102.

<sup>45</sup> *ibid.*, p.84.

<sup>46</sup> Sartre, em mais um momento de rara ironia, afirma que se esta fórmula fosse possível (não ser quem é), ele poderia contemplar *do alto* a si mesmo, reconhecendo as críticas feitas a ele e sendo forçado a admitir sua pertinência. Mas, ele sempre acaba por escapar de si mesmo, pois "o que verdadeiramente sou é minha transcendência: fujo, me liberto, deixo meus andrajos nas mãos de meu censor"(*ibid.*, p.103). Aqui censor tem um duplo sentido: é tanto quem o censura, como, provocativamente, a figura do inconsciente como meu censor.

<sup>47</sup> *ibid.*, p.103.

O primeiro caso, há uma resistência de se identificar com o "ser homossexual", com o *em-si*. Tenta fugir das expectativas e condicionamentos que a sociedade atribui ao homossexual. Ele não se vê um homossexual como um *homem ruivo é ruivo*. Apesar do perfeito diagnóstico referente aos outros e sua correta rejeição do papel social oferecido, equivoca-se ao tentar extrapolar a própria vida. Faz isso por acreditar ser possível manter-se neutro: não quer as amarras do estereótipo, mas deseja uma liberdade abstrata, um salvo-conduto para todas as suas ações e opções. Deseja estar só para além das condutas, como também para além da vida. "Mas o homossexual se desvia dissimuladamente para outra acepção da palavra 'ser': entende 'não-ser' no sentido de 'não ser em si'. Declara 'não sou pederasta' no sentido em que esta mesa não é um tinteiro. Está de má-fé"<sup>48</sup>.

O segundo caso, ao se aproximar da sinceridade, ao se afirmar como homossexual, se identifica com um objeto (ser homossexual) para transcendê-lo. Quando assume ser homossexual, o homem passa a corresponder a um modelo estipulado, se tornando livre então das responsabilidades de suas ações ("bah! é um pederasta!"). Por um lado desarma o ataque feroz da coletividade e, por outro, abre mão de sua vida. Para se sentir livre, é obrigado a tentar contrariar sua condição humana. Dele é exigido que "entregue sua liberdade como um feudo, para em seguida devolvê-la, tal como o soberano faz com seu vassalo"<sup>49</sup>. Sartre aponta esta prática como má-fé, pois sua liberdade está comprometida, rebaixada a um nível inaceitável. Inspirado na clássica relação do Senhor e do escravo de Hegel, Sartre assim conclui: "dirigimo-nos a uma consciência para exigir, em nome de sua natureza de consciência, que se destrua radicalmente como consciência, fazendo-a aguardar, para depois dessa destruição, um renascer"<sup>50</sup>.

O mais interessante deste estudo da má-fé é perceber que a má-fé não é um desvio da compreensão correta do nosso ser, entendendo desvio como algo fora da realidade humana, um fato alienígena ao ser humano. Ao contrário, só é possível a

---

<sup>48</sup> *ibid.*, p.111.

<sup>49</sup> *ibid.*, p.112.

<sup>50</sup> *ibid.*, *ibidem*.

má-fé por sermos um *ser-a-se-realizar*. Quero dizer com isso que a má-fé é inevitável. Podemos superá-la, mas jamais seremos capazes de anulá-la definitivamente<sup>51</sup>. Sartre não é categórico quanto a esta questão. Ele chega a escrever uma pequena e obscura nota<sup>52</sup> em "O Ser e o Nada" sobre uma atitude de autenticidade que seria uma possibilidade contra a má-fé, e nunca mais desenvolve tal possibilidade. A minha posição se baseia na compreensão de que a má-fé é afim à estrutura ontológica do homem e extirpá-la de vez seria como se pudéssemos alterar a própria condição humana. Pois é pelo homem ser esta constante construção, que se pode tentar ser o que não se é (no caso da má-fé, tentar ser um *em-si*).

A má-fé é uma tentativa de se identificar com algo que, no fundo, não passa de um recurso de evasão da radical abertura provocada pela liberdade humana, impossibilitando então uma real e estável atitude autêntica. Por mais que nos esforçássemos, estaríamos sempre pendendo entre a ameaça da má-fé e uma atitude livre. Sartre, como nos lembra Gerd Bornheim, criticava Heidegger "por haver um conteúdo moral implícito na distinção que faz o filósofo alemão entre existência autêntica e existência inautêntica"<sup>53</sup>. Por isso, me parece errôneo atribuir à Sartre, um caminho privilegiado, uma autenticidade a ser conquistada e garantida. Autêntico somos ao abraçarmos nossa condição ambígua e tentarmos exercê-la livremente, mesmo cientes de que somos tentados por vezes a agir em má-fé, por causa da nossa própria realidade, com acenos de sentimentos como a franqueza e a sinceridade, por exemplo<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> Katherine J. Morris, com a sua experiência em terapia, mostra como a pura reflexão e seu consequente reconhecimento da má-fé, mesmo em um grau profundo de interesse, não é garantia de uma resolução plena (ver Morris 2009, p.114-117), citando a descrição do próprio Sartre sobre o seu vício de fumo (Sartre 2005-A, p.728). Para mim, devemos esta dificuldade muito mais pela estrutura ontológica do próprio para-si, do que de uma fragilidade ocasional da racionalidade em questão.

<sup>52</sup> "Embora seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto, não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé. Mas isso pressupõe uma reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade e cuja descrição não cabe aqui". (ibid., p.118. n.21).

<sup>53</sup> Bornheim 2000, p.122.

<sup>54</sup> É preciso ser dito que esta posição não está consolidada. Vários comentadores defendem a possibilidade de uma atitude autêntica e buscam nas obras de Sartre argumentos que justifiquem esta tese. Inclusive é comum, nos livros sobre o pensamento sartriano, em seguida do item sobre má-fé, haver um item sobre autenticidade.

E a má-fé quer se identificar com valores universais e desencarnados como a franqueza e a sinceridade<sup>55</sup>, e, ao fazer isto, realiza projetos falidos de antemão. Estes conceitos possuem uma exigência incontornável: coincidir *isto* com *aquilo* ("ser sincero, dizíamos, é ser o que se é"<sup>56</sup>). Mas se a consciência nunca é o seu objeto (triste é ser consciência *de* tristeza, e nunca "ser tristeza"), se só o é enquanto projeto ("tenho de fazer-me triste de um extremo a outro de minha tristeza"<sup>57</sup>), o *ser* da tristeza sempre me escapa e o que sou, consciência *de*, sempre vai além do ser em questão.

Ainda restaria a possibilidade de pensarmos num "dever ser" quanto à sinceridade. Não seríamos sinceros, mas poderíamos almejar sê-lo. Esta possibilidade é interdita pela própria estrutura ontológica do *para-si*, já que sempre "transcendemos o ser, não rumo a outro ser, mas rumo ao vazio, rumo ao *nada*"<sup>58</sup>. Neste sentido, a sinceridade é inviável por cobrar uma identidade ontologicamente insustentável<sup>59</sup>, pois somos permanente movimento, nossa realidade<sup>60</sup> é afirmada a cada nova ação, ação que pode estar de acordo ou não com a anterior. Com efeito, a sinceridade como a franqueza se assemelham a má-fé<sup>61</sup>, pois o que é a má-fé senão o desejo de "constituir a realidade humana como ser que é o que não é e não é o que é?"<sup>62</sup>.

Cabe ainda dizer que existem dois tipos de sinceridades e ambas perpassam a má-fé. A primeira foi a tratada até agora. Ela visa a tornar o presente eterno, busca protegê-lo do futuro e de suas incertezas. Mas ainda há uma outra que se entende como tal ao mostrar coerência entre os atos do passado e seu reconhecimento no

---

<sup>55</sup> David Hume tem um ensaio em que discute a forma com que estes conceitos ganham a ilusão de valores universais, extrapolando assim a sua real construção empírica. Ver em "Do padrão do gosto" in Os pensadores - Berkeley / David Hume, 1980. São Paulo, Editora Abril Cultural, p.319-329.

<sup>56</sup> Sartre 2005-A, p.109.

<sup>57</sup> *ibid.*, *ibidem*.

<sup>58</sup> *ibid.*, p.109-110.

<sup>59</sup> "Sartre descreve a realidade humana como possuindo múltiplos aspectos duplos em virtude dos quais a realidade humana não é autoidêntica" (Morris 2009, p.105).

<sup>60</sup> A noção de uma subjetividade sem identidade foi importante para que a geração seguinte de pensadores franceses pudesse problematizar, por exemplo, uma dissolução do sujeito.

<sup>61</sup> É possível identificar ecos do pensamento sartriano quando, por exemplo, Derrida afirma que toda promessa já pressupõe um perjúrio.

<sup>62</sup> Sartre 2005-A, p.110.

presente. Digamos que seja uma sinceridade almejada nos tribunais e nas investigações, que visa determinar a verdade dos fatos.

A sinceridade, como a má-fé, busca realizar uma troca: abro mão de minha liberdade em troca de conforto e de segurança, ou seja, tento me livrar de *ser projeto*, da angústia que sinto por ser fundamento de mim mesmo, na esperança da tranquilidade do *em-si*, pois "o homem que se confessa malvado trocou sua inquietante 'liberdade-para-o-mal' por um caráter inanimado de malvado"<sup>63</sup>. O anseio por sinceridade é, ironicamente, a forma mais contundente de se afastar de si mesmo, de *des-solidarizar-se* consigo mesmo. Assim, "encontramos no fundo da sinceridade um incessante jogo de espelho e reflexo, perpétuo trânsito do ser que é o que é ao ser que não é o que é - e, inversamente, do ser que não é o que é ao ser que é o que é"<sup>64</sup>.

Ainda temos que esclarecer uma questão sobre a má-fé. Recuperando a distinção entre mentira e má-fé, é preciso reconhecer que a má-fé é, antes de tudo, fé. A má-fé não comporta nem cinismo nem assunção da mentira, pois "se denominamos crença a adesão do ser ao seu objeto, quando este não é dado ou é dado indistintamente, então má-fé é crença"<sup>65</sup>. Sendo crença, ressurge a questão de como é possível crer numa atitude que criamos para tentar subverter a nossa condição humana. Certamente, se trata de uma relação peculiar com as evidências que formam o nosso juízo. Em má-fé, o homem se torna econômico, modesto; aceita a primeira impressão e não impetra uma investigação mais profunda. Sua compreensão é alicerçada em uma evidência *não persuasiva*. Ele não deseja ser preenchido por nada; não visa transformar a sua má-fé em boa-fé. Ao invés de um processo reflexivo mais profundo, "fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha"<sup>66</sup>.

Mas a má-fé é consciência *de* má-fé. Na realização desta consciência posicional, a má-fé que é crença (fé), num processo dialético, passa a ser não-crença,

---

<sup>63</sup> *ibid.*, p.112.

<sup>64</sup> *ibid.*, p.113.

<sup>65</sup> *ibid.*, p.115.

<sup>66</sup> *ibid.*, p.116.



já que "crer é saber que se crê, e saber que se crê é já não crer"<sup>67</sup>. A má-fé assim reproduz as ambiguidades da subjetividade humana. Num primeiro momento, a má-fé é crença graças à "humildade" do homem, que não exige muito na sua apreensão da realidade. Num segundo momento, este mesmo homem, consciente de sua má-fé, reflete e a transforma em não-crença ("Pedro é meu amigo? Não sei: creio que sim"<sup>68</sup>). Esta segunda crença (a não-crença), já não é crença propriamente dita, pois "a reflexão transforma fé (crença) em opinião"<sup>69</sup>. Desta forma, "se eu sei que creio, a crença me surge como pura determinação subjetiva"<sup>70</sup>, não encontrando respaldo para uma certeza, se colocando então como opinião. Com isso, percebemos que a má-fé oscila entre crença e opinião<sup>71</sup>.

