

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

Artur Ricardo de Aguiar Weidmann

**DA ONTOLOGIA À MORAL: O PROBLEMA DA CONVERSÃO DA
LIBERDADE NOS ESCRITOS DE SARTRE**

Santa Maria, RS, 2018

Artur Ricardo de Aguiar Weidmann

**DA ONTOLOGIA À MORAL: O PROBLEMA DA CONVERSÃO DA LIBERDADE
NOS ESCRITOS DE SARTRE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Orientador: Dr. Marcelo Fabri

Santa Maria, RS
2018

Weidmann, Artur Ricardo de Aguiar

Da ontologia à moral: o problema da conversão da liberdade nos escritos de Sartre / Artur Ricardo de Aguiar Weidmann.- 2018.

168 p.; 30 cm

Orientador: Marcelo Fabri

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Maria, Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, RS, 2018

1. Filosofia 2. Fenomenologia 3. Ética e metaética 4. Ontologia 5. Sartre I. Fabri, Marcelo II. Título.

Artur Ricardo de Aguiar Weidmann

**DA ONTOLOGIA À MORAL: O PROBLEMA DA CONVERSÃO DA LIBERDADE
NOS ESCRITOS DE SARTRE**

Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), como requisito parcial para a obtenção do título de **Doutor em Filosofia**.

Aprovado em 31 de agosto de 2018:




Marcelo Fabri, Dr. (UFSM)
(Presidente/Orientador)



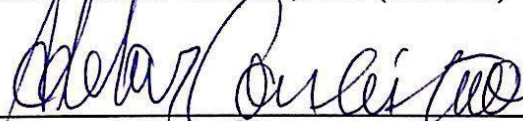
Noeli Dutra Rossatto, Dr. (UFSM)



Silvestre Grzibowski, Dr. (UFSM)



Neide Coelho Boëchat, Dra. (UNIFAI)



Adelar Conceição dos Santos, Dr. (UFRGS)

Alceu Cavalheiri, Dr. (UFN)
(Suplente)

Marcos Alexandre Alves, Dr. (UFN)
(Suplente)

DEDICATÓRIA

*Para os meus amores, Ana Paula e Sardinha,
que, pela leveza dos afetos, dissipam o peso
dos dias.*

*Para Weidmanns, Aguiares e afins, pela fé no
papel transformador da educação.*

*Para a boadrasta Baixinha e para o Santo (in
memoriam)*

AGRADECIMENTOS

A realização deste trabalho ocorreu, principalmente, pelo auxílio, compreensão e dedicação de várias pessoas. Agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para a conclusão desta pesquisa e, de uma maneira especial, agradeço:

- *ao meu orientador, Marcelo Fabri, por ter me apresentado à escola da fenomenologia, pela sua confiança em minha pessoa, e por ter sido sempre um professor exemplar, apaixonado pela filosofia e que me serve de inspiração. Sou grato pela orientação.*
- *à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pela bolsa de estudos, sem a qual essa pesquisa não poderia ter sido realizada¹.*
- *a minha amada Ana Paula Nogueira, pelo amor, carinho, compreensão, paciência e apoio durante o período de minha pesquisa e por todos os momentos belos e plenos de liberdade que experimentamos desde que nos conhecemos.*
- *ao meu pai Élio Weidmann, a minha mãe Maria Odete de Aguiar e a meu irmão Elias, que sempre me apoiaram com muito amor e carinho, e que insistiram em minha educação como forma de modificar a minha realidade e a dos que estão a minha volta, sempre acreditando e incentivando a minha caminhada pelas veredas da filosofia.*
- *aos amigos que sempre compreenderam as minhas ausências e mesmo assim me incentivaram a trilhar meu caminho na filosofia.*
- *aos colegas que se tornaram novos amigos e amigas na pós-graduação e àqueles que volto a encontrar no caminho, em especial: Guga, Bruno, Bruna, Jefferson, Diego, Andrei, Luiz, Vitor, Aline, Adriano, Frederico, Josimar, Leandro, Kátia, Diogo e outros tantos...*
- *aos professores e funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia que conheci e outros que tive o prazer de reencontrar, e que contribuíram direta ou indiretamente para a conquista dessa etapa.*
- *aos professores que fizeram parte de minhas bancas e que, sem dúvidas, ajudaram a enriquecer esta pesquisa: Noeli Dutra Rossatto, Silvestre Grzibowski, Neide Coelho Boëchat, Adelar Conceição dos Santos, Fábio Caprio Leite de Castro, Alceu Cavalheiri e Marcos Alexandre Alves.*
- *a Laura Brum Doval e Neiva Brum pela colaboração imprescindível nas traduções.*

Enfim, a todas as pessoas especiais que fazem parte da minha vida e que acompanharam de perto ou de longe os últimos quatro anos em que me dediquei a esta pesquisa.

