

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**MÁ-FÉ E PSICANÁLISE EXISTENCIAL EM
SARTRE**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Vítor Hugo dos Reis Costa

**Santa Maria, RS, Brasil.
2012**

MÁ-FÉ E PSICANÁLISE EXISTENCIAL EM SARTRE

por

Vítor Hugo dos Reis Costa

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Área de Concentração em Filosofia Continental e Analítica, da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia.**

Orientador: Prof. PhD. Marcelo Fabri

**Santa Maria, RS, Brasil
2012**

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A Comissão Examinadora, abaixo assinada,
aprova a Dissertação de Mestrado

MÁ-FÉ E PSICANÁLISE EXISTENCIAL EM SARTRE

elaborada por
Vítor Hugo dos Reis Costa

como requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA:

**Prof. Dr. Marcelo Fabri – UFSM
(Presidente/Orientador)**

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass – UFU

Prof. Dr. Róbson Ramos dos Reis – UFSM

Santa Maria, 23 de março de 2012.

À Alquimista.

AGRADECIMENTOS

As palavras que se seguem não poderiam se referir apenas às pessoas que estiveram presentes durante os dois anos que duraram essa pós-graduação. É um ciclo de sete ou oito anos que se encerra com a conclusão deste trabalho. Um ciclo que deve deslizar, como um quadro, para as galerias da memória. Um ciclo no qual reaprendi a pensar e a viver. Acima de tudo, agradeço à Deus. Seguem os demais agradecimentos:

Aos familiares

Minha irmã, Tatiane, por ser minha outra cabeça.

Minha mãe, Marlene, por oferecer as condições para que eu pudesse filosofar durante esses anos.

Meu pai, Jorge, pelo exemplo de sabedoria prática que sempre tive em sua pessoa.

Meu primo, André Victor, por ser, sempre que precisei, o irmão mais velho que não tive.

Aos mosqueteiros

Rafael Padilha, por sempre me apoiar em minhas decisões.

André Silveira, pelos anos de amizade malkaviana.

João Botton, por ser um grande amigo “do subsolo”.

Aos professores

Ronai Rocha, por ter sido, durante esses oito anos, o exemplo do que penso que deve ser um professor de filosofia.

Marcelo Fabri, Noeli Rossato e Róbson Ramos dos Reis, por minha compreensão do que seja filosofia, bem como pelo conhecimento dividido nas disciplinas, orientações e mesmo nas conversas casuais.

Aos amigos

Lauren Nunes, pelos oito anos de amizade de sendeiros em suas lendas pessoais.

Ronaldo Palma e Jonathan Dalmolin, que também são verdadeiros irmãos.

Micaela di Corrado, que mesmo sem ter jamais visto pessoalmente é mais uma irmã que encontrei na vida.

Roger Conceição, Josias Costa, Rafael Rodrigues, Daniel Borini, Thiego Socoloski, Bruno Mendonça, Bruno de Pra, Gabriel Dietrich, Kariel Giarolo, Elton Rasch, Ana Paula “Cereja”, Val Souza, Rita de Cássia, Adriano Avello, Gabriel Garmendia, Tom Pessoa, Gilson Olegario e todos aqueles que os limites de espaço e memória não permitem a menção.

E à Ana Paula Christ, que tem o poder de transformar tudo em ouro.

“Não há forma nenhuma de se verificar qual das decisões é melhor porque não há comparação possível. Tudo se vive imediatamente, pela primeira vez, sem preparação. Como se um ator entrasse em cena sem nunca ter ensaiado. Mas o que vale a vida se o primeiro ensaio da vida já é a própria vida? É o que faz com que a vida pareça sempre um esboço. Mas nem mesmo "esboço" é a palavra certa, porque um esboço é sempre o esboço de alguma coisa, a preparação de um quadro, enquanto o esboço que a nossa vida é, não é esboço de nada, é um esboço sem quadro.”

Milan Kundera

RESUMO

Dissertação de Mestrado

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil.

MÁ-FÉ E PSICANÁLISE EXISTENCIAL EM SARTRE

Autor: Vítor Hugo dos Reis Costa

Orientador: Prof. PhD. Marcelo Fabri.

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 23 de março de 2012.

A presente dissertação tem como objetivo geral reconstruir e discutir as noções de má-fé e psicanálise existencial na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre, apresentada em seu *O Ser e o Nada* (1943). As duas noções surgem na esteira da descrição ontológica e fenomenológica da realidade humana empreendida pelo filósofo francês, na qual ele define a realidade humana como sendo fundamentalmente constituída de liberdade ontológica, isto é, falta de identidade. Ao invés de *ser*, o humano se caracteriza por seu *fazer*, e esta é sua característica mais fundamental. Definida como movimento, a condição humana dirige-se justamente a realização da identidade que, como uma miragem no horizonte, é ontologicamente proibida e, portanto, inalcançável. Essa tendência à realização de uma identidade impossível somada à definição do próprio ser como um fazer engendra, no seio de uma realidade humana individual, a experiência da angústia. E essa angústia motiva a má-fé, fenômeno triplo de *mentira*, *crença* e *conduta*. Uma falsificação da realidade humana constituída por simultânea corrupção do crer e comprometimento da conduta. Através da má-fé o indivíduo humano engana-se e instaura uma realidade individual de desculpas e pretextos no intento de elidir a angústia de seu horizonte de experiências. No processo, perde-se o acesso autêntico à realidade humana, mergulhando no erro todo o pensar e o viver. Com o interesse de depurar a realidade humana dessa atmosfera de erro e mentira, Sartre elabora um método que chama de psicanálise existencial. Com um proceder semelhante ao da psicanálise tradicional, a psicanálise existencial opera em conjunto com a ontologia fenomenológica e oferece uma imagem autêntica de uma pessoa humana, para além da compreensão de má-fé. A assunção autêntica da liberdade, porém, é da jurisdição da responsabilidade individual.

Palavras-chave: Má-Fé, Psicanálise Existencial, Liberdade, Autenticidade.

ABSTRACT

Dissertation

Graduate Program in Philosophy

Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brazil

BAD FAITH AND EXISTENCIAL PSYCHOANALYSIS IN SARTRE

Author: Vítor Hugo dos Reis Costa

Advisor: Prof. Marcelo Fabri PhD.

Date and Location of Defense: Santa Maria, March 23, 2012.

This work aims to reconstruct and discuss the general concepts of bad faith and existential psychoanalysis in phenomenological ontology of Jean-Paul Sartre, presented in his *Being and Nothingness* (1943). The two terms arise in the wake of ontological and phenomenological description of human reality undertaken by the French philosopher, in which he defines human reality as basically consisting of ontological freedom and lack of identity. Instead of being, the human is characterized by its making, and this is its most fundamental characteristic. Defined as a movement, the human condition is addressed precisely the realization of identity that, like a mirage on the horizon, is ontologically forbidden and therefore unattainable. This tendency to perform an impossible identity added to the definition of self as one to engender within an individual human reality, the experience of distress. And this anxiety motivates the bad faith, triple phenomenon lies, belief and conduct. A forgery of human reality consists of simultaneous corruption of belief and commitment of conduct. Through bad faith deceives the human individual is a reality and establishes individual apologies and excuses in an attempt to rebut the anguish of their horizon of experience. In the process, you lose access to the authentic human reality, plunging the entire error in thinking and living. In the interest of purifying the human reality of this atmosphere of error and deception, Sartre develops a method called existential psychoanalysis. With a course similar to that of traditional psychoanalysis, existential psychoanalysis operates in conjunction with the phenomenological ontology and provides an authentic picture of a human person, beyond the comprehension of bad faith. The assumption of genuine freedom, however, is the jurisdiction of individual responsibility.

Keywords: Bad-Faith, Existential Psychoanalysis, Freedom, Authenticity.

INTRODUÇÃO	2
I – A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE JEAN-PAUL SARTRE	8
1 – A ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre	8
1.1 Intencionalidade	10
1.2. O campo transfenomenal	12
1.3 Em-si e Para-si	13
2. Liberdade	18
2.1 Ato, Motivo, Fim	22
2.2 A Situação	26
2.3 O sentido profundo da liberdade	30
II – A MÁ-FÉ	37
1 – Angústia	37
1.1 – Angústia kierkegaardiana	38
1.2 – Angústia heideggeriana	40
1.3 – Angústia sartreana	42
2. Má-Fé	46
2.1 – A Mentira de Má-Fé	48
2.2 – A crença da má-fé	56
2.4 – As condutas de má-fé	61
III – PSICANÁLISE EXISTENCIAL	67
1 – Projeto original	68
1.1 – Valor	71
1.2 – Identidade pessoal (temporalidade, instante e conversão)	74
1.3 – O desejo de ser Deus	78
2 – A Psicanálise Existencial	81
2.1 – Fazer, ter, ser e as qualidades reveladoras	86
3 – A conversão da reflexão	90
4 – Autenticidade	94
CONCLUSÕES	103
BIBLIOGRAFIA	114

INTRODUÇÃO

A problemática da má-fé surge, na ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre, na esteira de sua exaustiva análise da condição humana. Diretamente relacionada com a idéia de liberdade ontológica, a má-fé é uma noção sem a qual não se poderia compreender como uma realidade humana singularizada – isto é, uma pessoa – pode vir a não se compreender em conformidade com a verdade de sua própria condição.

Perpassando os campos da psicologia, da ontologia e da antropologia¹, a má-fé é a noção pela qual Sartre explicará o fenômeno do engano de si, através do qual os indivíduos humanos podem velar para si mesmos sua condição de total responsabilidade pela realidade individual que instauram ao escolherem seus fins últimos. É através da má-fé que os seres humanos tornam possível um existir inautêntico, onde sua condição ontológica de liberdade será escondida do escopo de crenças de um indivíduo, com a finalidade de evasão da angústia que acompanha e indica a vivência autêntica da liberdade total que constitui a realidade humana.

¹ BURDZINSKI, p. 11.

O fenômeno da má-fé é sobretudo um fenômeno de crença. Contudo, há uma dimensão profunda desse fenômeno cujo sentido só é corretamente liberado mediante a análise fenomenológica de sua constituição, onde é possível perceber a forma tripla através da qual o fenômeno se apresenta: sendo um fenômeno de crença equivocada, a má-fé possuirá ressonância também na dimensão na conduta, na medida que é a um só tempo *mentira, crença e conduta*. Dessa forma, a má-fé constitui-se como uma perpétua ameaça à condição humana. Não porque efetivamente possa dirimir a liberdade em um sentido real, mas sobretudo porque é o esforço de compreender a condição humana em perspectivas nas quais, para fugir da experiência da angústia, o sujeito estabelece toda uma forma equivocada de compreender a realidade humana e, conseqüentemente, a si mesmo.

Muito embora a má-fé não possa cumprir o papel de análogo conceitual de uma idéia de “mal” em sentido moral², o intenso “apelo moral” do existencialismo sartreano faz com que o debate acerca da má-fé tangencie, a todo o tempo, o debate moral. Uma vez que a realidade humana seja compreendida de modo equivocado pelo sujeito, implicações dessa má compreensão surgirão na dimensão do valor, dimensão sobre a qual se funda, em última instância, a moralidade na filosofia de Sartre. E se a má-fé não é o mal moral, parece ser considerada pelo filósofo francês como um mal em si mesmo, um mal que deve ser extirpado da condição humana mediante processos de purificação e correção do pensar e do viver. É no sentido de extirpar o mal que é a má-fé que Sartre, no final de seu *O Ser e o Nada* e imediatamente após as descrições ontológicas e fenomenológicas da condição humana, estabelecerá as bases de uma “psicanálise existencial”, no interesse de acessar um domínio que a ontologia não poderia alcançar, a saber, o domínio da existência individual.

Se a ontologia fenomenológica mapeia as regiões do ser em geral e estabelece as relações entre os tipos de seres que constituem o mundo, a psicanálise existencial pretende dar conta de descrever o campo onde essas instâncias se singularizam. Assim, é através da psicanálise existencial que Sartre pretende alcançar os projetos da liberdade em seu nível existencial, singularizada no mundo, realizada através da multiplicidade dos projetos humanos. Muito embora seja enfático em afirmar, em diversas passagens de *O Ser e o Nada*, que a liberdade da qual fala não se trata de uma instância metafísica que se manifesta em um plano empírico, isto é, que se trata de uma estrutura que se deixa localizar

² BORNHEIM, p. 128.

unicamente nas plurais existências individuais, somente a psicanálise existencial teria a técnica e o aparato conceitual necessário para alcançar e distinguir os diferentes modos de singularização da liberdade, na diversidade de projetos e pessoas.

Tendo em vista este quadro, este trabalho será constituído por três momentos distintos. No primeiro deles, serão expostos os conceitos mais importantes da ontologia fenomenológica de Sartre no que diz respeito ao esclarecimento das questões relativas à problemática da má-fé. Com o intento de caracterizar a filosofia existencial do pensador francês, serão apresentadas e descritas suas noções de consciência, intencionalidade e reflexão, na medida em que estes foram apropriados e reinterpretados a partir da fenomenologia de Edmund Husserl. Também se faz mister a apresentação de elementos da ontologia de Martin Heidegger, na medida em que constituem o pano de fundo a partir do qual Sartre pretende superar as aporias herdadas pela tradição da filosofia da consciência que remonta ao início da filosofia moderna na pena do também francês René Descartes. Tentaremos mostrar como Sartre tenta articular idéias que orientam o fazer filosófico de Husserl e Heidegger no intento de realizar sua própria interpretação do fenômeno humano. Assim, através da idéia sartreana de uma dimensão pré-reflexiva da consciência tentaremos mostrar como Sartre tenta sintetizar a idéia de intencionalidade husserliana com o conceito heideggeriano de ser-no-mundo, fundando a um só tempo uma nova ontologia fenomenológica com ênfase na dimensão existencial da realidade humana. É a partir dessa ontologia assim constituída que teremos os elementos para trabalhar satisfatoriamente a noção de má-fé e as idéias que constituem as bases da sua psicanálise existencial.

Em um segundo momento, nos detemos no problema central: a análise do fenômeno da má-fé. Enquanto fenômeno existencial, a má-fé, como já dissemos, constitui uma ameaça perpétua à realidade humana. Na medida em que é uma falsificação da realidade humana, o fenômeno de engano de si que é a má-fé pressupõe uma dimensão de “verdade do homem”³ que é velada desde o momento em que se realiza através dos projetos individuais⁴. Os aspectos velados dessa verdade humana são sobretudo os aspectos da

³ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 694.

⁴ Não se pretende aqui negar que o fenômeno da má-fé possa assumir caráter coletivo, na medida em que pode se realizar mediante padrões de comportamento passíveis de serem atribuídos à comunidades inteiras. Há estudiosos da obra de Sartre, como Fabio Caprio Leite de Castro, que apontam para a existência de verdadeiros “paradigmas de má-fé” através dos quais é possível classificar esses padrões através de

liberdade ontológica, da responsabilidade e da angústia. Tais elementos, pela própria estruturação da realidade humana tal como definida por Sartre, são absolutamente indissociáveis e são velados à um só tempo e simultaneamente pelo movimento de fuga que é a má-fé. Ao refugiar-se da angústia em crenças – e conseqüentemente em condutas – através das quais se torna possível captar a si mesmo – e conseqüentemente a totalidade dos seres humanos – em uma perspectiva na qual o indivíduo não compreenda sua existência sob o signo da responsabilidade por si, estão estabelecidas as bases para uma existência no erro e no engano, na qual a liberdade fundamental do ser humano jaz velada ou mal compreendida. Em especial, a perspectiva da psicanálise tradicional merecerá atenção na medida em que o próprio filósofo francês a considera uma das principais armadilhas no caminho da compreensão correta da realidade humana, ao prometer uma espécie de autoconhecimento que é, segundo Sartre, impossível ao ser humano.

O triplo aspecto da má-fé – mentira, crença e conduta – constituirá o cerne conceitual a partir do qual o fenômeno pode ser satisfatoriamente compreendido. Na medida em que é fenômeno de mentira, Sartre fará uso do instrumental teórico da fenomenologia para explicar como é possível para um indivíduo enganar a si mesmo na unidade de uma só consciência, tendo em vista que é impossível crer, em sentido estrito, em uma mentira dirigida de si a si mesmo. Pretendendo assim superar as aporias conceituais de uma psicanálise de orientação freudiana que também pretende ser uma perspectiva de desengano do sujeito, Sartre vinculará o fenômeno do auto-engano na imbricação existencial entre a dimensão da crença e da conduta, na medida em que estas se fundamentam reciprocamente ao constituir o tecido de uma existência subjetiva. Sartre definirá o equívoco das crenças de má-fé a partir da idéia de que é possível crer de um modo equivocado ao se compreender equivocadamente o que seja uma crença. Sartre pensará o fenômeno da crença dentro da estrutura das condutas humanas, e o crer de má-fé será uma atitude equivocada desde a inauguração de um projeto existencial pessoal e subjetivo. Desse modo, o sujeito envolvido pela má-fé não tem apenas sua visão de mundo, mas seu próprio viver comprometido pelo equívoco.

estereótipos que os definem. Estas conclusões, contudo, são derivadas de pesquisas cujos passos argumentativos são, por razões de espaço e escopo, impossíveis de reconstruir aqui.

No terceiro momento deste trabalho exploramos as idéias presentes no final de *O Ser e o Nada*, relativas a elaboração das bases da psicanálise existencial. O método, tal como pensado por Sartre, deve oferecer ao sujeito as condições para a retomada da perspectiva correta para o pensar e para o viver. Método que guarda semelhanças com a psicanálise tradicional, ao partir de uma idéia de que a ação guarda um sentido que a transcende e aponta para uma realidade individual dentro da qual poderia ser corretamente explicada e compreendida. Entretanto, a semelhança do método não vai além dessa idéia de sentido profundo para a ação atomicamente considerada, pois os pressupostos da análise de uma existência individual serão, na pena de Sartre, drasticamente distintos da psicanálise tradicional na medida em que o francês se serve de sua ontologia fenomenológica como fundamento teórico para a compreensão dos dados colhidos pela análise existencial. Dessa forma, ao invés de construir uma imagem de ser humano determinado por experiências mergulhadas em um esquecimento que é fruto de processos inconscientes, Sartre oferece uma imagem de homem definido por seu futuro, isto é, pelo projeto existencial a partir do qual organiza seu presente – ou seja, seus motivos, crenças, valores, etc. – em vista dos fins que deseja realizar. Teremos, assim, uma psicanálise orientada por uma ontologia que define o homem como liberdade sempre direcionada em direção à realizações escolhidas em liberdade, determinadas unicamente e apenas por essa mesma liberdade e mais nada.

Contudo, o limite das pretensões de Sartre esbarra justamente na premissa mais fundamental de sua descrição da realidade humana: a liberdade ontológica. Pois se a liberdade é a condição mais fundamental do ser humano, é impossível transformar uma realidade humana a partir de seu exterior. Ou seja: a psicanálise existencial pode oferecer uma descrição adequada de uma existência individual, na medida em que reinterpreta quaisquer vivências ou projetos sob a perspectiva da liberdade descoberta pela ontologia fenomenológica. Mas não poderia produzir, por si mesma, qualquer espécie de “cura” para essa disposição existencial cuja saída só será possível pela via da conduta, isto é, pela revisão das crenças e condutas do sujeito em seu ver e viver o mundo. A assunção autêntica da liberdade e da responsabilidade exigem, finalmente, uma breve e cautelosa exploração de um dos conceitos sobre os quais os estudiosos de Sartre não puderam fazer mais do que especular, enquanto não foi devidamente explicado pelo filósofo: a autenticidade. Contudo, se não é possível fazer a exploração exaustiva e satisfatória das conseqüências de uma

assunção autêntica da liberdade pelo indivíduo humano, isso não parece casual e não inviabiliza o apontamento de certos horizontes a partir dos quais parece possível pensar, dentro de certos limites e sobretudo negativamente, alguns elementos do que seria uma existência autêntica.

I – A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DE JEAN-PAUL SARTRE

1 – A ontologia fenomenológica de Jean-Paul Sartre

É através de um ensaio de ontologia fenomenológica que o filósofo francês Jean-Paul Sartre apresenta sua teoria do ser. Nesta obra, intitulada *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica* (1943), Sartre faz uso de elementos conceituais herdados da tradição fenomenológica que o precede para, através deles, sistematizar e dar forma à intuições filosóficas que já trazia consigo desde os tempos de graduação em filosofia⁵. Conta-se mesmo que foi em uma conversa de bar que o pensador descobriu o potencial do método fenomenológico para, segundo escreve Simone de Beauvoir, “construir uma filosofia a partir do modo que as coisas lhe tocavam”⁶.

Sartre se serve da fenomenologia desde suas primeiras incursões no terreno da filosofia, ou mais precisamente no terreno da psicologia filosófica. Seus primeiros trabalhos sobre o ego, a imaginação e as emoções podem ser considerados como tentativas de estabelecer bases para uma psicologia fenomenológica a partir da qual se pudesse superar

⁵ ROWLEY

⁶ BEAUVOIR.

uma série de problemas das psicologias tradicionais. Tais problemas conduziram tais psicologias a aporias insolúveis e as inviabilizariam enquanto método de investigação da consciência e do comportamento humanos⁷. É com esse intento que Sartre escreve três de suas principais obras antes de *O Ser e o Nada*, a saber, *A Transcendência do Ego* (1934), *Esboço Para Uma Teoria das Emoções* (1939) e *O Imaginário – Psicologia Fenomenológica da Imaginação* (1940).

Embora tenha publicado três obras de filosofia em seis anos, o filósofo francês não conteve seu discurso apenas a esse registro, tendo também publicado duas obras de literatura: *O Muro*, escrito na juventude e publicado em 1939, e *A Náusea* em 1938. Sobretudo nesta última obra a menção à produção literária de Sartre se torna relevante e justificada: segundo alguns estudiosos, o filósofo francês realiza, através da dinâmica de um romance, uma etapa incontornável de seu pensamento. Mesmo que seja de uma ordem distinta do discurso filosófico, encontram-se desenvolvidas em *A Náusea* algumas das idéias mais centrais da filosofia sartreana, como por exemplo, a falta de um sentido para a realidade humana (ou pelo menos de um sentido que seja transcendente a esta) assim como a idéia de contingência absoluta dessa mesma realidade, que irá fazer injustificada e injustificável nas páginas do diário de Antoine Roquentin, personagem principal do romance.

O ensaio de ontologia fenomenológica de Sartre é publicado, então, com o respaldo da publicação de três obras de psicologia filosófica e um romance. E é nessa obra – *O Ser e o Nada* – que se torna possível entrever o pano de fundo propriamente filosófico dentro do qual todas as obras anteriores estarão corretamente contextualizadas e poderão ser compreendidas como momentos de uma obra então definitivamente inscrita dentro da tradição e da história da filosofia ocidental. Nas centenas de páginas de *O Ser e o Nada*, o objeto principal das análises de Sartre será, a despeito da palavra “ontologia” em seu subtítulo, o ser humano. Ou, para ser fiel a própria terminologia sartreana, a “realidade humana”. Através de descrições fenomenológicas dos diversos modos de relação da consciência com o mundo, consigo mesma e com a dimensão da alteridade, Sartre tece uma filosofia que, de modo progressivo, esboça uma ontologia que se desenha a partir da fenomenologia para, em seguida, fundamentá-la.

⁷ SARTRE. *Esboço para uma teoria das emoções*.

1.1 Intencionalidade

O ensaio de ontologia fenomenológica de Sartre inicia com a tese de que a filosofia de seu tempo realizou considerável avanço ao superar a tradicional dicotomia entre essência e aparência⁸. Sem dúvida, faz referência à fenomenologia de Edmund Husserl (1859 – 1938) da qual, a seu próprio modo, faz a apropriação de certos conceitos fundamentais. É da fenomenologia de Husserl que Sartre toma de empréstimo a idéia de que a aparência não é mais uma cortina atrás da qual a essência jaz velada, mas precisamente o contrário: a aparência é precisamente um modo através do qual a essência de um fenômeno se permite aparecer a um determinado sujeito. Assim, os diferentes aspectos de um mesmo fenômeno serão vistos não como distorções, mas como diferentes modos da essência se oferecer à captação da consciência.

A consciência será, na pena de Sartre, o conceito central a partir do qual serão descritas todas as estruturas da realidade humana. Sobretudo depois que, a partir da análise da própria natureza intencional da consciência, Sartre acredita ter encontrado uma idéia a partir da qual seja possível conceber a dimensão da consciência humana a partir de um viés completamente distinto de certo conceito moderno de consciência. Desde Descartes, uma tradição inteira desenvolveu-se segundo a idéia de que a consciência – ou a “mente”, para ser mais preciso – é uma entidade dotada de substância própria, do mesmo modo que os objetos materiais. Ainda que seja um tipo de substância bastante peculiar, definido a partir de categorias semelhantes, mas contrárias às dos objetos materiais, a mente humana foi sempre mais ou menos concebida como uma entidade que subsiste por si mesma, independentemente do mundo e de suas relações com o mundo. Além de não descrever corretamente a natureza da consciência humana, esta posição acabaria conduzindo a aporias insolúveis, a saber, a relação entre os dois tipos de substância: pensante e material.

A concepção fenomenológica da consciência seria, desse modo, uma maneira de pensar a “atividade mental” justamente como atividade e movimento, e não mais como substância. Assim, a consciência concebida fenomenologicamente não é mais uma substância de um tipo específico que, em um segundo momento, entra em relação com o

⁸ SARTRE, *O Ser e o Nada*, p. 15.

mundo. Desde o princípio a consciência concebida fenomenologicamente deve ser vista, ela mesma, como relação com o mundo. A consciência é, ela própria, relação. Relação de si mesma com o mundo, ou seja, relação da própria relação com o mundo, o que faz com que a relação seja concebida como um dos termos da própria relação.

Sartre visualiza a possibilidade de pensar a consciência dessa maneira tendo em mente a noção de intencionalidade, herdada também da fenomenologia tal como foi pensada por Husserl. Muito embora sua teoria do ego desautorize a concepção de um substrato transcendental, entendido como um eu que habita a consciência, a partir do qual a atividade intencional encontre um campo no qual se torne passível de síntese, o conceito de intencionalidade preserva seu sentido e recebe, na pena de Sartre, uma radicalização inédita na fenomenologia. Uma radicalização que, segundo o próprio filósofo francês, se pretende ser uma leitura mais fiel às intuições de Husserl do que as do próprio pai da fenomenologia. A idéia de intencionalidade, para Sartre, é suficiente para garantir por si mesma a síntese da experiência e dispensa o recurso a dimensões que só seriam alcançáveis segundo movimentos teóricos que, como veremos, a ontologia de Sartre, segundo suas próprias conclusões, não autoriza.

A intencionalidade é a chave a partir da qual Sartre realizará o salto da fenomenologia para a ontologia. Para o francês, o fato de que “toda consciência é consciência de alguma coisa” guarda um sentido profundo, na medida em que revela, por si mesma, a existência prévia de uma dimensão com a qual a consciência deva se relacionar desde o princípio. A consciência, por sua própria natureza, exige um objeto do qual ela seja, efetivamente, consciência. A consciência jamais poderia ser “consciência de nada”, ou “consciência em si” – o que, como veremos, significa o mesmo. Concebida como intencionalidade, a consciência é a própria atividade intencional e relação com seus objetos. Seja qual for o tipo de atividade em que a consciência estiver envolvida – percepção, imaginação, emoção, desejo, crença, valoração, reflexão, etc. – é, a um só tempo, relação e constituição de sentido dessa relação desde um plano existencial, na medida em que é sempre consciência singularizada e personificada no mundo.

Temos, assim, no início da ontologia fenomenológica de Sartre, pelo menos dois termos: uma consciência que é sempre consciência *de algo* e um algo que é sempre *algo para* alguma consciência. A partir destes dados iniciais, Sartre começa a revelar débito para

outro de seus mestres, a saber, o filósofo alemão Martin Heidegger (1889 – 1976). Pois se a investigação fenomenológica nos permite entrever dois termos básicos a partir dos quais se torna possível iniciar a tarefa filosófica, esta tarefa será a de tecer uma ontologia fortemente inspirada em idéias colhidas das leituras das páginas deste filósofo alemão.

1.2. O campo transfenomenal

Procedendo no campo da análise fenomenológica, Sartre reconhece que a consciência é atividade intencional e que essa, por sua natureza, exige um objeto. Com tais elementos já é possível realizar o salto para a ontologia. Para realizá-lo, Sartre serve-se de um elemento presente na filosofia de Heidegger, a saber, a idéia de que a realidade humana é perpassada desde o princípio por uma “compreensão pré-ontológica”, isto é, um tipo de compreensão que se dá necessariamente ao homem na medida em que este existe e age em um mundo de sentido com o qual a própria lida já exige esse nível de compreensão. Sartre pretende, portanto, pensar a realidade humana a partir de uma idéia de que a existência se dá sobretudo como lida e atividade prática em um mundo disposto de tal forma que seja necessária *alguma* compreensão dos entes e de suas relações. Essa compreensão não é uma visada teórica dos fenômenos com os quais se lida ou da realidade que se vive.

A compreensão pré-ontológica, na qual acontece a realidade humana, é que permite o salto ontológico e a pergunta pelo ser. A questão ontológica – “que é isto?” – é que permite o desvelamento propriamente filosófico na medida em que organiza, no mesmo plano, a realidade humana, os entes e as relações entre estes. Segundo Sartre, a questão ontológica pode ser direcionada sobre estes dados iniciais recolhidos pela análise fenomenológica, a saber, a consciência e seu correlato necessário, o fenômeno. Somente interrogando ontologicamente a consciência e o fenômeno, isto é, somente ao se perguntar sobre o “ser da consciência” e o “ser do fenômeno” se torna possível escapar de perspectivas nas quais a fenomenologia não seria mais do que um idealismo ou um fenomenismo: é preciso que a ontologia revele as estruturas fundamentais da consciência e do objeto, que revele seu *ser* próprio. É nessa direção que Sartre caminhará, contra a tendência epistemologista herdeira da tradição moderna, no sentido de construir uma filosofia na qual a fundamentação seja a partir da ontologia e dos resultados por ela obtidos.

É através da pergunta ontológica que Sartre alcança as duas dimensões fundamentais a partir das quais definirá os campos de sua ontologia. Ao se perguntar sobre “o que é a consciência”, Sartre se vê obrigado a pensar o ser próprio a essa consciência concebida como atividade intencional. De antemão, sabemos que por sua própria natureza, a consciência não poderá ter um ser do mesmo tipo que tinha segundo as análises dos filósofos da tradição, para os quais a consciência era uma substância pensante. A busca de Sartre será, então, pelo ser próprio a essa atividade e relação com o mundo que é a consciência. O esforço será no sentido de pensar como movimento aquilo que foi tradicionalmente concebido como substância. Veremos que o resultado da reflexão sartreana será a definição do ser da consciência a partir de uma perspectiva tal que disporá sua ontologia em termos bastante peculiares: em sentido estrito, só haverá um tipo de ser inscrito sob o signo da identidade ontológica, e este não será o ser da consciência, mas justamente o ser de seu correlato intencional, o ser do fenômeno. Sartre permanecerá em uma espécie de dualismo, mas seu dualismo será distinto daquele dualismo de substâncias. A identidade ontológica caberá apenas a um dos domínios do ser, a saber, o ser do fenômeno, que Sartre chamará de ser-em-si – ou simplesmente Em-si – e sobre o qual tecerá econômicas palavras durante as centenas de páginas, na medida em que suas poucas estruturas alcançáveis só se permitem entrever mediante relação com seu correlato, o ser-para-si – ou simplesmente Para-si – ser próprio da consciência e definido sob o signo da contradição. Vejamos como isto se dá.

1.3 Em-si e Para-si

Se os dados obtidos pela análise fenomenológica são a dupla de correlatos consciência e fenômeno, à ontologia caberá a tarefa de descrever que tipo de ser possuem esses elementos, bem como explicitar suas possíveis – ou impossíveis – relações.

O discurso ontológico sartreano se inscreverá sob o registro da filosofia da finitude, de inspiração claramente heideggeriana, na medida em que tal discurso só se tornará possível mediante a irrupção da realidade humana e em relação a esta. Um discurso ontológico que pudesse alcançar qualquer coisa semelhante a uma “verdade eterna” já não

pertenceria mais ao campo da ontologia, mas, como veremos, da metafísica. Ensina-nos Heidegger:

O fato de se darem “verdades absolutas” só pode ser comprovado de modo suficiente caso se logre demonstrar que, em toda a eternidade, a pre-sença⁹ foi e será. Enquanto não houver essa prova, a sentença será apenas uma afirmação fantástica que não recebe nenhuma legitimidade apenas porque os filósofos geralmente nela “acreditaram”¹⁰.