É neste contexto que percebemos o porquê da má-fé ser pouco exigente, "de não pedir demais, dá-se por satisfeita quando mal persuadida"<sup>72</sup>, sob pena de ver suas crenças serem reduzidas à meras opiniões. Como bem explica Katherine Morris, "a intenção em questão, portanto, não é exatamente a decisão de enganar a si mesmo, mas a intenção de colocar baixos os padrões de evidência, com um olho no fato de que a fé não admite em nenhum caso evidência persuasiva"<sup>73</sup>, ela se mantém sempre na superfície da liberdade, utilizando-a como suporte, mas rejeitando ao mesmo tempo, o mergulho profundo na sua radical realidade.

Por isso, é de se espantar a insistência de Arthur Danto em associar a má-fé com a figura do autoengano. "À minha maneira de ver, trata-se de uma pressuposição lógica da noção de autoengano, a de que um homem só se engana a si próprio se conhece a verdade. Assim, só podemos ser autoenganados sob a forma de má-fé, se já sabemos que somos livres"<sup>74</sup>, conclui Danto. Como já dito, o tipo de adesão à má-fé é de uma evidência não persuasiva. Reduzir o conhecimento de algo à consciência total

---

<sup>67</sup> *ibid.*, p.117.

<sup>68</sup> *ibid.*, *ibidem*.

<sup>69</sup> Morris 2009, p.111.

<sup>70</sup> Sartre 2005-A, p.117.

<sup>71</sup> Mais uma prova de que a má-fé só é um projeto possível graças à realidade humana. Crença e opinião refletem a ambiguidade e fragilidade características do *para-si*.

<sup>72</sup> *ibid.*, p.116.

<sup>73</sup> Morris 2009, p.113.

<sup>74</sup> Danto 1975, p.63.

e inequívoca dos fatos é negar as estruturas ontológicas da consciência (consciência não-posicional e consciência posicional), além de ignorar todas as diferenças existentes entre má-fé e a mentira. Talvez, a posição que possa ser aproximada do autoengano seja a da psicanálise, posição esta refutada por Sartre.

Assim, a má-fé é uma tentativa sempre falha de evadir-se de si mesmo<sup>75</sup>, de fugir da liberdade que é o homem, e sempre fadada ao fracasso por ser a liberdade humana a sua condição para tentar agir de má-fé.

### **2.3 - A noção de ação.**

A liberdade não consiste em uma potencialidade<sup>76</sup>, não se trata de um conceito formal, de uma noção abstrata. A liberdade não é uma condição de possibilidade para a existência do homem. Ela só se efetiva plenamente, só adquire contornos existenciais quando exercida na prática de uma ação<sup>77</sup>.

Manter a liberdade como pura possibilidade não descaracteriza a mesma, mas a aproxima da má-fé, ou seja, a torna uma tentativa de fuga da angústia, uma maneira frustrada de escapismo já que, ainda assim, afirma irremediavelmente a liberdade.

---

<sup>75</sup> "Quaisquer processo de identificação, seja com o seu próprio passado, ou o seu próprio futuro, seja com o seu próprio corpo ou com o corpo de outrem, seja com a consciência de outrem ou com um putativo outrem de si que seria o inconsciente, são apenas formas de iludir a consciência angustiada da falta de ser da própria consciência" (Barata 2005, p.3).

<sup>76</sup> referência a página do capítulo 1 - "tudo está em ato".

<sup>77</sup> Certamente uma influência da retomada do pensamento hegeliano na França. A figura mais proeminente desta retomada era Alexandre Kojève. Kojève, que foi orientado anteriormente por Karl Jaspers, trouxe uma nova interpretação da "Fenomenologia do Espírito", enfatizando seu caráter concreto, notabilizando o pensamento de Hegel como uma filosofia da ação e do movimento. O dado biográfico curioso desta influência é que nunca pôde ser confirmada a participação de Sartre nos cursos de Kojève, fato este que sempre criou constrangimentos aos estudiosos de Sartre.

Um exemplo desta liberdade vazia, desta má-fé empreendida pelo homem, é Mathieu Delarue, personagem de *A Idade da Razão*<sup>78</sup> numa conversa com Brunet, este que representa o engajamento cego, sem critério, quase religioso, e que vê em tudo um risco da desmobilização - "tuas poltronas corrompem, Mathieu"<sup>79</sup>. Brunet tenta, como sempre, fazer com que Mathieu se filie ao partido comunista, acreditando que este é o melhor destino para um homem - entregar ao Partido sua liberdade em troca de um sentido para sua vida. Mathieu sabe que esta escolha não resolverá a sua angústia, mas também é incapaz de sair de sua liberdade paralisante, de sua individualidade descomprometida. Assim ele responde à Brunet:

*Não tenho nada a defender; não me envaideço de minha vida e não tenho um níquel. Minha liberdade? Ela me pesa. Há anos que sou livre à toa. Morro de vontade de trocá-la por uma convicção. De bom grado trabalharia com vocês, isso me afastaria de mim mesmo e tenho necessidade de me esquecer um pouco. E depois, penso como você, que não se é homem enquanto não se encontra alguma coisa pela qual se está disposto a morrer.*<sup>80</sup>

Desta forma, percebemos que somente em movimento a liberdade floresce inteiramente. Do contrário, ela é má-fé, é uma maneira de tentar não ser livre. É no seu comprometimento, no seu empenho que a liberdade é vivenciada positivamente. Assim, a ação ganha uma relevância no estudo da liberdade. A ação é a liberdade em movimento, o desdobramento necessário para que a liberdade se afirme enquanto tal.

Orestes é o inverso de Mathieu Delarue. Ao invés de tentar escapar de sua liberdade, ele a afirma. É curioso perceber que para Mathieu, a sua liberdade se assemelha a um fardo. Em "As Moscas", o que pesa à Clitemnestra e à toda população é o remorso de "um crime inexprável que nos esmaga". O que aproxima as

---

<sup>78</sup> Texto escrito durante o alistamento militar, portanto anterior à *As Moscas*. *A Idade da Razão* permitiria, sem dúvida, um fabuloso estudo sobre a noção da liberdade. Os embates entre Mathieu, Brunet e Daniel, por exemplo, colocam em cheque vários equívocos quanto a ser livre. Porém, este não é o escopo deste trabalho.

<sup>79</sup> Sartre 2005-C, p.144.

<sup>80</sup> *ibid.*, p. 154.

duas situações é a inoperância, a recusa deliberada, a tentativa frustrada de recusar a falta de parâmetros inerentes em toda a ação humana.

É neste sentido que o estudo da ação será fundamental para a compreensão da liberdade humana. Em contraponto à má-fé, que tenta postergar indefinidamente uma tomada de posição, a ação exercita a liberdade, assumindo toda a responsabilidade por iniciar o novo no mundo.

Uma das questões que mais chamava a atenção de Jean-Paul Sartre era o embate interminável e infrutífero entre os que entendiam que a vida era conduzida por forças maiores do que a autodeterminação do homem e aqueles que defendiam o livre-arbítrio com tanto fervor a ponto de recusarem qualquer ingerência nas ações humanas. O caráter infrutífero desta discussão se manifesta na natureza pouco rigorosa dos argumentos. Parece mais um combate de opiniões e de fé do que uma análise profunda do assunto. Para Sartre, é necessário pensar a natureza da ação rigorosamente como forma de livrar o conceito do limbo de opiniões que só contribuíram para o enfraquecimento de sua natureza radical e insuperável.

Neste estudo, nosso filósofo inicia com uma afirmação categórica: toda ação é intencional. Não há ação que não vise um fim: “agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim”<sup>81</sup>. Mas dizer que a ação é intencional, não significa dizer que o ator deva prever todos os efeitos de sua ação. Sartre ilustra esta questão com a decisão do Imperador Constantino. Ao decidir se estabelecer em Bizâncio, ele não previa que seu ato de fundar uma cidade, posteriormente, iria contribuir para uma crise no Império Romano. O que caracteriza a ação como intencional, em linhas gerais, não é a previsão da totalidade dos efeitos, mas a *possibilidade* de conformação do resultado obtido com o propósito inicial. Segundo Sartre, esta relação basta para se falar de uma ação intencional.

É justamente na impossibilidade de abarcar tudo, ou seja, de ser senhor de todo o processo, da ação ao resultado efetivo, que transparece o seu caráter negativo. Só há ação no reconhecimento de uma falta, de uma ausência. Sartre vai além ao dizer que o

---

<sup>81</sup> Sartre 2005-A, p. 536.

agir não se limita ao campo do “possível”, mas este “possível” deve também ser “desejável” e “não-realizado”. Numa primeira reflexão, pode parecer trivial o que o nosso autor sublinha nas características de uma ação. Mas a necessidade da ação ser do âmbito do não-realizado, permitirá identificar a capacidade da consciência de extrapolar seu ser (ser consciência) em direção ao não-ser (aquilo que ainda não é de fato). Este movimento da consciência, este deslocamento em direção ao que não é o seu “ser” é imprescindível, já que a consciência é pura translucidez<sup>82</sup>. Não haveria como a consciência encontrar em si mesma motivos para uma ação intencional.

Tampouco, esclarece Sartre, pode-se atribuir à realidade o papel de condicionadora da ação, o que seria recair num *espírito de seriedade*, engessando a liberdade. Não é a imersão na situação vivida que, através do sofrimento e da dor, faz com que o homem aja, mas justamente o oposto. Somente quando o homem transcende a sua realidade e admite novas possibilidades, é “que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e decidimos que são insuportáveis”<sup>83</sup>, possibilitando assim o homem agir.

O exemplo utilizado pelo nosso autor é um fato ocorrido em 1830. Um grupo de trabalhadores de Croix-Rousse promoveu uma rebelião. Após o sucesso de sua empreitada, retornaram para suas casas e foram pegos facilmente pela força militar. A desorientação quanto ao que fazer após a rebelião, diz Sartre, se deve a incapacidade do proletariado vislumbrar uma realidade distinta da vida miserável que tinham. Eles tomam a situação subumana a que são submetidos como normal, natural. Eles foram capazes de imaginar a dificuldade que teriam para viver com a redução dos seus salários, mas não tiveram condições de projetar uma vida sob outras condições de trabalho. Isso ocorre porque, muitas vezes, o homem é capaz de perceber as limitações atuais. Mas, para reconhecer que sua condição atual é intolerável, ele teria

---

<sup>82</sup> Relembrando, a consciência para Sartre é uma estrutura de *ser* permeada de todos os lados pelo nada. Sua natureza é se lançar constantemente em direção ao mundo e aos objetos. Não possui interioridade, a não ser que se considere uma interioridade que coincida "com sua exterioridade, e isso de tal maneira que o ir para fora não consiga deixar de ser interioridade" (Bornheim 2000, p.55).

<sup>83</sup> Sartre 2005-A, p.538.

que ser capaz de extrapolar a mesma e vislumbrar uma outra realidade, visando um futuro ainda irreal.

Por isso que Sartre discorda do senso comum quanto à motivação desta inoperância, normalmente atribuída ao hábito. É pelo homem já estar acostumado com as condições de sua vida, que ele se acomoda com a sua realidade, aceitando-a como definitiva. Se assim fosse, o homem estaria sendo condicionado pelo mundo, pela vida. Ao contrário, Sartre quer mostrar que a responsável pela ausência de uma visão do futuro não é o hábito, mas sim a forma com que o homem vê sua situação atual.

O que transforma o homem num ser enraizado no presente é a naturalidade, relação de conformismo com que o homem encara sua vida. Ele não é capaz de transcendê-la para o futuro, pois entende como natural a sua condição ("A vida é assim mesmo"). Logo, o homem se torna incapaz de transcender sua realidade, não pela repetição de condições postas (que seria o hábito), mas por achar que a atual situação é a única realidade existente, ela representa uma naturalidade da vida.

Para que haja a ação (vislumbrar um possível melhor e reconhecer o presente como indesejável), é necessário um movimento duplo de nadificação. Primeiro, é preciso conceber um estado ideal não-presente como se fosse presente (futuro). Depois é necessário nadificar a condição atual (o presente) em detrimento de um estado ideal desejado<sup>84</sup>.

É possível perceber a recusa de Sartre por qualquer tipo de condicionante oriundo de uma estrutura pré-estabelecida. Nenhuma estrutura de natureza política, social, econômica ou psicológica, é capaz de motivar, muito menos de condicionar uma ação, pois "um ato é uma projeção do para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é"<sup>85</sup>.