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001



(Existential Comics)

RESUMO

DA ONTOLOGIA À MORAL: O PROBLEMA DA CONVERSÃO DA LIBERDADE NOS ESCRITOS DE SARTRE

AUTOR: Artur Ricardo de Aguiar Weidmann

ORIENTADOR: Marcelo Fabri

O tema da conversão da liberdade está presente na obra de Sartre desde os seus escritos de psicologia fenomenológica, perpassando a sua ontologia, e, com a publicação dos *Cahiers pour une morale* (1983), é possível visualizar propriamente a sua tessitura moral. Assim, o objetivo geral dessa tese consiste em resgatar a argumentação acerca dos resultados e implicações morais da ontologia fenomenológica de Sartre, e sua compatibilidade com uma descrição da existência moral tal como apresentada na obra acima referida. A partir disso, examinaram-se e descreveram-se as bases fenomenológicas sobre as quais se assenta a sua teoria da conversão da liberdade. Do mesmo modo, examinaram-se e descreveram-se os aspectos fundamentais da ontologia de Sartre para estabelecer os elementos metaéticos nela presentes. Isso, a partir de uma análise das negatividades e da disposição originária do Para-si para a inautenticidade. Além disso, reconstruiu-se o problema das relações intersubjetivas, da corporeidade e do projeto de ser, e suas implicações morais na passagem da inautenticidade para a autenticidade. Com isso, pretenderam-se estabelecer os elementos capazes de fornecer o que seria o sentido e a possibilidade da autenticidade tal como pretendida por Sartre. A partir deles, foi defendida a tese de que a argumentação sartriana referente à conversão moral da liberdade é compatível com as teses fundamentais de sua ontologia, e, conseqüentemente, com a fundação do sentido moral da existência autêntica. A pesquisa foi realizada, em um primeiro momento, mediante a análise e sistematização dos escritos de Sartre sobre psicologia fenomenológica, bem como *O ser e o nada* (2005 [1943]), a publicação póstuma *Cahiers pour une morale* (1983) e outros escritos. Em um segundo momento, foi analisada bibliografia complementar que trata o tema da moralidade na filosofia de Sartre, além de temáticas secundárias que dizem respeito diretamente ou indiretamente ao problema levantado. Como resultados, podem-se destacar a prevalência da autonomia do plano irrefletido e a disposição originária da consciência para a inautenticidade em toda sua diversidade de formas. Além disso, destaca-se uma preocupação teórica constante nos escritos de Sartre sobre a possibilidade de uma conversão reflexiva capaz de recuperar a consciência de sua condição de queda na inautenticidade e de sua alienação, a qual adquire seu teor propriamente ético somente nos *Cahiers pour une morale* (1983). Conclui-se que o sentido do agir ético na obra de Sartre pressupõe uma conversão da liberdade que modifique a relação do homem com o seu próprio projeto fundamental, com a sua própria contingência, com relação a corporeidade, com relação ao mundo e com relação aos outros. Trata-se do outro modo de ser da liberdade, isto é, a autenticidade como sentido do agir moral nos escritos de Sartre.

Palavras-Chave: Fenomenologia. Ética. Ontologia. Sartre.