A passagem do texto de Heidegger nos permite captar a atmosfera na qual Sartre tecerá os fios de sua ontologia: alinhando-se a Heidegger, Sartre pretende escapar de uma metafísica da participação a partir da qual a realidade humana é caracterizada como elemento que participa de uma realidade superior que lhe dá sentido e lhe explica. Pelo contrário, é pelo “acontecimento absoluto”¹¹ que é a realidade humana que se torna possível atribuir sentido e realizar o discurso ontológico sobre um ser que permanecia aquém da possibilidade da dicção. A emergência fundamental da realidade humana é o acontecimento ontológico que possibilitará todo o acontecer ôntico e, em certo sentido, tornará possível a própria possibilidade na medida em que é inauguração, a um só tempo, de todas as estruturas da realidade humana. Como vemos, nas palavras de Sartre:

Conhecemos esta divertida ficção com a qual certos divulgadores costumam ilustrar o princípio de conservação de energia: dizem eles que, se ocorresse de um único dos átomos que constituem o universo ser aniquilado, resultaria uma catástrofe que iria estender-se ao universo inteiro, e seria, em particular, o fim da Terra e do sistema solar. Tal imagem pode nos servir aqui: o Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que *ocorra* ao Em-si uma desordem total. Essa desordem é o mundo¹².

⁹ A tradução do termo alemão *Dasein* por pre-sença é considerada inadequada por muitos estudiosos de Heidegger. Apresentamos aqui, no intento de oferecer uma alternativa à tradução de Márcia Schuback, uma realizada por Ernildo Stein em seu *Compreensão e Finitude*. Segue: “O fato de que há ‘verdades eternas’ somente sera demonstrado de maneira suficiente quando se tiver conseguido mostrar que o ser-aí era e será por toda a eternidade. Enquanto faltar essa demonstração, essa proposição permanece uma afirmação fantástica cuja legitimidade não aumenta pelo fato de ser, para os filósofos, um objeto de ‘crença’ comum.” (p. 31).

¹⁰ HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, p. 296.

¹¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 757.

¹² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 753.

Embora alguns dos termos presentes na passagem acima ainda careçam de explicitação, através desta imagem já podemos observar que o sentido – isto é, o mundo – só surge mediante a emergência da realidade humana. Contudo, o Para-si sartreano distingue-se do Dasein heideggeriano sobretudo e essencialmente por ser caracterizado a partir de um conceito de consciência¹³ – e aqui, o débito do filósofo francês é para com Husserl, de quem pretende ser um intérprete mais fiel que o próprio. É por esta razão que a distinção dos tipos ontológicos Em-si e Para-si será derivada dos (referida aos) dados obtidos através da fenomenologia husserliana tal como interpretada por Sartre.

Ainda que o acontecimento absoluto que é o Para-si seja o elemento a partir do qual o discurso ontológico seja possível, as palavras de Sartre sobre o Em-si serão bastante escassas. Como nos diz Bornheim, “toda a doutrina se resume em três fórmulas: o ser é, o ser é em si e o ser é o que ele é. Portanto, o Em-si é o ser.”¹⁴. De um modo geral, então, o Em-si é o ser que permaneceria velado e indizível antes da emergência da realidade humana. O surgimento do Para-si torna possível o acesso a esses aspectos do ser colocando em relevo tais aspectos, mas não significa, em sentido estrito, que os mesmos surjam em uma relação do Em-si com o Para-si: a relação entre Em-si e Para-si é o próprio Para-si, ou seja, a relação é um dos termos da própria relação. O ser não é “arranhado” pelo Para-si emergente, isto é, não se altera, não se transforma, não se modifica. Permanece incólume e além de toda alteridade. Apenas é iluminado e não se mostra para além do que alcançam essas três afirmações. Cabe então analisar o que significam as três afirmações categóricas de Sartre sobre o ser.

Ao dizer que “o ser é Em-si”, Sartre quer dizer que o ser não é ativo nem passivo, na medida em que tais noções aludem a idéia de comportamento, elemento que só pertence à realidade humana. Da mesma maneira, o ser está além de toda afirmação e negação, pelas mesmas razões. A possibilidade da dualidade remete a uma ambigüidade que, veremos, apenas a condição humana pode satisfazer. Ao ser Em-si, o ser é fechado em si mesmo, pleno e intocável por qualquer relação.

A segunda afirmação remete à importante tese de que o princípio de identidade terá caráter regional na ontologia de Sartre: “o ser é o que é”. Ser o que é diz respeito apenas ao

¹³ JOSEPH FELL, *Heidegger and Sartre*.

¹⁴ BORNHEIM, p. 34

ser do fenômeno, não ao ser da consciência. Assim, apenas o ser do fenômeno oferece identidade ao seu reino, o que proíbe a dualidade clássica entre interior e exterior ao reino do fenômeno. O ser se esgota ao ser o que é e monopoliza o princípio de identidade ao correlato da consciência – que, por ser esta o contrário do fenômeno, habitará sob o princípio da contradição nesta ontologia.

Finalmente, com a afirmação de que “o ser é”, Sartre quer dizer que o ser não pode ser necessário ou contingente. A possibilidade é uma dimensão que se abre concomitantemente com a emergência do Para-si, da realidade humana, e pertence a esta, sendo sem-sentido dizer que o ser era possível antes de ser. O mesmo vale para a necessidade: não se poderia justificar uma necessidade do ser, o que resulta que este jaz como contingência absoluta, por não poder ser derivado de nada.

Balizando o ser a partir da estreiteza desses três aspectos, torna-se impossível e sem sentido pretender alcançar uma estrutura interna do ser. O intento de Sartre, com essa economia, é trabalhar no campo estrito da ontologia sem adentrar no terreno hipotético da metafísica, onde se poderia operar com categorias clássicas como “substância e acidente”, “forma e matéria”, “ato e potência”. O ser é uma indeterminação absoluta em função desse fechamento e opacidade. Qualquer passo na direção de tentar atingir uma estrutura interna do ser não seria mais do que incidência em confusão categorial e má metafísica, na medida em que seria necessária a utilização de categorias que remetem à realidade humana para pensar uma dimensão que é precisamente o contrário da dimensão humana que surge e a põe em relevo justamente como fechada e absoluta.

Contudo, se um dos elementos do par de conceitos da ontologia já salvaguarda para si o caráter de absoluto, sob que signo deveria ser pensado o outro elemento do par? Nesse momento vemos a inteligência de Sartre ao tecer uma ontologia na qual um dos elementos do par fundamental não é pensado sob o signo da positividade, mas da negação dessa positividade: o Para-si será infectado por uma negatividade essencial, mas não será o nada em si mesmo, pois uma conclusão desse tipo acabaria resvalando para uma concepção dualista em que a ontologia precisaria explicar a relação entre duas substâncias. A solução sartreana é a tentativa de pensar o Para-si como um elemento perpetuamente faltado.

Lembremos que o Para-si deve representar ontologicamente a consciência intencional, concebida como movimento e atividade. Dessa forma, essa falta perpétua que é

o Para-si será também pensada como movimento em direção ao faltante. A consciência é intencionalidade, portanto, movimento e atividade. O Para-si será, dessa forma, um movimento perpétuo em direção a uma condição inatingível, a saber, a condição em que sua falta essencial seria sanada.

Se a positividade do Em-si não dá muito a dizer em função de seu fechamento, a negatividade do Para-si abre o campo do discurso na medida em que enquanto relação, exige que sejam descritas – nos planos ontológico, fenomenológico e existencial – as relações entre consciência e fenômeno, consciência e outras consciências e da consciência consigo mesma. O caráter de movimento, pertencente apenas à dimensão do Para-si, também exige uma explicitação da temporalidade da consciência, imbricada com a idéia de movimento. Assim, toda a complexidade da realidade humana será acessada sob o registro do pólo ontológico “infectado” pela negatividade. Essa “doença”¹⁵ que atinge o ser sob a forma da realidade humana é o movimento. O movimento e a negatividade, como negação da identidade da positividade que se localizam sob o signo do ser, exigem um termo ontológico que lhes sirva de fundamento: o *nada*. O movimento possuirá seu próprio ser, enquanto “nada de identidade”, negação da identidade. Alojarse-á, portanto, sob o signo da contradição: por ser de modo temporalizante, “é o que não é e não ser o que é”. Assim, é pela realidade humana que o nada encontra sua porta de entrada na ontologia: é preciso que haja o nada, embora ele se assente “no seio do ser”. O ser é fundamento de seu nada, do nada que emerge como elemento sem o qual não haveria realidade humana. Em si mesmo, o ser jaz contingente e sem fundamento.

Eis, então, o limite da ontologia: descrever as relações entre o ser e o nada, o Em-si e o Para-si. O limite de seu alcance é a constatação de que o ser fundamenta o nada, mas não possui ele próprio fundamento. A ontologia também não poderia dizer *por que* o nada emerge no seio do ser: a formulação de uma hipótese dessa natureza seria uma tarefa metafísica, e não mais ontológica. Contudo, a presença do nada como elemento constitutivo da realidade humana não é sem conseqüências, e é provavelmente o elemento a partir do qual Sartre consegue dar forma à idéia mais fundamental da antropologia adjacente à sua ontologia, a saber, a idéia de liberdade.

¹⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 757.

2. Liberdade

Liberdade é a idéia central da ontologia fenomenológica de Sartre no que diz respeito à caracterização da condição humana e não é exagero afirmar que a definição ontológica do ser da consciência é motivada pelo intento do autor em justificar uma teoria da liberdade. Dentro do contexto dessa ontologia, a teoria da liberdade será a antropologia filosófica do pensador francês, na medida em que a liberdade está conceitualmente entrelaçada, de modo indissociável, com os conceitos de consciência, Para-si e nada. Para Sartre, a liberdade é o ser do homem. Vejamos isso.

A consciência é movimento e atividade intencional. É através dela que a temporalidade se torna ontologicamente acessível, conquanto a consciência é movimento e exige a temporalidade e existe enquanto temporalização. O movimento e temporalização que constituem a consciência exigem, por sua parte, que o tipo de ser da consciência seja pensado a partir do conceito de Para-si que, como vimos, não alcança o princípio de identidade por não possuir ser em sentido substancial e positivo. Assim, o reino do Para-si no qual a consciência se situa é o reino da contradição, cujos habitantes – a consciência e, portanto, a realidade humana – não são idênticos a si mesmos, em razão de que, a um só tempo, são e não são. A realidade humana é e não é. Mas o que é a realidade humana? E o que ela não é? Ela é o que não é. E não é o que é.

Esse aspecto de ser o que não se é e não ser o que se é pede sua correta explanação no contexto da temporalidade. Enquanto consciência, a realidade humana existe como temporalização e movimento e não possui estabilidade ontológica. O Para-si é, a todo o momento¹⁶, projeção em direção a algo que ele não é. Por sua própria estrutura, o Para-si é projeto que visa a realização de um ser que lhe supra a falta intrínseca de ser. Essa identidade ontológica a ser perpetuamente perseguida e nunca alcançada em definitivo é o que exige que a realidade humana, como temporalização, mova-se na direção desse ideal

¹⁶ A necessidade de inteligibilidade impõe, aqui, o uso de uma noção que passe a idéia de secção temporal. Contudo, não é correto, em sentido estrito, usar uma idéia de *instante* para pensar a temporalidade de fora, na medida em que a idéia de um instante acessível à consciência, sem dimensão e indivisível só ganharia sua correta explicitação no contexto de uma descrição da temporalidade e de suas estruturas. O que se pretende explicar aqui é uma idéia mais simples: diferentemente de um fenômeno que possui uma identidade estável por não ter um tipo de ser que seja movimento, uma realidade humana não possui descanso sob a guarida de uma identidade e, a todo instante, seu ser é instável por ser projeção na direção de uma estabilidade inalcançável por definição.

irrealizável. Contudo, o que faz com que esse ideal da realidade humana – isto é, a identidade ontológica – seja irrealizável? Vejamos.

Em seu primeiro contato com a fenomenologia, Sartre fica fascinado pela idéia de que a consciência é movimento, e é rico em imagens para descrever metaforicamente a natureza desse movimento, dessa consciência concebida como atividade¹⁷. Dirá mesmo que a consciência concebida como intencionalidade é uma espécie de furacão na qual nada poderia permanecer sem ser, violentamente, lançado para fora. Embora não nos diga muita coisa por si mesma, essa imagem nos oferece elementos para visualizar, com Sartre, sua própria concepção de consciência: a ventania da consciência seria a metáfora para seu caráter de atividade/movimento, enquanto os objetos que por ela seriam expulsos e arremessados para longe estariam, na imagem, representando os fenômenos, objetos do mundo, que não poderiam jamais “penetrar” uma consciência cujo movimento não cessa.

A incessante atividade da consciência, como vimos, é sua característica mais fundamental. Mas embora uma consciência não exista necessariamente, uma vez que existe ela existe orientada, direcionada, voltada para algo em específico. Nunca é consciência de nada ou atividade gratuita. Só se compreende corretamente a atividade da consciência tendo em mente que seu tipo de ser é um ser faltado: o Para-si tende àquilo que lhe falta, a identidade. Contudo, o Para-si não poderia realizar esse ser justamente sob a pena de perder o movimento e deixar de ser consciência.

A implicação inescapável dessa definição da consciência, núcleo da realidade humana, é a de que o ser do ser humano será de um tipo muito especial: será um ser faltado, um ser que exige sua realização, um ser que precisa se fazer ser a todo o momento. A instabilidade ontológica que se deduz desse caráter de falta e movimento que impregnam a condição humana fazem com que, de um ponto de vista ontológico, o ser do ser humano exija uma espécie de manutenção constante, na medida em que sua própria constituição lhe proíbe uma solidez e ao mesmo tempo lhe faz tender e mover-se na direção dessa solidez. Por essa razão, o ser do ser humano pode ser definido por ser um ser que precisa *se fazer* ser. Um ser que, em suma, se resume em seu fazer. Para o homem, portanto, *ser é fazer*, e *o fazer é o ser do homem*.

¹⁷ SARTRE. *Uma idéia fundamental, a intencionalidade*.

Essa necessidade do fazer ontológico como ser da realidade humana faz eco no conceito de ação, através do qual Sartre pensa ser a porta correta para a entrada na problemática da liberdade. Para o filósofo francês, a ação não apenas pressupõe uma idéia de liberdade como também é a falta da explicitação do conceito de ação que levou a tradição à aporias insolúveis acerca da problemática, como por exemplo a querela entre defensores do determinismo e defensores do livre-arbítrio. Sartre afirma que a querela só se justifica sob um fundo de incompreensão e análise insuficiente do que seja, afinal, a ação humana, que ele próprio definirá nestes termos:

Agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um efeito previsto¹⁸.

Evidentemente o sucesso da ação não conta e não poderia contar para caracterizá-la como ação. Essa é, mesmo, uma das maiores confusões do debate: a confusão entre liberdade e algo como onipotência. O sucesso ou não da ação – isto é, a realização do fim – é do domínio da contingência. O sentido profundo da liberdade é a possibilidade de, como vemos nas palavras do próprio filósofo, estabelecer livremente os fins. Uma realização necessariamente bem sucedida de todos os fins estabelecidos não seria uma boa caracterização de liberdade, mas sim de estado de sonho ou de onipotência.

Relativamente ao debate entre partidários da idéia de livre-arbítrio versus defensores do determinismo, Sartre pretende que os elementos oferecidos por sua ontologia fenomenológica podem ajudar a resolver esse debate fundado em má-compreensão da realidade humana. Por incrível que pareça, é ao lado dos deterministas que Sartre se posiciona em um primeiro momento. Os defensores do livre-arbítrio não apenas compreendem equivocadamente o que seja a realidade humana, mas também parecem, segundo a opinião do autor, compreender equivocadamente o que seja uma ação, pois parecem identificar liberdade com “ausência de motivos”, como se uma genuína liberdade só pudesse se manifestar segundo uma idéia de gratuidade na qual a ação pudesse ser compreendida como imotivada, livre de determinações e condicionamentos. Tal teoria do

¹⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 533.

livre-arbítrio como ação gratuita é reconhecida por Sartre na obra romanesca de André Gide que, segundo Sartre, “não sabe o que é uma situação”¹⁹.

Uma ação sem motivos é autocontraditória, e essa é a vantagem do determinista sobre o partidário do livre-arbítrio. O determinista reconhece a importância do motivo, embora peque por exagerar seu papel e instaurar no seio da realidade humana uma ordem de relações que não lhe pertence em absoluto, a saber, a ordem da causalidade. Relativo apenas ao fenômeno, o conceito de causalidade não funciona absolutamente em um reino ontológico que não é povoado por entidades, mas sim constituído de ponta a ponta por pura atividade, movimento intencional em direção ao fenômeno. O determinista pensa a realidade humana sob a perspectiva da “coisa”, e supõe poder deduzir causalmente o comportamento a partir de diversas ordens de causalidade. O determinismo pode pensar a motivação humana a partir de diversas fontes, desde a psicológica passando pela sociológica até a fisiológica. Ao pensar a ação humana dentro de um esquema causal, o determinista pode explicar o passado a partir de um princípio de inteligibilidade que poderia oferecer também as chaves para a previsão do futuro. Tudo isso para Sartre constitui um verdadeiro absurdo teórico, haja vista a força de imprevisibilidade e espontaneidade que assumirá a idéia de liberdade em sua pena através das centenas de páginas de *O Ser e o Nada*.

Sartre não nega a verdade do determinismo. Contudo, como ocorre com diversos conceitos tradicionais em sua ontologia, o determinismo é relegado ao reino do Em-si, onde permanecem os entes que caem sob esta classificação. Embora não se pronuncie sobre animais e crianças – indivíduos que claramente não dispõem do mesmo tipo de consciência de pessoas adultas – e não deixe claro que tipo de domínio ontológico os descreve, Sartre parece situá-los longe da liberdade e próximos do determinismo, na medida em que o pré-requisito para serem considerados ontologicamente humanos não está – ou jamais será, como no caso dos animais – satisfatoriamente cumprido: a consciência. Desse modo, a ontologia fenomenológica parece descrever uma realidade em preto e branco, dividida entre indivíduos humanos conscientes e, do outro lado, coisas sem consciência. E a liberdade é o núcleo a partir do qual será pensada a realidade humana, enquanto o determinismo resguarda sua funcionalidade para a descrição dos fenômenos e suas relações.

¹⁹ *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 17.

Se o determinismo serve para descrever a natureza e apenas a natureza, seu único pecado é não saber pensar a realidade humana – e conseqüentemente a ação – a partir da liberdade fundamental sem a qual não se compreende. Uma ação determinada por motivos ou por qualquer outra ordem de razões já não pode ser considerada ação em sentido estrito, mas acontecimento que se perde na massa de acontecimentos da realidade, ontologicamente indistintos de, por exemplo, fenômenos da natureza. É preciso que a ação seja livre para que seja ação, mas é preciso que seja ação motivada para que não seja mero gesto.

Assim sendo, como deve ser pensada a ação que possui motivos mas que não é determinada por estes?

2.1 Ato, Motivo, Fim

A teoria da liberdade de Sartre, desenvolvida ao longo de seu pensamento existencial e apresentada de modo sistemático em seu *O Ser e o Nada*, apresenta uma idéia de liberdade que proíbe, por razões ontológicas, a possibilidade de um liame causal entre motivos e ações. Contudo, esta teoria da liberdade não pode aceitar uma ação imotivada e sem direção, pois isto estaria em completo desacordo com a idéia de uma consciência intencional. Dessa forma, urge compreender como se relaciona a idéia de ação com a idéia de motivo.

A realidade humana foi tradicionalmente compreendida em um esquema dualista na qual de um lado – a saber, o lado da liberdade – estariam os elementos racionais como o livre-arbítrio, a vontade livre, o pensamento racional, etc., e do outro lado estariam os sentimentos, emoções, paixões, desejos, pulsões, etc. A conduta humana livre, no sentido estrito, seria a conduta deliberada e racional, realizada mediante faculdades cujo exercício correto fariam destacar a humanidade da pura animalidade ou materialidade. A liberdade, característica da conduta racional e deliberada, seria uma condição regional e relativa à somente um pólo de uma realidade humana concebida como campo de batalha dessas duas dimensões inconciliáveis. É esta perspectiva, que Sartre atribui a Descartes²⁰ a fundação, que o existencialista pretende revisar com seu conceito de liberdade ontológica.

²⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 545.

Sartre não nega que existam de fato as dimensões supracitadas. É o papel da liberdade que será pensado de forma completamente distinta na pena de Sartre: outrora concebida como propriedade de certo modo de proceder – a saber, o modo racional – a liberdade é agora, na ontologia fenomenológica, a condição de possibilidade de toda a ação, seja ela “racional” ou “passional”. Se na tradição herdeira de Descartes a liberdade estava entrelaçada com a racionalidade de uma ação deliberada, em Sartre o que temos é uma liberdade consideravelmente mais ampla, que açambarca mesmo os atos, por assim dizer, “passionais”. A paixão, o desejo, a emoção e a pulsão serão pensadas e compreendidas dentro do contexto de uma condição de liberdade absoluta, na perspectiva de uma realidade humana ontologicamente definida como liberdade e para além do alcance explicativo de uma racionalidade causal. Como condutas humanas – ou seja, como modos da consciência se colocar na relação com seus objetos – as “paixões da alma” de Descartes serão apenas um dos modos de realização da liberdade:

A vontade, longe de ser a manifestação única ou pelo menos privilegiada da liberdade, pressupõe, ao contrário, como todo acontecimento do Para-si, o fundamento de uma liberdade originária para poder constituir-se como vontade. A vontade, com efeito, coloca-se como decisão refletida em relação a certos fins. Mas esses fins não são criados por ela. A vontade é sobretudo uma maneira de ser em relação a ela: decreta que a perseguição a esses fins será refletida e deliberada. A paixão pode posicionar os mesmos fins²¹.

A ação sempre visa a um fim, como vemos. Também dissemos que a ação não pode ser pensada, jamais, como “ação sem motivos”: toda ação pressupõe motivos. Sucede que cai por terra, na perspectiva sartreana, a idéia de que a liberdade seria o exercício da reflexão racional como deliberação baseada em motivos. A liberdade é isso também porque é mais que apenas isso: mesmo a ação passional possui sua racionalidade captável enquanto “conteúdo racional”²² da ação. É nesse sentido que Sartre falará de motivos e móbeis na quarta parte de *O Ser e o Nada*, intitulada *Ter, Fazer e Ser*.

A distinção entre motivos e móbeis se faz necessária porque Sartre reconhece dois tipos de motivação da ação, uma de ordem objetiva e outra de ordem subjetiva. Assim, os chamados motivos dizem respeito às razões objetivas que um indivíduo assume na medida

²¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 548.

²² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 567.

em que projeta uma modificação na figura do mundo. Os móveis são as razões de ordem subjetiva, e manifestam a dimensão pessoal de seu comprometimento com essa modificação.

Os conceitos de “motivo” e “móbil” constituem uma díade que dará conta de repatriar as idéias de livre-arbítrio e paixão, respectivamente, mediante interpretação fenomenológica. Assim, um motivo é considerado a “captação objetiva de uma situação determinada, na medida em que esta situação se revela, à luz de certo fim, como apta a servir de meio para alcançar este fim”²³. É este tipo de motivação que, por exemplo, um historiador procura na construção de uma narrativa historiográfica: a consideração de uma situação determinada em uma rede de sentido se revela de um determinado modo diante dos fins de um governante ou de um povo. É desse modo que uma situação de miséria e injustiça pode ser motivação para uma revolução a partir do momento em que uma situação passa a ser considerada intolerável. Contudo, essa falta de justiça ou miséria só será reconhecida a partir do momento em que o sujeito considera a situação intolerável, e não o contrário: nenhuma situação de miséria ou injustiça poderia determinar, por si mesma, uma transformação da situação. É preciso que o sujeito assuma essa situação como intolerável, pois a tolerabilidade de uma situação só existe diante dos critérios do sujeito. Como diz Sartre, “é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis”²⁴.

O móbil, por sua vez, é um conceito mais caro ao psicólogo que ao historiador. Diante de atos aparentemente inexplicáveis ou irracionais o historiador recorre a razões de ordem subjetiva, ou seja, os móveis. Sartre menciona a elucidação que o historiador Ferdinand de Lot oferece para explicar a adesão de Constantino ao cristianismo: não havendo nenhuma razão objetiva aparente para que Constantino o tenha feito, a escolha só pode ser compreendida pela via da concessão a um impulso subjetivo. Contudo, na perspectiva de Sartre, o conteúdo racional da ação permanece passível de captação mesmo quando esta é explicada através de móveis, não de motivos. Assim, uma perspectiva que teria em um pólo a “racionalidade pura” e do outro a “passionalidade pura” é substituído,

²³ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 551.

²⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 538.

por Sartre, por uma outra cujos pólos poderiam ser respectivamente, por assim dizer, “objetividade pura” e “subjetividade pura”.

Contudo, Sartre afirma que é difícil mensurar o papel de motivos e móbeis em algumas ações, na medida em que eles concorrem e se apresentam como duas maneiras não excludentes de compreender a motivação. Uma adesão a um partido socialista pode ser explicada porque o sujeito crê que ele “serve aos interesses da justiça e da humanidade”²⁵ e, ao mesmo tempo, sentir-se mobilizado por “sentimento de piedade ou caridade para com certas categorias de oprimidos”²⁶, por exemplo. Como mensurar qual das duas dimensões possui papel principal na motivação? A conclusão de Sartre é que motivo e móbil não se opõem como se opõem livre-arbítrio e paixão na esteira da tradição. Pelo contrário, são correlatos:

Assim, motivo e móbil são correlatos, exatamente como a consciência não-tética (de) si é o correlato ontológico da consciência tética *do* objeto. Assim como a consciência tética *de* algo é consciência (de) si, o móbil nada mais é do que a captação do motivo, na medida em que tal captação é consciente (de) si. Mas daí resulta, evidentemente, que motivo, móbil e fim são os três termos indissolúveis do brotar de uma consciência viva e livre que se projeta rumo às suas possibilidades e define-se por essas possibilidades²⁷.

O móbil é, portanto, a vivência irrefletida de um motivo não-tematizado, não-posicionado pela consciência. A única diferença que parece poder ser traçada entre móbil e motivo é uma espécie de “grau de reflexão”²⁸, uma espécie de lucidez sobre o conteúdo racional da ação. Ou seja: se por um lado Sartre proíbe a polarização entre livre-arbítrio e paixão como uma legítima caracterização da realidade humana, por outro lado, sua concepção da relação entre móbeis e motivos nos revela que a contraparte fenomenológica da atitude passional – o móbil – é um modo de realização da liberdade que se caracteriza por um baixo grau de consciência, ou seja, um baixo grau de tematização da consciência por si mesma em sua perseguição por seus fins.

Uma vez tendo caracterizado os conceitos de motivo e móbil e explicitado como são formas correlatas de efetivação da liberdade, uma ressalva precisa ser feita antes que

²⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 552.

²⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 552.

²⁷ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 555.

²⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 548.

possamos explorar brevemente o conceito de “fim”. É preciso reafirmar que a dimensão da motivação surge concomitantemente com o ato, que a motivação é ela própria ato: seja deliberada ou impulsiva, a ação é livre. Nunca é demais enfatizar que a motivação não se dá sob o signo da causalidade, ou seja, a motivação não determina a ação. Pelo contrário, o motivo e o ato são efetivados simultaneamente: a escolha por um fim é simultaneamente escolha pelas razões pelas quais esse fim é perseguido. Essas razões, que aparecerão para a consciência sob a forma de motivação, não poderiam determinar a escolha porque também são postas em jogo pela escolha, sendo dotadas do mesmo tipo de estrutura instável da consciência. A exploração da dimensão motivacional é tarefa de uma psicanálise existencial, e é o que permite que a ação seja considerada inteligível e justificada dentro de um esquema singularizado. Contudo, a escolha que inaugura esse esquema ao ser direcionamento para um fim e que, por sua vez, também é escolha de um modo de perseguição – racional ou passional – é ela mesma injustificável²⁹.

A devida consideração do conceito de “fim” exige uma exploração mais detalhada, dentro do contexto da teoria de Sartre acerca do que seja uma “pessoa humana”, isto é, uma liberdade “singularizada”. A eleição do fim, em si mesmo absurda enquanto injustificável, é elemento central na singularização da liberdade e, portanto, no estabelecimento do que seja um indivíduo singularmente considerado. Envolve uma eleição individual de um campo de possibilidades concretas a ser, por assim dizer, “destacado” do horizonte das possibilidades humanas. Essa individualidade será pensada enquanto *projeto*, e é dentro do contexto desse projeto que uma individualidade humana – isto é, uma pessoa – poderá ser compreendida mediante o trabalho conjunto da ontologia fenomenológica e da psicanálise existencial. Desenvolveremos mais sobre isto na terceira parte desse trabalho.

2.2 A Situação

Definimos rapidamente a idéia de “fim” com a qual Sartre fará a costura final de seu conceito de pessoa afirmando que a finalidade estabelecida por um sujeito em liberdade é seu traço mais característico que, embora injustificável, é o elemento a partir do qual todo o microcosmo de experiências do sujeito se organizará. Contudo, dizendo-se apenas isto se

²⁹ MORRIS. *Sartre*, p. 200.

pode sugerir a idéia de que o sujeito seja constituído por uma liberdade de tal natureza que nada se lhe opõe ou faz obstáculo, uma liberdade de onipotência que sobrevoaria o mundo realizando, caprichosamente, o que bem entendesse. É neste momento que se faz mister a exploração da idéia de situação, para que se perceba a força das balizas que são, em certa medida, tão definidoras da identidade de um indivíduo quanto sua escolha de si. Sobre essa força da situação na definição da “identidade” pessoal, Milan Kundera é bastante claro:

Quem não se perguntou um dia: e se eu tivesse nascido noutra lugar, noutra país, noutra tempo, como teria sido minha vida? Essa pergunta contém em si uma das ilusões mais difundidas, a ilusão que nos faz considerar a situação de nossa vida como um simples cenário, uma circunstância contingente e mutável pela qual passa o “eu” independente e constante. (...) Estamos todos desesperadamente atrelados à data e ao lugar em que aconteceu nosso nascimento. O “eu” é inconcebível fora da situação concreta e única de nossa vida, ele só é compreensível dentro e por causa dessa situação³⁰.

Embora a menção à idéia de “eu” talvez exigisse um tratamento mais adequado do conceito sartreano de Ego e de seu debate com a fenomenologia husserliana, é possível notar através das palavras de Kundera – que se refere ao próprio Sartre e ao existencialismo na passagem – que a situação e suas estruturas são elementos indissociáveis na concepção da realidade humana. Ao denunciar uma espécie de senso comum que concebe o “eu” como uma sorte de substância dotada de realidade própria e apartada do mundo, Kundera apresenta uma noção incompleta, mas correta da condição humana concebida pelos existencialistas, mais precisamente por Sartre. Antes, porém, que exploremos as minúcias das estruturas da situação, convém mencionar dois equívocos comuns que a correta concepção da situação permite corrigir: o equívoco de se considerar que uma liberdade absoluta deva ser compreendida como “capacidade de realizar tudo o que for possível conceber” e o equívoco de supor que a situação possui um coeficiente de adversidade intrínseco e que esse coeficiente de adversidade seria capaz de coagir o sujeito humano à adoção de uma ou outra via.

Uma das principais razões para que se estabeleça uma confusão entre a idéia de uma liberdade absoluta e uma idéia de “liberdade de onipotência” é, sem dúvida, a desconsideração do fato de que se não houvesse a resistência do mundo, a própria ação

³⁰ KUNDERA. *A Cortina*, p. 62.

seria impossível. É o que Sartre ilustra nos fazendo imaginar a condição de Deus: a Deus é vedada a possibilidade do querer, pois o querer divino não encontraria obstáculos. Deus não possuiria liberdade pois seu desejo tornar-se-ia efetividade na mesma medida em que fosse concebido, sem a mediação e a passagem pelo mundo. Um desejo que se realiza instantaneamente não pode ser compreendido sob o signo da ação, mas do sonho. Assim, o pesadelo de Deus seria sua impossibilidade de querer e, portanto, agir³¹.

O homem é livre e age porque é uma liberdade situada, isto é, uma liberdade personificada no mundo. E o relevo do mundo é de tal natureza que oferece a resistência necessária para que haja a secção necessária entre querer – ou conceber – e realizar. Esta secção é o que propriamente faz com que a ação seja possível, ou seja, é a secção que faz com que o homem seja perpetuamente faltado. Essa falta será um elemento perpetuamente entrópico na medida em que sua tendência principal é desaparecer, dando lugar à uma plenitude, mas esta é tão impossível quanto será perpetuamente perseguida. Será o significado profundo do qual a ação será sempre o significante.