---

<sup>84</sup> "Por um lado, com efeito, será preciso que posicione um estado de coisas ideal como puro nada *presente*; por outro, que posicione a situação atual como nada em relação a este estado de coisas" (ibid., ibidem.)

<sup>85</sup> ibid., p.539.

Além disso, nenhum fato pode impor à consciência que este seja visado por ela (a consciência). Não há fato capaz de se fazer relevante sem que uma consciência o faça livremente. É neste sentido que o homem precisa "por puro desprendimento de si e do mundo"<sup>86</sup> perceber a sua situação como inaceitável para que ela possa ser superada, e não o contrário (uma realidade que se mostre desajustada a um homem, impelindo que ele a mude)<sup>87</sup>.

Como se pode entender, é a consciência que constrói no mundo a motivação para a sua ação, e não a motivação que toma a consciência *de* assalto. O homem só pode vislumbrar um futuro distinto com a nadificação do tempo presente. Melhor dizendo: romper com o passado é uma necessidade para que o homem aja ou, nas palavras de Sartre, agir significa “a possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz de um não-ser e conferir-lhe a significação que tem a partir do projeto de um sentido que não tem”<sup>88</sup>. Desta forma, Sartre pretende que o passado não seja um fardo pesado que faça com que o homem penda para um lado ou outro. O passado, ao ser recuperado e atualizado a partir do presente, passa a ser uma possibilidade, e não um condicionante.

Aqui pode-se perceber mais uma característica do pensamento sartriano: o passado não vincula o presente. É da natureza da ação, para se constituir como tal, romper com o passado. Atuar é ser livre, estando condicionado somente àquilo que o próprio ator designou como motivo (*meu* motivo) e este motivo está em cheque o tempo todo, pois, no momento seguinte, na próxima ação, o motivo anterior já se tornou passado e só poderá motivar a nova ação se ele for novamente construído como um estado possível, desejável e não realizado.

Com isso, a disputa entre os deterministas e os que defendem a “liberdade de indiferença” se mostra fadada ao fracasso. Os que defendem a liberdade sem qualquer orientação, um agir puramente indiferente, negam o evidente - que toda ação deve ser

---

<sup>86</sup> *ibid.*, *ibidem*.

<sup>87</sup> Sartre chama a atenção para o fato que Hegel foi o primeiro a perceber isto ao afirmar que "o espírito é negativo", mas, ao mesmo tempo, lamenta que o mesmo Hegel tenha esquecido disso ao desenvolver sua noção de ação e de liberdade.

<sup>88</sup> *ibid.*, *ibidem*.

intencional - e são facilmente criticados. Já os deterministas se contentam em identificar a estrutura da ação (motivo-intenção-ato-fim), não estabelecendo a natureza de cada componente, comprometendo então a real compreensão da ação. Saber que toda ação é intencional, e que, por isso, sempre visa um fim e remete a um motivo, não explica "como um motivo pode ser constituído como tal"<sup>89</sup>.

A questão que se põe é como o motivo participa da ação. Já ficou claro que o motivo não está para a ação como uma relação de causa e efeito, pois ele não é causa para ser explicado como se faz em uma deliberação, mas, ao contrário, parte integrante da ação. Os motivos só adquirem vida ao serem abarcados pela consciência num movimento em direção a um fim, ou seja, pelo negativo (pelo o que ainda não existe). Interpretar o motivo de forma diversa, inviabilizaria a ação, já que seu exercício impõe um movimento da consciência ao não-ser, nadificando o seu próprio ser, atribuindo a este ou aquele motivo, o sentido que o fará ser *meu* motivo<sup>90</sup>. Sartre explica este processo da seguinte forma: "Assim como o futuro retorna ao presente e ao passado para iluminá-los, também é o conjunto de meus projetos que retrocede para conferir ao móbil sua estrutura de móbil", pois "é o ato que decide seus fins e móbeis"<sup>91</sup>, e o ato é expressão da liberdade"<sup>92</sup>.

Sendo a liberdade a força propulsora da ação, cabe se perguntar sobre sua essência. Como já vimos no decorrer deste trabalho, o para-si não possui uma essência, ele é doador de essências por ser uma translucidez "preenchida" por um *nada* sempre lançado ao mundo. A liberdade, como fundamento destas essências, é caracterizada por ser indeterminação, já que "o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias"<sup>93</sup>. Para que não reste dúvida quanto a esta liberdade, ela é sempre minha liberdade, no sentido que não há uma liberdade abstrata supra-humana que estenda seus tentáculos

---

<sup>89</sup> *ibid.*, p.540.

<sup>90</sup> Justamente por ser negação de si, num movimento para-além de si, que Bornheim diz que, neste processo de degradação, o "homem não pode ser nem marionete nem Deus" (Bornheim 2000, p.55).

<sup>91</sup> Se é a ação que decide seus fins, se o homem é quem traz o sentido ao mundo, entendemos o porquê da existência preceder a essência.

<sup>92</sup> Sartre 2005-A, p.541.

<sup>93</sup> *ibid.*, p.542.



por toda humanidade. Todo homem é liberdade na medida que *este* homem é a *sua* liberdade<sup>94</sup>.

O homem é livre no sentido de que sua existência precede a essência que será atribuída ao mundo. O homem é aquele que é o que não é (o *nada* que é), escapando sempre de si mesmo e, da mesma forma, escapando dos motivos que o integraram à sua ação. Mesmo que ele tentasse reaver os mesmos motivos, estes já seriam externos a ele (como consciência *de*, acaba por sempre se lançar para além do seu objeto visado), e só seriam novamente seus motivos numa retomada de sentido que não se diferenciaria em nada de outros novos motivos. Assim, "estou condenado a existir eternamente para-além da minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre"<sup>95</sup>. A expressão "condenado" não é fortuita. O único limite que temos em nossa existência são os limites da própria liberdade. Desta feita, "não somos livres para deixar de ser livres"<sup>96</sup>, nos encontrando realmente condenados a sermos livres na pura acepção da palavra. Nem mesmo a má-fé, como já vimos, é capaz de romper este círculo existencial. Sartre define a liberdade humana de forma categórica:

*A realidade humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. E, por fim, porque seu próprio ser presente é nadificação na forma do 'reflexo-refletidor'. O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença de si*<sup>97</sup>.

Diante deste cenário, de um homem que é lançado ao mundo por ser cindido pelo *nada* que o constitui, este mesmo homem exerce sua liberdade ao escolher. Por

---

<sup>94</sup> Sartre mostra que tanto Descartes quanto Husserl acabam por requerer da liberdade *uma verdade de essência*. Mas a liberdade enquanto nossa liberdade só o é como "um existente que é contingente". (ibid., ibidem). Ou seja, a liberdade não é uma essência, uma qualidade, mas uma constante atualização do meu ser.

<sup>95</sup> ibid., p.543.

<sup>96</sup> ibid., p.544.

<sup>97</sup> ibid., p.545.

sua condição, a liberdade não poderia ser exercida nem pelo ato de receber nem pelo ato de aceitar. Ele está "inteiramente abandonado à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe"<sup>98</sup>. E para se fazer, o homem deve escolher, e esta escolha é desprendida de qualquer amarra, seu exercício é original "no sentido de que está na origem, como algo de anterior a tudo o que possa motivá-la"<sup>99</sup>.

É a partir desta concepção radical da liberdade do homem que Sartre faz uma crítica à noção de vontade com cunho psicológico. Esta confusão entre atos livres e atos volitivos remete a escolha ao mundo das paixões e o que passa a ser discutido é a maneira de se portar diante delas (devo controlá-las, devo resistir, etc.). Para tanto, há um protagonismo de uma lógica fisiológica que traz um determinismo para o exercício da liberdade. Não é possível ser um pouco livre, "ou bem o homem é inteiramente determinado, ou bem o homem é inteiramente livre"<sup>100</sup>. Como a gravidez, a liberdade não comporta a nuance: ou é ou não é. Desta forma, um processo como este não encontra respaldo numa consciência que é pura espontaneidade. Mesmo que tomássemos a vontade como realmente expressão da liberdade, ela teria que ser *potência de nadificação*, o conjunto psíquico também teria que ser nadificação e assim, retornaríamos a concepção de um *para-si* indeterminado e translúcido, ao passo que "a liberdade, sendo assimilável à minha existência, é fundamento dos fins que tentarei alcançar, seja pela vontade, seja por esforços passionais"<sup>101</sup>.

A vontade, diferentemente do que a psicologia afirma, é tão transcendente quanto os motivos objetivos encontrados no mundo. A sua escolha é tão livre quanto um motivo qualquer. Na escolha, tenho que ter consciência para agir, e ajo tendo consciência. A vontade só compromete a minha escolha sendo a *minha* escolha, e, desta forma, ela é escolhida e não imposta ao homem. Inviabilizando a prioridade de qualquer fundamento pré-existente no ato da escolha, nos deparamos com o absurdo que é a liberdade. Sem saída e sem razão, a liberdade se mostra totalmente absurda

---

<sup>98</sup> *ibid.*, *ibidem*.

<sup>99</sup> Bornheim 2000, p.112.

<sup>100</sup> Sartre 2005-A, p.547.

<sup>101</sup> *ibid.*, p.549.

"porque é escolha de seu ser sem ser o seu fundamento; ela não tem razão de ser, já que inaugura toda razão de ser e todo fundamento"<sup>102</sup>.

Neste contexto, é preciso analisar a função dos motivos<sup>103</sup> em relação à ação. Antes de ser o responsável pelo andamento da ação, de ser o definidor de sua finalidade, o motivo é o responsável pelo limite da ação. Quando o homem toma um motivo no mundo (sobre *fundo de mundo*) como *seu* motivo<sup>104</sup>, ele o faz a partir de um projeto escolhido livremente e constrói uma rede invisível para o alcance de sua ação<sup>105</sup>. O homem é sempre ser-no-mundo no sentido que seu ser se faz no mundo, tirando dele os motivos para a sua ação. E não devemos compreender esta relação como a escolha dentre vários motivos pré-existentes, mas como estes motivos - que não estão na consciência, mas no mundo - só ganham relevância a partir do sentido que o homem confere livremente. Sartre conclui que "móveis passados, motivos passados, motivos e móveis presentes, fins futuros, organizam-se em uma indissolúvel unidade pelo próprio surgimento de uma liberdade que é para-além dos motivos, móveis e fins"<sup>106</sup>.

Como decidimos na ação, constituindo os motivos como seu sentido e limite, acabamos por decidir sem fundamento, sem uma razão pré-existente e suporte forte desta mesma ação. Neste sentido, toda decisão é arbitrária. A crença numa ação voluntária (fruto de uma vontade), numa ação "segura de si", vem do fato de atribuímos sentido aos motivos, acreditando que este sentido sobreviva à ausência da nossa intenção. Sem o homem, estes motivos seriam tão "motivadores" quanto uma mesa ou uma árvore; como um *quase-objeto*. Só em relação ao homem, os motivos viram motivos e sobrevivem enquanto intencionados. Por isso, a vontade se encontra

---

<sup>102</sup> Bornheim 2000, p.113.

<sup>103</sup> Sartre define motivo como "a captação objetiva de uma situação determinada como apta a servir de meio para alcançar este fim" (Sartre 2005-A, p.551) e o móbil como "o conjunto de desejos, emoções e paixões que me impele a executar certo ato" (ibid., p.552). Mas, para este presente trabalho, tanto o motivo como o móbil serão tratados igualmente, como aqueles que "motivam" a ação.

<sup>104</sup> "Em suma, o mundo só dá conselhos se interrogado" (ibid., p.554).

<sup>105</sup> "Em outras palavras, a consciência que recorta o motivo no conjunto do mundo já possui sua estrutura própria, outorgou a si os seus fins, projetou-se rumo a seus possíveis e tem sua própria maneira de prender-se às suas possibilidades" (ibid., ibidem).