ABSTRACT

FROM ONTOLOGY TO MORALITY: THE PROBLEM OF THE CONVERSION OF FREEDOM IN SARTRE'S WRITINGS

AUTHOR: Artur Ricardo De Aguiar Weidmann

ADVISOR: Marcelo Fabri

Conversion of freedom is an issue on Sartre's writings since his first approaches to phenomenological psychology. It has also been on his ontology and, later, on *Cahiers pour une morale* (1983), one can properly visualize his moral contexture. So, the main concern is to disentrail the argumentation related to results and moral implication of Sartre's phenomenological ontology and its compatibility with a description of the moral existence as in the previously mentioned book. Thereafter, phenomenological basis of his theory of conversion of freedom were examined and described. Likewise, fundamental aspects of Sartre's ontology were examined and discussed in order to establish its metaethical elements, approaching negativities and the original disposal of For-itself to inauthenticity. Besides, the problem of intersubjective relationships, of corporeity and the project of being and its moral implications related to turning inauthenticity into authenticity has been reconstructed. It was intended to establish the elements capable of providing what would be the meaning and the possibility of authenticity as intended by Sartre. Based on that, the thesis is that sartrean argumentation regarding moral conversion of freedom is compatible with the fundamental thesis of his ontology and, consequently, with the foundation of moral sense of authentic existence. This research was developed, first, through analysis and systematization of Sartre's work on phenomenological psychology as well as *Being and Nothingness* (2005 [1943]), the posthumous *Cahiers pour une morale* (1983), among others. Thereafter, Sartre's morality and secondary subjects were analyzed based on complementary bibliography. As a result, we can point the prevalence of the autonomy of irreflective plan and the originary disposition of consciousness to inauthenticity in all its forms. Besides, there is a constant theoretical concern in Sartre's writings on the possibility of a reflexive conversion capable of regain consciousness of its condition of fall in inauthenticity and its alienation. Those ethical concerns are finally clear on *Cahiers pour une morale* (1983). So that we can conclude that the sense of ethical action in Sartre's work presupposes a conversion of freedom. To changes the relations between men and their own fundamental project, with their own contingency, with corporeity, the world and the others. It's the another way of being of freedom, which means authenticity as a sense of moral action in Sartre's writings.

Keywords: Phenomenology. Ethics. Ontology. Sartre.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CPM	<i>Cahiers pour une morale</i>
DGE	<i>Diário de uma guerra estranha</i>
ETE	<i>Esboço para uma teoria das emoções</i>
EH	<i>O existencialismo é um humanismo</i>
IMA	<i>A imaginação</i>
IMG	<i>O imaginário</i>
Sit, I	<i>Situações, I</i>
Sit, X	<i>Situações, X</i>
SN	<i>O ser e o nada</i>
TE	<i>A transcendência do Ego</i>

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO 1: SARTRE E AS BASES FENOMENOLÓGICAS PARA UMA TEORIA DA CONVERSÃO MORAL.....	23
1.1 A CONSCIÊNCIA ESTÁ NO MUNDO, JUNTO ÀS COISAS: A INTENCIONALIDADE.....	24
1.2 O EGO: UMA FICÇÃO INÚTIL, PRODUTO DE UMA REFLEXÃO IMPURA	27
1.3 AS EMOÇÕES: A APOTEOSE DA MÁ-FÉ?.....	35
1.4 A POSSIBILIDADE DE FUGA PELA IMAGINAÇÃO E AS VIAS DO REAL	47
CAPÍTULO 2: A ONTOLOGIA DE SARTRE E A DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA A INAUTENTICIDADE	59
2.1 O SER EM-SI: CONTRAPONTO DA REALIDADE HUMANA.....	62
2.2 AS NEGAÇÕES E A CONDUTA INTERROGATIVA	63
2.3 A EXPERIÊNCIA DA ANGÚSTIA E A CONSCIÊNCIA DE LIBERDADE: O PRIMEIRO ELEMENTO METAÉTICO DA ONTOLOGIA DE SARTRE.....	67
2.4 MÁ-FÉ E/OU INAUTENTICIDADE: O FENÔMENO ORIGINÁRIO MOTIVADOR DA CONVERSÃO REFLEXIVA	75
2.4.1 O flerte e a mulher frígida	79
2.4.2 O ideal da sinceridade	81
2.4.3 O homem que “brinca” de ser garçom	82
2.4.4 A tristeza	83
2.4.5 O homossexual e o campeão da sinceridade.....	84
2.4.6 Fé ou crença: a possibilidade de compreensão da estrutura primitiva da má-fé	87
2.5 INAUTENTICIDADE E/OU MÁ-FÉ: A REVELAÇÃO DO ASPECTO ORIGINÁRIO DA CONSCIÊNCIA PRÉ-REFLEXIVA.....	90
2.5.1 A inautenticidade em <i>O ser e o nada</i> e no <i>Diário de uma guerra estranha</i>	91
2.5.2 A inautenticidade nos <i>Cahiers pour une morale</i>	99
2.6 O PARA-SI E O DESEJO DE SER.....	105
CAPÍTULO 3: A CONVERSÃO DA LIBERDADE E SUAS IMPLICAÇÕES MORAIS	111
3.1 AS ORIGENS FENOMENOLÓGICAS DA CONVERSÃO REFLEXIVA.....	115
3.2 A REFLEXÃO E A POSSIBILIDADE DE RECUPERAÇÃO DO PARA-SI.....	119
3.3 A CONVERSÃO DO PROJETO FUNDAMENTAL EM O SER E O NADA	122
3.4 A REFLEXÃO PURIFICANTE: SEUS MOTIVOS E IMPLICAÇÕES.....	126
3.5 A AUTENTICIDADE E A MODIFICAÇÃO DO PROJETO DE SER	129
3.6 A INTERSUBJETIVIDADE: ENTRE O CONFLITO E A GENEROSIDADE.....	135
3.6.1 A intersubjetividade conflituosa de <i>O ser e o Nada</i>	136
3.6.2. O corpo antes da conversão	140
3.6.3 A relação ao outro e a corporeidade nos <i>Cahiers pour une morale</i>	146
3.6.4 O apelo que vem do outro e a autenticidade	150
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	157
REFERÊNCIAS	165