Se por um lado essa constituição faltada é o que caracteriza a condição de uma liberdade que se expressa como criação e manutenção perpétua de uma identidade instável, por outro lado o papel da situação pode ser supervalorizado e pensado como determinante da realidade humana. A situação poderá assumir, no discurso ou na vivência daquele que não deseja assumir a responsabilidade por seus fracassos e falhas, os contornos de uma força de tal natureza que a liberdade humana parecerá uma realidade infinitamente pífia e insignificante, incapaz de promover o tipo de transformação necessária para reconhecer-se como liberdade. É o reverso da moeda da consideração da liberdade como onipotência: a impotência total que desloca o eixo da responsabilidade para a força das coisas. Aquele que se coloca de tal maneira se equivoca ao conceber o “coeficiente de adversidade” como propriedade intrínseca do mundo e da situação, e não um produto da relação de suas próprias finalidades, eleitas em liberdade, e a textura do mundo.

O coeficiente de adversidade das coisas, em particular, não pode constituir um argumento contra nossa liberdade, porque é *por nós*, ou seja, pelo posicionamento prévio de um fim, que surge o coeficiente de adversidade³².

³¹ SARTRE. *Diário de uma guerra estranha*, p. 53.

³² 593

Sartre concebe cinco estruturas principais da situação. São elas: o *lugar*, o *passado*, os *arredores*, o *próximo* e a *morte*. Vejamos, brevemente, no que consiste cada uma dessas estruturas.

Por “lugar” Sartre se refere ao contexto espacial, em suas propriedades geográficas, climáticas, etc. Como é de se supor uma vez que se leve em conta a disposição dos termos da ontologia de Sartre, a “espacialidade” que ordena e coordena os fenômenos diante do sujeito é de uma natureza relacional e terá seu sentido constituído na medida em que o sujeito se relaciona com este espaço mediado por seus fins existenciais.

O “passado”, por sua vez, possui um caráter ambíguo. Se por um lado é elemento do caráter temporalizante da consciência e, portanto, tem seu sentido determinado pelas finalidades existenciais de um indivíduo, enquanto estrutura da situação, contudo, ele possui o caráter de ser “irremediável”, “imutável”, “irreversível”. Por sua própria natureza, está perpetuamente aberto a reinterpretação do sujeito e à revisão de seu valor, que jamais lhe será intrínseco. Mas possui – e essa é sua força enquanto estrutura da situação – a propriedade de ser a cristalização do elemento de irreversibilidade da escolha.

Os “arredores”, como o “lugar”, terão o sentido de adversidade ou utilidade na medida em que se relacionarem com o projeto do sujeito. A própria revelação dos entes como coisas úteis ou adversas é produto da relação do sujeito, em seu comprometimento existencial com seu projeto, com o mundo que é colocado em relevo fenomênico mediante o emergir da consciência. Enquanto a estrutura “lugar” refere-se sobretudo aos entes do mundo natural e bruto, os “arredores” dizem respeito aos objetos tomados em sua instrumentalidade, isto é, enquanto utensílios.

Embora a questão da alteridade seja um dos aspectos mais ricos da filosofia sartreana e um dos campos nos quais seu pensamento mais pode oferecer contribuições, um debate satisfatório sobre esse aspecto não poderia, por razões de foco e espaço, ser realizado aqui. Cabe mencionar, portanto, que a dimensão da alteridade se faz presente como estrutura da situação naquilo que Sartre designa como o “próximo”. Pois se no plano intersubjetivo a relação com a alteridade terá grande importância na medida em que a alteridade é elemento constituinte da pessoa sartreana, enquanto estrutura da situação o “próximo” representa um mundo de significação e sentido que o sujeito existente precisa herdar desde o princípio. Assim, se o “lugar” é o espaço em seus aspectos geográficos, o

“próximo” é o aspecto da situação que situa a liberdade em um contexto “cultural e histórico”, por assim dizer.

Finalmente, há a “morte”. Embora seja inspirado por idéias heideggerianas em boa parte de suas análises, Sartre parece se distanciar consideravelmente da posição de Heidegger no que tange à morte. Enquanto define a realidade humana como ser-para-a-morte, Heidegger dá a esta um papel de destaque na constituição da condição humana, enquanto o filósofo francês a dissolve enquanto estrutura da situação. A morte em Sartre é algo que vem de fora: que a finitude humana seja uma condição Sartre não nega, mas a morte perde seu status de elemento fundamental e destino na medida em que é possível conceber uma perpetuação da existência humana que não a salvaria da angústia. Assim, a morte como perpétua possibilidade possuirá seu sentido e importância relativizados diante do primado do projeto individual.

Tais estruturas não são sequer pensáveis em separado, constituindo uma unidade sintética que dão, por assim dizer, a tela e as cores para a constituição livre dos projetos existenciais. Uma liberdade que não se realizasse de forma organicamente entrelaçada com uma situação dotada de estruturas seria uma liberdade vazia. Ao dissolver a liberdade na situação, Sartre estabelece uma fórmula ímpar para pensar a realidade humana, colocando o acento não mais na categoria de substância, mas na de relação: os caracteres dos indivíduos não apenas são absolutamente contingentes – tão contingentes quanto o conteúdo particular das estruturas da situação – mas também exigem a constante manutenção, em função de sua perpétua instabilidade ontológica. Assim, a liberdade será uma força de espontaneidade que terá a necessária tarefa de composição e constante manutenção de uma realidade individual que, embora necessariamente situada em uma situação estruturada, não poderia ser determinada por absolutamente nada exceto as escolhas do próprio indivíduo. É por essa razão que se introduzem dois temas centrais, através dos quais se tornará possível articular a questão da má-fé, a saber: a *angústia* e a *responsabilidade*.

2.3 O sentido profundo da liberdade

Anos depois de publicar seu ensaio de ontologia fenomenológica, Jean-Paul Sartre prestou contas de suas teses: a repercussão de sua obra o motivou a realizar uma

comunicação que serviria de base para um dos textos mais famosos do existencialismo, intitulado *O Existencialismo é um Humanismo*. Nesta obra, Sartre realça os contornos de uma idéia de liberdade que não deve ser pensada como gesto gratuito. O interlocutor que escolhe como representante da idéia de ação gratuita é o romancista André Gide. Segundo Sartre, como já dissemos, Gide não sabe o que é uma situação³³. A ação é motivada, como vimos, embora a motivação ocupe um papel que talvez deva ser pensado sobretudo como “justificação”, não como “causa” da ação, muito embora o próprio agente possa incorrer no erro de compreender e viver sua dimensão motivacional sob o signo da causa. Do fato de que a motivação não causa ou produz uma ação não se segue, absolutamente, que não a justifique e que não se possa compreender a ação a partir do âmbito motivacional.

Contudo, se a ação não se produz a partir de um complexo motivacional, como explicar a origem da ação? Pois se a escolha é ao mesmo tempo escolha de uma via de ação e escolha dos critérios dessa ação, segue-se imediatamente a dúvida: a partir de onde surge essa escolha? Ou, para acompanhar o questionamento de Katherine Morris ao final de seu *Sartre*, “se a minha escolha de um projeto fundamental é uma escolha de *mim*, quem escolhe?”³⁴. A pergunta se legitima na medida em que vimos brevemente o modo como a instável identidade individual é produto de um constante esforço – que, logo veremos, por vezes jaz velado – de manutenção e recolocação desta identidade que só se sustenta como ser enquanto é sobretudo um *fazer*. E é um fazer calcado em uma dimensão de liberdade que transcende e fundamenta aquela que comumente foi pensada como livre arbítrio. Vejamos a seguinte passagem:

Assim apresentado, o “paradoxo” da ineficácia das decisões voluntárias parecerá mais inofensivo: equivale a dizer que, pela vontade, podemos construir-nos inteiramente, mas que a vontade que preside esta construção encontra seu sentido no projeto original que pode aparentemente negar; que, por conseguinte, esta construção tem uma função totalmente distinta daquela que ostenta; e que, por último, só pode alcançar estruturas de detalhe e jamais irá modificar o projeto original do qual resulta, assim como as conseqüências de um teorema não podem voltar-se contra este e modificá-lo³⁵.

³³ O Existencialismo é um Humanismo, p. 17.

³⁴ MORRIS. *Sartre*, p.187.

³⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 586.

Embora a correta compreensão do alcance das afirmações acima exigisse uma exploração mais minuciosa do conceito sartreano de projeto, que será realizado na terceira parte desse trabalho, é possível entrever que aquilo que tradicionalmente foi chamado de livre-arbítrio é apenas uma manifestação de uma liberdade mais originária. E que, surpreendente, não tem o poder de modificar o projeto que propriamente constitui a “identidade” de um indivíduo: enquanto manifestação da liberdade que constitui o indivíduo, uma decisão voluntária não é mais do que uma forma de manifestação dessa liberdade originária. Se uma decisão é tomada, é porque já foi escolhida. Se foi tomada segundo critérios definidos, tais critérios também foram escolhidos. E essa escolha da decisão e de seus critérios é realizada em uma liberdade ontológica que não deve ser compreendida como “anterior” à decisão, mas como seu sentido e sua verdade:

Por liberdade original, claro está, não se deve entender uma liberdade *anterior* ao ato voluntário ou apaixonado, mas um fundamento rigorosamente contemporâneo da vontade ou da paixão e que estas *manifestam*, cada qual à sua maneira³⁶.

Tudo se passa sob o signo do mistério: se todo o universo individual pode ser esmiuçado e descortinado por uma razão psicanalítica, a espontaneidade criadora que é esse movimento e atividade de constituição da singularidade, do indivíduo humano, é uma dimensão que jaz completamente fora do alcance dessa racionalidade. É a partir *do nada*, como o Deus do medievo, que a liberdade se singulariza e escolhe. É a partir do nada que é erigido o microcosmo individual que se produz nessa relação entre a consciência e o mundo. Se toda a dimensão da personalidade, da identidade, da individualidade, da singularidade de um sujeito humano pode ser justificada sob o signo de uma escolha fundamental e originária, expressão de uma liberdade ontológica, essa escolha fundamental, por sua vez, não se justifica por *nada*. Ela apenas se realiza, e jaz em um nada de justificação. De um ponto de vista existencial, esse “nada de justificação” implica na total *responsabilidade* e também na possibilidade da experiência da *angústia*.

A idéia de responsabilidade total pela escolha – que é, como veremos adiante, escolha *de si* – é elemento central para que se compreenda o alcance da implicação existencial dessa liberdade ontológica. É uma responsabilidade que significa,

³⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 549.

simultaneamente, autoria e comprometimento³⁷ com as próprias escolhas. Pois mesmo que a escolha seja feita a partir *do nada*, esse nada de justificativas significa escolha e invenção das justificativas – ou seja, da racionalidade – que explicam o universo pessoal de um indivíduo. Ainda que a liberdade seja uma força misteriosa que não se deduz nem se explica a partir de nada, o sentido do mundo de um indivíduo é erigido por essa força que é constante invenção subjetiva.

Essa constante invenção subjetiva não deve ser confundida com qualquer tese de tipo idealista que pudesse atribuir à subjetividade humana alguma potencialidade divina, a partir da qual a realidade do mundo fosse derivada da subjetividade. O ser possui, como vimos, primazia ontológica em um esquema no qual o nada só surge no plano ontológico como uma espécie de “secreção” da realidade humana, único local ontológico onde a negatividade é possível. A negatividade exige um lugar para o nada na ontologia, e isso se verifica ao se constatar que esse nada é o núcleo da realidade humana a partir do qual se constitui o mundo de sentido. A primazia do ser também se revela na medida em que o sujeito surge e existe em uma situação que não é escolha do sujeito: seria preciso que o homem possuísse alguma característica divina para que pudesse escolher a realidade da situação em que é jogado e então se descobre como consciência. Pelo contrário, é a absoluta contingência que dá os contornos da situação na qual o sujeito se descobrirá comprometido. A própria negação do compromisso com a constante invenção do sentido da própria existência já seria uma forma de compromisso: uma vez que o ser possui primazia sobre o nada, a negatividade só pode se realizar sobre um fundo de ser. Assim, a negação do comprometimento só pode surgir sob o fundo de comprometimento, e o comprometimento é uma dimensão fundamental e originária, portanto inescapável. “Tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável. (...) Sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades.”³⁸. Pois a liberdade é liberdade de escolher, “mas não liberdade de não escolher. (...) E daí a absurdidade da liberdade.”³⁹. Ou, como vemos em uma das mais emblemáticas passagens de todo o texto do ensaio de ontologia fenomenológica:

³⁷ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 678.

³⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 680.

³⁹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 592.

Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para-além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não se poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade ou, se preferimos, que não somos livres para deixarmos de ser livres⁴⁰.

A liberdade é, afinal, o núcleo ontológico da realidade humana. Não é uma propriedade, nem tampouco uma faculdade do ser humano: é o próprio ser do homem, sua constituição íntima e mais profunda. É o elemento que, em sentido estrito, caracteriza a humanidade do homem e o destaca ontologicamente de um mundo de fenômenos que obedecem à leis de tipo completamente distinto. É uma “força” de espontaneidade absoluta, completamente imprevisível, que desvela um mundo do qual é responsável por seu sentido e manifesta-se sempre de forma individual, em pessoas humanas, pois é precisamente o sentido do fazer humano, não devendo ser compreendida como instância metafísica. Contudo, ser o núcleo ontológico da realidade humana não significa que a liberdade seja sempre compreendida e acessada em seu caráter próprio. Em geral, esse caráter de perpétua livre manutenção de uma realidade individual fica completamente velado por alguma perspectiva que “substancializa” a realidade do sujeito e vela a verdade do constante movimento e atividade que constituem, de ponta a ponta, a realidade humana, e a consciência da liberdade se torna um acontecimento fortuito, casual ou raro, ao ponto de que se passem vidas humanas inteiras vividas para além da experiência fundamental através da qual a realidade humana acessa frontalmente a verdade de sua liberdade. Essa experiência é a experiência da angústia.

A angústia é a experiência da liberdade tomando consciência de si mesma. Evidentemente, a angústia não pode ser causada de fora, pois é preciso que a liberdade escolha, dentro dos limites das estruturas de uma situação singular, tomar consciência de si mesma e de suas possibilidades concretas. Na angústia, “a liberdade se angustia diante de si porque nada a solicita ou obstrui jamais”⁴¹. Ou seja: Não há, nem poderia haver, nenhum tipo de força de coerção que determinasse ou limitasse os fins que um sujeito pudesse eleger como seus, exceto os limites ontológicos da própria condição humana.

⁴⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 543.

⁴¹ 79

A tomada de consciência que caracteriza a angústia possui um significado existencial e exige um movimento de reflexão da consciência. Do ponto de vista existencial, a angústia está indissociavelmente ligada à um instante de suspensão do projeto que define um indivíduo, um instante em que a instabilidade da identidade do sujeito se revela e o projeto precisa ser reassumido ou substituído por outro. O sentido do próprio projeto é posto em jogo e a existência individual precisa de uma redefinição de seu sentido, seja pela via da manutenção, seja pela via da transformação ou substituição do projeto. Essa captação é reflexiva: somente uma consciência em momento de visada de si mesma pode colocar em suspenso o sentido de um projeto, de uma existência: a existência comum se dá no plano irrefletido, pois a ação é realizada pela consciência irrefletida. O que não significa que toda reflexão seja posicionamento do projeto existencial: há um modo da reflexão – seu modo mais próprio e originário, que Sartre chama de reflexão pura – no qual o sentido de um projeto é liberado e posto em jogo. São momentos especiais que, segundo Sartre, a filosofia não explorou exaustivamente, mas que foram contemplados na história do romance:

(...) a cada momento, capto essa escolha inicial como contingente e injustificável; portanto, a cada momento estou prestes a considerá-la de súbito *objetivamente* e, em decorrência, transcendê-la e preterificá-la, fazendo surgir o *instante* libertador. Daí a minha angústia, o temor que sinto de ser subitamente exorcizado, ou seja, de tornar-me radicalmente outro; mas daí também o freqüente surgimento de “conversões”, que fazem-me metamorfosear totalmente meu projeto original. Não estudadas pelos filósofos, essas conversões, ao contrário, inspiraram amiúde os literatos. Recorde-se o *instante* em que o Filoctetes de Gide abandona inclusive seu ódio, seu projeto fundamental, sua razão de ser e seu ser; recorde-se o *instante* em que Raskolnikov decide se denunciar. Esses instantes extraordinários e maravilhosos, nos quais o projeto anterior desmorona no passado à luz de um projeto novo que surge sobre suas ruínas e que apenas ainda se esboça, instantes em que a humilhação, a angústia, a alegria, a esperança, casam-se intimamente, instantes nos quais abandonamos para captar e captamos para abandonar – tais instantes em geral tem podido fornecer a imagem mais clara e mais comovedora de nossa liberdade. Mas constituem apenas uma entre outras de suas manifestações⁴².

Nunca é demais ressaltar que uma escolha de tal natureza não possui a forma tradicional do arbítrio, pautado pela motivação e deliberado a partir dela. Essa escolha é

⁴² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 586.

misteriosa e indeterminada, fruto da manifestação de uma espontaneidade imprevisível e produz um instante arquimediano que transforma o projeto vivido no presente em objeto ao pensá-lo como projeto realizado e/ou abandonado. Imprevisível e injustificável, o ato da liberdade é instaurador da realidade humana.

A angústia, portanto, é uma experiência privilegiada de acesso à essa verdade da condição humana. É através dela que a liberdade é captada como “possível destruidora daquilo que sou, no presente e futuro”⁴³. Contudo, essa consciência da fragilidade do sentido da própria existência não é, absolutamente, a disposição trivial dos seres humanos. Sartre reconhece que o contrário é que é a regra: a compreensão autêntica da realidade humana jaz velada sob diversos esquemas que, de diversas formas, tratam de disfarçar essa angústia. As mais comuns são os diversos determinismos psíquicos⁴⁴ que concebem a consciência como um ente que contém estados como uma vasilha contém seu conteúdo. A análise do filósofo francês enfatiza o aspecto existencial dessas racionalizações: o fundamento das teorias deterministas é a atitude de fuga da angústia, e portanto da liberdade e da responsabilidade absolutas que são reveladas por aquela. O produto desse movimento de fuga da consciência em relação à si mesma é uma completa distorção da realidade humana, que ecoará por todas as dimensões da relação do sujeito com sua situação e, portanto, com um modo equivocado do pensar e do viver. Essa atitude de fuga terá um aspecto triplo, pois será à um só tempo mentira, crença e conduta, pois compromete a verdade humana, seu pensar e seu viver. À esta atitude Sartre chama má-fé. É a ela que dedicamos o segundo capítulo deste trabalho.

⁴³ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 81.

⁴⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 85.

II – A MÁ-FÉ

Como vimos, há uma verdade humana, e essa verdade é sua radical liberdade ontológica, liberdade concebida como movimento perpétuo em direção à uma substancialidade irrealizável, sob a qual a condição humana poderia descansar sob o jugo da identidade. Existir como movimento é existir como contradição, interpenetrado por uma instabilidade que instaura, no reino humano, um tipo ontológico de natureza diferente de tudo aquilo que não é humano. Sendo ontologicamente descrita por uma fórmula contrária aquela que descreve objetos – sejam objetos construídos pelo homem ou entes naturais – a condição humana constitui um reino próprio “no seio do ser” e é o acontecimento absoluto a partir do qual o ser será colocado em relevo pelo advento do sentido. Esse sentido só surge na relação da consciência com o mundo que ela própria constitui em contato com o fenômeno. Em outras palavras, Sartre despoja de Deus, da Natureza ou de uma Razão Eterna a responsabilidade pelo sentido do real, depositando-a sob o colo da humanidade – ou, mais precisamente, de cada indivíduo. A perpétua abertura para uma re-significação da realidade – e, portanto, da própria existência – é o sentido profundo da liberdade e da responsabilidade. E esse sentido profundo é impensável sem a experiência da angústia.

1 – Angústia

Sendo um dos temas mais caros à literatura existencialista, a angústia tal como apresentada por Sartre é, segundo o próprio autor, uma idéia que incorpora elementos dos

conceitos homônimos das filosofias de Soeren Kierkegaard (1813 – 1855) e do já citado Martin Heidegger, muito embora o faça ao mesmo tempo em que traduz os conceitos dos autores acima citados para uma linguagem compatível com a da fenomenologia que tece ao longo de *O Ser e o Nada*. Segundo Sartre, Kierkegaard pensa a angústia como “angústia frente à liberdade” enquanto Heidegger a concebe como “captação do nada”⁴⁵. Como já vimos no capítulo anterior, a liberdade e o nada são elementos indissociáveis na ontologia sartreana. A partir disso, Sartre dá razão à ambos autores na caracterização do fenômeno da angústia. Vejamos brevemente como ele faz isso.

1.1 – Angustia kierkegaardiana

A relação de Sartre com o pensamento de Kierkegaard é maior do que parece. O pensador dinamarquês escreveu obras que são por muitos consideradas os primeiros momentos daquilo que se viria a chamar de filosofia existencial – ou existencialismo – em sentido estrito. Muito embora a atmosfera dos textos e a atmosfera cristã dentro das quais Kierkegaard explorasse seus temas se distinguisse substancialmente daquela na qual Sartre teceria sua própria filosofia, a herança kierkegaardiana de Sartre é maior do que se supõe. Vejamos, bastante brevemente, alguns elementos do pensamento kierkegaardiano para, dentro do contexto das filosofias existenciais de ambos os autores, podermos melhor visualizar suas relações mais notáveis – como o conceito de angústia.

Kierkegaard é comumente encontrado nos manuais de filosofia como um dos primeiros pensadores a erguer suas voz e pena contra a filosofia da totalidade de G. W. F. Hegel (1770 – 1831). Sendo um dos primeiros “Judeu-de-Hegel”⁴⁶, Kierkegaard é um pensador para quem a condição humana será caracterizada, entre outras coisas, por sua irreduzibilidade à razão. Para Kierkegaard, há uma dimensão inescapavelmente singular e

⁴⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 72.

⁴⁶ A expressão é de Bernard-Henri Levy e é encontrada em seu *O Século de Sartre*, traduzido no Brasil por Jorge Bastos e publicado pela Nova Fronteira. Tendo escrito uma biografia em texto de estilo bastante solto e livre, Levi não realiza senão algumas poucas análises de cunho estritamente teórico e filosófico, servindo-se, na maior parte do tempo, de licença poética para falar da pessoa de Sartre, bem como de sua vida e obra. Assim, a expressão “Judeu-de-Hegel” surge na medida em que a filosofia de Hegel, enquanto realização máxima da tradição metafísica ocidental, possuiria certo caráter de “verdade revelada” diante da qual a filosofia posterior à de Hegel não poderia passar incólume: ou aceitar-se-ia, pelo menos em partes, a verdade da filosofia hegeliana – como faz o marxismo – ou negar-se-ia Hegel e o que ele representa na história da filosofia – como fizeram Schopenhauer, Nietzsche e o próprio Kierkegaard.

individual relativa à cada sujeito humano, uma dimensão que não é acessível à nenhuma forma de racionalidade: nem mesmo a razão absoluta de tipo hegeliano poderia acessar esse universo inesgotável que é uma pessoa humana. Assim, dentro da atmosfera de uma metafísica cristã – associada a uma profunda crítica à Igreja enquanto instituição cristã – Kierkegaard elabora um pensamento bastante peculiar e marcado por um forte apelo à assunção autêntica da existência humana. É dentro desse contexto que o conceito de angústia ganha seu sentido e importância. Embora seja impossível apresentar aqui, de modo satisfatório, o contexto dentro do qual o conceito kierkegaardiano de angústia ganha sua explanação genuína, vejamos brevemente alguns dos elementos do pensamento kierkegaardiano dos quais Sartre se apropria.

A noção kierkegaardiana de angústia encontra-se presente em sua obra *O Conceito de Angústia*, publicada noventa e nove anos antes de *O Ser e o Nada* de Sartre – em 1844, portanto. Na obra, Kierkegaard escreve sob o pseudônimo de “Vigilius Haufniensis” e, com conhecida ironia, disserta sobre o tema de modo sagaz. Ao longo das páginas do texto, Haufniensis explora a problemática do pecado e servindo-se da figura de Adão – o primeiro dos mortais na Bíblia – explora a condição humana. É na segunda metade do livro que Kierkegaard se debruça de modo exaustivo sob o conceito de angústia, seus aspectos e relações com outras noções.

A angústia kierkegaardiana, tal como a sartreana, é angústia diante da liberdade. É inspirado em Kierkegaard que Sartre – e o existencialismo de um modo geral – vincula a idéia da liberdade radical à experiência da angústia. Segundo Álvaro Valls, em prefácio à edição brasileira da obra kierkegaardiana, o filósofo dinamarquês se serve da figura de Adão porque esse primeiro indivíduo, nascido aquém do bem e do mal, serve perfeitamente ao intento de Kierkegaard para ilustrar a *liberdade para pecar*⁴⁷. Assim, a angústia nasce, na pena de Kierkegaard, absolutamente vinculada ao registro ético, onde é liberdade sobretudo para permitir a entrada do mal no mundo⁴⁸.

⁴⁷ KIERKEGAARD. *O Conceito de Angústia*, p. 177.

⁴⁸ Embora faça menção à angústia ética nas páginas em que discorre sobre o tema da angústia em geral de *O Ser e o Nada*, Sartre não aprofunda o tema, pois a questão ética estará atrelada à do valor moral e, portanto, a questão do *ser do valor*. Em sua conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre ilustra idéias de angústia e liberdade mediante exemplos que se ancoram nitidamente em questões morais: o exemplo de um chefe militar que, através de suas escolhas e ordens, sacrifica seus subordinados é um exemplo que exige reflexão moral. O apelo moralista de Sartre está ainda maior nesta conferência, mas suas teses parecem continuar oferecendo talvez não mais do que elementos para reflexão do que prescrições éticas. Ao fim de sua

France Farago, em seu *Compreender Kierkegaard*, oferece um quadro dentro do qual Sartre seria um pensador de temas e opiniões muito próximas às de Kierkegaard. Um dos elementos a partir dos quais essa aproximação é possível parece ser a idéia kierkegaardiana de “salto”, isto é, uma “descontinuidade radical, de tipo não causal, com o estado de coisas precedente” que caracterizaria a liberdade kierkegaardiana. Nas palavras de Farago, a angústia é “o pressentimento que o homem é maior que sua experiência imediata (...), o aguilhão salvador da busca de si mesmo pelo risco da liberdade que é a essência do espírito”⁴⁹. Embora a atmosfera cristã e o vocabulário metafísico sejam um tanto quanto distintos dos de Sartre, a idéia parece servir à Sartre: a angústia será o índice da liberdade.

Ao tecer uma filosofia que convida, por uma via cristã, a recuperação da singularidade que se dissolve na generalidade coletiva, Kierkegaard dá a angústia um lugar especial: é a experiência privilegiada de tomada de consciência, da possibilidade perpétua para um “salto” para o qual o indivíduo está sempre aberto. Ainda acompanhando Farago, a angústia é uma tonalidade afetiva absolutamente especial e distinta, única, a partir da qual o indivíduo acessa aquilo que lhe é mais próprio: o espírito – isto é, aquilo que descola a humanidade da animalidade e/ou materialidade pura.

1.2 – Angústia heideggeriana

Como no caso de Kierkegaard e como também fará Sartre em sua apropriação dos conceitos herdados, Heidegger vincula a noção de angústia com a idéia de uma retomada autêntica da própria realidade humana. Contudo, o aspecto posto em relevo pela ontologia heideggeriana não é tanto um conceito de liberdade ontológica, mas a idéia profunda de que a realidade humana possui uma inescapável dimensão de finitude, que lhe dá contorno e sentido.

A possibilidade de uma vida humana autêntica só é liberada mediante uma recuperação existencial da finitude humana, isto é, mediante o reconhecimento dos limites

vida, Sartre concede entrevistas de legitimidade duvidosa à Benny Levi, onde deixa em aberto a questão acerca do alcance da dimensão moral da existência humana: haveriam ações *amorais*? Isto é, existiria alguma ação que não pudesse passar pelo crivo do juízo moral? Se tais entrevistas possuem alguma relevância, Sartre teria pensado a condição humana como desde sempre moral.

⁴⁹ FARAGO. *Compreender Kierkegaard*, p. 79.

ontológicos dessa realidade. Sendo uma possibilidade humana, a morte tal como concebida por Heidegger não deve ser pensada como a morte epicurista – que não existe enquanto eu vivo e existe enquanto eu não vivo, portanto não me pertence – mas precisamente o contrário: o caráter inescapável da morte enquanto elemento constituinte e coessencial da realidade humana é o que possibilitará, em última medida, a compreensão da finitude dos projetos, derivada da finitude da própria realidade humana. Ou seja: em uma condição humana marcada pela presença sempre acessível da morte própria e individual, nenhum projeto humano poderá ser pensado como podendo ser perpétuo na medida em que a vida humana não se estende indefinidamente.

Sartre critica em Heidegger a ausência de um conceito de consciência através do qual a noção de compreensão teria uma alocação própria e adequada, conquanto compreensão seja sempre “consciência de compreensão”⁵⁰. Não consciência refletida do que seja compreensão, mas consciência constituída como movimento e atividade de compreensão. De qualquer modo, é no domínio da compreensão que se dá o acesso ao nada e que caracteriza, em Heidegger, a essência da angústia:

Que a angústia revela o nada é confirmado imediatamente pelo próprio homem quando a angústia se afastou. Na posse da claridade do olhar, a lembrança recente nos leva a dizer: Diante de que e por que nós nos angustiávamos era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí.⁵¹

A angústia em Heidegger caracteriza sobretudo a captação do nada. Não é possível estabelecer aqui uma descrição adequada da distinção entre as concepções sartreanas e heideggerianas da noção de *nada*. Contudo, fica estabelecido que é em Heidegger que Sartre busca inspiração para tecer uma ontologia fenomenológica na qual o homem seja caracterizado por sua finitude, falta de essência definitiva e existência como dimensão fundamental e com primazia sobre a dimensão do pensamento. Enquanto o filósofo alemão vê na angústia uma captação do nada e a realidade humana como uma existência finita, o francês não parece contrariar tais idéias, mas apenas dar-lhes nuances distintos, ao enfatizar

⁵⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 121.

⁵¹ HEIDEGGER. *Que é metafísica?*, p. 238.

a questão da vacuidade essencial da condição humana, a partir da qual se deduz a liberdade ontológica.

1.3 – Angústia sartreana

Nas páginas de *O Ser e o Nada*, Sartre tece a trama de seu conceito de angústia a partir de elementos colhidos de ambas as concepções – kierkegaardiana e heideggeriana – devidamente alocadas em sua ontologia fenomenológica. Uma vez que temos em vista que a realidade humana é constituída pelo movimento de constituição e organização temporal de si mesma – isto é, que não é algo como uma manifestação de uma substância ou idéia ontologicamente superior à ela própria – e que esse caráter de constituir-se como movimento é a porta de entrada pela qual o nada adentra a ontologia fenomenológica, entendemos como a liberdade é possível. Essa nada, como um éter que penetrasse nos vãos de uma realidade sólida, é o que cria a descontinuidade necessária para que a liberdade humana – liberdade absoluta – seja compreendida como espontaneidade sobre a qual nenhuma causalidade pode atuar. E a angústia será a experiência privilegiada de captação dessa verdade humana.

Ao atrelar a liberdade e o nada como aspectos igualmente revelados pela angústia, Sartre paga, de modo suficientemente astuto, o tributo a esses dois filósofos nos quais inspira seu próprio conceito.

Acompanhando Kierkegaard, Sartre distingue a experiência da angústia da experiência do medo, uma vez que a angústia não é relativa à um objeto, enquanto o medo é necessariamente intencional – isto é, é a própria consciência fazendo-se medo de algo. O medo exige um objeto transcendente à consciência, sendo sempre medo de alguma coisa. A angústia não é mais do que a captação da condição humana por si mesma, em sua dimensão mais originária: a liberdade. Medo e angústia chegam mesmo a ser mutuamente excludentes, na medida em que “o medo é apreensão irrefletida do transcendente e angústia apreensão reflexiva de si”⁵². No medo, algo transcendente ao sujeito é captado como ameaça enquanto na angústia não há objeto pois como veremos mais adiante, a realidade humana é essencialmente sujeito e não pode ser objeto de si mesma.

⁵² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 73.

A angústia é captação de si mesmo enquanto liberdade diante de possibilidades, e aqui Sartre continua acompanhando Kierkegaard – embora não enfatize o teor ético das possibilidades para as quais o sujeito está aberto. No entanto, nem tudo aquilo que é concebível é, efetivamente, uma possibilidade do sujeito. Como vimos, um dos ingredientes mais capitais da condição humana é a situação que contextualiza e aloca um indivíduo segundo estruturas que dão os contornos da singularidade vivida em liberdade ontológica. Pois se o sujeito é espontaneidade pura, essa espontaneidade é organizada e direcionada por um projeto existencial arranjado em torno de um sentido e um propósito – do contrário os indivíduos humanos se comportariam de modo absolutamente aleatório e sem-sentido. Assim, do imensurável conjunto das possibilidades humanas, apenas uma fração delas será realmente considerada sob o conceito de *possibilidades concretas*. Assim se passa na medida em que um sujeito se singulariza justamente ao realizar esse recorte e destacar, de todas as “possíveis lógicas que a situação comporta”⁵³, aqueles que serão apropriados pelo indivíduo.