<sup>106</sup> ibid., p.556.

num momento posterior a decisão de agir, servindo só como uma função anunciadora, pois "quando delibero, os dados já estão lançados"<sup>107</sup>.

Mas a arbitrariedade da ação não deve ser entendida como um tipo de capricho, como "uma série de movimentos abruptos e caprichosos"<sup>108</sup> nem "significa absolutamente que sou livre para me levantar ou sentar, entrar ou sair, fugir ou enfrentar o perigo, se entendemos por liberdade um pura contingência caprichosa, ilegal, gratuita e incompreensível"<sup>109</sup>. A arbitrariedade apenas é no sentido de uma falta de fundamento para o exercício da liberdade.

Por vezes, o existencialismo foi acusado de promover um sentimento de irresponsabilidade, de leviandade. Nada mais oposto do que o peso insuperável que o nosso autor coloca sobre os ombros do homem. Justamente pela ação não ser dirigida por nada que eu sou responsável pela minha ação. Não posso culpar a Natureza, Deus<sup>110</sup> ou qualquer tipo de determinismo pré-existente.

E estes motivos livremente tomados são escolhidos numa perspectiva de totalidade. Não se trata de apreender o absoluto do em-si, como já vimos, mas de visar todo motivo ou objeto diante de uma expectativa de totalidade. Esta totalidade se opõe a uma idéia de suma de percepções. Quando visio um objeto, o faço como um objeto em sua totalidade, e não como faces visíveis e independentes do mundo. Por sermos ser-no-mundo, a relação que temos com o mundo, esta totalidade reflete um "perpétuo chamado do homem em direção à integração"<sup>111</sup> para, a partir desta totalidade, chegarmos a uma experiência singular<sup>112</sup>.

Neste trajeto, encontramos na escolha o movimento que determina os motivos em sua originalidade para sustentar e limitar a ação humana (dentro dos parâmetros já

---

<sup>107</sup> *ibid.*, p.557.

<sup>108</sup> *ibid.*, p.558.

<sup>109</sup> *ibid.*, p.559.

<sup>110</sup> Muitos religiosos explicam a existência de Deus pela percepção de um vazio no mundo, de uma disparidade entre o que precisa ser completado e a incapacidade do homem de preencher este ideal de plenitude. Mas, é o próprio homem que promove esta sensação de vazio. Por ser *nada*, ao se lançar no mundo, o homem nadifica este mesmo mundo. O vazio, a falta de completude que sentimos, antes de ser uma prova de divindade, é fruto da precariedade humana.

<sup>111</sup> *ibid.*, p.568.

<sup>112</sup> A influência de Hegel é inegável nesta formulação utilizada por Sartre.

analisados), ao mesmo tempo em que "é ela que dispõe o mundo com suas significações"<sup>113</sup> através de ato livre *no mundo* e, por isso mesmo, desprendido de qualquer organização pré-existente. A constituição deste mundo se dá em relação ao fim escolhido. Quando escolho, transformo o mundo a partir da escolha que faço. E assim ocorre graças à realidade do *para-si*, do *nada* que sou e do desejo de *ser* que tenho.

Mas como conceber uma liberdade tão radical se, ao analisarmos a vida de uma pessoa, de sua família, de seu trabalho, de seus anseios e de seus desejos frustrados, chegaremos à conclusão que a "história de uma vida, qualquer que seja, é a história de um fracasso"<sup>114</sup>? Como a liberdade se afirma na vida nesta facticidade em que todos nós estamos inseridos?

O primeiro empecilho que surge para a liberdade é o conjunto da adversidades que experimentamos no dia-a-dia. Basta visarmos um objetivo para que percebamos quantas adversidades surgem e passam a ocupar o caminho até a realização do fim escolhido. Mas a adversidade é logo descartada como forma de limitação da nossa liberdade, já que, como mesmo dissemos, estas adversidades só ganham relevo a partir de nossa liberdade. Ou seja, é com a escolha de um fim que a adversidade se apresenta, adversidade esta que é sempre em relação ao fim. Por isso mesmo, ela é posterior ao exercício da liberdade e sua natureza é neutra até que um *para-si* a perceba através de uma finalidade<sup>115</sup>. Novamente percebemos que o sentido se dá em função do *para-si*, pois é "a nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites"<sup>116</sup>.

Outro equívoco levantado quando falamos em liberdade é a disparidade entre a escolha feita e o objetivo a ser alcançado. Se a ação é intencional, se a escolha é transformação das figuras do mundo, então, se o fim pretendido é negado,

---

<sup>113</sup> *ibid.*, p.573.

<sup>114</sup> *ibid.*, p. 593.

<sup>115</sup> Um rochedo é uma adversidade para quem deseja seguir o caminho, mas é uma bênção para que deseja escalá-lo.

<sup>116</sup> *ibid.*, p.594.

poderíamos supor não sermos livres. Este erro vem da confusão entre a capacidade de obter resultados e a autonomia de escolha<sup>117</sup>. Me percebo livre por estar desprendido de qualquer limitação quanto à escolha. Mas irei conquistar o que desejo? A liberdade nada tem a declarar, já que a escolha se parece muito com o fazer, mas distinto deste, ela não é do âmbito do desejo e do sonho, e sim do iniciar<sup>118</sup>, atribuindo um valor a este projeto<sup>119</sup>.

Se a liberdade não é limitada pelas adversidades nem tem sua força diminuída pela não realização de um desejo, o que a limita? Sua existência não é supra-mundana, nem é seu fundamento próprio. Se a liberdade fosse seu próprio fundamento, teríamos que reconhecer a existência de algo que escolhesse ser livre, e depois teríamos que recorrer a um outro ser que seria fundamento deste anterior, num regressão ao infinito. A liberdade encontra barreiras, mesmo que isto não signifique que ela deixe de ser liberdade. Mas estas barreiras só criam embaraços para aqueles que desejam uma liberdade indeterminada. Ela precisa ser exercida na atividade da escolha, pois "a liberdade é falta de ser em relação a um ser dado, e não surgimento de um ser *pleno*"<sup>120</sup>. Por fim, não caberia imaginar uma liberdade descompromissada com o mundo num *projeto de sobrevôo*, se é no mundo que a escolha é feita. Ela está sempre em relação com o mundo, com o dado, nadificando-o<sup>121</sup>.

Sartre afirma que a liberdade não é livre para não ser livre, e chama isto de facticidade da liberdade, e também não é livre para não existir, e chama isto de contingência da liberdade<sup>122</sup>. A liberdade em sua contingência é exercida a partir da escolha que atribui sentido a um mundo também contingente, e este responde em

---

<sup>117</sup> Muitos criticaram Sartre por não apontar o destino de Orestes no final de *As Moscas*. Como se, não sabendo o resultado do ato de Orestes, não seria possível valorar sua ação. Sartre responde esta crítica dizendo que a importância está na escolha feita livremente. É nela que a liberdade se afirma (Sartre 1992, p.278).

<sup>118</sup> Neste sentido, um prisioneiro é livre não para sair da prisão (o que seria irresponsável afirmar), nem por poder sonhar com a sua libertação (o que seria irrelevante), mas é livre para tentar fugir.

<sup>119</sup> Para Sartre, isto sequer se trata de uma novidade, já que Descartes já havia desfeito este equívoco entre "querer" e "poder".

<sup>120</sup> Sartre 2005-A, p.598.

<sup>121</sup> Por isso mesmo, não é cabido imaginar que este dado possa limitar ou determinar a liberdade se ele sempre é nadificado pela própria consciência. Logo este dado não é o em-si puro, mas nadificado.

<sup>122</sup> Uma das mais belas descrições sobre a contingência da existência é a cena narrada em "A Náusea" por Roquentin no jardim de Bouville (Sartre 2005-E, p.182-183).

relação ao projeto colocado pela escolha. É assim que Sartre entende que a liberdade está sempre situada, em situação. Nenhum homem é uma *cabeça de anjo alada* para ser livre, fora das circunstâncias traçadas pela própria escolha. Por isso, devemos compreender a situação como "a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, na medida em que esse *datum* (...) só se revela a esta liberdade enquanto já iluminado pelo fim por ela escolhido"<sup>123</sup>. Assim, um dado só se mostra situado de certa maneira em relação a um fim posto pela escolha livre do homem<sup>124</sup>, fazendo com que o obstáculo que se mostra para o meu projeto não seja um desafio para a finalidade de outrem.

Esta relação entre liberdade e situação adquire, como vimos, uma ligação intransponível, pois toda liberdade investe-se numa situação, enquanto a situação só revela-se em relação à liberdade. Não há liberdade sem um projeto fundado por uma escolha e esta escolha se coloca no mundo situado<sup>125</sup>. E, por outro lado, o mundo só ganha contornos de situação no confronto de um fim posto por uma escolha livre. Neste sentido, Sartre conclui "a realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e obstáculos só têm sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é"<sup>126</sup>.

A partir desta compreensão se torna possível entender a liberdade como libertação. É na escolha de um fim em situação que o homem é capaz de iniciar um novo processo em vista de transformar a sua própria situação. Quando o homem atribui um sentido à sua realidade e a transcende rumo a um futuro escolhido que, em situação, torna imaginável um projeto de libertação. A liberdade ganha seu sentido maior na ação e, assim, passa a ser uma libertação.

---

<sup>123</sup> *ibid.*, p.600.

<sup>124</sup> Um rochedo só se mostra inviável para escalar (em situação) a partir de uma finalidade de se escalar o mesmo (escolha livre).

<sup>125</sup> Uma das críticas que Sartre sofreu foi a de não reconhecer a importância da noção de história em "O Ser e o Nada". É inegável que a histórica recebe destaque no existencialismo a partir da "Crítica da Razão Dialética". Mas é possível reconhecer já na noção de *situação* uma dimensão histórica, mesmo que esta historicidade esteja mais ligada a uma temporalidade. Assim, "sem dúvida, ao afirmar o homem como ser-no-mundo, ou em situação, Sartre sugere concomitantemente a sua dimensão de historicidade" (Bornheim 2000, p.224).

<sup>126</sup> Sartre 2005-A, p.602.

## 2.4 – A Guerra Estranha ou a gênese de “As Moscas”.

“As Moscas” foi a primeira peça escrita por Sartre para o grande público. Porém, a sua relação com o teatro é anterior e o entendimento deste início é importante para perceber seu interesse pela arte dramática. A participação na guerra, sua prisão, o relacionamento com os prisioneiros e a encenação de uma peça amadora representarão, para o pensador francês, uma virada na sua compreensão de mundo. Esta virada é tão fundamental quanto a descoberta da noção da intencionalidade no começo da década de 30.

Sartre, em 1939, passa a integrar o exército francês numa função um tanto quanto insólita para quem se alista numa guerra mundial: na área meteorológica<sup>127</sup>. Durante os primeiros meses de alistamento, graças à sua função, Sartre experimenta uma calma incomum e um exercício rico na escrita e no pensamento, materializado em um diário<sup>128</sup> iniciado no exército. Em Junho de 1940, Sartre é feito prisioneiro e vê aquela *guerra estranha digna de Kafka* se tornar concreta e efetiva. Nos primeiros dois meses, permaneceu em um quartel na França. Em seguida, foi transferido para um campo de concentração na Alemanha até sair em Março de 1941<sup>129</sup>. Esta estada na prisão transforma Sartre.

É interessante notar como a Alemanha tem um papel importante nas tomadas de posição de Sartre. Na sua primeira visita à Alemanha, como já descrita anteriormente, marcou o aprofundamento dos estudos fenomenológicos, através de Husserl e Heidegger, estudo este decisivo para a construção de sua própria filosofia.

---

<sup>127</sup> “Sempre desejei assumir meu papel na guerra. Meu papel consistia em lançar balões. Era preciso agir sobre si mesmo para ver a relação entre o fato de lançar ao céu uma bola vermelha e a guerra invisível que nos rodeava” (Sartre *apud* Beauvoir 1981, p.486)

<sup>128</sup> “Resolvi, já há quase dois meses manter um diário, apesar da aversão que sempre tive por essa espécie de exercício. Foi por medida de higiene” (Sartre *apud* Cohen-Solal 2008, p.182.)