INTRODUÇÃO

O problema da moralidade em Sartre somente pode ser pensado se levarmos em consideração a forma paradoxal como este se apresenta em seu pensamento. Por um lado, a ética parece ocupar um lugar de destaque em suas preocupações filosóficas. Isto pode ser evidenciado desde os seus primeiros esboços filosóficos das décadas de 1930-1940 contidos em *Diário de uma guerra estranha* (1983), em *O ser e o nada* (2005 [1943]), na conferência *O existencialismo é um humanismo* (2014 [1946]), em depoimentos e entrevistas cedidas ao longo de sua vida. Por outro lado, mesmo com a publicação póstuma dos *Cahiers pour une morale*, em 1983, parece haver uma inconsistência teórica entre os resultados presentes entre este e *O ser e o nada* (2005 [1943]). Pois, nesta última, Sartre descreve uma liberdade que procura totalizar-se enquanto projeto de ser e que busca mascarar essa sua liberdade e, além disso, descreve as relações com o outro sob a perspectiva do conflito. Já nos *Cahiers pour une morale* (1983), Sartre desenvolve uma teoria da conversão que, mesmo formalmente, descreve a possibilidade desta mesma subjetividade tematizar o fracasso de seu projeto fundamental e escapar da má-fé e das atitudes inautênticas, e, fora isso, descreve a relação com os outros sob a perspectiva do apelo e da generosidade, ou seja, uma relação harmônica. Como compreender este paradoxo teórico que ocorre em uma mesma fase de seu pensamento? Seria uma contradição? Impossibilitaria esse paradoxo pensar uma ética em Sartre? Haveria como conciliar essas duas perspectivas? Pensamos que essas perguntas podem ser respondidas se pudermos compreender essas duas perspectivas sobre o Para-si como momentos distintos de uma mesma liberdade, e que estas perspectivas, no plano teórico, complementam-se mutuamente. Significa, sobretudo, que, dos resultados alcançados em *O ser e o nada* (2005 [1943]), surge a possibilidade de se pensar em possíveis implicações morais, e que estas podem ser encontradas em boa parte nos *Cahiers pour une morale* (1983), principalmente quando Sartre trata da teoria da conversão da liberdade.

Sendo assim, esta pesquisa assumiu como tarefa investigar a possibilidade de responder à seguinte pergunta: É possível afirmarmos a compatibilidade entre as teses presentes em *O ser e o nada* (2005 [1943]) relativas à liberdade e à relação com os outros, e as teses sobre as mesmas temáticas expostas nos *Cahiers pour une morale* (1983)? Pois, a questão acima apontada e sua referência à moralidade, em Sartre, é objeto das mais diversas interpretações. O significado filosófico da conversão da liberdade é por vezes obscuro e carece de descrições que ultrapassem o plano meramente formal. Assim, a ideia de uma ética

fundada na liberdade do Para-si autêntico e nas relações autênticas para com os outros não está totalmente presente de modo satisfatório nas diferentes interpretações das perspectivas morais advindas da ontologia sartriana. Sob essa perspectiva, um estudo sistemático da obra de Sartre, tomando por base principalmente *O ser e o nada* (2005 [1943]) e os *Cahiers pour une morale* (1983), poderia oferecer uma resposta, pelo menos satisfatória, sobre a importância e o que representa uma moral da conversão na filosofia de Sartre. Por outro lado, é somente a partir da análise conjunta da obra sartriana que é possível demonstrar que a conversão moral é compatível com o restante de sua argumentação.