O sentido da liberdade ontológica se deixa captar como angústia na medida em que a espontaneidade que é a liberdade significa também uma desobrigação absoluta da manutenção dessas possibilidades: se um certo modo de conduzir-se no mundo é captado como possível, é “precisamente por ela ser *meu* possível que nada pode me obrigar a mantê-la”⁵⁴. É *ex nihilo* e livremente⁵⁵ que deve ser realizada a manutenção desse recorte de possíveis que constituem o horizonte de um projeto individual. Dessa forma, vê-se o quanto o núcleo da realidade humana – a liberdade – é, no fundo, uma realidade misteriosa: nenhuma racionalidade pode prever ou determinar os caminhos da liberdade, seu recorte singular de possíveis concretos, as condutas nas quais se realizará, etc., pois quando essa racionalidade entra em cena sob a forma de deliberação, é porque a escolha mais fundamental já foi realizada⁵⁶. Repetindo o uso da metáfora, o nada se interpõe e flui entre motivo e ato, fazendo com que flutuem em um nada de justificação que é a própria liberdade. Não obstante, essa espontaneidade constituída por nada é o sujeito, isto é, é quem escolhe.

⁵³ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 74.

⁵⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 75.

⁵⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 77.

⁵⁶ Daí o título de uma das obras literárias de Sartre: *Os Dados Estão Lançados*.

A angústia é, assim, “o reconhecimento de uma possibilidade como *minha*”⁵⁷. Neste ato de apropriação, imbricado com a própria escolha-recorte da possibilidade, há uma responsabilidade individual⁵⁸ inalienável. A apropriação de um possível é um ato livre e sem desculpas, pois os valores segundo os quais alguns possíveis se justificam também são instaurados por um ato livre de um sujeito. Assim, o ato é a manifestação plena da escolha, a instauração do bloco de elementos que são simultaneamente postos por esta – motivos, móveis, valores, etc – e que possuem uma inteligibilidade limitada, cujo limite é o próprio ato da escolha, inexplicável exceto por si mesmo. Um trecho de *O Ser e o Nada* ilustra isso muito bem:

Minha liberdade é o fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores⁵⁹.

Eis a angústia. Liberdade e responsabilidade constituem uma unidade indivisível, sendo o sentido ontológico da atividade da consciência, do movimento espontâneo e criador que é a essência movediça e instável da condição humana. Contudo, a experiência comum nos mostra indivíduos em geral tranquilos, cujo curso das ações oferece matéria prima para narrativas inteligíveis e que parecem distantes de uma existência imersa na angústia de ser fundamento sem fundamento do próprio mundo de sentido no qual existem. Assim se passa por duas razões.

A primeira, é que a ação possui uma tendência a “cristalizar-se como forma transcendente e relativamente independente”⁶⁰. Embora Sartre não trabalhe com nenhuma noção semelhante à noção de *padrão*⁶¹ para classificar tipos de ações, Fábio Caprio Leite

⁵⁷ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 80.

⁵⁸ Há uma interpretação moralista da obra de Sartre, encorajada pelo pensador, que parte de elementos posteriores aos dispostos na ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada*, embora tente ancorá-los neste, para universalizar a responsabilidade e, com esse movimento, fomentar a questão moral dentro da obra do filósofo francês. Reconhecemos aqui a legitimidade do intento, na medida em que Sartre parece rever algumas de suas teses logo depois de publicar *O Ser e o Nada*: em sua breve conferência *O Existencialismo é um Humanismo*, vemos uma idéia de responsabilidade bastante alargada, e com profundo apelo ético, guardando mesmo certas semelhanças com o pensamento kantiano. Embora seja indefectível mencionar o debate, não pretendemos explorá-lo aqui.

⁵⁹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 83.

⁶⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 80.

⁶¹ Alasdair MacIntyre possui um capítulo inteiro, em seu *Depois da Virtude*, dedicado à um debate sobre teoria da ação no qual escolhe Sartre como um de seus principais interlocutores, e algumas querelas muito

de Castro, em sua dissertação de mestrado, apresenta um interessantíssimo inventário de tipos de ação que podem ser encontrados na obra sartreana⁶². Esse inventário se justifica na medida em que a condição instável e movediça que é a realidade humana é, enquanto intencionalidade, movimento em direção à realização dessa substância. Essa tendência à substancialização se verifica na tendência que as ações tem em se sedimentar e tornarem-se passíveis de classificação em tipos e padrões. Assim, é por razões ontológicas que a ação tende para a cristalização, na qual aparece para o próprio sujeito como dotada de substância própria. Seja como realização de um arquétipo metafísico ou social, seja como expressão de um caráter essencial, a ação tende a aparecer sob o signo da substância na medida em que a condição humana tende, por sua própria constituição ontológica, a uma solidificação que jamais se realizará.

A segunda razão é porque a angústia só pode aparecer na *reflexão*, isto é, na tomada (ou mais propriamente na *tentativa* de tomada, como veremos mais adiante) do sujeito por si mesmo. A ação propriamente dita pertence no âmbito da consciência irrefletida. Mesmo que a ação seja deliberada, ela própria não é um ato de reflexão, mas precisamente o contrário: é um ato irrefletido impregnado da busca humana por realização de uma positividade. E se a angústia é a “captação reflexiva da liberdade por ela mesma”⁶³, vê-se que é possível que uma vida inteira transcorra à margem da possibilidade de um assalto da angústia. Na experiência da angústia, revela-se o caráter absolutamente criador de sentido que caracteriza a condição humana, o que faz com que o ato reflexivo seja ao mesmo tempo um ato capaz de revelar essa dimensão de espontaneidade e responsabilidade constitutiva da condição humana. Contudo, como afirma o próprio filósofo francês, “tudo se passa como se nossa conduta essencial e imediata com relação à angústia fosse conduta de fuga”⁶⁴. E é a idéia do determinismo psicológico a primeira a ser atacada pelo filósofo na medida em que representa uma perspectiva de inteligibilidade racional para a conduta humana. Segundo nosso filósofo, porém, a assunção dessa perspectiva significa uma compreensão completamente equivocada da realidade humana:

interessantes são levantadas nesse texto. Por um lado, MacIntyre acusa Sartre de propor uma idéia de ação atomizada e sem sentido, como veremos mais adiante. Por outro, a proposta macintyreana de “padrões” poderiam, em resposta, ser considerada como um engessamento da liberdade em caminhos pré-determinados e, portanto, má-fé.

⁶² Ver CASTRO, *Conseqüências Morais do Conceito de Má-Fé em Jean-Paul Sartre*.

⁶³ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 84.

⁶⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 85.

O determinismo psicológico, antes de ser uma concepção teórica, é em primeiro lugar uma conduta de fuga, ou, se preferirmos, o fundamento de todas as condutas de fuga. É uma conduta refletida com relação à angústia; afirma existirem em nós forças antagônicas cujo tipo de existência é comparável ao das coisas; tenta suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecer os vínculos entre passado e presente, presente e futuro; nos provê de uma natureza produtora de nossos atos e converte estes mesmos atos em transcendências, dotando-as de uma inércia e uma exterioridade que atribuem seu fundamento a algo que não os próprios atos e são eminentemente tranquilizadoras por constituírem um jogo permanente de *desculpas*; nega essa transcendência da realidade humana que a faz emergir na angústia para além da sua própria essência; ao mesmo tempo, reduzindo-nos a *não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do ser-Em-si, e, assim, nos reintegra ao seio do ser⁶⁵.

O emblemático trecho do texto sartreano conclui apresentando, novamente, a idéia de que o sujeito sartreano vive um descolamento radical do bloco de ser bruto e em-si, e que o sentido último de toda sua atividade no plano existencial é a – impossível – reconciliação com o ser. Esse desejo ontológico é tamanho que acaba produzindo todo um mundo de alienação e falsidade no qual a consciência poderá descansar da angústia. O movimento reflexivo, veremos mais adiante, pode purificar a consciência dessa atmosfera de erro e má-compreensão da condição humana. Mas pode também, por outro lado, trabalhar sob o jugo da cumplicidade com esse desejo ontológico e, dessa forma, oferecer racionalizações a partir das quais a manutenção da liberdade é velada e compreendida como manifestação de uma substância, fazendo assim com que a realidade humana seja alienada de sua alienação fundamental e compreendida sob o signo da positividade – e, portanto, da ilusão. É essa alienação da própria alienação – negatividade aplicada sobre outra negatividade – que cria a aparência de estabilidade naquilo que é puro movimento e espontaneidade. Esse fenômeno de mentira é constituído pela consciência na forma de crença e realizado na existência sob a forma de conduta. É o fenômeno que Sartre chama de má-fé.

2. Má-Fé

⁶⁵ 85

A temática sartreana da má-fé é quase sempre considerada pelos estudiosos da obra do autor como uma de suas noções mais originais, na medida em que ao transcender o campo do texto filosófico e impregnar as páginas de seus romances e peças de teatro, a noção de má-fé dá conta de descrever filosófica e fenomenologicamente fenômenos sociais como auto-engano, hipocrisia, preconceito, etc. Não obstante, o conceito de má-fé é eventualmente considerado um análogo sartreano para o conceito de Mal, sobretudo quando a pretensão é a de esboçar a ética que o autor nunca publicou⁶⁶. Não discordamos de que o conceito possui amplo alcance e é capaz de açambarcar tais fenômenos, bem como se preste à esse tipo de analogia com conceitos da ética, mas também não concordamos totalmente: não apenas a má-fé não é apenas um fenômeno psicológico – porque possui ressonância ontológica e não é bem compreendido fora do contexto da ontologia fenomenológica – como também não é um conceito da ética, pois em uma filosofia onde o valor – mesmo o valor moral – é resolvido dentro do âmbito de uma subjetividade, o estatuto da ética está suspenso mesmo a despeito do apelo moral desta filosofia⁶⁷.

Para bem se compreender o fenômeno da má-fé, é preciso se ter em mente o seu triplo e simultâneo eixo: a má-fé é a um só tempo *mentira, crença e conduta*. É mentira na medida em que vela a verdade da realidade humana, sua liberdade e seu caráter eminente de atividade e movimento, substituindo essa verdade por algum esquema a partir do qual o ser humano compreenda-se sob o signo da positividade. É crença porque essa mentira é sustentada pela consciência sob a forma de convicção que falsificam a realidade humana e, conseqüentemente, a compreensão correta do que seja uma crença. E a má-fé é também conduta porque não se trata de um erro epistemológico que se resolva pela via da correção do conhecimento, mas é mentira e crença vivida na conduta, o que faz com que sua correção exija uma revisão das próprias atitudes no plano da existência. Vejamos, de modo mais detalhado, cada uma dessas faces da má-fé.

⁶⁶ Sartre escreveu, durante muito tempo, os *Cadernos Para Uma Moral*, mas sua publicação póstuma foi responsabilidade de sua companheira Simone de Beauvoir.

⁶⁷ Ao alocar a dimensão do valor na subjetividade e defini-lo como um elemento cuja resolução se dá mais na relação do indivíduo com seus fins do que com outros sujeitos humanos, quaisquer construções teóricas que visem o estabelecimento de uma ética sartreana parecem indicar um subjetivismo. Para fugir do subjetivismo, a saída que os estudiosos do filósofo costumam apontar é uma atenção especial ao conceito de responsabilidade, fazendo com que ele seja pensado sobretudo como responsabilidade pela humanidade representada pelo indivíduo, e não apenas responsabilidade por sua estrita individualidade. Embora não seja possível resolver esse debate aqui, faz-se mister mencioná-lo.

2.1 – A Mentira de Má-Fé

O aspecto de mentira que possui a má-fé diz respeito ao erro e à falsidade que o sujeito faz contaminar a atividade de sua consciência. Este é um dos principais aspectos da má-fé: ser uma falsificação da consciência humana, na medida em que é uma compreensão equivocada das estruturas ontológicas mais fundamentais da condição humana. É em razão desse aspecto, o aspecto de ser um engano dirigido do sujeito à si mesmo, que a má-fé é comumente confundida com aquilo que tradicionalmente é chamado, na psicologia, de auto-engano.

Contudo, Sartre é enfático ao dizer que para se compreender a má-fé como um tipo de mentira, faz-se mister distinguir a mentira a si da má-fé com a simples mentira, na medida em que são fenômenos de consciência radicalmente diferentes.

A essência da mentira, de fato, implica que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que esconde. Não se mente sobre o que se ignora; não se mente quando se difunde em erro do qual se é vítima; não se mente quando se está equivocado. O ideal do mentiroso seria, portanto, uma consciência cínica, que afirmasse em si a verdade, negando-a em suas palavras e negando para si mesma esta negação⁶⁸.

No caso da simples mentira, o indivíduo não é enganado, pois a essência da mentira, como afirma Sartre, não consiste em disseminar um erro ou uma falsidade como se fosse verdade, mas sobretudo em *querer fazê-lo*, em fazê-lo *intencionalmente*. O mentiroso sabe que a verdade é diferente daquilo que ele afirma e o intento é de enganar outrem. A negação da verdade está presente apenas no âmbito transcendente, na mentira contada: o sujeito permanece incólume e para além do alcance da própria mentira, não podendo ser vítima do engano que intenta em função da transparência da própria consciência para si mesma. Em suma, para Sartre a essência da simples mentira é a *atitude cínica*, a atitude do indivíduo que mente e sabe que mente.

No cinismo – como chamaremos, doravante, a simples mentira – o intento é enganar outrem. A mentira a si mesmo “trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou

⁶⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 93.

apresentar como verdade um erro agradável”⁶⁹. Em última instância, em uma cadeia remissiva, uma das verdades desagradáveis que a má-fé tem por função esconder é a verdade da condição humana, o caráter angustiante da liberdade – razão pela qual a má-fé tinge toda a condição humana com tintas deterministas, ancorando a liberdade humana à um ou outro elemento diante da qual ela estará irrecuperavelmente sujeitada e mal-compreendida até movimento purificador da reflexão correta. É dessa forma que Deus, a natureza, a sociedade ou quaisquer outras instâncias transcendentais ao indivíduo tornar-se-ão *pretextos* e *desculpas* nas mãos da consciência que se afeta de má-fé. Tais instâncias podem – e eventualmente ocupam, como veremos – lugares privilegiados nos esquemas de justificações dos indivíduos que mentem a si mesmos. Veremos logo adiante que tais elementos não poderiam, por si mesmos, constranger a consciência à mentir a si mesma. São “a intenção primordial e um projeto de má-fé” que estão na origem da atitude de má-fé para com tais objetos, fazendo com que os mesmos tornem-se, reiteramos, pretextos e desculpas para a ação que não é capaz de justificar-se mediante a inalienável responsabilidade relativa à liberdade ontológica.

Como dissemos, a consciência é transparente para si mesma e não poderia enganar-se por uma mentira cínica direcionada de si a si mesma. Tendo isso em vista, a questão se impõe: como então é possível ao sujeito enganar a si mesmo? Antes de adentrar na descrição fenomenológica da mentira de má-fé, é interessante examinar brevemente alguns elementos presentes no debate acerca da má-fé e da idéia de que ela seria o equivalente sartreano de um conceito de auto-engano.

Gary Cox, em seu *Compreender Sartre*⁷⁰, menciona o debate entre Raphael Demos e Herbert Fingarette no que diz respeito à necessidade da presença de uma contradição inerente à consciência que engana a si mesma, na medida em que essa consciência sustentaria crenças contraditórias. Essa contradição não seria notada pelo sujeito e, portanto, estaria estabelecido o auto-engano. Para Fingarette – e esse é o ponto de discórdia – o fato de que o sujeito não percebe a contradição significa antes ignorância que auto-engano. O auto-engano exige que o dado à ser falsificado precisa ter passado pelo

⁶⁹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 94.

⁷⁰ *Sartre: A Guide to the Perplexed* no original.

conhecimento⁷¹ do sujeito, e Demos faria confusão entre não notar e deliberadamente ignorar⁷². Segundo Cox, Fingarette fará concessão à Sartre e sua idéia sobre auto-engano será semelhante à idéia sartreana de má-fé. Embora o faça mediante um vocabulário e um ideário distinto, Fingarette é da opinião que “na maioria das ocasiões uma pessoa não esclarece em detalhes aquilo que está fazendo”⁷³, o que se aproxima bastante da idéia de uma consciência irrefletida diluída em ação sobre a figura do mundo, idéia propriamente sartreana.

É interessante mencionar um trabalho em língua portuguesa sobre o tema do auto-engano. O economista brasileiro Eduardo Gianetti ataca a problemática em um livro intitulado *Auto-Engano*, de 1997. Contudo, a adoção de um ponto de vista naturalista justifica a quase total ausência de menções ao nome do nosso filósofo francês, a despeito de sua presença na bibliografia. Na única passagem em que Sartre figura no tratado de Gianetti sobre o auto-engano, é para ser reconhecido em sua empáfia de supor ser simples conhecer a vida interior de outrem, como faz com Baudelaire⁷⁴. No mais, o livro é uma coleção de idéias naturalistas sobre o assunto.

O debate acerca da mentira da má-fé é um dos momentos especiais em que se pode perceber a peculiaridade do texto sartreano no que diz respeito à estranha, porém interessante escolha de seus interlocutores. Pois o que até agora aqui não se permite compreender é como é possível que uma consciência engane a si mesma. Vimos como argumentos como o de Fingarette se aproximam do ponto nevrálgico da questão. Contudo, o inimigo de Sartre, no contexto original da discussão, é a psicanálise freudiana.

Segundo Sartre, é ao inconsciente que se costuma recorrer para explicar o auto-engano⁷⁵. Segundo Sartre, a psicanálise apresenta uma perspectiva cujas premissas básicas apresentam a condição humana sob o signo do ser, o que faz com que a liberdade seja irrecuperavelmente perdida por suas análises. A idéia de que o sujeito seja habitado por um instinto que não é consciente – ou seja, que é em-si e não para-si – instala um determinismo

⁷¹ A idéia de que o dado falsificado precisa passar pela peneira do conhecimento antes de ser incorporado à conduta é uma idéia que Katherine Morris, em seu *Sartre*, denuncia como um *preconceito intelectual*. Segundo Morris, tal idéia – enraizada na filosofia analítica – é uma idéia equívoca, que postula uma primazia do conhecer sobre o viver.

⁷² COX, 124.

⁷³ COX, 165

⁷⁴ GIANETTI, 88.

⁷⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 95.

no seio da realidade humana. A presença desse instinto no aparelho psíquico faz com que seja instalada uma dualidade no seio da consciência humana, na medida em que esta se torna a parte mais fraca de um sistema psíquico caracterizado sobretudo pelo que reside na dimensão inconsciente. E se Sartre não faz nenhuma concessão à idéias de que haja uma dimensão inconsciente à regular a consciência na posição de fundamento desta, vale ressaltar que Freud é enfático e literal na afirmação da existência do inconsciente. Em seu *O Ego e o Id*, Freud discorre longamente, em nota de rodapé, aos “filósofos” – referindo-se sobretudo aos de orientação cartesiana – que não admitem que exista algo no psiquismo humano que não seja, à um só tempo, consciente. Para tanto, faz uso de uma analogia no mínimo interessante:

A referência a gradações de clareza na consciência de maneira alguma é conclusiva e não possui mais valor probatório do que afirmações análogas, tais como: “Há tantas gradações em iluminação – da mais ofuscante e brilhante luz ao mais indistinto bruxuleio – que, portanto, não existe a coisa chamada escuridão”: ou “Existem graus variáveis de vitalidade; portanto, não existe a coisa chamada morte”. Tais afirmações podem, de certa maneira, ter significado, mas para fins práticos são inúteis. Ver-se-á isto se se tentar tirar conclusões específicas delas, tais como: “portanto, não há necessidade de acender um fósforo”, ou: “portanto, todos os organismos são imortais”⁷⁶.

Evidentemente, mesmo que o alegórico trecho não sirva como uma demonstração ou prova do inconsciente, é uma ilustração viva do lugar que o inconsciente ocupa em relação à consciência. Assim como a escuridão não é um grau zero da luz⁷⁷ e a morte não é um grau zero da vida, Freud pretende que o inconsciente seja distinto da consciência em nível de natureza, não meramente de grau. A distinção entre graus de consciência talvez fosse mais apropriada à própria concepção fenomenológica, na qual a consciência pode ir da imersão na mais completa irreflexão até quase a mais pura e absoluta lucidez e vigilância reflexiva⁷⁸. No caso da psicanálise, o aparelho psíquico possui elementos que

⁷⁶ FREUD. *O Ego e o Id*, p. 14.

⁷⁷ Certamente é possível dizer que sim, a escuridão é um nível de onda que não pode ser captada pelo olho humano e que, portanto, a diferença entre luz e escuridão é de grau, e não de natureza. Contudo, deixando de lado os dados colhidos das ciências positivas, a luz e a escuridão apresentam-se de forma absolutamente distinta para a percepção humana e criam contextos completamente diferentes para a consciência perceptiva. É nesse nível que nos situamos ao afirmar o tipo dessa distinção. Contudo, embora eventualmente admita níveis e gradações de consciência, Sartre parece preferir trabalhar com os pólos mais radicais, a saber, a vivência imersa na irreflexão e o ato de reflexão.

⁷⁸ Veremos, mais adiante, que esse é um dos pontos nevrálgicos da questão acerca da possibilidade da autenticidade.

interagem de forma que a dualidade enganador-enganado está instalada no seio da psique humana. É essa idéia que Sartre combate em seu texto.

Há um aspecto da psicanálise com o qual Sartre concorda: enquanto método, a psicanálise opera a partir de uma premissa correta, a saber, a idéia de que o comportamento e a conduta não podem ter seu sentido esgotado em si mesmos, mas só se tornam corretamente compreendidos no contexto de uma verdade mais profunda. Na perspectiva psicanalítica, essa verdade mais profunda é a metapsicologia elaborada por Freud para dar conta de seus casos clínicos – o que, para Sartre, faz com que a psicanálise tradicional já nasça impossibilitada de alcançar quaisquer certezas sobre o sujeito, permanecendo refém de uma verdade probabilística sempre crescente, mas que nunca alcança o status de certeza⁷⁹. Da mesma forma que não se pode alcançar a unidade somando algarismos à direita de 0,99, não é possível alcançar a verdade última do sujeito pela via da psicanálise tradicional. Partindo de premissas equivocadas acerca da condição humana, o quadro que uma psicanálise tradicional pode oferecer jamais poderia descrever corretamente a existência. Vejamos um pouco mais detalhadamente o porquê.

A psicanálise tradicional, segundo Sartre, trabalha com a premissa de um aparelho psíquico perpetuamente cindido, constituído por elementos que, dentro da ontologia fenomenológica de Sartre, pertencem à tipos ontológicos diferentes. Pensado como uma estrutura secundária que se desenvolve sobre uma base de instintos já postos por herança natural, o ego freudiano identifica-se à consciência⁸⁰. Contudo, o ego não é o único habitante do aparelho psíquico freudiano: há também o id, que é o representante psíquico da bateria instintual com a qual todo indivíduo nasce. Essa dimensão, contudo, está completamente submersa no mesmo inconsciente em que residem as memórias, lembranças, pensamentos, desejos, crenças e toda a sorte de entidades mentais *reprimidas*. Servindo-se da analogia de Freud pode-se visualizar que a perspectiva psicanalítica pode ser considerada representante da tradição na qual a consciência – ou mais precisamente a mente pensada enquanto aparelho psíquico – é concebida pela via da substância: na escuridão que é o inconsciente, escondem-se todas as entidades que devem permanecer

⁷⁹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 97.

⁸⁰ Não é totalmente verdade que na psicanálise freudiana o ego e a consciência se identifiquem totalmente. O ego, enquanto instância psíquica, possui uma parte que reside na consciência e uma outra parte considerável que permanece no inconsciente. Pensamos que Sartre pinte o quadro de uma psicanálise caricata a fim de atacá-la mais facilmente.

escondidas mediante mecanismos de defesa, estratégias evasivas, etc. Funcionando como um sistema e operando ao modo de um mecanismo, o aparelho psíquico trata de esconder da luz da consciência tudo aquilo que pode ser desagradável ao sujeito e torná-lo, de um ponto de vista naturalista, inoperante.

A psicanálise surge, contudo, inspirada pelo sofrimento mental e comprometida com seu tratamento. É em um segundo momento que a metapsicologia freudiana surge como uma exigência para o médico e pensador vienense, na medida em que é preciso justificar teoricamente o tratamento de cura pela fala. A inspiração que faz nascer a psicanálise, portanto, é o sofrimento psíquico. É uma das razões pelas quais este sofrimento acontece é em razão da falha do aparelho psíquico em manter represado aquilo que não deve emergir à luz da consciência. Portanto, como corpos pouco densos em um líquido, as entidades que o aparelho psíquico jogou na profundidade escura do esquecimento inconsciente parecem querer retornar à tona. Essa, segundo Sartre, é a gritante contradição da psicanálise freudiana examinada à luz da ontologia fenomenológica.

Pensando um aparelho psíquico povoado por pelo menos duas entidades e sendo apenas uma delas a consciência, não é possível compreender como outra entidade realiza, sob o comando de uma instância inconsciente – o id –, uma tentativa de emersão à consciência. Ora, atos pressupõem intenções e intenções são fenômenos da consciência, segundo a ontologia fenomenológica. Se o inconsciente é povoado por entidades que lá foram parar em função de uma fuga de verdades desagradáveis, Sartre afirma que se fujo, “fujo para ignorar, mas não posso ignorar que fujo”⁸¹. Estamos diante de duas saídas: ou se assume que os elementos inconscientes não podem querer emergir à consciência porque eles não tem consciência e não tem, portanto, querer. Ou, alternativamente, assume-se que a repressão de elementos para a dimensão inconsciente deve ser, antes de tudo, um processo consciente – e portanto livre e responsável, não governado por um jogo de forças ocultas em “trevas semifisiológicas”⁸². Ao invés de admitir um sistema psíquico povoado por inumeráveis elementos dotados de suas próprias micro-consciências, Sartre prefere supor, a partir de sua ontologia fenomenológica, que essas atitudes de repressão e censura são, de alguma forma, tomadas pelo indivíduo em sua liberdade.

⁸¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 89.

⁸² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 100.

Durante o processo de análise, o psicanalista procura pelas representações simbólicas de elementos inconscientes que desejam se manifestar. Já é curioso que uma entidade que deseja se manifestar precise fazer isso simbolicamente. Por que, então, o psicanalista precisa procurar por algo que tenta se manifestar enquanto se esconde? A repressão seria alguma espécie de brincadeira de um *id* sádico à torturar o *ego*? Ou, alternativamente, é o *ego* que realiza o esforço de manter represado tudo aquilo do que não quer se manter consciente? Apesar da linguagem de uma mitologia coisificante⁸³ que a psicanálise utiliza, esta é a opção mais cara à Sartre: é a consciência a responsável por aquilo que repressa⁸⁴. Para o filósofo francês, “a censura, para agir com discernimento, deve saber o que reprime”⁸⁵.

Embora rejeite o vocabulário e o ideário psicanalítico, Sartre lança mão de uma distinção conceitual fenomenológica que, em algum sentido, reproduz a díade freudiana consciência/inconsciente: trata-se da distinção entre consciência reflexiva e consciência pré-reflexiva. Enquanto esta é relação pura de vivência com o mundo de sentido na qual o sujeito está situado, aquela é posicionamento da própria consciência como objeto de reflexão para uma consciência de segunda ordem. Embora dentro deste trabalho a consciência, sobretudo em sua dimensão reflexiva, receba o tratamento devido em sua terceira parte, faz-se mister mencionar essas duas distinções sem as quais não é possível compreender o fenômeno da censura. Servimo-nos brevemente, então, das palavras do professor Simeão Sass em artigo acerca da idéia fenomenológica de vivência.

Sass nos apresenta, ao longo de quase vinte páginas, uma investigação acerca da relação entre os conceitos de conhecimento e consciência, mostrando como este não se resume àquele mas, precisamente, o possibilita. O conhecimento é um modo de tomada de consciência do mundo, mas não é por isso um modo privilegiado. Como obra da atividade reflexiva, o conhecimento é a dimensão “inerte, cristalizada, pretérita da vivência humana”⁸⁶. Enquanto a reflexão produz conhecimento, a dimensão pré-reflexiva é a

⁸³ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 98.

⁸⁴ A utilização de metáforas para a idéia psicanalítica de repressão simplesmente perde seu sentido na perspectiva da ontologia fenomenológica: não havendo uma dimensão inconsciente, não há para onde *repressar* nada. Pensamos que talvez o conceito mais adequado para pensar o fenômeno das experiências abandonarem o horizonte da experiência e da recordação seja o conceito de *esquecimento*, que não fere as premissas da ontologia fenomenológica.

⁸⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 98.

⁸⁶ SASS, p. 14

dimensão própria da vivência que poderá ser tematizada pela reflexão para, assim, produzir conhecimento. Percebe-se, acompanhando essas idéias, a investida sartreana contra a filosofia do primado do conhecimento: o conhecimento petrifica, cristaliza, cessa o movimento e não convive muito bem com as tempestades da condição humana. Sass, mostrando a herança de Sartre com relação à filosofia de Bergson, nos apresenta através das palavras de Franklin Leopoldo e Silva a idéia de que a condição humana, por seu caráter de atividade e movimento, não convive bem com a idéia de conhecimento:

Assim, será sempre aproximadamente que poderemos nos referir à *realidade do processo consciente*. O entendimento é avesso à abordagem de realidades processuais que são essencialmente movimento e mudança e em que as formas seriam secundárias em relação à própria transformação. Assim, a relação entre psicologia e ontologia tal como Bergson a estabelece é fundada numa crítica radical da *atitude objetivante*, isto é, da racionalidade instrumental aplicada à representação da realidade objetiva e da própria subjetividade.⁸⁷

Temos então uma consciência sem nenhum inconsciente, que opera na maior parte do tempo no plano irrefletido da vivência pura e eventualmente realiza o movimento reflexivo através do qual se sedimenta o conhecimento. Essa própria reflexão, que é através do que se possibilita o conhecimento na ontologia fenomenológica, não funciona muito bem quando se volta sobre a própria consciência, e essa condição implica que as Ciências do Homem precisam considerar essa condição ontológica do homem⁸⁸. Assim mesmo, a consciência é de ponta-a-ponta consciência e, à contragosto do que concebe um Freud – vide metáfora da luz e da escuridão – onde não há a luz da consciência, não há o reino humano. É preciso desvincular a idéia de conhecimento do conceito de consciência e compreender que a vida da consciência é sobretudo e primeiro vivência, e só depois conhecimento.

Dizer que a censura deve saber o que reprime nos sugere que o sujeito de má-fé mente a si mesmo e consegue ser vítima da própria mentira. Vimos que essa mentira não pode existir sob o signo do cinismo, pois desmoronaria diante da transparência de um ato intencional. Assim, é sob o signo da crença que a mentira consegue convencer o sujeito: o sujeito de má-fé consegue enganar a si mesmo porque *acredita* naquilo que não é

⁸⁷ SASS, p. 20.

⁸⁸ SASS, p. 28.

verdadeiro. Tendo isso em mente, podemos explorar o segundo⁸⁹ aspecto da má-fé na nossa ordem de exposição: a crença – ou, melhor dizendo, a fé – da má-fé.

2.2 – A crença da má-fé

“Como podemos crer de má-fé em conceitos que forjamos expressamente para nos persuadir?”⁹⁰ talvez seja a questão central de toda a problemática da má-fé. Se a mentira a si mesmo resvala e desmorona incapaz de persuadir o sujeito, é preciso que o engano de si não seja suscitado por um ato de cinismo e deliberada mentira, mas que faça parte, sob a forma de crença, da contextura que constitui uma pessoa. A má-fé, enquanto crença, constitui toda uma *Weltanschauung* (cosmovisão) própria, dentro da qual o que ela decide inicialmente é a natureza da verdade⁹¹:

Com a má-fé aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos. (...) Assim, a má-fé, em seu projeto primitivo, e desde sua aparição, decide sobre a natureza exata de suas exigências se delinea inteira na resolução de *não pedir demais*, dá-se por satisfeita quando mal persuadida, força por decisão suas adesões á verdades incertas. Esse projeto inicial de má-fé é uma decisão de má-fé sobre a natureza da fé. Entendamos bem que não se trata de uma decisão reflexiva e voluntária e sim de uma determinação espontânea de nosso ser.⁹²

Considerada como uma expressão da totalidade que é a pessoa, a deliberação reflexiva não poderia instaurar a má-fé: uma consciência que tentasse mentir a si mesma, como vimos, queda em fracasso incontornável. Assim, é por força de uma escolha mais espontânea e originária que a cosmovisão de má-fé se permite instaurar, como uma atmosfera, no seio de uma existência individual, contaminando seu ver e viver o mundo e falsificando-o qual uma névoa que o envolvesse e tornasse difusa e distorcida sua lida com o mundo. E essa instauração de dá a partir dessa dimensão ontologicamente mais originária que uma deliberação reflexiva e racional, ou seja, a partir da liberdade ontológica que

⁸⁹ A ordem de exposição dos aspectos da má-fé que adotamos aqui não é a mesma adotada pelo autor nas páginas de *O Ser e o Nada*. Antes de falar do aspecto de crença que possui a má-fé, Sartre descreve as condutas de má-fé. Adotamos outra ordem apenas por entender que essa ordem de exposição não fere o conceito sartreano na medida em que os três aspectos imbricam-se em uma síntese indissociável.