<sup>129</sup> Através de um atestado médico falso que indicava perda da capacidade visual.



Nesta segunda visita, desta vez forçada, a transformação ocorre através de uma exigência de um engajamento no seu pensamento, iniciando um alargamento no centro de suas preocupações, antes limitadas no indivíduo enquanto uma figura independente. De um homem francês voltado somente para o estudo e para a literatura, tido pelos colegas de alistamento como “marginal, solitário, odiando a ordem e o exército”<sup>130</sup>, totalmente avesso à aproximações e amizades casuais; Sartre se vê neste instante como mais um no meio de várias pessoas. Ele se encontra em uma prisão alemã, reduzido a um homem, não mais singular, mas parte de um todo, pertencente a um grupo de prisioneiros, que nada mais são do que “numerosos, tão anônimos e indistintos”<sup>131</sup>.

Normalmente, a experiência de uma guerra provoca o enfrentamento incontornável da miséria humana, dos horrores relativos à proximidade diária da morte e da desesperada percepção da irracionalidade<sup>132</sup> que circunda qualquer guerra. Esta vertente das batalhas também se fez presente em nosso pensador. Tão poupado na infância de castigos corporais, Sartre descobriu na prisão a crueldade e a violência gratuita, os desmandos dos soldados alemães (um dos oficiais recebeu o sugestivo apelido de *Lambada*) e o tratamento desumano imposto aos presos.

Paradoxalmente, junto com esta dura realidade, ele também identifica um sentimento de acolhida, “uma modalidade de vida coletiva que nunca mais tinha visto desde a Escola Normal”<sup>133</sup>, experimentando o “sentimento de fazer parte de uma massa”<sup>134</sup>. Desta realidade, descobre a necessidade de pensar coletivamente, de extrapolar o egoísmo individualista e percebe a importância de um engajamento no seu pensamento. A partir desta nova vivência, Sartre é extremamente crítico consigo mesmo ao analisar sua perspectiva de vida anterior à experiência da guerra:

---

<sup>130</sup> Cohen-Solal 2008, p.180.

<sup>131</sup> *ibid.*, p.193.

<sup>132</sup> É contra esta irracionalidade que Husserl se esforça para estabelecer uma ética que fosse capaz de balizar a ciência, já que a razão, sem qualquer tipo de orientação, tinha sido capaz de inspirar atos injustificáveis, como os vistos nas duas Guerras Mundiais, por exemplo.

<sup>133</sup> *ibid.*, *ibidem.*

<sup>134</sup> *ibid.*, p.194.

*Até estourar a guerra, não fiz nada: brincava diante das crianças com idéias antiquadas demais para serem nocivas; a administração me entregava mensalmente uma quantia sem relação discernível com a minha lengalenga; tinha uma renda fixa, um peso na consciência e era mero consumidor...Andava de um lado para outro, sem nunca sair do mesmo lugar, às vezes consentia, mas nunca me entregava: parecia uma virgem destinada a um casamento espalhafatoso, recusa todos os pretendentes, porque não eram bonitos que chega, sobretudo a Revolução Espanhola, porque não tinha nada a ver comigo<sup>135</sup>.*

É neste cenário que Sartre escreve sua primeira peça de teatro, “Bariona ou O Filho do Trovão”, a pedido dos prisioneiros. As circunstâncias se apresentam de formas totalmente distintas das quais o jovem escritor vivenciava antes da guerra quando escrevia compulsivamente no intuito de se tornar um grande autor. Ao invés de uma motivação desinteressada pela dramaturgia, diante dos novos desafios, Sartre se entrega completamente à missão de fazer uma peça que diga algo aos seus companheiros, que diga algo sobre ele mesmo<sup>136</sup>.

Apesar desta peça nunca ter sido publicada ou encenada posteriormente – Sartre a considerava muito ruim tecnicamente –, nosso pensador encontrou neste ofício algo além do exercício de uma arte pura. Sabe-se que o enredo da peça era sobre o Natal, ou esta era a *causalidade sem causa*<sup>137</sup> utilizada pelo nosso autor para que os alemães permitissem a sua montagem da peça.

Basicamente a história conta a trajetória de Bariona, que inicia a peça com uma atitude de descrença em relação à vinda do prometido e se transforma, no decorrer da trama, em um agitador do povo palestino contra os romanos. Mas, diferentemente do que se podia esperar, nem o menino Jesus nem a Virgem Maria aparecem na peça supostamente sobre o mistério natalino. Claramente, não se tratava de uma peça religiosa, com o intuito de fazer florescer a fé nos espectadores. A sua verdadeira

---

<sup>135</sup> *ibid.*, p.197.

<sup>136</sup> “Em seis semanas, se propõe escrever a peça inteira, escolher os atores, ensaiar e decorar o texto, criar a encenação, fazer os cenários e os figurinos...Atira-se à aventura teatral com paixão e empenho, entre as cercas de arame farpado cobertas de gelo de um campo de prisioneiros, altaneiro lá em cima da colina” (*ibid.*, p.198).

<sup>137</sup> Este conceito será trabalhado no terceiro capítulo.

motivação era despertar nos homens ali presentes o desejo de liberdade e encorajá-los a viver (ou morrer!) com este sentimento desperto. Intenção esta que passou despercebida aos comandantes alemães, mas não aos seus companheiros de infortúnio<sup>138</sup>. Sartre utiliza um enredo que seja capaz de mobilizar o interesse do maior número possível de pessoas para falar de outras questões mais urgentes do que as tratadas numa primeira abordagem.

O que importava para o nosso autor era que a trama fosse, em última análise, “plenamente alusiva à situação do momento e perfeitamente clara para cada um de nós”<sup>139</sup>. Desta forma, o recurso do teatro permite a reflexão das questões do seu próprio tempo, porque “uma vez que o escritor não pode de maneira nenhuma evadir-se, queremos que abrace estreitamente a sua época”<sup>140</sup>, independentemente do período em que se passa a estória dramatizada. Recurso este que será repetido em “As Moscas”.

A experiência de “Bariona” transforma o nosso pensador. Não só pela percepção da necessidade de se engajar, de ultrapassar o individualismo anarquista em que se fechava na juventude, mas também pela própria compreensão da força do teatro e sua capacidade de falar diretamente aos homens<sup>141</sup>. Com certeza, “Bariona” é a responsável por Sartre ter se constituído como um dramaturgo tão ativo nas décadas seguinte<sup>142</sup>, atribuindo à arte cênica um caráter intersubjetivo. O que eu quero dizer é que o teatro passa a ser uma arena de reunião entre iguais. Como bem esclarece mais tarde, ao lembrar esta época da encenação de “Bariona”, Sartre é direto no seu entendimento da magia do teatro:

---

<sup>138</sup> “Os alemães não haviam compreendido, viam ali simplesmente uma peça de Natal; mas todos os franceses prisioneiros haviam compreendido e minha peça os havia interessado” (Sartre *apud* Beauvoir 1982, p.256)

<sup>139</sup> Sartre 1992, p.266 (minha tradução).

<sup>140</sup> Sartre 1968, p.12.

<sup>141</sup> Estas aproximações de vida e obra, no caso do Sartre, são especialmente ricas e fundamentais. Não se trata de uma relação simplista, tipo causa e efeito, mas de uma compreensão de como uma experiência pessoal pode ser provocativa intelectualmente. Como nos ensina Paul Valéry, “não existe teoria que não seja um fragmento cuidadosamente preparado de alguma autobiografia” (Valéry 2007, p.196).

<sup>142</sup> “Fiz Bariona. Foi isso que me fez tomar gosto pelo teatro” (Sartre *apud* Beauvoir 1981, p.256).

*Todavia, como eu me dirigia aos meus camaradas lá do palco, falando-lhes de sua condição de prisioneiros, quando os vi repentinamente tão notavelmente silenciosos e atentos, eu compreendi o que o teatro devia ser: um grande fenômeno coletivo e religioso*<sup>143</sup>.

*La drôle de guerre*<sup>144</sup> à *la Kafka* não se refere somente à estranha situação de soltar balões vermelhos ao invés de combater no *front*. Nem se limita ao fato de encontrar, num cenário naturalmente perturbador e agitado como de uma guerra, tempo para fecundas reflexões filosóficas. Esta incongruência se estende aos sentimentos contraditórios que Sartre experimentou ao viver, por um lado, o sofrimento da prisão, por outro, sentir felicidade de compartilhar uma sensação de união, de pertencimento ao estar junto dos outros prisioneiros<sup>145</sup>.

O que tornou esta fase rica para Sartre não foi a tomada de consciência das mudanças oriundas da experiência de guerra (o que seria reconhecimento de uma limitação da ação humana às condições impostas pelo o meio), mas sim a reflexão a partir desta prática; é a decisão consciente de um novo caminho a ser traçado. A partir deste momento, ele vivencia aquela característica particular da realidade humana: a sua radical liberdade. Mesmo preso, sofrendo atos violentos<sup>146</sup> por parte dos alemães e de outros presos (pequenos assaltos praticados por prisioneiros antigos que se sentiam donos da prisão, por exemplo), ele se percebe livre<sup>147</sup>. Mais tarde, em um

---

<sup>143</sup> Sartre 1992, p.64 (minha tradução).

<sup>144</sup> Este termo foi cunhado por Roland Dorgelès para descrever o período sem combates entre Setembro de 1939 e Maio de 1940, mais especificamente entre a invasão da Polônia pela Alemanha até a efetiva batalha da França (contra a própria Alemanha).

<sup>145</sup> “O paradoxo da nossa situação é ela ser ao mesmo tempo irrespirável e fácil de suportar” (Sartre *apud* Cohen-Solal, p.192).

<sup>146</sup> “O sentinela começou a berrar, me ameaçando com a baioneta. Compreendi que não tinha intenção de cravá-la na minha barriga, mas que estava com a idéia de me dar uma estocada no traseiro: só esperava que eu ficasse de costas. Me virei devagar, sentindo mais do que nunca a sensação nítida e forte de todo esse peso de carne impotente que a gente carrega bem embaixo do lombo. Finalmente recebi um pontapé violento que me jogou contra a porta” (ibid., p.195).

<sup>147</sup> “Pode-se ser mais livre aqui do que lá fora” (ibid., p.202).

célebre texto do pós-guerra, *A República do Silêncio*<sup>148</sup>, Sartre radicalizará esta idéia ao afirmar o seguinte:

*Nunca fomos tão livres como sob a ocupação alemã. Tínhamos perdido todos os direitos, e, antes de todos os outros, o direito de falar; insultavam-nos na cara todos os dias e tínhamos de ficar calados; deportavam-nos em massa, como judeus, como prisioneiros políticos; em toda a parte, nas paredes, nos jornais, nos cinemas, reencontrávamos o imundo e desenxabido rosto que os opressores nos apresentavam de nós mesmos; por tudo isso, éramos livres*<sup>149</sup>.

Não é “apesar” da opressão que eram livres, mas “por causa” da ocupação. É na iminência da falta total de liberdade que o homem se percebe irremediavelmente como sendo livre. É no instante mais impróprio, naquele momento em que o risco de se encontrar totalmente condicionado pelas circunstâncias exteriores, que o homem entende que nada é além de sua liberdade. Ele é livre para tudo, menos para deixar de ser livre.

Esta experiência se repetirá mais tarde na apresentação de “As Moscas”<sup>150</sup>. Os alemães serão os mesmos, porém os franceses prisioneiros num campo de concentração na Alemanha serão substituídos pela população da cidade de Paris ocupada e sob o regime de Vichy. Tendo vivido a experiência de encenar “Bariona”, Sartre buscará num mito grego o instrumento para libertar o povo francês da culpa imposta por ele mesmo, graças à vergonha de ter permitido a ocupação, e que o imobiliza frente ao invasor.

---

<sup>148</sup> Ronald Aronson, no seu meticuloso estudo sobre Albert Camus e Jean-Paul Sartre, mostra como este artigo foi importante para a própria imagem do povo francês no que se refere à sua atuação no período da ocupação alemã na França, independentemente se este foi um ativo resistente ou um passivo colaborador. (Aronson 2007, p.71-75).