No entanto, por que isto se constitui como problema a ser investigado e respondido? Pois, o Para-si, ao mesmo tempo em que pretende a autenticidade pelo reconhecimento e tematização do fracasso do seu projeto fundamental, pode reconhecer a possibilidade de tornar esse fracasso algo edificante do ponto de vista moral. Seja a partir da construção da possibilidade de um mundo completamente humano, seja pelo reconhecimento da liberdade do outro e da exigência de não abandonar os próprios fins, ou uma relação de generosidade na qual se adota livremente os fins do outro. Como conciliar a ambiguidade entre o fracasso inevitável da realização do projeto fundamental e a dimensão do conflito presentes em *O ser e o nada* (2005 [1943]), e a realização da realidade humana por uma subjetividade que se reconhece autêntica e se relaciona com os outros sob uma perspectiva harmônica descrita nos *Cahiers pour une morale* (1983)?

Assim, do ponto de vista da análise do percurso intelectual de Sartre, a partir de suas próprias afirmações, é possível concebê-lo como um pensador moral. No entanto, se avaliarmos somente os seus resultados teóricos sobre a moral, mais especificamente, os *Cahiers pour une morale* (1983), não se pode afirmar a existência sólida de uma ética em Sartre. Pois, somente alguns pontos são desenvolvidos com clareza devido à própria natureza da obra: o fato de ser póstuma e ser uma reunião de escritos incompletos e notas, por vezes, confusas e não organizadas pelo próprio autor². Nesse sentido, justifica-se, portanto, a

² Sobre a gênese e o destino dos *Cahiers pour une morale*, convém destacar primeiramente o testemunho de Simone de Beauvoir em *Na força da idade*: “Sartre pensava muito no pós-guerra; estava decidido a não mais se manter afastado da vida política. Sua nova moral, baseada na noção de autenticidade, e que ele se esforçava por pôr em prática exigia que o homem “assumisse” a sua “situação”; e a única maneira de fazê-lo era superá-la empenhando-se numa ação; qualquer outra atitude era uma fuga, uma pretensão vazia, uma mascarada fundada na má-fé” (BEUVOIR, 1961, p. 58). Em *A força das coisas* relata: “Sartre lia muito sobre economia política e história; continuava a preencher com uma caligrafia minúscula os cadernos nos quais elaborava sua moral” (BEUVOIR, 1995, p. 149). Além disso, o próprio Sartre, em entrevista a Michel Sicard (1979), afirma que o seu trabalho era “idealista”. Tratava-se de uma tentativa de desenvolver uma ética a partir dos princípios fundamentais contidos em *O ser e o nada* (2005 [1943]) e indicar quais seriam as suas consequências propriamente morais. Mesmo assim, Sartre os compreendeu como uma tentativa fracassada: “Eu redigi uma dezena de grandes cadernos de notas que representam uma tentativa fracassada de uma moral. Naturalmente, havia outros pensa-

necessidade de uma análise extensiva desta obra ainda pouco explorada - *Cahiers pour une morale* (1983) -, projetada e parcialmente edificada para confirmar uma descrição fenomenológica da moral como complemento necessário aos resultados atingidos pela ontologia em *O ser e o nada* (2005 [1943]).

Pretende-se, assim, analisar o problema da moral em Sartre de modo a salvaguardar uma ética existencialista – se assim for permitido se referir - frente aos diferentes resultados teóricos encontrados em *O ser e o nada* (2005 [1943]) tomando como base comparativa o tema da conversão moral presente nos *Cahiers pour une morale* (1983).