⁹⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 115.

⁹¹ *Ibidem*, *idem*.

⁹² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 116.

constitui o território ontológico em que o sujeito se estrutura. Enquanto a condição ontológica do ser humano se explicita sob a via da evidência, a escolha original de má-fé é, antes de tudo, uma decisão espontânea – e portanto, uma vivência irrefletida – de *pedir pouco*, isto é, de não exigir ser persuadida por evidências e, portanto, deixar-se enganar.

Vejam os bem: a decisão de pedir pouco – isto é, de não exigir evidências para deixar-se persuadir – não é e não poderia ser deliberação, reflexão: é escolha espontaneamente realizada, uma disposição total e completa do sujeito na medida em que este se volta para este ou aquele fim e se constitui como pessoa. O caráter irrefletido, espontâneo e originário da constituição de si como sujeito de má-fé fica clara na bela passagem em que Sartre diz que “fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha”⁹³. Ou seja: assim como uma pessoa que decide dormir (ou que, alternativamente, não consegue mais resistir em vigília) escorrega para o sono em nuances de consciência que não se permitem perceber, o sujeito faz-se⁹⁴ de má-fé na medida em que não vigia a constituição das próprias crenças e das próprias escolhas originárias e espontâneas. E uma vez realizada, a má-fé torna-se uma realidade de tal ordem que sua depuração do horizonte de vivências de um sujeito torna-se tão difícil quanto o despertar lúcido e consciente de um sonhador que não sabe que sonha.

A analogia com o caráter de falsidade e ilusão do sonho pode ser expandida na medida em que sonhar, genuinamente, é sonhar sem saber que se sonha, é tomar o sonho por realidade. Embora para Sartre a consciência que sonha esteja presa à atividade de imaginação e seja imediatamente despertada pelo surgimento da reflexão⁹⁵, a consciência de má-fé também permanece presa no jogo de suas justificações. Se saber que se sonha destrói o sonho e produz o despertar, “saber que se crê é já não crer”⁹⁶ e deveria, quando este saber é fruto de uma reflexão correta, produzir uma espécie de despertar na qual a natureza da crença aparecesse de forma autêntica para o sujeito. Vejam os as razões dessa natureza da crença.

⁹³ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 116.

⁹⁴ Veremos, na terceira parte, que esse “fazer-se” do sujeito sartreano possui um sentido forte, praticamente *literal*: na medida em que o homem não tem essência para além daquela que ele próprio faz, esse fazer-se é o que instaura a totalidade de uma personalidade.

⁹⁵ SARTRE. *O Imaginário*, p. 229.

⁹⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 117.

Já mencionamos, talvez exaustivamente, o caráter de atividade intencional que constitui a consciência humana. Essa atividade intencional pode ser pura vivência irrefletida ou, eventual e alternativamente, reflexão. Ao definir a consciência como atividade – e não substância – Sartre cria um terreno absolutamente movediço para a guarida de entidades na consciência. Uma consciência que é toda movimento – e não um receptáculo mental – não pode “conter” crenças, mas pode “crer”. Dessa forma, ao se falar em crença, na perspectiva sartreana, a última coisa que deveria ser imaginada é um objeto. Se não há crenças como objetos instalados na consciência pelo fato de que a consciência é puro movimento e atividade, a crença é pensada sobretudo como o crer, isto é, como a atividade de crer. E cada crença em particular será um certo padrão ou procedimento do crer em geral enquanto atividade da consciência. E se a crença é de má-fé, é porque está sendo realizada de modo equivocado, ou seja, é porque o acesso ao crer, enquanto atividade, está sendo falsificado por força de alguma atitude equivocada da própria consciência ao pensar a si mesma. O crer, que deveria estar sendo acessado em sua constituição própria – isto é, um tipo de atividade da consciência – aparece como sendo algo de outra natureza. E se a consciência acessa a si mesma de modo tão equívoco, é porque sua atividade já está corrompida desde sua dimensão mais originária.

A crença de má-fé é uma crença que, como dissemos, pede pouco e, portanto, satisfaz-se facilmente. Estabelece níveis pífios de exigência e facilmente paga por eles – tudo isso, lembremos, de modo irrefletido e espontâneo, simultaneamente à inauguração de um projeto individual. Contudo, a reflexão pode – embora não necessariamente tenha – ter o poder de revelar a constituição instável da crença, reflexo da própria instabilidade ontológica de uma condição humana que é toda movimento e atividade. Porque, como afirma Sartre, “se eu sei que creio, a crença me surge como pura determinação subjetiva, sem correlato exterior”⁹⁷. Ou seja: se a atividade reflexiva for realizada de um modo correto, o caráter subjetivo da crença – isto é, minha inalienável *responsabilidade* por meu ato de crer – aparecerá indelevelmente à mim mesmo. Quando Sartre afirma, de modo emblemático, que “crer é não crer”⁹⁸ não está dizendo outra coisa que o seguinte: a crença não possui essência transcendente à atividade própria da consciência com a qual se

⁹⁷ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 117.

⁹⁸ *Ibidem* Idem.

constitui. A crença – ou talvez, para melhor expressar a idéia sartreana, o crer – é constituído da mesma matéria etérea que a realidade humana: atividade, movimento, espontaneidade. A crença que se apreende como crença na atividade reflexiva da consciência é capaz de ver sua condição semitransparente, sua falta essencial de solidez. Afinal, se a condição humana é toda atividade e movimento, o crer não é senão um dos modos dessa atividade e movimento, e não poderia constituir-se de outra forma.

Se a crença é constituída dessa mesma matéria móvel e etérea que é a consciência – porque sua essência é ser uma consciência que crê, o crer de uma consciência - há pelo menos duas armadilhas inerentes ao conceito de má-fé. Armadilhas relativamente a idéia das possibilidades de sua depuração em relação ao horizonte de vivências de um indivíduo, isto é, duas falsas salvaçãoes: sinceridade e boa-fé. Vejamos, brevemente, o caso da boa fé enquanto deixamos a sinceridade para ser examinada logo a seguir, na seção sobre as condutas de má-fé.

2.2.1 – Boa-fé

Embora a má-fé não seja um mal em si mesmo, a utilização do adjetivo “má” denota que, no mínimo, a atitude de má-fé traz consigo um equívoco. E é essa posição que veremos Sartre defendendo em seu *O Existencialismo é um Humanismo*:

Podemos julgar, antes de mais (e isto não é talvez um juízo de valor, mas sim um juízo lógico), que certas escolhas são fundadas no erro e outras na verdade. Pode julgar-se um homem dizendo que ele está de má-fé. (...) Se me dizem: e se eu quiser estar de má-fé? Responderei: não há razão alguma para que você o não esteja, mas declaro que você o está e que a atitude de uma estrita coerência é a atitude de boa-fé.⁹⁹

Vemos que Sartre afirma que o tipo de erro que comete o sujeito de má-fé é estar equivocado em termos lógicos, não morais. E vemos Sartre usar a expressão boa-fé para indicar o oposto da má-fé, quando em uma das notas de rodapé mais conhecidas de todo *O Ser e o Nada* o filósofo francês afirma que é indiferente ser de boa-fé ou má-fé, porque a

⁹⁹ SARTRE. *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 19.

má-fé açambarca a própria boa-fé¹⁰⁰. Optamos por obedecer a terminologia de *O Ser e o Nada*: enquanto este é um ensaio de ontologia fenomenológica, *O Existencialismo é um Humanismo* é um texto construído a partir de uma conferência realizada muito mais no intuito de difundir o existencialismo que propriamente estabelecer suas bases teóricas. Assim, vemos porque a má-fé abarca a boa-fé.

O ideal da boa-fé é “crer no que se crê”. Isto porque a crença, em sua essência, é não-crer: uma assunção da responsabilidade pela atividade de crer é ao mesmo tempo uma assunção da responsabilidade pelo crer enquanto ato livre do sujeito. A boa-fé reconhece essa condição perpetuamente faltada da crença, na medida em que o crer autêntico deve ser uma perpétua atividade de crer, lúcida acerca da sua própria responsabilidade. A boa-fé é justamente a armadilha final da má-fé: se a crença é atitude de crer, a boa-fé é a compreensão dessa atitude de crer sob o signo do ser, da substância, da positividade. Assume-se a responsabilidade pelo crer, mas escorrega-se novamente para o reino do em-si e a boa-fé surge como um dos tipos mais sofisticados de má-fé.

Retomemos aqui, brevemente, a idéia de angústia. Enquanto experiência privilegiada da condição humana, é na angústia que se revela a essência móvel e perpetuamente reposta da condição humana. A boa-fé pode superar a má-fé, mas talvez seu melhor indicativo seja a boa convivência com as idéias de liberdade e responsabilidade simultâneas à uma absoluta ausência da experiência da angústia. Como uma ressonância do turbilhão da realidade humana, a angústia é, por excelência, o índice da liberdade. A boa-fé é um reduto especial no qual a liberdade e a responsabilidade são assumidas sem os incômodos da angústia. Na boa-fé o homem torna-se liberdade em-si, eis a essência do equívoco que é a boa-fé.

A boa-fé pode ser compreendida como um trabalho incompleto da reflexão, na medida em que aceita algumas verdades da ontologia fenomenológica mas ainda as compreende sob o signo da positividade. A reflexão corretamente conduzida, afirma Sartre, “altera o fato de consciência ao qual se dirige”¹⁰¹. No caso da crença, “pelo simples fato de minha crença ser captada como crença, já não é apenas crença, ou seja, já não é mais crença: é crença perturbada”¹⁰². Valeria talvez dizer, antecipando conclusões, *crença*

¹⁰⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 118.

¹⁰¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 122.

¹⁰² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 123.

autenticamente vivida, pois crença que se reconhece como modo da consciência constituir-se em seu perpétuo movimento.

Se por um lado os atos de consciência são o que constitui uma consciência que é ela inteira ato, de um ponto de vista existencial e prático as ações e comportamentos – as condutas humanas – são os elementos cuja síntese constitui a realidade humana, a realidade de uma liberdade que se realiza de modo singular. É assim que a má-fé não será apenas uma mentira que atinge o campo da experiência *mental*, mas um equívoco que atinge e contamina todo o agir do indivíduo, jogando-o na contradição e comprometendo não apenas a efetivação, mas a constituição de seus projetos.

2.4 – As condutas de má-fé

Vimos que do ponto de vista da visão de mundo, a má-fé constitui uma cosmovisão falsificadora que apresenta o mundo e o homem sob o signo de tipos ontológicos aos quais eles não pertencem. Ao se realizar sobre um mundo que é visto e vivido de forma equivocada, ou até mesmo *contrária* se pensarmos em termos da ontologia fenomenológica, a má-fé é uma contradição não apenas do ponto de vista da compreensão, mas também da vivência. O mundo não é apenas compreendido sob o signo do erro, ele é vivido de forma errada, na medida em que a condição humana do indivíduo de má-fé está como que envolta em uma atmosfera de ilusão e falsidade. Uma correção da compreensão não seria suficiente para depurar a má-fé do horizonte existencial de um indivíduo: é necessária toda uma virada no plano da conduta, pois é possível agir de má-fé.

No que diz respeito à ilustração de condutas, a obra sartreana é de uma riqueza ímpar, pois não se restringe apenas ao registro teórico e filosófico, invadindo diversos registros – literário, dramático, jornalístico, etc. – e realizando-se de forma plural sob o explícito imperativo de uma unidade conferida por sua filosofia da liberdade inalienável. Se acompanhássemos sua pena em *O Ser e o Nada*, encontraríamos, como primeiro exemplo de conduta de má-fé, a conduta de um indivíduo que cumprindo a função de garçom realiza gestos demasiado caricatos e acaba por representar o papel de garçom para tentar realizar a essência do ser-garçom. Concordamos com Gerd Bornheim quando este diz, relativamente ao garçom sartreano, que “representar um papel, ser ator, a sedução do títere pertence à

condição humana”¹⁰³. Contudo, concluímos junto com Gary Cox que o primeiro exemplo escolhido por Sartre para ilustrar a conduta de má-fé não é um bom exemplo de conduta de má-fé. Pois se o garçom sartreano representa o papel de garçom para tentar realizar esse papel plenamente, não é com o interesse de alienar-se de sua liberdade mas simplesmente para realizar sua função de modo efetivo. O garçom sartreano não representa mais que um ator à interpretar um papel e seu objetivo é sobretudo convencer outrem, não enganar a si mesmo acerca de sua condição humana. Assim, passemos diretamente à outros exemplos de condutas de má-fé:

a) A moça que flerta

O exemplo de Sartre, nas páginas sobre a questão da má-fé em *O Ser e o Nada*, da moça que flerta de má-fé pretende mostrar como é possível se conduzir na existência concreta a partir de convicções que de um ponto de vista lógico são instáveis e contraditórias. O filósofo sugere o exemplo de uma moça qualquer que vai à um encontro com um rapaz qualquer e, desde o princípio, esquiva-se da própria responsabilidade para com o caráter inescapavelmente sexual desse encontro. O rapaz deseja contato íntimo e sexual com a moça e, em um primeiro momento, lhe dirige uma atenção que se limita a um plano discursivo e “espiritual” até, em um segundo momento, segurar a mão da moça entre as suas. Neste momento, uma condescendência da moça representaria uma aceitação do flerte com tudo o que lhe é implícito – isto é, o caráter sexual – e um movimento esquivo representaria uma recusa. Ambas as opções implicariam na assunção da responsabilidade da moça pela própria ação, uma responsabilidade que ela não pretende assumir nem positiva nem negativamente. Assim, inventa um terceiro caminho: abandona a própria mão, como se seu corpo fosse um objeto no mundo pelo qual ela não é responsável.

Onde está a má-fé dessa moça? Na ambigüidade de seu comportamento. Ela não quer oferecer ao rapaz razões para que ele cesse sua série de galanteios, no entanto, não quer admitir para si mesma que as razões por trás de tais galanteios são os propósitos sexuais do rapaz. Prefere crer que a gentileza e o interesse do rapaz se dirigem à seu “espírito” e disfarça, para si mesma, o verdadeiro sentido da situação. Vê-se, assim, a instabilidade e a contradição da conduta de má-fé: para que os galanteios tenham um valor

¹⁰³ BORNHEIM, p. 49.

é preciso que sejam considerados como atitudes de um sujeito livre, constituído de um complexo sistema de valores, motivos e finalidades. No entanto, ela permite se lisonjear com os galanteios mesmo negando, irrefletidamente, os verdadeiros motivos e fins do sujeito com quem flerta. E essa situação de instabilidade contraditória não se resolve numa síntese: pode sustentar-se indefinidamente e ser o modo de existência do sujeito humano.

b) A tristeza de má-fé

Um dos aspectos interessantes da má-fé é que o alcance do conceito faz sombra sobre comportamentos estritamente emocionais e que, por sua própria natureza intencional, tendem a serem compreendidos sob o signo da positividade para a qual tendem perpetuamente proibidas de realizá-la. É o caso, sobretudo, da tristeza tal como Sartre a descreve na mesma obra do exemplo anterior.

Ao falar da tristeza, Sartre parece referir-se sobretudo àquele fenômeno da tristeza que surge sob aparência de justeza, na medida em que, ao vir de fora, atinge um sujeito e o faz dobrar-se sobre ela. Neste ponto, os princípios fenomenológicos mostram sua versatilidade e permitem a Sartre a análise da perspectiva de uma psicologia filosófica, onde a essência da tristeza pode ser captada mediante seu aparecimento na expressão que é o comportamento. Pensando a tristeza – e provavelmente todas as condutas emocionais – como a “unidade intencional que vem reunir e animar o conjunto de minhas condutas”, Sartre continua claramente o que iniciara em seu *Esboço Para uma Teoria das Emoções* onde concebe a emoção como uma tentativa de resolver por uma via mágica aquilo que a ação não foi capaz de fazê-lo. Para Sartre, sentir-se triste é fazer-se triste¹⁰⁴. Embora seja uma idéia severa, é coerente com o princípio de sua ontologia fenomenológica que postula o homem como liberdade absoluta. Se a tristeza se apossou, como unidade sintética do comportamento, da figura de um indivíduo que, através de todos os seus pequenos atos tenta construir a *imagem da tristeza*, é em última instância porque esse indivíduo permitiu que essa fosse uma de suas expressões.

A tentativa de realizar uma positividade – e a ilusão inerente de realização dessa positividade – são ingredientes sem os quais uma emoção (do mesmo modo que uma crença) não pode ser vivida plenamente. Uma reflexão poderia desestabilizar o sujeito que

¹⁰⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 108.

se entristece e, fazendo-o tomar consciência da responsabilidade pela própria tristeza, tornar desvelada a estrutura instável das emoções concebidas como um emocionar-se pelo qual o sujeito é responsável. O ser das emoções, ao fim e ao cabo, é constituído da mesma matéria que compõe as crenças e, em última instância, a própria consciência.

c) A frígida

Um dos relatos mais curiosos que Sartre nos apresenta no capítulo de *O Ser e o Nada* que versa sobre a má-fé é a descrição da mulher frígida que, segundo o autor, é inspirada na obra do psiquiatra Wilhelm Stekel (1868 – 1940). Segundo Sartre, os relatos de Stekel apresentam casos de frigidez nos quais a estrutura da má-fé encontra-se realizada: em casos em que os maridos garantem ao psiquiatra que suas mulheres deram sinais objetivos de prazer, essas mulheres, segundo as confissões que a técnica psicológica de Stekel saberia provocar, alhearam-se do prazer de forma consciente, mas não *cínica* – ou seja, não *deliberada* – para provar a si mesmas sua frigidez. Através de recursos de evasão, tais mulheres tentavam realizar a frigidez para ser, ao modo do em-si, frígidas. O sucesso do empreendimento de tais mulheres é diretamente proporcional à capacidade de vivenciar irrefletidamente o alheamento, livremente realizado através da focalização em outras atividades, como as atividades domésticas¹⁰⁵.

d) O homossexual (ou o abstrato)

Na época de Sartre, o homossexualismo era alvo de intensa reprovação social e preconceito, o que fazia com que toda a existência de um indivíduo homossexual se determinasse em relação à um “intolerável sentimento de culpa”¹⁰⁶. Assim, a despeito de toda sua conduta e hábitos homossexuais, o indivíduo não reconhece a si mesmo o caráter de homossexual e nega possuir essa essência. Sartre chega a reconhecer que o desejo de não se identificar com uma essência faz com que um indivíduo que viva uma condição como

¹⁰⁵ Em seu *Sartre*, Katherine Morris fala do poder da cristalização de novos sentidos para velhas atitudes: eventualmente, um hábito de má-fé não desaparecerá por si mediante simples purificação da reflexão e concórdia com as teses da ontologia fenomenológica. Se as mulheres frígidas tinham sucesso em se alhearem do prazer é pela mesma razão que Sartre só conseguiu parar de fumar quando associou a idéia do cigarro à idéia de amputação, anunciada pelo médico que lhe diagnosticou sérios problemas vasculares decorrentes do tabagismo. Uma tentativa anterior, descrita em *O Ser e o Nada*, falhou miseravelmente por desconstruir o sentido do tabagismo sem substituí-lo por nada.

¹⁰⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 110.

essa possa, por um constante flerte com uma compreensão distinta da substancialista da condição humana, vislumbrar o sentido profundo da liberdade e, com isso, a verdade da condição humana. Seu equívoco será, eventualmente, o de querer identificar-se com esse não-ser uma essência: no caso do homossexual, a vergonha, o medo e a culpa o farão evitar a identificação com o tipo de um modo absoluto. O indivíduo que não quer assumir sua atividade homossexual – seu *fazer* homossexual, portanto – como constituição de sua personalidade acaba identificando-se com um *nada abstrato* compreendido ao modo do em-si: ele é não-ser homossexual. Enquanto a genuína essência da condição humana é sua atividade – o que, portanto, faz com que ele seja homossexual ao fazer-se homossexual – o indivíduo que deseja a não-identificação quer não-ser-em-si. E escorrega, da mesma forma, para a má-fé de compreender-se sob o signo da identidade.

e) A sinceridade

O melhor – e provavelmente mais emblemático – caso de conduta de má-fé que podemos encontrar em *O Ser e o Nada* é o do indivíduo que Sartre chama de *campeão da sinceridade*, ou seja, o indivíduo para quem “a sinceridade mostra-se como exigência e, portanto, não é estado”¹⁰⁷.

Correlato comportamental do que é a boa-fé (tentativa de crer no que se crê) no plano da compreensão, o projeto da sinceridade é um projeto de *ser o que se é*. Há, nesse ponto, uma possível compreensão qualificada da liberdade e da responsabilidade que constituem a condição humana. Contudo, a existência do sincero continua sob o jugo de um desejo – ontológico – por identidade que foi mais poderoso do que a reflexão e, portanto, permitiu a instauração de uma visão substancialista de mundo a partir da qual o sincero pode olhar-se no espelho e ver a si mesmo como supõe que é, ao modo do em-si:

Se o homem é o que é, a má-fé será definitivamente impossível, e a franqueza deixará de ser seu ideal para tornar-se seu ser. Mas o homem é o que é? E, de modo geral, como se pode *ser* o que se é, quando se é como consciência de ser?¹⁰⁸

¹⁰⁷ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 105.

¹⁰⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 105.

Se a sinceridade surge como a exigência de ser o que se é, é preciso pensar a condição humana sob o signo da substância, da identidade, da positividade: o que vimos, exaustivamente, que ela não é. O homem sincero se constitui como coisa exatamente a fim de escapar dessa condição de coisa pelo próprio ato de sinceridade¹⁰⁹. Que se entenda que a sinceridade de má-fé não diz respeito àquele fenômeno de sinceridade relativo aos atos passados. A sinceridade de má-fé é a que aparece como exigência em relação à uma identidade ou substância que supostamente se possui e que não se deveria falsificar. A sinceridade de má-fé é atrelada à uma idéia de mérito¹¹⁰: é melhor ser sincero do que ser de má-fé, como se esta condição fosse diferente e inferior àquela na qual o indivíduo não se engana e se realiza como positividade.

As tentativas de ser o que se é e crer no que se crê representam, como vimos, uma armadilha derradeira no caminho da assunção autêntica da liberdade. A idéia de assumir a responsabilidade pela própria existência – ou seja, assumir a própria liberdade – pode advir associada à essa perigosa idéia de *mérito*, na qual o indivíduo adquiriria certo valor mediante experiência do desengano, da purificação de seu horizonte de vivências em relação à atmosfera de ilusão que é a má-fé. Essas armadilhas podem fisgar o sujeito que busca uma assunção autêntica de si na medida em que a reflexão opera ainda sob o signo do equívoco. Veremos, a seguir, o que é preciso que a reflexão seja para que ventile para fora da clareira da realidade humana a pesada atmosfera da má-fé. Será o serviço da psicanálise existencial que, operando a partir da idéia de uma escolha originária, permitirá a assunção autêntica da liberdade. Tais serão os temas do capítulo final deste trabalho.

¹⁰⁹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 112.

¹¹⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 112.

III – PSICANÁLISE EXISTENCIAL

A realidade humana é liberdade em seu próprio ser, e esse ser não é originariamente uma substância, mas uma relação vivida¹¹¹. Essa condição de liberdade deve ser compreendida como absoluta, na medida em que é uma responsabilidade absoluta e inalienável que constitui um sujeito autor de si em uma situação que contextualiza, mas não poderia determinar, a escolha de si. Essa escolha de si é ao mesmo tempo escolha do mundo, pois é escolha do sentido do mundo¹¹². Eis a angustiante condição humana descrita por Sartre: jogado no mundo, o homem descobre-se como consciência e é responsável pelo próprio ser, ser que é realizado em cada insignificante conduta. O indivíduo é o que faz de si e não há pretexto que o desobrigue de escolher o próprio caminho a cada instante, a cada dia em que acorda e escolhe, mesmo sem decidir, empreender a manutenção do sentido do seu próprio mundo.

Não obstante, pela constituição própria da consciência, essa liberdade ontológica é sobretudo manifestada nas escolhas e ações que derivam do plano irrefletido da consciência. Isto é: as escolhas mais originárias não são decisões racionais ou refletidas, mas ações puras vividas na tranquilidade e na força das convicções. Além disso, por ser uma relação que tende, enquanto movimento, para uma substância que está perpetuamente

¹¹¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 704.

¹¹² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 678.

proibida de realizar, a condição humana eventualmente é capaz de enganar-se, acreditando que é possível – ou que já vive – viver sob o signo da substância. É a má-fé, à um só tempo mentira, crença e conduta, que mergulha os indivíduos em uma vida de erro e infecta seus comportamentos com confortáveis e convenientes contradições, capazes de elidir a experiência da angústia do horizonte de experiências do indivíduo.

Contudo, ao fugir da angústia pela má-fé, o sujeito mergulha em uma atmosfera de erro a partir da qual a condição humana perde o acesso autêntico a si mesma, pois existe mergulhada nessa nuvem de engano de si a partir da qual tem uma experiência equivocada de compreensão de si e do mundo. Essa nuvem de mentira pode ser, contudo, dissipada para longe do indivíduo, e é no intento de facilitar essa purificação do horizonte de acesso ao mundo e à própria condição humana que Sartre elabora, nas últimas partes de *O Ser e o Nada*, as bases de uma *psicanálise existencial*. Antes de iniciar a descrição teórica dessa empreitada sartreana, é incontornavelmente necessário frisar que nenhum procedimento psicanalítico, psicológico, científico ou de qualquer ordem será capaz de produzir a transformação que é a assunção autêntica da liberdade pelo sujeito. O que a psicanálise existencial produzirá é o contexto a partir do qual a liberdade poderá ser assumida. A assunção, como qualquer ato individual, é necessariamente um ato livre e de responsabilidade única e inalienável do sujeito. Esta psicanálise é o tema desta terceira parte.

1 – Projeto original

O método psicanalítico pensado por Sartre na parte final de *O Ser e o Nada* é concebido com vistas à atuar de modo paralelo com a ontologia fenomenológica tecida ao longo da obra, ou seja, para dar conta do complexo conceito de identidade pessoal que se pode deduzir da ontologia sartreana. Como vimos exaustivamente, a realidade humana não pode se reportar à nenhum tipo de substância metafísica: seu ser é o ser que ela própria *se faz*, na medida em que a consciência é pura atividade intencional e isto significa, no plano existencial, que o sujeito humano é uma síntese de suas ações. A dimensão da conduta – aquela que tradicionalmente foi chamada de *caráter empírico* – será promovida à

protagonista do processo de construção de identidade pessoal e/ou personalidade de um indivíduo.

Contudo, embora não haja um caráter inteligível dotado de precedência metafísica sobre o comportamento e do qual este seja apenas uma manifestação, há uma dimensão inteligível que será o objeto buscado pela psicanálise existencial, a saber, o *projeto* ou *escolha original*. É esta escolha original que será o elemento responsável por dar o liame de inteligibilidade aos atos de uma instância que é total espontaneidade e imprevisibilidade absoluta. Pois se a realidade humana é relação e movimento em direção à uma substância inatingível, a realização dessa substância singular será o sentido último e sintético de todos os comportamentos empíricos, e é à realização dessa finalidade individual que se reportam todos os atos, por mais insignificantes que seja, vividos pelo indivíduo.

Se a ontologia fenomenológica é capaz de alcançar as estruturas que balizam os horizontes dentro dos quais se desenrolam as aventuras individuais que são as existências singulares dos indivíduos, essa ontologia não é capaz de alcançar, precisamente, essa dimensão singularizada. A ontologia não tem o alcance necessário para descrever o particular, ficando restrita ao discurso no plano do ser. A exigência de uma psicanálise existencial se justifica porque a liberdade ontológica encontrada pela reflexão sartreana em *O Ser e o Nada* não é uma realidade metafísica que se instancia no mundo empírico, mas precisamente uma condição ontológica encontrada mediante análise fenomenológica de uma realidade humana considerada naquilo que possui de mais próprio: sua *singularidade*. Se todas as existências humanas respeitam a mesma fórmula e estão condenadas à liberdade de escolher seus próprios fins, não há nada que a ontologia possa dizer sobre essa dimensão singularizada que é a pessoa humana, na realidade dos fins que o próprio indivíduo escolheu. E é na eleição individual e solitária dos próprios *fins* que o indivíduo se singulariza: todo sujeito humano é liberdade, mas a liberdade é uma realidade intencional e exige um fim que tentará realizar.

Este é o preciso momento em que é necessário se ter em mente o tipo de relação que mantém entre si os elementos que compõem a realidade humana e, mais precisamente, suas estruturas de motivação para a ação. Tratam-se de *relações internas*. Isto quer dizer que os elementos que estruturam a motivação e a ação humana possuem uma interdependência incontornável, bem como possuem uma incontornável concomitância temporal e

ontológica. O fim de uma ação está indissociavelmente imbricado com seu contexto motivacional, com os relativos motivos e móveis. Uma racionalidade silenciosa costura e dá sentido à ação, constituindo o liame ontológico que faz com que a ação seja um bloco de sentido cuja inteligibilidade é liberada no contexto do projeto original do qual ela deriva, pois toda ação está inserida no contexto de um projeto. E este projeto está, da mesma forma, indissociavelmente imbricado com seu fim e ligado a ele pelo incontornável elemento do valor. E é dentro desse projeto mais amplo e geral que a pessoa será compreendida e é em relação à essa pessoa considerada enquanto projeto que a ação será inteligível. Temos, assim, uma estrutura de remissões que produzem projetos cada vez mais amplos e que, ao final, deságuam no elemento irreduzível, a semente de todo o universo pessoal de um indivíduo. Exploremos um pouco essa densidade conceitual através do exemplo da própria biografia de Sartre.

Durante sua longa vida intelectual, Sartre foi um pensador que deixou sua marca em diversos registros da cultura. É difícil definir qual dos braços de sua obra possui mais força, na medida em que tanto suas teses filosóficas quanto sua produção em literatura e dramaturgia se dissolvem na cena cultural existencialista da primeira metade do século XX. Segundo o próprio autor, seu projeto fundamental foi, desde onde sua memória permite recordar, o projeto de *ser um escritor*. Que se veja bem: *ser* um escritor. Eis um irreduzível injustificável e que é ao mesmo tempo a semente a partir da qual se sedimentam as ramificações que, em sentido estrito, são o que singularizam Sartre enquanto indivíduo: Sartre decidiu escrever filosofia e literatura, e não historiografia ou etnografia; optou por fenomenologia e não por psicanálise; optou por fazer psicologia filosófica e não ética; publicou trabalhos menores antes de um tratado geral e não o contrário; etc. Seu fim – isto é, seu projeto – mais fundamental é o de ser escritor. Seria impróprio dizer que esse projeto fundamental governa ou preside todas as suas sucessivas ramificações, na medida em que esse projeto pode ser interrompido à qualquer momento. Contudo, é no contexto desse projeto fundamental que as ramificações derivadas encontram seu sentido.

Se já exploramos rapidamente a imbricação entre as estruturas da ação na primeira parte do trabalho, agora se faz mister mencionar a relevância da dimensão do valor e sua localização dentro do esquema conceitual sartreano. Embora não ocupe posição protagonista na temática da má-fé e dos seus meandros, é implicada por esta e ocupa

posição de destaque na ontologia fenomenológica, sendo mencionada em diversos momentos emblemáticos, nos quais o apelo moral do pensamento sartreano alude para a necessidade de uma obra sobre ética – que, como já mencionamos, o autor jamais publicou.

1.1 – Valor

Como já percebemos, na ontologia fenomenológica de Sartre tudo se passa como se a substância humana, eterna e imutável, tivesse se transformado em uma espécie de vórtice no qual flutuam suspensas as estruturas que antes eram concebidas como faculdades ou qualidades metafísicas da alma ou da natureza humana. Mesmo esta imagem é imprecisa: objetos que flutuassem em um vórtice ainda seriam precisamente objetos, e não seriam uma boa metáfora para o tipo de estrutura que possuem os elementos constituídos pela consciência em sua vivência originária. Se uma existência humana singular pudesse ser comparada à um vórtice que se forma e se desfaz, seria necessário fazer uma ressalva no tocante aos objetos que esse vórtice arrastaria: segundo o próprio Sartre, se alguma coisa pudesse entrar na consciência seria violentamente arremessado para fora dela¹¹³. O ponto é que a consciência constitui seus elementos de modo provisório e instável, mantendo ativamente a existência deles dentro de um projeto existencial. Ainda que essas estruturas apareçam para o próprio sujeito sob o signo da substância – que constitui má-fé, como vimos – sua essência é ser movimento, atividade, relação. Essa condição é absolutamente válida para o reino do valor, elemento central na teoria sartreana da pessoa humana.