<sup>149</sup> Sartre 1971, p.11.

<sup>150</sup> “Bariona foi o modelo fundador, a forma matricial do projeto teatral sartriano, nas duas décadas seguintes” (François Noudelmann *apud* Liudvik 2007, p.47).

## 2.5 - As Moscas ou a Tragédia da Liberdade:

Após a sua libertação, Sartre reencontra Simone de Beauvoir em Paris e passa a viver em uma cidade ocupada. É justamente na experiência de uma liberdade vigiada, de estar na terra natal como um estrangeiro, que motiva o nosso autor a escrever uma peça que falasse aos franceses sobre a situação atual.

Como em "Bariona", Sartre recorre a uma história universal, neste caso um mito grego<sup>151</sup>, para falar a seus iguais<sup>152</sup>: o mito da casa de Atreu<sup>153</sup>. A saga violenta desta família, cheia de ódio e vingança, inspirou os três maiores dramaturgos gregos (Sófocles, Ésquilo e Eurípides) a comporem tragédias admiradas até os dias de hoje.

De antemão surge um problema: como Sartre pretende falar da liberdade humana num estilo que privilegia o destino inexorável como estrutura central de sua trama? Antônio Braz Teixeira chega a sugerir, em seu texto, o equívoco de Sartre ao escolher uma tragédia para sua história da liberdade, indicando como melhor forma o estilo dramático<sup>154</sup>. Certamente não se trata de uma escolha mal feita. Sartre acha que sua peça mantém vivo o traço mais característico das tragédias gregas, pois "o *Fatum* grego não é mais do que a liberdade às avessas"<sup>155</sup>; a fatalidade é o reverso dialético da liberdade.

Além disso, um mito grego se prestava aos seus interesses. Ao contar uma história que todos já conhecem, Sartre faz com que o verdadeiro motivo ganhe relevo

---

<sup>151</sup> Houve nesta época em Paris vários dramaturgos realizando montagens a partir de mitos gregos, entre eles, Giraudoux, Cocteau e Anouilh. O que explica, em parte, a escolha de Sartre pela tragédia grega.

<sup>152</sup> "O dramaturgo apresenta aos homens o eidos de sua existência cotidiana: a própria vida deles de tal modo que eles a vêem como se olhassem de fora" (Sartre *apud* Mészáros 1991, p.53)

<sup>153</sup> Todas as informações expostas neste trabalho sobre a mitologia grega foram extraídas do "Dicionário de Mitologia Grega e Romana" do Mário da Gama Kury.

<sup>154</sup> Teixeira 2008, p.201.

<sup>155</sup> Sartre 1992, p.267 (minha tradução).

dramático: a liberdade humana. O mito, como nos conta Caio Liudvik, é "uma forma de condensação que aparentemente toma distância da realidade imediata, mas para melhor apreendê-la"<sup>156</sup>. Como numa redução fenomenológica: há uma recusa da apreensão imediata, através de uma *epoché*, para que o mundo assim floresça, livre dos vícios do cotidiano, do olhar já comprometido com o lidar rotineiro, com a "atitude natural" que temos com as coisas no dia-a-dia. É nesta experiência que a liberdade pode ser experimentada artisticamente e, posteriormente, filosoficamente.

Porém, ao contrário do que se possa pensar, desde o primeiro capítulo deste trabalho, estamos tratando de "As Moscas". Como explicita Sartre em seu ensaio "Sobre *O som e a fúria*: a temporalidade em Faulkner", "uma técnica romanesca sempre remete à metafísica do romancista. A tarefa do crítico é evidenciar esta antes de apreciar aquela"<sup>157</sup>. É neste sentido que afirmo que desde o primeiro parágrafo deste texto, todos os esforços foram no intuito de evidenciar a estrutura teórica que está por trás da obra literária em questão.

Só é possível compreender os impactos filosóficos levantados pela peça se entendermos antes a centralidade da noção de intencionalidade no pensamento sartriano. Era preciso também definir ontologicamente o que é o para-si e sua relação com o mundo. Em seguida, foi preciso descrever o sentimento de angústia como percepção da liberdade, e não como um peso a ser superado. Diante desta realidade, a má-fé surgiu como tema necessário no estudo da liberdade. Em contraponto às condutas de fuga, a noção de ação se fez presente, afirmando que o homem só é livre ao agir.

Todas estas análises foram fundamentais para que pudéssemos perceber o caráter filosófico desta peça<sup>158</sup>. Não quero de forma alguma dizer que este trajeto é imperioso para a apreciação estética da obra citada. Muito pelo contrário. A fruição

---

<sup>156</sup> Liudvik 2007, p.44.

<sup>157</sup> Sartre 2005-B, p.93.

<sup>158</sup> Assim acredito justificar a posição central das análises feitas do "O Ser e o Nada" para este estudo. "O Ser e o Nada" foi escrito conjuntamente com a peça "As Moscas", compartilhando da mesma tentativa de compreender o seu tempo e ser uma possibilidade de resposta às questões ali postas. Como lembra Cohen-Solal, esta obra filosófica é "redigida na urgência e na impaciência por um Sartre que acompanha a louca intensidade dos acontecimentos de 1942" (Cohen-Solal 2008, p.228).

estética é de outra natureza, que não cabe a este trabalho aprofundar. Mas, como se trata de uma perspectiva filosófica, não havia outro modo que não fosse este, assim acredito.

Com a discussão da peça "As Moscas", radicalizamos o projeto sartriano. Não mais recorreremos às condutas como meio de estudo auxiliar do pensamento teórico, mas transformamos a conduta no centro da nossa análise. Como já citamos anteriormente, este aprofundamento do projeto é do próprio Sartre. Ele consegue, com esta inversão, transpor a ação humana para o palco central de suas preocupações.

Então, a partir desta estrutura teórica, analisaremos três figuras centrais da peça: Electra, Orestes e a dupla Júpiter e Egisto. Acredito encontrar no personagem de Electra a descrição da ambiguidade humana. Orestes é a figura central da trama e encarna o homem livre. Ainda com Orestes, veremos como o embate com a dupla Júpiter e Egisto representará a tentativa de condicionar a liberdade humana. Porém, inicialmente, farei uma introdução da história de "As Moscas".

"As Moscas" conta a história a partir do retorno de Orestes à Argos, cidade estagnada pelo remorso. Seus cidadãos não conseguem se libertar do arrependimento que sentem por não terem se rebelado quando o seu rei fora assassinado. A culpa fez com que todos ficassem paralisados no tempo, tornando Argos uma cidade morta.

A tragédia para esta cidade começou quando Agamêmnon retornou vitorioso da guerra de Tróia<sup>159</sup>. Seduzida na ausência de seu marido, Clitemnestra é convencida pelo seu amante, Egisto<sup>160</sup>, a se vingar de Agamêmnon<sup>161</sup>. Egisto então assassina Agamêmnon e torna-se o rei de Argos. Com medo da vingança dos filhos do rei morto, Egisto ordena a morte de Orestes e torna Electra escrava em seu palácio.

---

<sup>159</sup> Guerra esta motivada pelo o rapto de Helena, mulher do rei de Esparta Menelau. Menelau é irmão de Agamêmnon e filho de Atreu.

<sup>160</sup> Egisto era filho de Tiestes, irmão de Atreu e tio de Agamêmnon e Menelau, com o sua própria filha, Pelóia. Logo, Egisto era primo de Agamêmnon.

<sup>161</sup> Dois motivos fizeram com que Clitemnestra desejasse o pior para seu marido, Agamêmnon. Sua ira iniciou-se quando o rei deu em sacrificio à deusa Ártemis sua filha Ifigênia, que teve sua vida poupada pela deusa na hora do sacrificio em troca de sua dedicação como sua sacerdotisa. O segundo motivo foi a chegada de Cassandra, filha de Príamo, de quem Agamêmnon fez concubina após a destruição de Tróia.



Orestes foi poupado pelos soldados, que tiveram piedade na hora de executar a ordem do novo rei. Encontrado na floresta, foi criado por uma rica família de Atenas. Assim, ele foi criado longe de sua irmã e distante da dor e da culpa que pesavam sobre toda a população de Argos. Sua educação o tornou um homem equilibrado, distante do turbilhão das paixões, um velho com pouca idade. "Livre de espírito"<sup>162</sup>, Orestes é tão prudente, "tão razoável"<sup>163</sup>, que parece pairar sobre os homens e suas mazelas.

Acompanhado por seu amigo e tutor sugestivamente chamado por Sartre de "Pedagogo", nosso herói resolve retornar à sua cidade natal após muitas viagens ao mesmo tempo enriquecedoras culturalmente e vazias existencialmente<sup>164</sup>. Sua chegada à cidade coincide com o dia de comemorações aos mortos. Ele encontra uma cidade tomada pelas moscas carnívoras atraídas pelo "forte cheiro de cadáver"<sup>165</sup> que se infestou por todos os cantos desde a morte do rei<sup>166</sup>. Esta postura diante da tragédia ocorrida, ou melhor ainda, esta falta de postura, este acolhimento perpétuo do arrependimento<sup>167</sup> fez com que os moradores desta cidade transformassem o preto na "roupa de Argos"<sup>168</sup>.

Ao rever a irmã na condição de escrava, ele se defronta com a sua própria história, ou melhor ainda, com a história que pode voltar a ser sua. Orestes, que era livre como "os fios que o vento arranca das teias de aranha e que flutuam a dez pés do solo", se vê diante de um dilema: ou mantém a sua liberdade abstrata e solitária,

---

<sup>162</sup> Sartre 2005-D, p.16

<sup>163</sup> Ibid., p.15

<sup>164</sup> Michel Contat chama atenção para o caráter autobiográfico desta passagem. Sartre estaria se referindo aqui à "cultura clássica que lhe dispensaram nos grandes liceus parisienses e depois na Escola Normal Superior"; Sartre, mais tarde, decretará sua opinião sobre esta formação: "É uma cultura muito má" (Michel Contat *apud* Liudvik 2007, p.124).

<sup>165</sup> Sartre 2005-D, p.7.

<sup>166</sup> Aqui há uma clara alusão a situação da França durante a ocupação. Quando Júpiter diz que "os argivos nada disseram, pois estavam entediados e queriam ver uma morte violenta...(que) teria bastado uma palavra, uma só palavra, mas todos se calaram" (ibid., p.9), Sartre se refere a rendição passiva dos franceses perante a ofensiva alemã.

<sup>167</sup> "Eu me arrependo, Senhor, como me arrependo e minha filha também se arrepende, e meu genro sacrifica uma vaca todos os anos, e meu neto, que vai para os sete anos, nós o educamos no arrependimento: ele é obediente como um cordeirinho, todo loirinho e já penetrado pelo sentimento de seu pecado original" (ibid., p.11).

<sup>168</sup> ibid., p.10.

continuando desencarnado de sua própria vida, ou abre mão de sua pureza, de sua liberdade asséptica para empenhá-la numa causa concreta.

Orestes decide ser vingar do assassinato de seu pai e, com a ajuda de Electra, mata Egisto primeiro para depois vitimar a sua mãe, Clitemnestra. Por terem cometido um crime consanguíneo, os irmãos passam a ser perseguidos pelas Erínias e se refugiam no templo de Apolo. Depois de uma discussão com Júpiter, Orestes assume o seu crime, mas não aceita o peso do remorso. Vai embora de Argos, com a responsabilidade da liberdade sobre os seus ombros, deixando sua cidade e seu povo livre dos grilhões do arrependimento.

Na trama de "As Moscas", o primeiro personagem a nos chamar a atenção é Electra. Sua figura é controvertida até nas tragédias dos dramaturgos gregos. Enquanto Sófocles e Eurípides dedicam obras inteiras à ela, na *Oréstia* de Ésquilo, ela tem um papel secundário<sup>169</sup>. A primeira impressão que temos é que Electra representa o ser humano em má-fé na peça sartriana. Irmã de Orestes, foi feita escrava<sup>170</sup> por Egisto depois da morte de seu pai, Agamêmnon. Humilhada, ela aguarda o retorno do seu irmão para ter a sua vingança. Ela não age; aguarda. Diz ela ao jovem forasteiro: "Escuta; eu espero alguma coisa"<sup>171</sup>.