O valor “extraí seu ser de sua exigência, não sua exigência de seu ser”¹¹⁴. Ou seja, é *necessário* que o valor exista e é isso que faz com que exista. Embora a má-fé possa permitir – e geralmente ela o realiza – uma inversão de perspectiva no acesso ao valor, ele é uma das diversas estruturas instáveis que constituem o universo individual do sujeito. É o sujeito, em seu projeto original, que é o responsável pela tessitura e peculiaridade dos valores que sustenta enquanto sujeito. Como diz o próprio Sartre, em mais uma passagem bastante conhecida de *O Ser e o Nada*:

¹¹³ SARTRE. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*.

¹¹⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 82.

Minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores¹¹⁵.

A liberdade se angustia ao se reconhecer como instauradora do reino dos próprios valores. Quando essa angústia não ocorre, sabemos que o indivíduo vive segundo as leis próprias da má-fé, e compreende a si mesmo segundo a distorção que as lentes do engano de si permitem produzir. O indivíduo de má-fé geralmente tomará o valor como um ser transcendente, inscrito em algum céu inteligível, na natureza, na razão humana, na história humana, em religiões, ciências, etc., sem reconhecer que o responsável pela atribuição do valor foi um ato de sua mais inalienável responsabilidade, do qual ele é inescapavelmente o autor. Lembremos que por mais que essa idéia de autoria e comprometimento, sentido profundo da responsabilidade sartreana, faz sentido na medida em que o indivíduo não precisa ser reflexivamente consciente dessa autoria e desse comprometimento que estão imbricados com a valoração. Mesmo que ele esteja imerso em uma vida de completa má-fé, é sua condição ontológica que dita, a despeito de sua reflexão ou da falta dela, que sua responsabilidade é inalienável e absoluta. O valor é mais uma criação individual do indivíduo – que, por sua vez, é sua própria criação.

A localização da noção sartreana de valor na realidade humana se permite visualizar quando temos em mente que a realidade humana é movimento. Contudo, todo movimento é *movimento em direção à...* E a realidade humana é toda inteira intencional, constituída por intencionalidade. Como vimos, a eleição dos fins é feita *ex nihilo* e realizada na existência que se dissolve em conduta e vivência – isto é, não é uma decisão reflexiva e deliberada sobre fins e propósitos. Como vimos anteriormente, na primeira parte, é ingênuo supor que uma decisão deliberada e reflexiva tenha o poder de transformar um projeto existencial interrompendo-o e transformando-o em outro: uma reflexão só se produz sobre a base de um projeto existencial, e sendo mais uma das tantas variáveis instáveis constituídas e sustentadas pelo projeto, não poderia interrompê-lo. A eleição de outro fim só poderia ser realizada da mesma maneira misteriosa, *ex nihilo* e injustificável que inaugurou o primeiro projeto.

¹¹⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 83.

Há assim, portanto, um horizonte na direção do qual o indivíduo se move sem nunca poder alcançar, e um espaço que sempre falta percorrer para chegar à este horizonte. O ser – isto é, a identidade – que nunca pode ser realizada é precisamente o que dita o sentido do valor para uma realidade individual: o recorte de possibilidades que o indivíduo fez espontaneamente ao conduzir-se em direção de algo é precisamente aquilo que contextualiza e permite a compreensão de toda a sua miríade de comportamentos empíricos. Todos os atos do indivíduo – com seus desvios, graduais mudanças de rota e transformações – só se explicam no contexto da perpétua marcha na direção de uma identidade que está sempre no horizonte, sempre em processo de realização, que jamais poderá estar pronta. É lá, no horizonte, que está o valor:

O valor supremo, rumo ao qual a consciência se transcende a cada instante pelo seu próprio ser, é o ser absoluto do si (...). Além disso, o valor, em seu ser, é a totalidade faltada rumo à qual um ser se faz ser¹¹⁶.

Em nota de rodapé nas páginas de *O Ser e o Nada* sobre a questão do valor, Sartre faz alusão à uma idéia que será chave de leitura para seus estudiosos pensarem sua ontologia fenomenológica: comparando os termos de sua ontologia com elementos da filosofia de Hegel, o Em-si seria a tese, o Para-si a antítese e o Em-si-Para-si – isto é, o valor – a síntese. Síntese sempre no horizonte, sempre impossível: na medida em que a ontologia fenomenológica de Sartre não representa uma marcha dialética – na qual os momentos conquistados são suprassumidos em um caminho racional – mas uma marcha espontânea, imprevisível e anterior à racionalidade, a síntese sempre estará no horizonte, irrealizável e para além dos limites circunscritos por uma filosofia da finitude. A ontologia não pode responder porque o homem existe, mas uma vez que ele existe descolado do ser em sua unidade, existe como falta de ser. É essa falta de ser que exige o valor: considerado individualmente, o sujeito é uma lacuna de ser, e é preciso realizar esse ser ao modo do valor.

O valor é precisamente o elemento a partir do qual será feito o recorte dos possíveis dos quais o sujeito se apropria e, conseqüentemente, se faz indivíduo. Ao conduzir-se desse

¹¹⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 145.

ou daquele modo e ao fazer essa ou aquela opção, o sujeito destaca do campo das possibilidades meramente concebíveis aquelas que serão consideradas possibilidades concretas, que ditarão o sentido de sua marcha na direção da realização da identidade impossível, que dará relevo e coeficiente de adversidade ao mundo. Desnecessário – mas interessante – mencionar que é no reino do valor que se poderá ou não erigir toda a ética e toda a reflexão acerca da moral. Ou seja: a questão moral em Sartre parece assumir contornos de uma resolução inescapavelmente individual, dentro da solidão de um projeto existencial pessoal.

1.2 – Identidade pessoal (temporalidade, instante e conversão)

A noção de temporalidade, pensada por Sartre dentro do contexto da fenomenologia e como todas as estruturas da condição humana, estará inseparavelmente enraizada no fluxo de vivências da consciência humana, podendo mesmo ser considerada como sua espinha dorsal. Contudo, a temporalidade é irrecuperavelmente vinculada à realidade humana individual e, portanto, ao projeto existencial vivido por um sujeito. Portanto, o sentido da temporalidade é um dos elementos mais centrais no que diz respeito à constituição do mundo de sentido que o indivíduo constitui em relação com o mundo. Nas palavras de Sartre:

Não devemos representar a escolha original como “produzindo-se a si mesmo a cada instante”; seria voltar à concepção instantaneísta da consciência, da qual Husserl não pode sair. (...) Não há uma sucessão de instantes separados por nada, como em Descartes, e de tal ordem que minha escolha no instante t não possa agir sobre minha escolha do instante t' . Escolher é fazer com que surja, com meu comprometimento, certa extensão finita de duração concreta e contínua, que é precisamente a que me separa da realização de meus possíveis originais. Assim, liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa¹¹⁷.

Ao servir-se do método fenomenológico, Sartre faz com que a temporalidade esteja mesclada com a própria consciência e, portanto, com um projeto fundamental e individual. É o indivíduo que secciona e temporaliza sua própria existência na medida em que a vive e reflete sobre ela. Assim, o *instante* que era até então uma categoria cardinal na concepção metafísica do tempo assume os contornos de um produto da reflexão e não uma substância

¹¹⁷ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 573.

ontológica: se a temporalidade da consciência fosse uma sucessão de infinitos instantes presentes ligados entre si por um elo misterioso, teríamos imediatamente o problema de explicar esses elos até o infinito, e perder-se-ia para sempre o fluxo de vivências com sentido que constitui a consciência fenomenologicamente concebida.

A temporalização está incontornavelmente à uma forma individual de temporalizar a própria experiência, isto é, uma forma de conceber as secções temporais relativamente à fins subjetivos. Portanto, uma forma de temporalização é um aspecto central da pessoalidade de um indivíduo, de sua instável identidade. A idéia de que a liberdade é um nada de substância e que o projeto individual precisa ser perpetuamente reassumido não deve jamais ser compreendido como uma retomada constante e reflexiva de si mesmo ao modo de um objeto – o que, veremos, seria impossível – mas sim como a espontânea imersão em um projeto no qual se vive e se viveu a despeito das deliberações racionais e reflexivas. Pensar sobre o sentido da temporalidade permite que vislumbremos a primazia da dimensão existencial e pré-reflexiva da consciência, pois a experiência nos mostra que os indivíduos, injustificáveis porque o próprio surgimento no mundo não é uma escolha, projetam-se espontânea e inescapavelmente em alguma direção de seus horizontes de sentido. E essa escolha estabelece um modo de temporalização que organizará esse universo pessoal individual. O indivíduo é definido precisamente pelos elementos que sustenta espontaneamente em seu viver, e essa manutenção de si exige uma forma de temporalização que dá sentido ao passado e ao futuro do sujeito que age.

É com Leibniz que Sartre decide acertar as contas quando deseja falar de identidade pessoal, pois o filósofo francês reconhece que o racionalista possui um conceito interessante de liberdade, embora o torne contraditório ao sacrificá-lo anexando-o à uma concepção essencialista e necessitarista da condição humana: Leibniz reconhece que a liberdade significa que o sujeito poderia sempre ter agido de outra forma, e examina o exemplo de Adão. Adão poderia ter deixado a maçã e o pecado de lado. Contudo, a idéia leibniziana acerca do que seja uma pessoa sacrifica o sentido de uma liberdade ontológica na medida em que a ordem cronológica das ações e atitudes de Adão não é senão a expressão simbólica de uma ordem lógica que impregna uma realidade onde tudo acontece como deve. Assim, Adão age segundo a própria essência e Leibniz não percebe que Adão “define-se pela escolha de seus fins” e que “a contingência de Adão exprime a escolha

finita que fez de si mesmo”. Ou seja: as ações não são manifestações de uma esfera metafísica que fundamenta o indivíduo, mas precisamente os atos segundo os quais a pessoa tece a teia instável de sua substância finita e flutuante no nada de justificações da liberdade ontológica.

Adão, como qualquer indivíduo, define-se por um projeto fundamental, isto é, a escolha semente a partir das quais as outras poderão sedimentar uma personalidade inteligível. Sartre usa a imagem de uma figura que possa ter elementos alterados sem perder sua essência. Contudo, há um limite no qual se um de seus traços fosse alterado, a figura deixaria de ser o que é¹¹⁸. Eis a imagem da idéia de projeto original: há uma disposição espontânea e fundamental, vivida em plenitude na existência e que se expressa, ainda que simbolicamente, em todas as pequenas atitudes. Essa realidade fundamental pode ser rastreada por um método, e é essa semente livremente plantada por si mesmo que dá, em última instância, sentido ao indivíduo considerado enquanto pessoa. À essa unidade sintética que é a pessoa corresponde uma temporalização contínua do projeto que se vive, fazendo com que outros projetos deslizem para o passado ao modo de blocos.

A distinção entre a temporalidade psíquica e a temporalidade original estará melhor alocada logo a seguir, no momento em que trataremos da questão da reflexão e sua possibilidade de purificação. O ponto central acerca da temporalidade e sua relação com o projeto original é precisamente o aspecto de temporalização que caracteriza um projeto original. Um projeto original é uma temporalização singular e, como vimos anteriormente, não é possível alterar pela via reflexiva a disposição original que caracteriza um indivíduo. Sartre dá exemplos:

Se meu projeto inicial visa escolher-me como inferior no meio dos outros (o chamado complexo de inferioridade), e se a tartamudez é um comportamento que se compreende e interpreta a partir do projeto primordial, posso, por razões sociais e desconhecimento de minha própria escolha da inferioridade, decidir corrigir minha tartamudez. Posso inclusive *lográ-lo*, sem que, todavia, deixe de me sentir e me querer inferior. Com efeito, basta-me utilizar meios técnicos para obter um resultado. É o que se costuma denominar reforma voluntária de si. Mas esses resultados nada mais irão fazer do que *deslocar* o defeito de que padeço: outro defeito nascerá em seu lugar, a exprimir à sua maneira o fim total que persigo¹¹⁹.

¹¹⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 579.

¹¹⁹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 581.

Eis o exemplo de um projeto original para Sartre, com tudo o que ele envolve: o projeto de fazer-se inferior mediante uma idéia particular de inferioridade. Esse projeto original tem sua própria temporalidade, seu começo e, enquanto marcha na direção de um ideal, seu próprio ritmo. Manifesta-se através de comportamentos que podem ser remanejados, potencializados, extinguidos, etc. Contudo, enquanto o projeto original não for ele mesmo transmutado em outro, temos apenas manutenção desse projeto. A correção dos comportamentos errôneos, vícios, etc., não passa de tentativas de mudar para se permanecer o mesmo.

Contudo, se o projeto original não pudesse ser abandonado em detrimento de um outro, o homem não seria liberdade. É sempre possível abandonar um projeto existencial e comprometer-se com um totalmente novo. Contudo, isso não se dá pela via racional da deliberação e da reflexão. Se a implosão de um projeto em detrimento de outro é possível, só o é pela via praticamente mágica da irrupção de um *instante* instaurador de uma *conversão*. Nesse instante, para além do alcance de qualquer racionalidade, a liberdade em sua espontaneidade originária faz nascer todo um novo universo individual. Imotivada, ela cria toda uma nova estrutura motivacional para um novo sujeito que começa a surgir, a partir daquele instante. A temporalização até então em curso se solidifica e desliza para o passado, trata-se de um projeto pretérito e, em certo sentido, uma pessoa que não se é mais, uma pessoa que deixou de existir. Sartre ilustra esse fenômeno – da irrupção do instante e da conversão – com o personagem Raskolnikov, de *Crime e Castigo*¹²⁰, como já vimos em citação na primeira parte: é por um ato livre e espontâneo que uma liberdade faz implodir um projeto existencial inteiro, deslizando-o em bloco para o passado, sob a forma do Em-si. Misterioso e imprevisível, esse ato é inalcançável pela via racional e decreta o fim de uma história pessoal e o início de outra. Essa possibilidade sempre presente é marca da fragilidade de uma identidade pessoal instável e finita, em perpétuo trânsito, a identidade pessoal de um indivíduo concebido como liberdade ontológica. Essa liberdade é temporalização, e não substância. E por isso configura-se como perpétua renovação de comprometimento. Por isso, “para onde quer que olhemos, só iremos captar uma

¹²⁰ Ver DOSTOIEVSKI, *Crime e Castigo*.

temporalização contínua”¹²¹, seja aquela que se cristaliza em blocos pretéritos ou aquela cuja força puxa o sujeito para a realização impossível de um ser no futuro.

As conseqüências da definição da realidade humana como temporalização de si mesma são as mais dramáticas: em sentido estrito, não há caráter. Fenomenologicamente falando, o caráter empírico é o caráter inteligível na medida em que a premissa básica da fenomenologia sartreana é a de que a essência é aquilo que se mostra na aparência. No mais, em função da proibição ontológica da identidade ao Para-si, uma identidade pessoal em sentido estrito é completamente impossível: não existe caráter, apenas um projeto de si¹²². Embora esse projeto assuma a aparência de um caráter, esse caráter possui uma essência fluída e movente, cuja sustentação exige constante manutenção. A condição humana é de tal modo contraditória que ao invés de uma identidade pessoal, o mais legítimo seria falar de uma ipseidade pessoal, na qual o indivíduo possui e não possui, ao mesmo tempo, essa identidade móvel e semi-transparente. O indivíduo é aquilo que faz de si, e portanto *é*, mas não *é* em sentido estrito porque define-se pelo seu fazer, e portanto *não é*.

1.3 – O desejo de ser Deus

Finalmente, o elemento que talvez seja mais importante e ilustrativo da idéia de pessoa humana que Sartre tece ao longo de *O Ser e o Nada* é a idéia de que uma existência humana é uma aventura individual ontologicamente definida por um desejo de ser Deus. Idéia que parece absolutamente absurda tendo-se em vista que a filosofia sartreana não é senão um “esforço para tirar todas as conseqüências duma posição atéia coerente”¹²³. Não atéia no sentido de provar que Deus não existe, mas sobretudo no sentido de mostrar que a existência de Deus não resolveria o problema da finitude humana, bem como o problema da sua constituição perpetuamente *faltada*.

Qual é o sentido desse desejo de ser Deus que, desde sua mais profunda constituição ontológica, parece determiná-lo? Aliás, a definição da realidade humana como desejo

¹²¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 575.

¹²² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 676.

¹²³ SARTRE. *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 22.

ontológico não constitui, de certa forma, um determinismo? Vejamos como o filósofo francês articula essas idéias.

Como vimos, a ontologia sartreana postula um ser que, ao modo de um bloco maciço, só permite sua dicção após o surgimento da contradição, isto é, da realidade humana. E mesmo assim, o que se pode dizer sobre o ser é muito pouco: sabe-se que o ser é, que o ser é o que é e que o ser é Em-si. Ou seja: com o surgimento da realidade humana, os relevos desse bloco maciço de ser são iluminados e constituem um mundo de sentido, mas sobre o próprio ser Em-si o discurso permanece econômico. O ser é o pólo ontológico da positividade, da identidade, da substância. O ser é todo inteiro, sem exterior nem interior. E a realidade humana surge em seu seio como uma espécie de doença, funcionando segundo fórmulas contrárias às que definem o ser. A realidade humana possui em seu núcleo constitutivo aquilo que é a negação do ser, isto é, o *nada*. Constituída como uma espécie de sombra de si mesma, como um fantasma semi-transparente cujo anelo último é o alcance – desde sempre proibido – da solidez que busca perpetuamente sem jamais poder realizar, a realidade humana é presença a si mesma, e não identidade. Seu tipo de ser é ser Para-si, como movimento de ipseidade que se constitui permanentemente na vivência e na temporalização dessa vivência. A realidade humana possui um ser meramente relativo e relacional, pois é movimento em direção à substância e jamais substância. No horizonte de todas as realizações humanas, o ser se afasta um passo a por passo humano na sua direção. Cada indivíduo humano é uma invenção particular¹²⁴ de um movimento de buscar essa substancialidade proibida.

O Para-si, portanto, tende à uma realização, e é proibida de realizá-la. O Para-si deseja, portanto, aquilo que é próprio do Em-si: identidade, substância, repouso. A angústia constitutiva da atmosfera do Para-si – angústia que motiva a instauração da má-fé para escondê-la – só cessaria com a cessação da atividade que é a realidade humana. E essa atividade não pode cessar senão ao custo da própria consciência, definida como atividade intencional de ponta a ponta. Ou seja: a cessação da atividade seria a descaracterização da realidade humana, da própria humanidade. Para que o homem exista, é preciso que seja perturbada a paz ontológica da coisa que subsiste por si mesma. Não existe conciliação possível, e não há um reino que possa reunir o homem e a coisa em uma unidade. Os

¹²⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 693.

caracteres do Em-si e do Para-si são inconciliáveis, e desde o surgimento do Para-si – e, portanto, do surgimento do mundo considerado enquanto mundo de sentido – a busca de uma síntese entre si mesmo e o Em-si é o sentido último da atividade que constitui a realidade humana.

Contudo, é preciso perceber que o desejo por identidade e substância que motiva e move o circuito da ipseidade humana é ao mesmo tempo uma tendência que carrega em seu seio o interesse de não perder, no processo, aquilo que lhe é mais próprio, a saber, a própria consciência. O homem deseja possuir a identidade que só as coisas possuem, mas permanecer detentor do dom da consciência que só ele próprio possui, sendo negada às coisas. O homem é consciência e presença a si, e desde modo desestabiliza sua condição ontológica tornando-se fantasma de si mesmo que busca a coincidência consigo mesmo. Essa coincidência, contudo, é buscada sob a forma de uma condição que não lhe destitua aquilo que é seu traço mais distintivo. Ser absolutamente consciência e absolutamente substância: eis o desejo ontológico que constitui de ponta a ponta a condição humana. Ora, e o que mais poderia ser consciência absoluta e substância absoluta, senão Deus?

É nesse contexto que Sartre se permite falar em uma “verdade humana da pessoa”¹²⁵. Pois se ser Deus é o valor ontológico que move o circuito da ipseidade humana, o desejo que pode ser empiricamente constatado passa a ser a realidade singular de uma verdade humana:

No desejo empírico, posso discernir uma simbolização de um desejo fundamental e concreto que é a *pessoa* e que representa a maneira como esta decidiu que o ser estará em questão em seu ser; e esse desejo fundamental, por sua vez, exprime concretamente e no mundo na situação singular que envolve a pessoa, uma estrutura abstrata e significante que é o desejo de ser em geral e deve ser considerada como a *realidade humana na pessoa*, como aquilo que constitui sua comunhão com o outro, como aquilo que permite afirmar que há uma verdade do homem e não somente individualidades incomparáveis¹²⁶.

Se as individualidades tornam-se comparáveis por um lastro comum de verdade ontológica, isso não significa que a ontologia sartreana passe, segundo esse novo elemento apresentado, a funcionar como uma metafísica determinista na qual o homem seja

¹²⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 695.

¹²⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 694.

determinado pelo desejo de ser Deus. O desejo de ser Deus não corresponde à uma natureza humana, nem tampouco à essência da realidade humana – que, sabemos, é sua própria existência. O desejo de ser Deus é o sentido último dessa existência, a verdade a partir da qual a existência individual será uma invenção particular dos próprios fins. A primazia permanece sendo a da existência concreta, e a existência concreta se compreende no contexto desse desejo por plenitude que anela, ao mesmo tempo, consciência e substância.

Tendo em mente qual é, em linhas gerais, a idéia de pessoa humana que se deduz da ontologia fenomenológica sartreana, torna-se possível compreender a partir de que contexto o filósofo francês pensa as bases de uma psicanálise existencial. Uma pessoa humana definida como desejo de ser Deus, que constitui individualmente a temporalização de sua ipseidade e de sua consciência e na qual se resolve solitária e individualmente a questão do valor é a pessoa humana sartreana. Uma espécie de mônada dissolvida na própria temporalização e pensada no registro relacional, como atividade que constitui o mundo ao sobrevoá-lo na direção de seu fim, que é seu modo individual de resolver a questão do ser. Toda essa verdade pode ser velada mediante má-fé, e essa má-fé instala-se na visão de mundo e na conduta do sujeito, contaminando-o por inteiro. É esse quadro que motiva a criação das bases de uma psicanálise existencial.

2 – A Psicanálise Existencial

Diversas disciplinas objetivam a realidade humana, pelos mais diversos interesses. Algumas delas, contudo, acabam se estabelecendo a partir de premissas que não poderão oferecer conclusões adequadas sobre o ser humano, seu comportamento e todo seu fazer sobre a terra em geral. Na opinião de Sartre, as mais diversas psicologias, em suas elaborações teóricas, são responsáveis pela falsificação da condição humana. A maioria delas parte de uma idéia equivocada – substancialista – sobre a condição humana e, a partir dessas premissas falsas, oferecem quadros distorcidos acerca do que seja o ser humano. Não obstante, as análises psicológicas de indivíduos incorrem no mesmo tipo de equívoco, ao se situarem em um terreno de cumplicidade com a metafísica existencialista, a partir da qual postulam uma essência humana na qual a liberdade ontológica – e, portanto, a

responsabilidade absoluta – jazerá velada desde o princípio até as conclusões, oferecendo tudo aquilo que a má-fé exige para poder se instaurar em uma realidade individual.

Como vimos em uma passagem do texto sartreano na primeira parte deste trabalho¹²⁷, o determinismo psicológico nasce de um desejo de fuga. Esse desejo de fuga é o desejo que motiva e permite a instauração de uma falsificação da realidade humana em uma atmosfera infecta de engano de si e toda forma de substancialismo metafísico. Atmosfera que Sartre pretende permitir ventilar para longe do horizonte de experiências dos indivíduos, permitindo que estes arejem suas próprias visões de mundo – e, portanto, suas próprias condutas – com os ventos da liberdade. Que se enfatize o aspecto de permitir – ou seja, *possibilitar* – a ventilação do horizonte individual: a psicanálise existencial opera em conjunto com a ontologia fenomenológica, e essa nos ensina que a realidade humana não é um objeto e, portanto, não poderia ser controlada por nenhuma espécie de técnica e transformada por qualquer tipo de processo: se a psicanálise existencial destrincha a individualidade em acordo com a verdade descoberta pela ontologia fenomenológica, é apenas o sujeito em sua solidão que poderá operar uma conversão de si mesmo e almejar uma assunção autêntica de sua liberdade. Vejamos o que caracteriza essa psicanálise existencial.

Ao empreender a tessitura de uma biografia, o itinerário comum das perspectivas psicológicas é classificar as condutas humanas de acordo com suas categorias e pressupostos teóricos. Suas premissas, contudo, são quase sempre as da existência de elementos irreduzíveis a partir dos quais seja possível, após exaustiva análise, recompor a figura de um indivíduo. Esse é o procedimento da psicanálise, embora esta acabe, segundo Sartre, esbarrando em “pseudo-irreduzíveis”¹²⁸ que se assemelham mais à causas primeiras do que a elementos que possam, segundo uma perspectiva que não coisifique a realidade humana, pertencer ao espectro da motivação e da estrutura das ações humanas. Ao tentar analisar os indivíduos, as psicologias procedem de modo análogo à química que, ao esbarrar em partículas elementares, as tomam por irreduzíveis. No caso da química, não faz sentido questionar o *porque* de tais partículas existirem e não outras, pois o mundo químico não é instaurado pela realidade humana. No caso do domínio psicológico de um indivíduo,

¹²⁷ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 85.

¹²⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 695.

cessar a decomposição psicológica em alguma dimensão de tendências supostamente fundamentais é um equívoco categorial, pois estes impulsos são constituídos de tal forma pela realidade humana que não poderiam ser a última camada de constituição individual, mas apontam por natureza para uma dimensão mais originária a partir da qual o universo individual se instaura.

Sartre está convencido da originalidade da liberdade ontológica, bem como da irreduzibilidade da escolha original como elemento que inaugura o universo individual da mesma forma que um Deus cria um universo. A diferença é que diferentemente das tradições sagradas que nos mostram deuses criando reflexivamente e a partir de intuições criadoras, a criação humana de um universo individual se dá a partir de um contexto pré-dado no qual o indivíduo é jogado e a partir do qual existe e constitui o mundo espontaneamente, e não de forma reflexiva e deliberada. Se Deus cria o universo segundo uma idéia e de modo plenamente consciente, o homem cria a si mesmo situado em um contexto bastante determinado e o faz de modo sobretudo espontâneo e imerso na vivência. O indivíduo não se cria reflexivamente, mas ainda assim o faz de forma inalienavelmente livre: a escolha original não poderia ser causada por nada, nem tampouco é motivada pelo que quer que seja: ela inaugura o universo de sentido dentro do qual a motivação ganha sentido. Nas palavras de Sartre:

O que exigimos – e que jamais tentam nos proporcionar – é, pois, um *verdadeiro* irreduzível, ou seja, um irreduzível cuja irreduzibilidade nos fosse *evidente*, e que não nos fosse apresentado como o postulado do psicólogo e o resultado de sua recusa ou incapacidade de ir mais longe, mas sim cuja constatação produzisse em nós um sentimento de satisfação¹²⁹.

Aqui vemos todo o peso da herança fenomenológica e cartesiana de Sartre, ao depositar plena confiança na intuição da essência e na compreensão pré-ontológica a partir das quais funcionará sua psicanálise existencial. A catalogação de atitudes fundamentais não poderia explicar a escolha individual por essas atitudes fundamentais. Essa investigação exige a psicanálise existencial. E a esta psicanálise correspondem um *princípio*, um *objetivo*, um *ponto de partida* e um *método*.

¹²⁹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 686.

O princípio da psicanálise existencial é a idéia de *o indivíduo é uma totalidade sintética*. Diferentemente de uma psicologia positiva que pense o homem como objeto e, portanto, substância, a psicanálise existencial parte da ontologia fenomenológica e concebe o homem como perpétuo processo de totalização e síntese dos elementos que sustenta em sua vaporosa liberdade. Assim, todo comportamento humano é revelador do indivíduo inteiro – indivíduo pensado como projeto, como tentativa individual de solução do problema do ser.

O objetivo da psicanálise existencial é a decifração do comportamento empírico, isto é, a investigação remissiva dos comportamentos até o irreduzível de uma escolha original que, em sentido estrito, inaugura um indivíduo.

O ponto de partida é a experiência apoiada, como dissemos, em uma idéia da compreensão pré-ontológica que o indivíduo humano possui de sua própria condição. A despeito do quão nebulosa e distorcida possa ser a compreensão que um indivíduo tenha de si mesmo e de sua condição humana, a estrutura da realidade humana guarda uma verdade que sempre pode ser encontrada mediante a adequada ventilação dessa atmosfera de engano para longe do horizonte de uma consciência. A compreensão pré-ontológica da realidade humana assegura que uma hermenêutica bem conduzida é capaz de desvelar a verdade da realidade humana para si mesma.

O método da psicanálise existencial é comparativo: cada conduta simboliza a escolha fundamental. Assim, há algo de comum entre a inesgotável miríade de manifestações individuais. É esse elemento comum – a escolha original – que estará se expressando na ação, a despeito de quantas camadas de sentido tenham se estabelecido entre essa dimensão original e o comportamento empírico. Aqui a psicanálise existencial não se distingue da psicanálise freudiana: a idéia de que todos os atos humanos encerram uma significação mais profunda que sua mera realização é semelhante à da psicanálise de Freud, embora esta ainda possa ser acusada de permanecer na esteira das perspectivas substancialistas que oferecem um quadro falso da realidade humana. Sartre reconhece que a psicanálise freudiana, pela força de seu método, se aproxima de descobertas existenciais, “embora sempre termine no meio do caminho”¹³⁰.

¹³⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 701.

O núcleo da singularidade de um indivíduo é, sem dúvida, a sua escolha original. E embora seja exaustivo repetir, a escolha original é realizada espontânea e irrefletidamente na medida em que o sujeito, jogado no mundo como consciência, vivencia seu horizonte de experiências. Assim, essa escolha original comumente encontra-se esquecida sob inumeráveis camadas de desenvolvimentos que serão buscados de modo remissivo pelo psicanalista existencial. Mesmo assim o tipo de conhecimento que se obtém mediante uma psicanálise existencial jamais poderá ser o conhecimento acerca do modo como um projeto é vivido por um sujeito. E aqui encontramos uma trincheira da filosofia sartreana, que limitará por definição e princípio o alcance de suas teses: *a reflexão não pode produzir conhecimento sobre o sujeito*.

A díade sujeito-objeto é provavelmente a mais radical das posições teóricas de Sartre durante todo seu ensaio de ontologia fenomenológica. Segundo nos ensina Gerd Bornheim, essa díade faz com que, na pena de Sartre, nasçam arruinadas – ou, pelo menos, transfiguradas – diversas das categorias tradicionais da filosofia ocidental. Uma dessas categorias é o autoconhecimento¹³¹ – ou, melhor dizendo, o conhecimento de si. Vejamos isto rapidamente.

Sujeito e objeto se excluem por definição. O caráter intencional da consciência faz com que sujeito e objeto possuam, por sua vez, uma espécie de relação interna sem a qual um e outro não fazem sentido em separado, constituindo verdadeira síntese. Diante do sujeito, tudo é objeto, e esse é o sentido da própria intersubjetividade ser pensada por Sartre como conflito entre sujeitos que tentam mutuamente se objetivar. Para o sujeito, tudo é objeto. Quanto ao objeto, só pode aparecer à um sujeito e as relações entre objetos só podem ser estabelecidas por sujeitos. Assim, a relação de conhecimento pode ser estabelecida entre sujeitos e objetos, mas não entre sujeitos e sujeitos: quando um sujeito volta-se para outro sujeito com o interesse de conhecê-lo, o máximo que pode fazer é obter um conhecimento engessado e estanque, que não dê conta de explicitar aquilo que é mais próprio do sujeito, que é sua atividade e seu movimento. O sujeito objetiva o outro sujeito ao tentar conhecê-lo. Em suma, o que o sujeito pode obter da tentativa de conhecer outro sujeito – e a fórmula vale para o que se chamaria de autoconhecimento – é o que Sartre

¹³¹ Em sentido estrito, a partícula “auto” tradicionalmente ilustra as voltas do sujeito sobre si mesmo ao tomar-se como objeto. Essa expressão é praticamente ausente da pena de Sartre, na medida em que um conhecimento desse tipo é ontologicamente proibido.

chama de quase-conhecimento¹³², pois o conhecimento não é capaz de capturar a atividade e o movimento de um ser que é todo fazer, toda atividade. As palavras de Sartre sobre esse limite da reflexão em constituir o conhecimento acerca de sujeitos são emblemáticas no sentido de que são tão metafóricas quanto parece ser impossível apreender o irreduzível de uma singularidade:

A reflexão é atravessada por uma luz forte, sem poder exprimir aquilo que essa luz clarifica. Não se trata de um enigma não decifrado, como supõem os freudianos: tudo está aí, luminoso; a reflexão desfruta de tudo, e tudo capta. Mas esse ‘mistério em plena luz’ provém sobretudo do fato de que este desfrutar carece dos meios que ordinariamente permitem a *análise* e a *conceituação*¹³³.