Ao invés de assumir as rédeas do seu destino, de escolher um caminho como seu, e assim exercer sua liberdade, ela prefere manter o seu presente confortável, atribuindo aos outros e ao futuro a responsabilidade de corrigirem os erros cometidos contra ela e sua família. A humilhação de ser escrava é melhor do que admitir a contingência da vida e, desta forma, ser impelida a reconhecer que é ela quem faz as escolhas livremente e, portanto, é a única capaz de mudar o seu próprio presente. Electra espera o dia em que "a paixão vai te arder até os ossos"<sup>172</sup> numa fúria sem controle e ela poderá se vingar da dor que tanto sente. Mas esta espera é enganosa. Na verdade, Electra cria uma finalidade a ser alcançada, ou melhor dizendo, a ser

<sup>169</sup> Electra só aparece uma vez em *Coéforas*, não retornando à trama posteriormente.

<sup>170</sup> "A última das servas. Lavo a roupa do rei e da rainha. É uma roupa imunda" (Sartre 2005-D, p.22).

<sup>171</sup> *ibid.*, p.24.

<sup>172</sup> *ibid.*, p.29.

aguardada, como uma promessa que não irá se cumprir. E assim, se aprisiona num presente terrível, porém estável, previsível e seguro. Ela poderia fugir, poderia tentar se vingar dos assassinos de seu pai, mas prefere criar raízes no presente.

Ela parece estar em má-fé tanto quanto aquela senhora que justifica a Júpiter não poder ter feito nada contra Egisto quando este matou o seu rei, contando que o seu "homem estava no campo, que poderia eu fazer? Tranquei a porta"<sup>173</sup>. É deste modo que Electra cristaliza a sua vida e a protege da absurdidade do mundo.

Mas Electra não se mostra previsível, coerente. Durante a história, nos surpreende com uma mudança de atitude. Do mesmo jeito que sua presença encoraja Orestes a assumir sua escolha, o irmão a tira do sono existencial em que vivia e faz com que ela tente mudar o rumo não só de sua vida, mas de todos os cidadãos de Argos.

Durante a cerimônia de remoção da pedra que fecha a caverna dos mortos, Electra reaparece no meio do povo e sob os olhares raivosos de Egisto, com o "seu vestido mais belo para um dia de festa". Ela estava feliz, dançando e festejando a vida. Ao ser cobrada pela sua atitude, responde: "Não tenho medo de meus mortos e não tenho nada a ver com os vossos"<sup>174</sup>.

Electra não quer mais aceitar o peso que os outros colocaram sobre os seus ombros. Se recusa a viver uma vida empalidecida, "pois eu danço pela alegria, eu danço pela paz entre os homens, eu danço pela felicidade e pela vida"<sup>175</sup>. A população fica seduzida com a dança e a leveza de Electra<sup>176</sup>. Há um princípio de rebelião contra a prisão que todos viviam nestes anos todos, contra o arrependimento que aceitaram livremente carregar. Egisto tenta impedir, mas não tem sucesso. Temos a impressão que Electra irá conseguir contaminar todos com a sua alegria e, assim, transformar a dor na celebração da vida.

---

<sup>173</sup> *ibid.*, p.10.

<sup>174</sup> *ibid.*, p.47.

<sup>175</sup> *ibid.*, p.49.

<sup>176</sup> "Olhai, leve como uma chama, ela dança ao sol, como uma bandeira ao vento - e os mortos se calam!"; "Ela dança, ela sorri, ela está feliz. Olha, eu também abro os braços e ofereço o meu peito ao sol!" (*ibid.*, p.50).

Mas Júpiter intervém com seus poderes e faz com que a pedra role de volta à caverna e faça um grande barulho. Todos se assustam e retomam seu lugar na procissão de remorsos e culpas: "Não fizemos nada, não é culpa nossa, ela veio, ela nos seduziu com suas palavras envenenadas! Ao rio com a bruxa, ao rio! À fogueira"<sup>177</sup>. Junto com eles, a própria Electra se arrepende da ousadia perante o destino que lhe era pesado mas conhecido e tolerável: "ainda ontem eu tinha desejos tão modestos"<sup>178</sup>. As pessoas presentes se voltam contra Electra e ela é presa por soldados.

Caio Liudvik atribui aqui uma referência crítica de Sartre ao "sim" nietzschiano de afirmação da vida<sup>179</sup>. Sem me colocar contra a posição de Liudvik<sup>180</sup>, acho que a crítica aqui presente se refere a uma outra prática. O que Sartre deseja desvincular da ação é um tipo de ato desencarnado. Electra não fez uma escolha comprometida; ela não fez como mais tarde irá fazer o personagem de Hoederer ao sujar "as mãos até os cotovelos" por recusar uma escolha pura, na peça "As Mãos Sujas"<sup>181</sup>. Ao contrário, quis se livrar do peso da vida; quis deixar a Terra e se aproximar do *Sol*. Agir é se engajar, e a ação sartriana é bem distinta de um simples e irresponsável gesto de rebeldia<sup>182</sup>. Me parece ser este o contraste que o nosso autor quis salientar.

Electra, apesar da fraqueza de suas convicções logo após ter sido retirada da cerimônia, consegue ainda reunir forças para impetrar uma nova tentativa de abraçar a sua própria liberdade. Ela aceita ajudar o seu irmão a matar os usurpadores do trono de seu pai. Porém, novamente, temos a nossa expectativa quanto à personagem

---

<sup>177</sup> *ibid.*, p.51

<sup>178</sup> *ibid.*, p.53

<sup>179</sup> Liudvik 2005, p. XXVI.

<sup>180</sup> Da mesma forma que faz sentido uma crítica sartriana ao Nietzsche pela má vontade de Sartre com o mesmo, esta crítica seria equivocada quanto ao mérito, ao meu ver. Não me parece ser a melhor maneira de interpretar Nietzsche como defensor de um comprometimento vazio, desencarnado. É bom lembrar que a necessidade de afirmação da vida nietzschiana não difere muito da exigência de um pensamento encarnado sartriano.

<sup>181</sup> Sartre 1972, p.126.

<sup>182</sup> Certa vez, dois alunos de Sartre, Pontalis e Bourla, arrancaram um cartaz com a foto de Pétain de uma parede do liceu. Houve até a visita do prefeito do liceu por causa daquele vandalismo. E para a surpresa dos alunos, Sartre os recriminou. Depois de algum tempo, Pontalis entendeu que Sartre queria lhe mostrar a diferença entre *gesto* e *ato* (Cohen-Solal 2008, p.207).

frustrada. Quando havia indícios de sua tomada de posição, ela retrocede e se inviabiliza como um exemplo a ser seguido.

Logo após o assassinato de Egisto e Clitemnestra, Electra começa a sentir um grande remorso e sua força de se inventar enquanto ser humana é extinta. Ao ver Egisto morto, deseja retornar à vida que tinha antes de se aventurar a mudar seu destino: "como eu o odiava, como me alegrava odiá-lo. Ah! não posso suportar esse olhar"<sup>183</sup>. Electra se toma de remorsos ao perceber que seus inimigos estão mortos e sua vida é outra a partir desta ação. Novamente passa a ter medo do futuro<sup>184</sup>. Electra vivencia a responsabilidade dos que agem: nada a obrigava a agir, o mundo foi modificado com a sua ação e a escolha foi sua: és a responsável pelo o que transformou<sup>185</sup>. O novo só surgirá através de uma nova ação.

A crise de Electra ganhará contornos mais dramáticos quando os dois irmãos fugirem para o templo de Apolo e forem pressionados pelas Erínias e por Júpiter para assumirem a culpa pelo crime cometido. Mesmo advertido pelo irmão<sup>186</sup>, Electra começa a ceder aos encantos das Erínias, por não suportar o peso do seu novo nascimento (ao agir, o homem se reinventa, nasce novamente). Júpiter aparece e oferece proteção a Electra contra as Erínias desde que ela aceite o arrependimento que lhe é devido. Júpiter diz a Electra que conhece o que habita o seu coração, pois sabe que "esses sonhos sangrentos que te embalavam tinham uma espécie de inocência: eles mascaravam tua escravidão"<sup>187</sup>. Esta inocência a que Júpiter se refere é a evidência não persuasiva da má-fé. Assim, Electra fingia acreditar na sua boa intenção, adiando uma tomada de posição e se recusando a escolher e a agir.

Electra ainda acusa Orestes de ter roubado o pouco que ela tinha, de haver destruído seus sonhos. O que ela não percebe é que Orestes lhe fez um bem ao tirar

---

<sup>183</sup> Sartre 2005-D, p.81.

<sup>184</sup> "Tenho que iluminar teu rosto, pois a noite fica mais e mais espessa e já não te vejo bem. Preciso te ver: quando não te vejo mais, tenho medo de ti" (ibid., p.83).

<sup>185</sup> Diz Orestes: "Eu fiz meu ato. Eu o carrego sobre meus ombros como um barqueiro leva os viajantes, eu o farei passar para a outra margem e prestarei contas por ele. E quanto mais pesado ele for, mais me alegrarei, pois minha liberdade é ele" (ibid., ibidem).

<sup>186</sup> "Não a olhe, tapa os ouvidos. Ela quer nos separar, ela constrói ao redor de ti os muros da solidão" (ibid., p.93).

<sup>187</sup> ibid., ibidem.

todas as suas ilusões. As amarras que lhe prendiam ao presente, impedindo o olhar do futuro, foram removidas, mas, ao invés de sentir a liberdade, Electra passou a ver só a falta de amparo e a necessidade de agir sem qualquer tipo de referência protetora. Irremediavelmente Electra assume uma postura de má-fé perante a vida.

Mas entendo ser uma visão simplista caracterizar Electra como representante da má-fé. Sem dúvida, descrevemos situações típicas de condutas de fuga da liberdade. Porém, a irmã de Orestes também rompeu com estas práticas e, por vezes, agiu assumindo as escolhas feitas. Como definir uma pessoa com atitudes tão contraditórias, com uma trajetória especialmente acidentada?

A meu ver, Electra representa nada menos do que a condição humana. Como já discutimos, o homem nada mais é do que um projeto sempre em construção, impedido de uma via segura e autêntica. Na vida, oscilamos como um pêndulo entre atos verdadeiramente livres a tentativas malogradas de escapar à nossa liberdade. Como Sartre mesmo definiu, o homem é um drama, drama como este de Electra.

Mas a figura central de "As Moscas" não é Electra. A peça não gira em torno da fracassada realidade humana, nem é sobre as condutas de fuga utilizadas pelo homem em má-fé. O questão principal de "As Moscas", como o próprio Sartre explicou, é "como se comporta um homem em face de um ato que ele tenha cometido, do qual ele assume todas as consequências e as responsabilidades, mesmo se, por um outro lado, este ato lha causa horror"<sup>188</sup>. E o nome desta análise é Orestes.

A forma como Sartre caracteriza a vida de Orestes antes de retornar à Argos é percebida através do pseudônimo utilizado pelo jovem viajante ao chegar na cidade. Por não querer se identificar num primeiro momento, Orestes se apresenta com o nome de Filebo. Filebo é o nome de um dos diálogos platônicos em que o personagem defende a tese de que a essência do Bem está no prazer. Coerente com a história de Orestes até o retorno à Argos. Sua vida era cheia de lazer e vazio, como competia a uma alma livre e elevada.

---

<sup>188</sup> Sartre 1992, p.268 (minha tradução).

O retorno de Orestes a Argos fez com que ele experimentasse o sentimento de estrangeiro em sua cidade natal<sup>189</sup>. Quis tanto o regresso na tentativa de encontrar um rastro de sua existência, uma entrada que o permitisse se sentir mais vivo, mas esbarrou no desconhecido, na ausência de referências, no vazio de uma história que nunca foi vivida<sup>190</sup>. Um passado que nunca existiu e, se tivesse existido, alerta o pedagogo, "vossa alma, a esta hora, estaria aterrorizada por um abjeto arrependimento"<sup>191</sup>.