O projeto para si mesmo escapa à psicanálise existencial. Assim, tendo-se em vista que a reflexão só pode produzir um quase-conhecimento sobre o sujeito – isto é, uma idéia objetivada de uma realidade que é subjetiva – uma conversão (purificação) da reflexão pode fazer com que esta assuma suas próprias limitações e permita uma compreensão mais autêntica de uma realidade humana singular. Antes de entrar no mérito da purificação da reflexão, é preciso mencionar mais dois elementos acerca da psicanálise existencial: a relação entre as categorias cardinais de fazer, ter e ser e a questão das qualidades dos objetos serem símbolos a partir dos quais o ser se revela.

2.1 – Fazer, ter, ser e as qualidades reveladoras

A realidade humana, por seu caráter de atividade, é definida sob o signo do *fazer*, e não do *ser*. A menção se justifica na medida em que, segundo Sartre, “ter, fazer e ser são as categorias cardinais da realidade humana”¹³⁴. Assim, na busca por irreduzibilidade, Sartre decide expor tais categorias umas às outras para examinar suas relações hierárquicas. Se por um lado as condutas humanas se reduzem à essas categorias, é preciso então ver se elas podem ser reduzidas umas às outras e de que forma.

¹³² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 698.

¹³³ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 698.

¹³⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 535.

É verdade que até agora as categorias do *fazer* e do *ser* protagonizaram nosso trabalho enquanto sejam conceitos que descrevem aspectos das duas regiões ontológicas tal como descritas pela ontologia fenomenológica de Sartre. Mas, não é descabido introduzir a categoria do *ter* no sentido que se fala de conhecimento e “o *conhecer*, por exemplo, é uma modalidade de *ter*”¹³⁵.

Sartre rapidamente descarta a irreduzibilidade do *fazer*, demonstrando que todo fazer visa um *ter* ou um *ser*. A conclusão do filósofo francês não surpreende e corrobora as teses até então obtidas pela investigação ontológico-fenomenológica: o fazer, estrutura mais profunda da realidade humana, ocupa esse lugar central na antropologia sartreana justamente por ser uma categoria de tipo transitivo e intencional¹³⁶. O fazer não se esgota e sempre aponta para um segundo momento em que algo estará realizado a partir dele. Embora algumas raras atitudes humanas pareçam representar um fazer puro e auto-suficiente, veremos como essa questão será problemática. Em geral, “um desejo não pode ser, no fundo, senão desejo de ser ou desejo de *ter*”¹³⁷.

Já a relação entre *ter* e *ser* é um pouco mais complexa e ambígua, pois não é tão evidente. Em sentido estrito, “o desejo de *ter* não é irreduzível”¹³⁸ e cai sob o jugo do desejo de *ser*, momento último da cadeia remissiva da constituição de uma individualidade. Mas, por outro lado, “não encontramos desejo de *ser* salvo acompanhado por um desejo de *ter*, e reciprocamente”¹³⁹. Em seguida, Sartre dirá que o sentido de nossa escolha original “é escolha de *ser*, seja diretamente, seja por apropriação do mundo, ou antes, as duas coisas juntas”¹⁴⁰. Assim, o desejo de *ter* parece um desejo de apropriação do mundo que pode ou não intermediar o *fazer* humano em direção ao *ser*, mas quando o faz, identifica-se com o desejo de *ser*. Contudo, o passo seguinte da psicanálise existencial nos sugere fortemente que é precisamente no campo do *ter* que se localiza a maior parte da complexidade da singularização humana, na medida em que é na escolha do recorte de interesses e na atitude para com esses objetos de interesse que se definem as linhas de força que tecem a trama da personalidade de um indivíduo: Sartre afirmará, seguindo a esteira da filosofia de Gaston

¹³⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 535.

¹³⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 711.

¹³⁷ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 711.

¹³⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 730.

¹³⁹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 731.

¹⁴⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 731.

Bachelard (1884 – 1962), que as qualidades dos objetos são, na verdade, simbolizações de seu ser. Tentemos entender isto.

Já dissemos, talvez exaustivamente, que o ser em Sartre é uma espécie de bloco maciço e opaco, cujos relevos fenomenais só surgem na relação e diante da consciência que constitui o mundo ao desorganizar uma espécie de paz inefável do ser. Esses relevos que surgem junto com a irrupção da realidade humana possuem, por sua vez, um sentido ontológico que pode ser investigado pela psicanálise existencial no sentido de compreender as camadas de sentido que serão percorridas, de modo remissivo, até a escolha mais original e que inaugura um indivíduo. Pois se as qualidades possuem um ser – ou melhor, *simbolizam* um ser – a escolha da atitude diante dessas qualidades não será gratuita, mas profundamente reveladora dos fins de uma realidade individual:

O objeto mesmo não é irreduzível. Visamos seu *ser* através de sua maneira de ser, ou qualidade. E a qualidade – em particular a qualidade material: a fluidez da água, a densidade da pedra, etc. –, sendo maneira de ser, nada mais faz do que presentificar o ser de uma certa maneira. Portanto, o que escolhemos é uma certa maneira como o ser se revela e se faz possuir. O amarelo e o vermelho, o sabor do tomate ou do purê de ervilhas, o rugoso e o liso, não são para nós, de forma alguma, dados irreduzíveis: traduzem simbolicamente aos nossos olhos uma determinada maneira que o ser tem de se mostrar, e reagimos com desagrado ou com desejo, conforme o modo como vemos o ser aflorar de uma forma ou de outra à superfície dos objetos¹⁴¹.

O que Sartre está afirmando categoricamente é que as qualidades possuem um sentido ontológico das quais são, na verdade, símbolos. Assim, se o discurso sobre a dimensão Em-si exige uma economia quase absoluta, podemos ao menos acessar certas estruturas ontológicas da materialidade do mundo na medida em que estas possuem um sentido que simbolizam. Sartre está convicto da possibilidade de uma espécie de *psicanálise das coisas*, através das quais sentidos ontológicos ocultos na realidade material são ponto de apoio para a análise psicanalítica existencial dos indivíduos, na medida em que seus projetos de ser são geralmente realizados mediante certa conduta de apropriação do mundo. É dessa forma que Sartre analisa, a caráter de exemplo, a qualidade de *viscosidade* que acomete certos líquidos: ao vincular a fluidez e transparência da água à

¹⁴¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 731.

constituição da consciência, Sartre chama a viscosidade de agonia do líquido e deduz do apreço por esta qualidade um conseqüente apreço por aquilo que seja análogo à perda de transparência e fluidez. Uma consciência que perde sua transparência e fluidez é uma consciência em agonia, uma consciência no caminho da solidificação, portanto, da má-fé. Diferentemente do pastoso, o viscoso é uma tentação e um convite, pois “tocar o viscoso é correr o risco de diluir-se em viscosidade”¹⁴². O filósofo francês opera reflexão semelhante acerca do fascínio que buracos exercem em crianças, e examina o sentido ontológico destes, em contraste com a leitura sexual que a psicanálise tradicional faria do mesmo elemento. Sartre encontra então, no *buraco*, uma exigência pré-sexual de preenchimento que estará na origem de todos os sentidos sexuais que isso poderá assumir – e assume – em outras perspectivas.

Por mais esdrúxula que pareça essa empreitada de Sartre em um ensaio de ontologia fenomenológica, ela representa um passo teórico cabal na determinação do arcabouço teórico da psicanálise existencial, na medida em que através dela “os gostos não ficam como irreduzíveis”, pois revelam os projetos fundamentais da pessoa. A psicanálise existencial surge como iniciativa de pensar a individualidade dentro da verdade encontrada pela investigação ontológico-fenomenológica.

Como antes dito, a psicanálise existencial surge como uma perspectiva teórica pensada no sentido de criar o contexto necessário para a assunção autêntica da liberdade. Se Sartre tece uma ontologia fenomenológica que descreve a realidade humana pensada como liberdade, é consenso de que a despeito da possibilidade de uma ética sartreana – coisa que nunca foi publicada pelo autor – sua obra possui um forte apelo moral. A maior prova disso é uma das duas partes finais de *O Ser e o Nada* ser intitulada precisamente *Perspectivas Morais* e ser a promessa de tratar questões que inevitavelmente surgem no desenvolvimento dessa ontologia fenomenológica. Afinal, “a ontologia e a psicanálise existencial (ou a aplicação espontânea e empírica que os homens sempre fizeram dessas disciplinas¹⁴³)

¹⁴² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 744.

¹⁴³ Gary Cox, em seu *Compreender Sartre*, nos conta que há uma querela entre Sartre e Merleau-Ponty no que tange a questão da autenticidade. Segundo este, Sartre é um intelectualista que exige que seu pensamento seja conhecido para que a autenticidade possa ser alcançada. Sartre teria se defendido dizendo que os ensinamentos que sua filosofia oferece são de um tipo que podem ser colhidos na pura existência, para além

devem revelar ao agente moral que ele *é o ser pelo qual os valores existem*¹⁴⁴. Em outras palavras, a ontologia fenomenológica e a psicanálise existencial podem servir para que os indivíduos tomem consciência de suas condições e possam, dessa forma, assumi-las livre e autenticamente, ventilando para longe a atmosfera de engano que infecta suas formas de ver o mundo e agir sobre ele. Em suma, quando pensadas originalmente a ontologia fenomenológica e a psicanálise existencial estavam nitidamente comprometidas com um projeto de correção do pensar e do agir, com o estabelecimento de um novo modo de ser no qual os indivíduos pudessem viver em corretas compreensão e envolvimento com sua liberdade constitutiva. Contudo, Sartre nunca legou uma obra que fosse como um receituário a partir do qual a correção pudesse ser pensada, categorizada, classificada e conceituada. Sartre encerra *O Ser e o Nada* com questões que remetem à reflexão pura e que só poderiam encontrar respostas em uma próxima obra. Assim, nos cabe, à guisa de conclusão, examinar o que Sartre chama de reflexão pura e, em seguida, examinar as possibilidades da assunção autêntica da liberdade.

3 – A conversão da reflexão

O tema da reflexão surge no contexto da discussão acerca da temporalidade e é ao discorrer sobre a reflexão que Sartre retoma alguns dos temas centrais de sua psicologia filosófica do período anterior à *O Ser e o Nada*. Ao tratar dos modos da reflexão e sobre as conseqüências dessa atividade Sartre retoma e revê algumas idéias sobre o Ego e acrescenta elementos ao que poderia ser chamado de sua teoria da pessoa. De qualquer forma, vemos neste importante capítulo que a reflexão é mais um dos elementos da realidade humana que possui um modo originário de atividade sobre o qual se estabelece um outro que o transfigura e produz transfigurações no modo como a realidade humana acessa a si mesma, ou seja, no modo como os indivíduos se compreendem.

Sartre define fenomenologicamente a própria reflexão como um fenômeno derivado da consciência em sua vivência originária, ou mais precisamente o fenômeno que sucede quando a consciência volta suas atenções para si mesma. Embora seja uma das mais

do intelectualismo e da academia. Trechos como esse parecem confirmar a opinião de Sartre sobre o caráter das próprias idéias.

¹⁴⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 764.

elementares atividades da consciência humana, ela foi tradicionalmente mal-compreendida e sua má-compreensão dava origem a aporias insolúveis. Pensada primariamente como sinônimo de conhecimento, a consciência levou um Spinoza à postular uma consciência de consciência (*idea ideae*), que exigiria a explicitação ontológica do surgimento de uma segunda consciência que se debruçasse sobre a primeira. Outro problema inerente à essa concepção é a de que o surgimento de uma segunda consciência que oportunamente surgisse para retornar sobre uma primeira exigiria, por sua vez, uma terceira consciência, e teríamos um caso de regresso ao infinito¹⁴⁵. É por esta razão que a consciência é definida como vivência originária e intencionalidade absoluta, pois sobre este fundo primário é que surge a reflexão – isto é, como possibilidade da consciência. Nesta altura do texto tornou-se exaustivo repetir, mas a consciência é mais que simples conhecimento: toda a vivência humana é consciência em algum modo de visar o mundo.

O que é, então, a reflexão? A reflexão é o momento no qual a consciência *tenta* voltar-se sobre si mesma para se recuperar. A ênfase na idéia de tentativa é necessária porque a tentativa da consciência recuperar-se – isto é, acessar a si mesma como objeto – é uma das mais simbólicas atividades da consciência em busca do ser. Afinal, se a consciência busca apreender a si mesma sob o signo do objeto, significa que pelo menos por algum instante ela se persuade que é possível à ela própria habitar a região do ser, da positividade, da substancialidade, etc. Sartre define a reflexão como “tentativa de recuperação do ser”¹⁴⁶, do ser perdido no momento do acontecimento absoluto que é o surgimento do Para-si¹⁴⁷.

Agora é possível dizer que a má-fé, que surge no plano irrefletido como conduta que se vive em estado de imersão em si só é possível porque a reflexão cria, na medida em que cristaliza a experiência em conhecimento, uma visão de mundo na qual é possível compreender-se equivocadamente. Não há aqui nenhuma primazia do conhecer sobre o viver nem o contrário: sendo ambas as atividades expressões de uma liberdade originária e fundamental, o conhecimento equívoco se estabelece para fundamentar uma vida equívoca que o exige e o círculo vicioso está estabelecido. O terreno está armado para a sedimentação da atmosfera de engano e má-compreensão da condição humana, em função

¹⁴⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 23.

¹⁴⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 211.

¹⁴⁷ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 757.

de uma tendência ontológica da própria reflexão – tendência que em nada difere daquela que impregna todos os elementos da condição humana – a saber, a tendência à substancialização.

O sujeito é ontologicamente proibido de captar-se como sujeito, pois objetiva-se no processo. Eis um resultado da reflexão: o conhecimento que o sujeito tenta obter sobre si inaugura o que se poderia chamar de mundo psíquico. Na tentativa de descobrir a si mesma, a consciência produz o Ego, em todos os seus estados, qualidades e atos. Embora seja uma dimensão virtual que se produz como um resíduo de uma tentativa malograda da consciência acessar a si mesma no registro do conhecimento, o Ego tem aparência de realidade e aparece como um Em-si. Se a realidade humana é uma fantasmagoria semitransparente que marcha na direção de um ser a realizar, o Ego é precisamente o elemento virtual que surge da e para a convicção de que o ser não apenas está realizado, como está previamente dado. O Ego possui aparência de substância e positividade, e por ser o produto de uma espécie de falha intrínseca da consciência, sustenta precisamente os caracteres que falsificam a consciência humana já que nascem dessa falsificação: o Ego é um produto da consciência e o indivíduo eventualmente pensa que a consciência é uma qualidade epifenomenal de um Ego sólido e essencial; o Ego surge do equívoco de supor possível o conhecimento de si ao modo do objeto, e portanto aparece como objeto e, em certo sentido, núcleo de sentido de uma realidade individual; o Ego aparece como o proprietário dos estados de consciência constituídos por essa, e infecta estes estados com a mesma aparência de substancialidade, transformando-os em pequenas células de uma subjetividade que acaba pensada como uma constelação ligada por fios de gratuidade, sem que o sujeito aperceba-se disso, etc. Como uma verdadeira distorção da realidade humana, o Ego parece ser um produto espontâneo e original do movimento espontâneo de reflexão, pois é o resíduo de conhecimento (equívoco) que surge quando a consciência tenta alcançar a si mesma *e supõe ter sido bem sucedida*.

Contudo, se o simples movimento reflexivo parece produzir quase que automaticamente todo um universo subjetivo com os caracteres de substancialidade que Sartre tão enfaticamente nos apresenta como equivocados, e se a reflexão enquanto atividade da consciência parece instaurar essa realidade de erro quase que espontaneamente na medida em que esse universo de objetivação subjetiva se instaura automaticamente

diante da reflexão, qual é a saída? Há alguma possibilidade de reflexão que não seja instauradora de todo um universo de ilusões substanciais que velam o caráter de atividade e movimento que constitui a condição humana.

Sartre afirma que sim, embora esta salvação – a reflexão pura – jamais seja previamente dada, e seja necessário alcançá-la por uma espécie de catarse¹⁴⁸. Pois se a consciência volta-se sobre si mesma, o que temos é um sujeito que tenta acessar-se enquanto sujeito, o que sabemos que não é possível. “Conhecer é *fazer-se* outro”¹⁴⁹, afirma Sartre, e com isso a consciência que pretende acessar a si mesma só vê um reflexo que não é ela mesma, mas uma imagem congelada daquilo que ela própria foi na medida em que é movimento.

O ego “desaparece totalmente caso o Para-si permaneça no plano irrefletido, ou se a reflexão impura se purifica”¹⁵⁰. Mas, no que consiste essa purificação? Pois se o Ego é o produto de uma reflexão que se supõe bem sucedida, o que é preciso para que a reflexão seja purificada – ou seja, para que a reflexão não seja uma atividade de instauração de uma estrutura de falsificação de acesso ao mundo, do pensar e do viver?

A palavra de ordem para a purificação da reflexão – e, como veremos, de todo o viver – parece ser a *assunção do fracasso*. Há um fracasso essencial na atividade reflexiva, que consiste na impossibilidade ontológica do conhecimento de si ao modo do objeto. Eis o sentido daquilo que anteriormente chamamos de quase-conhecimento: a consciência volta-se sobre si ciente da impossibilidade de produção de conhecimento de si ao modo do objeto. Afinal, o reflexivo e o refletido são o mesmo elemento: a própria consciência. Ao tentar visar a si mesma ao modo do objeto, ao invés de tocar a si mesma a consciência produz uma distância irrecuperável que faz com que já não seja ela mesma o objeto de seu acesso, mas um fantasma que será o primeiro elemento de uma série de erros, caso esse resultado não seja abandonado. A reflexão “que nos entrega o refletido, não como algo dado, mas como o ser que temos-de-ser, em uma indistinção sem ponto de vista, é um conhecimento transbordado por si mesmo e sem explicação”¹⁵¹. É um conhecimento que

¹⁴⁸ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 213.

¹⁴⁹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 214.

¹⁵⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 230.

¹⁵¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 214.

“jamais se surpreende consigo mesmo, nada nos *ensina*, simplesmente *posiciona*”¹⁵². Quando há a relação de conhecimento possível (ou a ilusão deste) temos uma revelação que sempre pode nos surpreender. A reflexão, afirma Sartre, “é mais *reconhecimento* que conhecimento”, pois resgata o que já era compreendido em nível pré-reflexivo. O fracasso essencial do Para-si precisa ser recuperado para que o pensar possa estar corrigido.

Se o Ego desaparece na reflexão pura – isto é, na reflexão que sabe que não pode acessar a si mesma como objeto – e na consciência irrefletida, o que é preciso para que a conduta também esteja corrigida? Isto é: assim como o pensar se corrige pela assunção do fracasso essencial da reflexão – ou talvez, para colocar de modo menos trágico, pelo reconhecimento dos limites da reflexão – o que é necessário para que a conduta se corrija? Que fracasso essencial – ou que limites – devem ser reconhecidos para que a conduta seja depurada da contaminação pela perpétua ameaça da má-fé? Exploreemos agora, como passo investigativo final deste trabalho, a possibilidade da autenticidade.

4 – Autenticidade

A idéia de autenticidade, ou de uma vida vivida de forma autêntica, é sem dúvida o Santo Graal do existencialismo. Em seus *Diários de Uma Guerra Estranha*, Sartre afirmou categoricamente que não era, ele próprio, autêntico. Através de linguagem metafórica, praticamente literária, Sartre afirma ter parado diante das terras prometidas da autenticidade sem nelas ter adentrado, mas que mostra o caminho para que outros possam adentrar nelas. Vê-se, talvez, o porque de Sartre julgar a si mesmo como distante da autenticidade. No mesmo trecho em que afirma não ser autêntico, o filósofo justifica-se:

Tudo o que sinto, antes mesmo de sentir, sei que o sinto. E, então, sinto apenas pela metade, absorvido que estou em definir meu sentimento e pensar sobre ele. (...) O resto do tempo, sinto às pressas e depois traduzo em palavras, aperto um pouco daqui, forço um pouco dali, e surge a sensação exemplar, digna de um livro encadernado. Tudo o que os homens sentem posso adivinhar, explicar, transformar em palavras. Mas não sentir. Crio uma ilusão, pareço uma pessoa sensível e sou um deserto¹⁵³.

¹⁵² SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 214.

¹⁵³ SARTRE. *Diários de Uma Guerra Estranha*, p. 80.

Se o Ego só desaparece na irreflexão e na reflexão pura, o que Sartre descreve nessas palavras é precisamente seu próprio movimento reflexivo de constituição de um Ego sob o jugo da mais impura reflexão. Não apenas a vivência da consciência não se dá de um modo espontâneo e irrefletido – mas precisamente o contrário, *excessivamente* reflexivo – como seu próprio horizonte de experiências é falsificada pelo próprio sujeito. Como já vimos que a mentira cínica a si mesmo é uma impossibilidade, torna-se evidente que Sartre povoa seu horizonte de experiências com a ilusão de um mundo subjetivo, precisamente o que ele chama de Ego.

A autenticidade se impõe como exigência: se a possibilidade da escapada da má-fé não existisse, o homem seria má-fé Em-si, e a realidade humana existiria sob o signo do ser Em-si¹⁵⁴. Contudo, é apenas em uma nota de rodapé que Sartre faz alusão à possibilidade da autenticidade em seu *O Ser e o Nada*. A palavra que utiliza para referir-se à autenticidade é *reassunção*, que indica a recuperação de uma realidade original que se perde com o advento da má-fé sobre uma realidade humana. O filósofo francês também utiliza a expressão *escapar radicalmente*, que parece aludir à uma idéia de conversão, a partir da qual seria, talvez, possível assumir um outro tipo de relação com a própria condição, estabelecer um modo de existência completamente novo e distinto daquele que a má-fé proporciona.

Contudo, Sartre não é o único filósofo à referir-se à uma idéia de autenticidade que, nessas palavras, signifique um modo de existência mais próprio da condição humana. Se a palavra surge no vocabulário sartreano, é por herança da filosofia de Heidegger, de quem Sartre parece se apropriar da idéia, ainda que apenas a mencione e não a desenvolva. Sobre a autenticidade heideggeriana, Sartre afirma:

Eis por que não poderíamos nos deter nas classificações de “projeto autêntico” e “projeto inautêntico”, como Heidegger pretende estabelecer. Além de tal classificação mostrar-se maculada por uma preocupação ética, a despeito de seu autor e em virtude de sua própria terminologia, ela se baseia, em suma, na atitude do sujeito para com sua própria morte. Mas, se a morte é angustiante, e se, em decorrência, podemos escapar da angústia ou arrojarmos a ela resolutamente, é um truísmo dizer que isso ocorre por que temos apego à vida. Conseqüentemente, a angústia diante da morte, a decisão

¹⁵⁴ CASTRO, p. 87.

resoluta ou a fuga na inautenticidade não poderiam ser consideradas projetos fundamentais de nosso ser. Ao contrário, só poderão ser compreendidas sobre o fundamento de um projeto primordial de viver, ou seja, sobre uma escolha originária de nosso ser. Convém, portanto, transcender em cada caso os resultados da hermenêutica heideggeriana rumo a um projeto ainda mais fundamental¹⁵⁵.

Não nos cabe aqui decidir se ao pensar a autenticidade heideggeriana, seria permitida uma equiparação entre os conceitos heideggeriano e sartreano, bem como uma conseqüente equiparação da noção heideggeriana de inautenticidade que Sartre apresenta no texto com a sua própria noção de má-fé. Contudo, Sartre pretende se distanciar da idéia heideggeriana de autenticidade na medida em que esta está vinculada à uma idéia de angústia que, como vimos, está relacionada antes com a finitude humana, e não com seu caráter de liberdade radical. Na perspectiva de Heidegger, quando a realidade humana acessa o que há de mais próprio em si mesma, ela não encontra primeiro e sobretudo a liberdade, mas sim uma existência primeiro e sobretudo finita. A mortalidade do indivíduo humano é sua principal razão de angústia e a autenticidade heideggeriana, segundo Sartre, implica em uma assunção desse caráter radical da finitude.

Contudo, mesmo na recusa da idéia heideggeriana de autenticidade, vemos a vinculação que Sartre parece julgar necessária para a vivência autêntica da realidade humana: a presença da angústia como índice da autenticidade. Já mencionamos os casos em que a sinceridade e a boa-fé, como armadilhas últimas no caminho da autenticidade, apresentam-se como uma falsa apropriação da realidade humana na medida em que a liberdade é assumida de modo isento da experiência da angústia. A ausência da experiência da angústia manifesta precisamente que a liberdade não foi captada em sua plenitude: foi captada como objeto, substância, sob o signo da positividade. A liberdade coisificada é assumida com tranqüila sinceridade e boa-fé. Seus constitutivos movimento e atividade passam ao largo da captação da realidade humana por si mesma, e o caráter de etérea instabilidade de uma realidade humana sem substância permanece velado.

Agora estamos em condições de compreender como isso se dá: a angústia aparece na reflexão, pois é captação reflexiva da consciência por si mesma. Contudo, vimos que a reflexão pode proceder de modo equivocado e que sua constituição ontológica faz com que

¹⁵⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 691.

a tendência seja a de que a reflexão produza um mundo psíquico virtualmente substancial, a partir do qual o sujeito compreenderá a si mesmo como coisa e estabelecerá as bases para um pensar e viver na má-fé, elidindo a angústia de seu horizonte de experiências. A impressão que Sartre nos deixa é a de que a reflexão produz esse mundo psíquico povoado por entidades virtualmente substanciais por força de uma tendência ontologicamente inescapável: a consciência precisa *se purificar* para acessar a realidade humana em sua verdade originária. Como se – forçando o vocabulário – a consciência constituísse *naturalmente* um mundo de erro que poderia ou não ser dispersado pela correção do pensar e da conduta, correção que o próprio Sartre julgava acessível ao poder do pensar de toda a humanidade.

Mas que tipo de conduta é, afinal, a autenticidade? Como categorizar condutas autênticas e paradigmas de autenticidade¹⁵⁶? Aliás, seria possível categorizar a conduta autêntica dessa forma, em tipos ou padrões? O filósofo Alasdair MacIntyre (1929 –), ao pensar a virtude aristotélica e seus contextos de possibilidade, debate com o que chama de individualismo sartreano representado pelo personagem Antoine Roquentin, de *A Náusea*:

Os modelos de vida virtuosa caem sob aquelas condenações de convencionalismo que Sartre pôs na boca de Antoine Roquentin em *A Náusea* e que declarou em sua própria pessoa em *O Ser e o Nada*. De fato, a rejeição do eu à inautenticidade dos relacionamentos sociais convencionalizados torna-se aquilo em que se reduz a integridade na teoria de Sartre¹⁵⁷.

Embora possua um vocabulário consideravelmente distinto daquele que Sartre se serve nas páginas de *O Ser e o Nada* e embora MacIntyre esteja preocupado sobretudo com o plano moral, é fácil perceber que MacIntyre capta o espírito do texto sartreano e a idéia de que o mergulho da existência em um padrão de comportamento é uma idéia absolutamente avessa ao tipo de existência à que a filosofia de Sartre convida. Contudo, embora MacIntyre também acerte ao dizer que Sartre não nos oferece nenhuma narrativa da autenticidade¹⁵⁸, é talvez possível supor as razões que justificam a ausência de ilustrações

¹⁵⁶ Em sua dissertação de mestrado, Fábio C. L. de Castro possui um capítulo inteiro no qual, ao varrer a obra sartreana em vários registros, cataloga *condutas* de má-fé e *paradigmas* de má-fé, a partir dos quais pensa padrões coletivo de comportamento inautêntico. Tomamos aqui, de empréstimo, seu vocabulário.

¹⁵⁷ MACINTYRE, 344.

¹⁵⁸ MACINTYRE, 360.

da conduta autêntica: qualquer narrativa da autenticidade seria imediatamente pensada como um modelo, um padrão, uma fórmula a partir da qual seria possível realizar a autenticidade segundo alguma espécie de imperativo categórico.

Ora, se há algo que se assemelhe à um imperativo categórico em Sartre é sua afirmação, em *O Existencialismo é um Humanismo*, que diz apenas “você é livre, escolha, quero dizer, invente”¹⁵⁹. A despeito de que a escolha, em seu caráter de liberdade absoluta, não seja “necessária nem freqüentemente operada com alegria”¹⁶⁰, o Para-si “deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor”¹⁶¹, sem revolta ou resignação, pois é o projeto individual que determina o coeficiente de adversidade segundo o qual a situação e o mundo aparecerão, e não o contrário. Podemos então dizer que a assunção autêntica da própria condição engendra um envolvimento reflexivo com a angústia e deve produzir uma espécie de consciência orgulhosa pela autoria da própria existência, sem resignação ou revolta, embora freqüentemente não seja operada com alegria.

Mas isso nos diz tudo? Seria isso a autenticidade? A investigação acerca desse conceito aludido e pouco explorado pelo filósofo francês nos impõe a questão sobre o tipo de transformação que ocorre no horizonte de experiência de um indivíduo que reconheça autenticamente sua liberdade como fundamento de todos os valores. Afinal, o filósofo francês afirma categoricamente que se alguma vez “o homem reconheceu que estabelece valores no seu abandono, ele já não pode querer senão uma coisa – a liberdade como fundamento de todos os valores”¹⁶². E esse desejo não é por uma liberdade abstrata que faria o indivíduo escorregar novamente para a vala da má-fé diante da armadilha última da sinceridade e boa-fé. A liberdade desejada pela própria liberdade que volta sobre si mesma é justamente a liberdade concreta da existência, que é e se reconhece como substância instável em perpétuo circuito de ipseidade e constituição de si. Esse retorno da liberdade sobre si mesma pode produzir a recuperação da consciência da liberdade e da correta compreensão da condição humana no circuito da ipseidade que constitui o campo de experiências de uma existência individual. Ao reconhecer seu poder criador do próprio

¹⁵⁹ SARTRE. *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 11.

¹⁶⁰ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 581.

¹⁶¹ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 678.

¹⁶² SARTRE. *O Existencialismo é um Humanismo*, p. 19.

universo individual, a liberdade captura a si mesma no circuito que constitui sua atividade e toma a si mesma como valor.

Essa retomada da liberdade por si mesma não é, contudo, sem conseqüências. O próprio filósofo reconhece que o retorno da liberdade sobre si mesma suscita questões que exigiriam uma Ética. O reconhecimento dessas questões coroa as últimas páginas de *O Ser e o Nada*:

Que será da liberdade se retroceder sobre este valor? Irá levá-lo consigo, não importa o que faça, e, em seu próprio reverter-se ao Em-si-Para-si, será recapturada por detrás por esse mesmo valor que pretende contemplar? Ou então, pelo simples fato de captar-se como liberdade com respeito a si mesmo, poderá pôr um ponto final ao reino do valor? Será possível, em particular, que a liberdade se tome a si mesma como valor, enquanto fonte de todo valor, ou deverá definir-se necessariamente em relação a um valor transcendente que a obseda? E, no caso em que pudesse querer-se a si mesmo como seu próprio possível e seu valor determinante, que significaria isso? Uma liberdade que se quer como liberdade constitui, com efeito, um ser-que-não-é-o-que-é e que é-o-que-não-é que escolhe, como ideal de ser, o ser-o-que-não-é e o não-ser-o-que-é. Escolhe, portanto, não o *recuperar-se*, mas o fugir de si, não o coincidir consigo mesmo, mas o estar sempre à distância de si. Como entender este ser que quer impor respeito, estar à distância de si? Trata-se de má-fé ou de outra atitude fundamental? E podemos *viver* esse novo aspecto do ser? Em particular, a liberdade, ao tomar-se a si mesma como fim, escapará a toda situação? Ou, pelo contrário, permanecerá situada? Ou irá situar-se tanto mais precisamente e tanto mais individualmente quanto mais vier a se projetar na angústia, enquanto liberdade em condição, e quanto mais vier a reivindicar em maior grau sua responsabilidade, a título de existente pelo qual o mundo advém ao ser? Todas essas questões, que nos remetem à reflexão pura e não cúmplice, só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A ela dedicaremos uma próxima obra¹⁶³.

O Ser e o Nada é concluído com perguntas e a ontologia fenomenológica exige uma ética que possa descrever o produto de uma assunção autêntica da liberdade. Durante mais de 750 páginas, Sartre descreve uma realidade que parece condenada a existir em erro, embora esteja sempre aberta a possibilidade da correção do pensar e do viver. Contudo, embora hajam linhas gerais acerca da idéia de autenticidade, não temos dela uma descrição filosófica nem literária nas páginas do filósofo francês. Desenvolvimentos posteriores nos mostram que sua companheira Simone de Beauvoir (1909 – 1986) não apenas escreveu

¹⁶³ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 765.

uma ética de inspiração sartreana como também permitiu a publicação dos *Cadernos Para Uma Moral*, que Sartre escreveu mas nunca decidiu publicá-los. Sabemos também que depois de *O Ser e o Nada*, Sartre envolveu paulatinamente seu pensamento e sua vida com a perspectiva dialética e sobretudo marxista, a partir da qual qualquer desenvolvimento de suas idéias originais, tecidas no contexto da fenomenologia e da ontologia, precisariam ser re-contextualizadas a bem de serem corretamente compreendidas, o que evidentemente não temos condições de fazer aqui. Assim, estamos sem condições de saber que tipo de projeto existencial é esse, que toma a liberdade como seu próprio valor e finalidade? Pensamos que não, e que temos base textual para levantar essa última problemática.

Ao examinar as relações de submissão entre as categorias de *ser*, *ter* e *fazer* nas últimas partes de *O Ser e o Nada*, Sartre detém-se sobre um certo tipo de conduta que possui uma estrutura muito especial, e que afirma categoricamente que o *fazer* não é irreduzível, pois se dirige ao ser. Ora, essa relação entre categorias descreve, em linhas gerais, a própria estrutura da condição humana na medida em que esta é pura atividade e relação que busca realizar um ser. Contudo, há pelo menos uma conduta humana que *parece* ser constituída por um tipo de *fazer* irreduzível, que não se reduz à nenhum *ser*. Essa conduta é a conduta de *jogo*:

Que é o jogo, de fato, senão uma atividade cuja origem primordial é o homem, cujos princípios são estabelecidos pelo homem e que não pode ter conseqüências a não ser conforme tais princípios? A partir do momento em que o homem se capta como livre e quer usar sua liberdade, qualquer que possa ser, além disso, sua angústia, sua atividade é de jogo: ele mesmo constitui, com efeito, o primeiro princípio, escapa à natureza naturada (*naturée*), estabelece o valor e as regras de seus atos e só admite parar de acordo com as regras que colocou e definiu. Daí, em certo sentido, a “pouca realidade” do mundo¹⁶⁴.

No jogo, afirma categoricamente o filósofo francês, se estabelece uma realidade cuja estrutura é determinada, de ponta a ponta, pela escolha humana. O jogo possui uma realidade paralela na qual as regras são criadas pela liberdade do jogador e onde as perdas e ganhos são definidas pelas regras que são livremente criadas. Essa relatividade de um valor que é instaurado por aqueles que jogam e sustentam livremente o espaço virtual do jogo, com suas regras e critérios, reconhecem *pouca realidade* no jogo. O jogo não é – ou não

¹⁶⁴ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 710.

deve ser – *sério*. O jogo é o contrário do “espírito de seriedade”, perspectiva (de má-fé) na qual os valores são compreendidos como estruturas transcendentais, e não como elementos sustentados por uma liberdade cuja responsabilidade por sua sustentação é inalienável. As regras dos jogos e os valores, dessa forma, possuem a mesma substância fugidia e etérea, embora possam ser mal-compreendidos e *levados a sério*, vividos de forma que sua exigência seja pensada como transcendente ao próprio indivíduo.

Estranhamente, Sartre nega que na atividade de jogo o *fazer* seja intransitivo e irreduzível. Mais estranhamente, Sartre não justifica essa negação e apenas afirma que “fica estabelecido que o desejo de jogar é, fundamentalmente, desejo de ser”¹⁶⁵. A afirmação paira injustificável exatamente depois de uma passagem profundamente emblemática, na qual o filósofo francês reconhece que os projetos em que a liberdade deseja a si mesma requerem um exame detalhado:

Esse tipo particular de projeto, que tem a liberdade como fundamento e objetivo, mereceria um estudo especial. Com efeito, diferencia-se radicalmente de todos os outros, por visar um tipo de ser radicalmente diferente. Seria necessário, de fato, explicar extensamente suas relações com o projeto de ser-Deus, que nos pareceu ser a estrutura profunda da realidade humana. Mas este estudo não pode ser feito aqui: pertence, com efeito, a uma *Ética*, e pressupõe que já tenhamos definido previamente a natureza e o papel da reflexão purificadora (nossas descrições só viraram até aqui a reflexão “cúmplice”); além disso, pressupõe uma tomada de posição necessariamente *moral* em relação aos valores que impregnam o Para-si¹⁶⁶.

m

Embora Sartre negue categoricamente, a conduta de jogo parece uma atividade na qual o *fazer* é intransitivo e irreduzível. A dissipação do “espírito de seriedade” que a conduta de jogo pode estabelecer é precisamente o tipo de efeito que Sartre parece querer que se produza na liberdade que se reconhece autenticamente. Contudo, Sartre reconhece a especificidade incontornável de um tipo de projeto que parece guardar relações mais do que especiais com a fórmula ontológica da realidade humana: é possível suspender o movimento na direção do ser e fazer do próprio fazer uma categoria irreduzível? É nisso que consiste a autenticidade? Numa ruptura das linhas de força que parecem atrair todo o fazer na direção de um ser irrealizável?

¹⁶⁵ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 711.

¹⁶⁶ SARTRE. *O Ser e o Nada*, p. 710.

Pensamos que não. E que se Sartre não justifica sua definição da conduta de jogo como mais uma conduta na direção de um ser irrealizável, é porque esse destino humano é imutável, e a aventura individual de busca do ser é uma verdade incontornável da realidade humana. De fato, a retomada autêntica da liberdade por si mesma exige um estudo especial, porque seria preciso mapear as conseqüências de uma retomada da liberdade por si mesma para, talvez, com elas tecer uma descrição das estruturas de um projeto autêntico. Concordamos com Júlio César Burdzinski quando este afirma que não é o movimento na direção do ser que cessa, mas a ilusão (má-fé) de que esse movimento cessa e de que o ser poderia ser alcançado. A miragem do ser e da identidade como possibilidades últimas da condição humana é reconhecida como tal, e essa compreensão instaura um modo completamente especial de existência, cuja descrição não foi devidamente realizada pelo filósofo francês. O movimento na direção dessa miragem não cessa: seu estatuto de miragem é reconhecido e a atividade se transforma em um modo de existência que não ganhou o devido tratamento nas páginas das obras publicadas pelo próprio filósofo francês. Não se poderia transformar o homem em outra coisa – ou, melhor dizendo, transformar o homem em coisa: seu destino é ser paixão inútil, sua condenação é ser livre.

CONCLUSÕES

No primeiro capítulo deste trabalho, vimos como Sartre define a realidade humana a partir de uma idéia de liberdade radical. Servindo-se do método fenomenológico para definir as bases de uma ontologia bem como utilizando o registro literário para ilustrar suas teses a partir de romances, Sartre tece uma perspectiva filosófica na qual a condição humana deve ser compreendida como o lugar ontológico no qual a realidade ganha seu significado absoluto. Em sentido estrito, Sartre propõe uma concepção ontológico-fenomenológica do ser humano na qual o homem e a realidade de sentido em que este existe são indissociáveis e interdependentes. Dessa forma, o pensamento sartreano cuja elaboração teórica tem seu cume em *O Ser e o Nada* se filia às filosofias da finitude que eclodem no início do século XX e que tem em *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger, sua principal fonte de inspiração. Ainda que este tenha elaborado um pensamento preocupado sobretudo com a questão do ser, permite e suscita a reflexão antropológica da qual Sartre seja talvez o principal explorador.

Contudo, Heidegger não é o único mestre de Sartre. Ao partir de um solo teórico fenomenológico, é a Edmund Husserl que Sartre deve seu principal instrumento teórico, a

saber, o conceito de consciência. Ao reconhecer no aspecto da *intencionalidade* da consciência seu traço mais característico e distintivo, Sartre pretende despovoar o mundo subjetivo da ampla gama de faculdades e entidades com as quais este foi tradicionalmente povoado desde Descartes. Ao identificar consciência e intencionalidade, Sartre pretende propor uma idéia de consciência que seja à um só tempo movimento e atividade. Mesmo sem conseguir escapar à herança francesa da filosofia da consciência inaugurada por Descartes, Sartre pretende redefinir a consciência de modo a expurgar da idéia de consciência os elementos que a definem como substância e, com eles, as aporias que lhes são intrínsecas. Sendo intencionalidade em sua totalidade, a consciência é sempre consciência *de algo* e exige, por natureza, a subsistência desse algo com o que ela possa se relacionar e, dessa forma, estabelecer as condições de erigir uma realidade que será sempre humana. Pois se os fenômenos só surgem em sua realidade e sentido no estabelecimento da relação com a atividade intencional que é a consciência, o ser dos fenômenos tem de ser uma dimensão anterior e inalcançável ao discurso humano, uma dimensão cujas características sejam indizíveis e impensáveis em si mesmas. Diferentemente da tradição metafísica, onde as estruturas do ser possuem seu sentido e racionalidade a despeito da consciência humana, em Sartre a consciência – isto é, a realidade humana – será o lugar de aparecimento do sentido do ser, sentido que desaparece junto com a consciência.

Se os fenômenos postos em relevo com a consciência possuem seu próprio ser transfenomenal, isso significa que a consciência também possui um correlato ontológico. Mesmo que seja definida como atividade e movimento, a questão ontológica que preside a reflexão de *O Ser e o Nada* exige o estabelecimento teórico de uma dimensão ontológica da consciência. De modo semelhante ao que sucede à Descartes quando tenta definir a consciência e só consegue fazê-lo mediante categorias contrárias às que definem o corpo, Sartre define o ser transfenomenal da consciência a partir de uma concepção semelhante mas inversa à do ser dos fenômenos. Dá-se que Sartre propõe uma ontologia com uma única substância, à qual cabe a idéia de identidade. A realidade humana, que se debruça sobre essa substância, cabe a categoria de *relação*. À um só tempo, a realidade humana é relação com a substância e relação consigo mesma. Sendo-lhe proibida desde o princípio e por definição a categoria de identidade, a realidade humana existe na atmosfera de *contradição* que inaugura no seio do ser. Definido como contradição, o homem sartreano

não participa do ser, é um acontecimento contingente que põe em relevo a fenomenalidade e dá sentido ao ser, mas cuja contingência absoluta é inescapável. Sendo contradição e atividade à um só tempo, a realidade humana move-se perpetuamente na direção da identidade, sendo ontologicamente proibida de realizar essa identidade. Como bem define Gerd Bornheim:

Tudo se passa em Sartre a partir da necessidade de vencê-la [a separação metafísica]; tudo se passa como se o ideal consistisse em resolver hegelianamente a separação, ainda que se saiba que esse objetivo se revela inexecutável e gerador de desespero¹⁶⁷.

Em uma ontologia definida por uma substância fechada e uma relação com a própria relação, o ser é a dimensão opaca e maciça, inacessível ao discurso. Toda a riqueza de sentido fica, por estranho que pareça, relegada à dimensão onde impera o nada, ou seja, a realidade humana. Pois é mediante a realidade humana que a dimensão ontológica do nada se permite acessar, uma vez que seria impossível pensar a negatividade essencial da realidade humana sem uma dimensão ontológica que lhe dê fundamento.

Ao ter em si a marca do nada, a condição humana tem seu ser redefinido. Em sentido estrito, o *ser* humano converte-se em *fazer* e o homem é aquilo que faz. Sendo pensada a partir do plano existencial, a tese significa que o ser humano é aquilo que faz de si mesmo – o que justifica o jargão existencialista de que “a existência precede a essência”. Sem possuir traços metafísicos de substância, a condição humana é a própria atividade que se constitui. Atividade que deve ser pensada, por assim dizer, “de baixo para cima”, na contramão da tradição metafísica. Pois se propõe uma perspectiva que pense a realidade humana desde sua finitude, o último interesse de Sartre seria o de postular uma instância ideal cuja manifestação empírica seria apenas uma derivação. A atividade humana que define o ser do homem como fazer é a atividade do indivíduo humano, singularizado, os atos de uma pessoa em sua existência singular e pessoal. Assim, a condição humana de realizar constantemente a própria humanidade é fundamento de si mesma, e prescinde de quaisquer elementos superiores – Deus, Razão, Natureza, p. ex. – que lhe expliquem.

Essa existência como atividade é o que distingue o homem das coisas. E é a partir dessa distinção que se pode compreender o sentido profundo da liberdade ontológica:

¹⁶⁷ BORNHEIM, p. 162.

enquanto as coisas do mundo podem ser manipuladas e mesmo controladas segundo processos pensáveis mediante uma racionalidade causal, a realidade humana escapa de toda tentativa de ser esgotada por uma racionalidade causal. O homem é a anticoisa¹⁶⁸, uma dimensão que não obedece às mesmas leis da natureza. Assim, enquanto o mundo de objetos humanos se relaciona mediante uma causalidade que se explica dentro de uma “malha determinista”, a realidade humana se explica a partir da liberdade, isto é, a partir de um elemento de espontaneidade e imprevisibilidade absoluta, sempre e a cada momento capaz de instaurar uma nova forma de singularização, de interromper uma história de vida pessoal através da irrupção, aleatória, de uma nova escolha original que re-significa e reorganiza toda a realidade humana individual.

Sendo uma atividade que se desenrola sob uma lei contrária a que rege a natureza, a realidade humana existe sob o signo da liberdade. Embora absoluta na medida em que é fonte espontânea e imprevisível de sentido à uma realidade humana individual, a liberdade precisa existir sempre *situada*. Ou seja, é preciso que uma liberdade – isto é, um indivíduo – exista dentro de estruturas que balizam sua existência de modo que a condição humana não é a de um Deus que cria por intuições e cujo destino seja o de existir preso no pesadelo de não poder querer e agir, pois sua existência seria a mesma de um sonho onde querer e realizar são o mesmo. Ao homem cabe o destino de querer e agir, isto é, vencer obstáculos e adversidades – por ele mesmo instituídas – no mundo para, somente então, ser fracassado ou bem-sucedido em seus intentos.

Essa liberdade ontológica aparece de modo privilegiado, segundo o nosso filósofo, em uma certa experiência privilegiada e bastante específica no campo de experiências de uma realidade humana individual e singularizada, a saber, a experiência da angústia. Assim, Sartre torna-se herdeiro de uma linha de pensamento que, desde Kierkegaard e passando por todo o existencialismo até chegar em Heidegger, pensa a realidade humana como um reino relacional e finito, que não se explica a partir de planos metafísicos nem poderia se esgotar pela via racional. A angústia é precisamente a experiência individual incontornável a partir da qual o sujeito é posto diante da totalidade que ele próprio é na medida em que foi assim que se constituiu e se escolheu ao existir no mundo. É na experiência da angústia – somente possível mediante uma captação reflexiva de si mesmo – que a pessoa humana

¹⁶⁸ JEANSON

confronta de modo inescapável sua total responsabilidades pelos contornos e pelos tons que imprime em seu próprio ver e viver o mundo. A experiência da angústia é o portal a partir do qual é possível, em caso de interrogação correta, liberar a possibilidade de uma compreensão correta da magnitude e do alcance da responsabilidade individual pela própria miríade de experiências de pensar e viver o mundo. Na angústia se revela a vacuidade e incessante movimento que tramam o tecido da realidade humana singularizada em cada indivíduo humano, em cada pessoa.

Contudo, o que vimos na segunda parte desse trabalho é que essa realidade humana, constituinte de um circuito de ipseidade instaurado por seu próprio movimento e atividade intencional e que estabelecida como pura e imprevisível espontaneidade, não obstante, parece eventualmente assumir ares de substância. Muito provavelmente seja mais correto dizer que comumente a realidade humana assume ares de substância. Em razão das incontornáveis angústia e responsabilidade que fazem uma unidade com a liberdade ontológica, a consciência é capaz de infectar a si mesma com uma atmosfera de erro e engano, a partir da qual toda a visão e compreensão do mundo estará incontornavelmente tingida pelas tintas da mentira e do engano de si, na medida em que estas mentiras forem convenientes e interessantes para encobrir a possibilidade da experiência da angústia. Esse engodo de si mesmo não passa incólume pela dimensão da conduta: o conduzir-se contraditório na existência é o correlato prático e existencial do engano que a consciência produz sobre si mesma. Esse é o fenômeno da má-fé: no intento de afastar a consciência individual da experiência da angústia – experiência privilegiada de acesso ao que há de mais próprio a realidade humana, a saber, a liberdade – a pessoa humana dispõe-se de modo errado no pensar e no viver e inaugura, para si mesmo, modo de pensar e viver fundado numa falsificação da realidade humana.

Vimos que a psicanálise tradicional nos conduz à aporias insolúveis no intento de resolver a questão do auto-engano, pois sua “mitologia coisificante” povoa a realidade humana com entidades de um tipo ontológico que, segundo o itinerário filosófico de Sartre em sua ontologia fenomenológica, não poderiam conviver com a tessitura instável – e carente de permanente manutenção – da condição humana. Dessa forma, é inescapável admitir, a partir do princípio de uma liberdade ontológica, que o engano de si, ingrediente que participa do fenômeno da má-fé sem contudo esgotá-lo, é instaurado por um

movimento de espontaneidade da liberdade. É inaugurado em concomitância com um projeto existencial que já nasce imerso nessa má-compreensão que, em sentido último, será sua própria constituição.

A crença (pensar) e a conduta (viver) manifestam essa escolha original pelo equívoco e pela falsificação da consciência, nascidas do desejo de fugir da angústia. Como o engano de si não pode ser cinicamente instaurado em uma consciência que é absolutamente transparente para si mesma, é preciso que a estrutura da consciência possibilite, de alguma forma, essa instauração desde uma dimensão originária. É assim que a má-fé se estabelece, de um só golpe, como crença e conduta ao formarem a malha da ipseidade que constitui um indivíduo. Tanto o crer de má-fé pressupõe uma compreensão de má-fé sobre a natureza da crença quanto o conduzir-se de má-fé pressupõe uma compreensão de má-fé sobre a natureza da ação. No plano da crença, é como se houvesse uma exigência de crença a partir do transcendente, fazendo com que a crença seja compreendida – assim como ocorre com qualquer elemento da condição humana – como uma entidade que habita uma consciência que a comporta. Não é tanto o objeto da crença que constitui o equívoco, mas sobretudo a atitude do crente de velar para si próprio a total responsabilidade pelo ato de acreditar e para o fato de que é esse ato que sustenta a frágil permanência da crença. Do mesmo modo, a má-compreensão sobre o que seja a ação humana e a liberdade divide essas concepções confusas em dois grandes grupos: os partidários de um livre-arbítrio da ação gratuita e os defensores do determinismo. Os primeiros postulam uma idéia de ação virtualmente autocontraditória, na medida em que as ações são indiferentes e a motivação não tem peso. Os segundos pecam pela via contrária, e instauram, a partir do plano motivacional, a causalidade da realidade humana. Acabam perdendo o elemento mais essencial, que é o caráter instaurador da liberdade considerada enquanto espontaneidade. É nesse sentido que mesmo a sinceridade e a boa-fé, que parecem ser o contrário da má-fé, apresentam-se como armadilhas últimas no caminho da purificação da consciência: enquanto a primeira é a tentativa de *ser o que se é* e a segunda é a tentativa de *crer no que se crê*, ambas acabam parando à um passo da purificação, e mantém a condição humana sob a guarida da identidade, sem permitir a ela o acesso à sua constituição de liberdade pura.

Em uma realidade humana concebida a partir do nada e sustentada no nada, flutuando sob a forma de estruturas instáveis sempre individualizadas e imprevisíveis, a experiência da angústia funciona como um espelho severo, a partir do qual a responsabilidade absoluta se torna uma realidade incontornável. Como que amaldiçoada pela separação metafísica, a realidade humana surge sobre o ser e imediatamente seu movimento é o da tentativa do retorno para este, embriagado pela miragem da possibilidade desse retorno. O desejo de fazer unidade com o ser é de tal ordem que produz resíduos que não poderiam ser ignorados: além de constituir, pela via da reflexão, todo um mundo psíquico com aparência de positividade, o desejo de identidade com o ser inaugura um modo de ser imerso no equívoco, no erro, no engano e na má-compreensão da realidade humana, do pensar e do viver. É no intento de despoluir o horizonte de experiências humano dessa má-fé, ou seja, dessa falsificação da realidade humana encontrada pela ontologia fenomenológica, que Sartre pensa as bases de uma disciplina auxiliar que possa adentrar o domínio proibido para a ontologia – a saber, a psicanálise existencial.

Ao elaborar o esboço de uma psicanálise existencial, Sartre está pensando uma forma de decifrar a irreduzível individualidade caracterizada pela escolha original, sem contudo sacrificar essa irreduzibilidade à qualquer racionalização. Uma de suas principais preocupações é encontrar precisamente o elemento irreduzível que constitui a inauguração e a semente de toda a realidade individual de uma pessoa, elemento que Sartre chamará de *escolha original*, embora a palavra acabe ganhando uma nuance ampla e severa na pena de Sartre: ao ser um dispor-se espontâneo e originário, aquilo que Sartre chama de *escolha individual* não é de modo algum uma deliberação reflexiva e racional sobre quais fins deveriam ser escolhidos por um indivíduo. Não havendo sequer uma tábua de fins justos ou de critérios para eleição de fins, todo o sentido da realidade individual será de estrita responsabilidade do indivíduo. Contudo, poder-se-ia dizer que essa realidade individual, ainda que seja instaurada em incontornável liberdade, é instaurada por uma escolha que, tão espontânea, não é voluntária. A própria vontade é uma maneira de realização da liberdade, e não mais o contrário: o que outrora era pensado como livre-arbítrio agora é pensado em termos de modo de realização de uma liberdade mais originária, uma liberdade ontológica.

Mais do que liberdade de agir ou de criar o contexto de justificação da própria ação, a liberdade pensada e proposta por Sartre é uma liberdade total, uma liberdade ontológica,

uma *liberdade de ser*. Este é o sentido último da realidade humana: liberdade de ser o que se escolher ser. Ao homem não é dada nenhuma essência prévia, ficando relegada a sua completa responsabilidade o erigir do sentido de uma existência individual. É dessa forma que o próprio coeficiente de adversidade se estabelece: o mundo se suaviza ou se torna mais áspero na medida em que projeto meus fins espontânea e livremente. Cada indivíduo é, assim, uma tentativa de solução do problema do ser, ou mais precisamente do problema humano de sua falta de ser. A identidade ontológica é proibida ao homem e essa consciência pode ser atingida mediante o trabalho conjunto da psicanálise existencial e da ontologia fenomenológica. Ou seja, o reconhecimento de que o ser, em perpétua suspensão no horizonte de condutas humanas, é uma miragem.

Evidentemente, definindo o homem desde o princípio como liberdade absoluta, torna-se obviamente impossível ditar-lhe transformações ao modo de processos, e a psicanálise existencial tem o papel de mapear a forma individual de tentativa de resolução do problema do ser que é, em última instância, o sentido último de uma personalidade. É verdade que a psicanálise existencial cria o contexto de superação da má-fé, mas poderia ela produzir os ventos que afastassem a atmosfera do erro e do engano para longe de um horizonte individual? A psicanálise existencial teria o poder de salvar um indivíduo de sua própria má-fé?

Pensamos que não. Pois a psicanálise existencial pode mapear um projeto individual até suas raízes originárias, até a mais fundamental das escolhas que define um indivíduo e que faz com que ele seja uma tentativa singular de solução do problema do ser. Contudo, sabemos que a conversão da má-fé para a autenticidade não pode depender de um processo exterior à própria liberdade do indivíduo. É a pessoa, em sua solidão ontológica, que decide implodir um projeto de má-fé para substituí-lo por outro projeto, seja este outro também de má-fé ou seja o projeto da autenticidade. Essa escolha não é voluntária, nem racional, nem deliberada, pois esses modos de se conduzir são apenas maneiras de proceder da liberdade dentro de um contexto singular e individual. A irrupção de um novo projeto é tão imprevisível quanto misteriosa, e só pode acontecer desde a dimensão mais originária de uma individualidade, ou seja, *do nada*.

Contudo, Sartre não nos lega descrições de indivíduos autênticos em sua autenticidade, nos deixando no vazio e à deriva no que diz respeito a imaginar como seriam

o viver e o pensar autênticos. Nem mesmo sua vida pessoal poderia, segundo ele próprio, servir de relato da autenticidade na medida em que ele próprio é réu confesso e afirma ter parado diante das terras prometidas sem nelas ter adentrado. Seus personagens literários se nos apresentam de modo caricato e mesmo patético, na medida em que parecem variações da própria pessoa de Jean-Paul Sartre: lúcidos ao extremo, Antoine Roquentin de *A Náusea* e Mathieu Delarue de *A Idade da Razão* não nos convidam a supor que suas condutas sejam autênticas. Este é um verdadeiro covarde, entrincheirado no projeto mais perigoso e sofisticado que a má-fé pode produzir, que é precisamente a sinceridade e a boa-fé de se supor realizada a autenticidade ao modo do Em-si. Delarue identifica-se com a liberdade ao modo de uma substância, enquanto Roquentin nos apresenta, através das páginas de seus diários, o limite da inteligibilidade e do desmoronamento do sentido de uma realidade individual, como se esta espécie de psicose fosse um resultado de seu processo de ampliação de consciência. Ao fim e ao cabo, nem um nem outro nos servem como narrativas da autenticidade.

Pensamos que talvez a ausência de uma narrativa da autenticidade não seja casual. Qualquer narrativa da autenticidade seria uma falsificação da consciência em sua espontaneidade originária. A autenticidade é, talvez, um modo indescritível de ver e pensar o mundo. O que parece revelar uma desconfiança do autor para com o poder do discurso e da razão em apresentar o que há de irredutível no humano sob uma máscara de inteligibilidade: Roquentin nos diz que seus pensamentos as vezes não são acompanhados de palavras, o que sugere que a narrativa e a racionalidade não podem jamais acessar o âmbito estrito da subjetividade. Se o conhecimento de si é proibido ao sujeito a existência autêntica é do âmbito do indescritível. Por mais mística que soe essa idéia, parece de acordo com as premissas estabelecidas por nosso filósofo.

Se Sartre encerra seu extenso ensaio de ontologia fenomenológica com o leque de questões que sua investigação abre, nos permitimos realizar o mesmo procedimento e também encerrar o texto com questões, pois algumas parecem se impor. Uma delas é sobre a possibilidade de gradações na tomada de consciência e na purificação do campo de experiências. Evidentemente a correção do pensar e do agir envolveria a correção particular de cada hábito, de cada comportamento, de cada complexo de expressões individuais: cada expressão ou grupo de expressões individuais deveria ser repensado e corrigido, permitindo

a substituição da perspectiva de má-fé pela da autenticidade. Mas a liberdade é a única verdade que precisa ser reconquistada? Ainda que a liberdade, tal como concebida por Sartre, não seja uma idéia simples, o único passo da consciência é do erro para o acerto? Do engano para a correta consciência de si?

Segue-se também a questão acerca do tipo de projeto que constitui a autenticidade, na medida em que uma purificação dos hábitos e das condutas particularmente considerados está sujeita à mesma força e tendência à sedimentação que instaura a própria má-fé no seio da realidade humana. Parece mesmo que a liberdade e tudo o que ela traz consigo – angústia, responsabilidade, etc. – ainda pode ser mal-compreendida e instaurar os tipos mais sofisticados de existências de má-fé, a saber, *sinceridade* e *boa-fé*. A autenticidade, assim, sendo considerada um projeto realizado, parece configurar-se exatamente da mesma forma que os projetos de má-fé, e depositar sobre a realidade humana o véu do equivocado pensar e viver.

Finalmente, que espécie de realidade se instaura quando a autenticidade é considerada como projeto? Sartre parece afirmar, em seu *O Existencialismo é um Humanismo*, que quando a liberdade volta-se sobre si mesma de modo autêntico, recaptura-se e não pode desejar outra coisa que não si mesma. Sabemos, contudo, que a miragem da identidade permanecerá no horizonte de todas as realizações, com a diferença de que ela será compreendida como miragem. Contudo, que tipo de força exige a manutenção desse tipo de projeto? Pois se a má-fé parece decorrer de uma espécie de descanso e relaxamento da própria vigilância com relação às desculpas e pretextos que nos velam nossa própria condição, a autenticidade parece um projeto de um tipo em que a negatividade precisa ser constantemente reassumida, na medida em que ela parece tender, por sua própria natureza, para a positividade – podendo enganar-se sobre isso e instaurar a má-fé. Ou seja, a autenticidade parece exigir uma espécie de vigilância constante com relação ao perigo de se escorregar novamente para a tépida atmosfera de engano que protege o indivíduo da angústia.

Evidentemente tais temas tiveram desenvolvimentos indiretos nas subseqüentes obras de Sartre que, mais e mais, mudaram de foco e nuance com o passar dos anos. Nosso intento aqui foi o de meramente tentar extrair algumas conclusões e questões acerca de algumas premissas encontradas na ontologia fenomenológica sartreana, a saber, a de que a

substância do homem é o movimento de sua liberdade, que essa liberdade engendra angústia e que essa angústia engendra a criação de um mundo de engodo no qual ela permaneça velada do universo pessoal de um indivíduo. Também pensamos a partir da correlação entre ontologia fenomenológica e psicanálise existencial e o anelo sartreano de utilizar essas disciplinas para uma espécie de libertação da consciência humana. Contudo, nossa conclusão se impõe sob a forma de questões sobre as possibilidades e os modos da autenticidade, isto é, da vida autêntica na verdade humana. Parece-nos, por fim, que a despeito do que se possa fazer para possibilitar uma vida autêntica ao indivíduo humano, o passo final precisa ser dado por este, em sua inalienável liberdade.

BIBLIOGRAFIA

BORNHEIM, Gerd. Sartre, *Metafísica e Existencialismo*. 3ª edição. Editora Perspectiva S. A. São Paulo – SP.

BURDZINSKI, Júlio César. *Má-Fé e Autenticidade: um breve estudo acerca dos fundamentos ontológicos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre*. Ijuí. Ed. UNIJUÍ, 1999.

CASTRO, Fábio Caprio Leite de. *Conseqüências Morais do Conceito de Má-Fé em Jean-Paul Sartre*. Dissertação de Mestrado. PUC-RS. Porto Alegre, dezembro de 2005.

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

COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. 2. ed. – Petrópolis: RJ : Vozes, 2010.

DOSTIOÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Tradução publicada sob licença da Editora Nova Aguilar S.A., Nova cultural. Círculo do Livro, 1993.

FELL, Joseph. *Heidegger and Sartre*. Columbia University Press. New York, 1979.

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

HUSSERL, Edmund. *A Idéia de Fenomenologia*. Lisboa. Edições 70, 1986.

JEASON, F. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Éditions du Seuil, 1965.

_____. *Sartre*. Trad. Elisa Salles. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

KUNDERA, Milan. *A Cortina: Ensaio em Sete Partes*. Tradução de Teresa Bulhões Carvalho da Fonseca. São Paulo. Companhia das Letras, 2006.

LÉVY, Bernard-Henri. *O Século de Sartre: Inquérito Filosófico*. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2001.

MORRIS, Katherine J. *Sartre*. Tradução Edgar da Rocha Marques. – Porto Alegre : Artmed, 2009.

RICOEUR, Paul. *Na Escola da Fenomenologia*. Tradução de Ephraim Ferreira Alvez. Petrópolis, RJ. Vozes, 2009.

ROWLEY, Hazel. *Tête-à-Tête*. Tradução de Adalgisa Campos da Silva. Rio de Janeiro. Objetiva, 2006.

SASS, Simeão Donizete. *Uma Idéia Fundamental do Existencialismo de Sartre: A Vivência*. Cadernos Sartre – Revista do G.E.S. – Grupo de Estudos Sartre da Universidade Estadual do Ceará – UECE – n. 3 (2010) – Fortaleza. EDUECE, 2010.

SCHNEIDER, Daniela Ribeiro. *Novas Perspectivas para a Psicologia Clínica – um estudo a partir da obra “Saint Genet: comédien et martyr” de Jean-Paul Sartre*. Tese de Doutorado. PUC-SP. São Paulo, março de 2002.

SARTRE, J.-P. *A idade da razão*. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

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

_____. *A náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986b.

_____. *As Palavras*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo. Difusão Européia do Livro, 1970.

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Novembro de 1939 – Março de 1940. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *Esboço Para Uma Teoria das Emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre. L&PM, 2008.

_____. *O Imaginário*. São Paulo. Ática, 1996.

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

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

_____. *Uma idéia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. Situações I. Lisboa: Publicações Europa-América, 1968.

THODY, Philip. *Sartre – Uma Introdução Biográfica*. Tradução de Paulo Perdigão e Amena Mayall. Rio de Janeiro. Edições Bloch, 1974.