Mais ainda resta a esperança de um ato "injustificável, sem desculpas, sem recurso, só"<sup>192</sup> possa, não restituí-lo sua história, mas uma possibilidade de fazer parte da vida daquelas pessoas a partir de agora. Diante do dilema já citado (manter sua vida pacata ou agir e comprometer sua liberdade), Orestes escolhe agir. Não é uma escolha fácil nem há qualquer garantia de sucesso<sup>193</sup>.

Orestes decide se comprometer, resolve afirmar a sua liberdade quando vê sua irmã sendo presa pelos soldados de Egisto e fica inconformado com a aceitação de Electra diante daquela reprimenda. Ele percebe que não há como permanecer livre sem se dar, pois é em direção ao mundo que o homem afirma a sua liberdade<sup>194</sup>. Orestes entende que esta é a sua única chance de se fazer humano: "quero ser um homem de algum lugar, um homem entre homens"<sup>195</sup>.

E a forma encontrada por Orestes para fazer esta conversão - talvez possamos falar de uma conversão da liberdade abstrata para uma libertação engajada - é através de um crime, "um crime bem pesado, que me empurre até o fundo de Argos"<sup>196</sup>. Mas sua intenção não é ser um mártir, um homem que deseja expiar os sofrimentos de

---

<sup>189</sup> "Não vi nascer nenhuma de suas crianças, nem assisti às núpcias de suas jovens, não partilho de seus remorsos e não conheço nenhum de seus nomes" (Sartre 2005-D, p.20).

<sup>190</sup> "Eu sou livre, graças a Deus. Ah! Como sou livre. E que soberba ausência é minha alma" (ibid., p.18.).

<sup>191</sup> ibid., p.19.

<sup>192</sup> Sartre 1992, p.267 (minha tradução).

<sup>193</sup> Sucesso é um termo muito relativo para ser empregado no pensamento sartriano. A vida está mais para a hostilidade e incertezas do que para a tranquilidade e segurança.

<sup>194</sup> "Electra, quero estender a cidade em volta de mim e me enrolar nela como se fosse um manto" (Sartre 2005-D, p.59).

<sup>195</sup> ibid., ibidem.

<sup>196</sup> ibid., p.62.

outrem<sup>197</sup>. Seu engajamento é pessoal<sup>198</sup>, o que não anula a dimensão intersubjetiva, já que todo ato livre altera o mundo e atinge os outros. Como Sartre diz, ao analisar o ato de Orestes, "livre em consciência, o homem que se elevou a este ponto além dele mesmo só torna-se livre em situação se ele restabelecer a liberdade por outrem, se seu ato tem por consequência a extinção de um estado de coisa existente"<sup>199</sup>.

Orestes, determinado, se dirige ao palácio e executa Egisto e Clitemnestra. O que poderia gerar culpa ou remorso, como aconteceu com a sua irmã, faz com que Orestes se sinta realmente livre. A liberdade que ele sentia antes de se comprometer é uma sensação agradável, mas pueril. Com o seu engajamento em uma ação, Orestes exulta de alegria e diz à sua irmã: "é a aurora de um novo dia. Somos livres. Sinto que te fiz nascer e que acabo de nascer contigo"<sup>200</sup>.

Mas o grande desafio para Orestes ainda estar por vir: é no confronto com Júpiter no templo de Apolo, em que ele mostrará se sua escolha foi consciente e se estará disposto a assumir a responsabilidade inerente à toda ação praticada. O confronto com Júpiter servirá para mostrar que nada pode atingir a liberdade humana. No duelo com Orestes, será posto à prova o que Egisto e Júpiter haviam concluído numa conversa anterior ao seu assassinato.

Antes que Orestes chegasse ao palácio para vingar o pai morto, Júpiter procurou Egisto a fim de convencê-lo a prender Orestes antes que este o matasse. Júpiter conta a Egisto que Orestes sabe que é um homem livre, ele é consciente de sua condição. Egisto pede ajuda a Deus para se livrar do vingador, mas Júpiter confessa que "uma vez que a liberdade explodiu na alma de um homem, os deuses nada podem

---

<sup>197</sup> É interessante entender este caráter individual da ação. Ao mesmo tempo que o homem age por conta própria, sua ação altera o mundo. Sartre se refere à liberdade contida em "As Moscas" como a exercida por "um herói", mas conclui em seguida "como qualquer um" (Sartre 1992, p.267 - minha tradução). Devemos entender que o caráter heróico é típico do mito retratado na peça, mas, no que concerne à ação, sua prática é do âmbito do humano, de qualquer ser humano.

<sup>198</sup> "Eu te disse que instalarei em mim vossos arrependimentos, mas não o que farei dessas aves barulhentas: talvez eu lhes torça o pescoço" (Sartre 2005-D., p.63).

<sup>199</sup> Sartre 1992, p.268 (minha tradução).

<sup>200</sup> Sartre 2005-D., p.82.



contra ele. Pois é um assunto de homens e é a outros homens - apenas a eles - que cabe deixá-los correr ou estrangulá-lo"<sup>201</sup>.

Aqui está a grande questão da peça: a liberdade é um negócio humano. Nem os deuses, nem os governantes podem nada contra a liberdade do homem, pois ela só pertence a ele. Como vimos, a liberdade não é obtenção de resultados e os empecilhos que surgem diante de uma escolha são constituído como tais a partir da própria escolha feita. Ou seja, a liberdade independe de fatores externos para que possa ser exercida, sendo sempre possível ser livre.

Assim, Sartre tenta demonstrar que a liberdade é a própria condição do homem, do *para-si*. Não se trata de um ideal eterno, nem de uma estrutura à disposição do homem. O homem é livre e nada pode fazê-lo não ser. É só nesta compreensão que podemos entender a afirmação de Júpiter quanto à incapacidade dos deuses se intrometerem neste assunto. Em "O existencialismo é um humanismo", Sartre diz que, mesmo que Deus existisse, nada mudaria para o homem, pois o ato de iniciar processos é impossível de ser extinto, mesmo por seres superiores, se estes existissem<sup>202</sup>.

Este caráter intransponível do homem, a sua liberdade, volta à discussão com o encontro de Júpiter e de Orestes no templo. Orestes reconhece que foi criado por Júpiter, mas, ao ter recebido a liberdade, os deuses perderam controle sobre ele, já que a sua única condenação é a sua liberdade. Júpiter acusa Orestes de se esconder atrás desta condenação à liberdade. Orestes responde que não é nem senhor nem escravo<sup>203</sup>, mas sim liberdade.

Em liberdade, o homem se assume como projeto, como invenção<sup>204</sup>, como *vir-a-ser* e renega qualquer tipo de natureza<sup>205</sup>, de estrutura ou *a priori* que o condicione.

---

<sup>201</sup> *ibid.*, *ibidem*.

<sup>202</sup> "Mesmo que Deus existisse, nada mudaria: é preciso que o homem se reencontre e se convença de que nada pode salvá-lo dele próprio, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus" (Sartre 1987, p.22).

<sup>203</sup> Como já dissemos, o homem nem é marionete nem é Deus.

<sup>204</sup> "O homem é o futuro do homem" (Francis Ponge *apud* Sartre 1987, p.9).

A estabilidade é característica dos objetos, do *em-si*. Orestes diz a Júpiter que pretende abrir os olhos dos homens de Argos para a liberdade e assim irão perceber que "a vida humana começa do outro lado do desespero"<sup>206</sup>.

Não há nada mais que Júpiter possa fazer. Orestes sabe que é livre e diante desta realidade nem o rei dos deuses é capaz de modificá-la. Júpiter se vai e Orestes recebe a visita de seu amigo pedagogo. Ele o informa que o povo de Argos está do lado de fora pronto para apedrejá-lo. Sugere ao seu amo que fuja, mas Orestes sabe que agir é também assumir a responsabilidade pelos seus atos e se recusa a evadir. Orestes pede a seu amigo que abra as portas do templo e faz o seguinte discurso ao povo argivo:

*Ei-vos então, meus mui fiéis súditos! Sou Orestes, vosso rei, o filho de Agamêmnon, e este é o dia de minha coroação. Eu sei: vos dou medo. Há exatos 15 anos, ergueu-se diante de vós um outro assassino, ele tinha luvas vermelhas até o cotovelo, luvas de sangue, e não tivestes medo dele, pois lestes em seus olhos que ele era um dos vossos e que não havia coragem em seus atos. Um crime que seu autor não pode mais suportar, não é mais um crime de ninguém, não é mesmo? É quase um acidente. (...) Vós me olhais, argivos, vós compreendestes que meu crime é bem meu; eu o reivindico à luz do sol, ele é minha razão de viver e meu orgulho. (...) Quero ser um rei sem terra e sem súdito. Adeus meus homens, tentai viver: tudo é novo aqui, tudo está começando. Para mim também a vida começa<sup>207</sup>.*

A peça termina com Orestes saindo do templo, rumo à sua nova vida e com as Erínias o seguindo aos gritos. Este final é importante para afirmar, mais uma vez, a liberdade, não como conquista dos objetivos desejados, mas como o ato de escolher e de iniciar uma ação. O arrependimento é uma âncora jogada no passado que impede o presente de ser vivenciado livremente e anula o projeto do futuro. Ao agir, o homem

---

<sup>205</sup> "Fora da natureza, contra a natureza, sem desculpas, sem outro recurso além de mim" (Sartre 2005-D, p.104).

<sup>206</sup> *ibid.*, p.106.

<sup>207</sup> *ibid.*, p.111-112.

precisa ser capaz, como vimos, de projetar o futuro. Com a prisão do remorso, o homem se torna vítima de si mesmo.

Em um debate, Sartre foi interpelado por um pastor, que achava falho o fim da peça por não dizer como teria sido o fim de Orestes. Certamente o pastor em questão não havia entendido que a liberdade não é desta natureza. Sartre responde ao pastor que não lhe interessava mais o que Orestes iria fazer depois da escolha, pois "no momento em que ele escolhe a liberdade, isso não era mais problema para mim"<sup>208</sup>. A liberdade não é um salvo-conduto, nem uma libertação eterna; em cada ação, a cada escolha, nos comprometemos e transformamos a liberdade que somos em libertação e, assim, transformamos o mundo.

Apesar de ser o personagem principal da peça, Orestes só ganha contornos de libertário a partir de Electra. Não me refiro somente ao trecho da peça que, por Electra, Orestes resolve comprometer a sua liberdade. Esta passagem da história é importante para mostrar que ele só se conscientizou da necessidade de agir ao ouvir Electra contar a sua própria história. É a representação daquilo que Sartre entende como ser-no-mundo: o homem só se entende no mundo, através do outro.

Mas a afirmação de que Orestes só é livre por conta de Electra extrapola a compreensão citada acima. O que quero dizer é que, somente pela condição humana ser liberdade, é que ela é ambígua. É por ser o homem um projeto sempre a se constituir que a liberdade se afirma como radical e intransponível. É só na iminência do fracasso que o homem pode agir livremente. É por ser livre que o homem é ambíguo e esta ambiguidade é tão insuperável quanto a sua liberdade. Orestes é a Electra que escolheu o projeto de ser livre. É desta forma que entendo a declaração de Orestes a Júpiter: "Eu *sou* minha liberdade!"<sup>209</sup>.

Talvez por não ser originalmente criado por Sartre, Orestes não costuma ser escolhido como representante maior do pensamento sartriano. Mas sua importância é inegável no combate ao fosso de arrependimento que os franceses haviam

---

<sup>208</sup> Sartre 1992, p.278 (minha tradução).

<sup>209</sup> Sartre 2005-D, p.103.

mergulhado após a derrota para os alemães. As palavras do Marechal Pétain ecoavam na cabeça de cada francês: "Vocês sofrem e sofrerão por um longo tempo ainda, porque nós não terminamos de pagar todos os nossos erros"<sup>210</sup>. Só Orestes para restituir a liberdade perdida pelos franceses, pois "como esse ato, funda sua existência e dá sentido a toda uma vida"<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> Marechal Pétain *apud* Sartre 1992, p.280 n.5.

<sup>211</sup> Marton 2004, p.233.