Estruturalmente, a tese está dividida em 3 capítulos. O primeiro trata as bases fenomenológicas que compõem, posteriormente, a teoria da conversão da liberdade, em especial os escritos sobre psicologia fenomenológica como *A transcendência do Ego* (2013 [1937]), *A imaginação* (1987 [1936]), *O imaginário* (1996 [1940]) e *o Esboço para uma teoria das emoções* (2007 [1939]). O segundo consiste em uma elucidação dos aspectos fundamentais que compõem a ontologia de Sartre e que nos fornecem a disposição para a fuga da liberdade e a queda nas atitudes de má-fé, a antítese do modo de ser autêntico. O terceiro e último busca expor a teoria da conversão da liberdade e a suas implicações para a ética, tendo por base comparativa a ontologia fenomenológica de Sartre.

No primeiro capítulo, serão expostas as bases fenomenológicas que constituem, posteriormente, a teoria da conversão da liberdade, bem como os aspectos a partir dos quais podemos pensar a ética de Sartre. Para isso, investigamos os escritos de psicologia fenomenológica acima citados, e, assim, procuramos expor as raízes fenomenológicas que perfazem o seu pensamento, tanto no terreno da ontologia quanto no da moral.

O segundo capítulo se ocupa basicamente da exposição dos aspectos fundamentais que operam na ontologia de Sartre. Sendo assim, realizou-se uma exposição sobre o modo como Sartre conduz as suas investigações sobre o ser e o nada mediadas pela forma como a realidade humana reveste-se de suma importância para a realização de sua ontologia fenomenológica. Isso, com o intuito de demonstrar que a ontologia fenomenológica, longe de ser um trata-

mentos deslizando aqui e ali que eu joguei neste papel em tempos, que não eram propriamente falando, morais. Mas a ideia essencial era a moral. Eu não terminei porque... é difícil de fazer uma moral! Eu fui me desinteressando progressivamente, escrevi menos, depois menos coisas, e abandonei essas páginas; eu até as perdi em sua maioria” (SARTRE; SICARD, 1979, p.14, tradução nossa). Em outra entrevista, Sartre afirma: “Na "moral", havia uma ideia que tinha de passar, e essa não foi escrita. O que eu escrevi foi uma primeira parte que deveria introduzir uma ideia principal e lá me deparei com um beco sem saída. E a maioria dos meus cadernos estão perdidos. Lá, teria havido o suficiente para publicar. Existe um e os outros eu não sei onde estão” (Sit. X, p. 207, tradução nossa).

do da existência neutra, anônima ou desumanizada, realiza-se essencialmente possível graças ao componente humano presente nas relações com o ser. Componente este, representado por uma consciência que, em sua espontaneidade de atos, realiza-se, sobretudo, na forma de um preenchimento essencial da falta constitutiva que lhe caracteriza. O que nos leva a afirmar que a realidade humana é o elemento articulador que permite identificar a correlação existente entre ontologia e ética.

No terceiro capítulo, tentar-se-á discutir os problemas da liberdade e da alteridade a partir de dois eixos temáticos, a saber: ontologia e ética. O intuito será compreender o modo como a liberdade, em sentido ontológico, torna possível uma teoria da ação com vistas à moralidade. Além disso, será discutido o aspecto moral da teoria da conversão da liberdade e suas implicações para com as relações intersubjetivas e o corpo, as quais são descritas ambigualmente como conflito e generosidade, respectivamente em *O ser e o nada* (2005 [1943]) e nos *Cahiers pour une morale* (1983). O conceito fundamental a ser discutido aqui é o de autenticidade e seu estatuto moral.

CAPÍTULO 1

SARTRE E AS BASES FENOMENOLÓGICAS PARA UMA TEORIA DA CONVERSÃO MORAL

De acordo com Annie Cohen-Solal (1986), a descoberta da fenomenologia foi decisiva para que Sartre, na década de 1930, pudesse dar vazão às suas preocupações filosóficas. Segundo o relato da autora, no ano de 1933, Raymond Aron sugeriu um encontro com Sartre e Beauvoir para compartilharem informações sobre suas últimas leituras e trabalhos recentes. Na época, Aron estava estudando na Alemanha e Sartre estava às voltas com o seu “panfleto sobre a contingência” (COHEN-SOLAL, 1986, p. 136), o qual mais tarde se metamorfosearia em seu primeiro romance: *A náusea* (1938). Nesse contexto, Aron, que estava a par das últimas descobertas da filosofia alemã, ao ouvir as preocupações de Sartre sobre o problema da contingência, traçou um esboço da fenomenologia de Husserl como uma possibilidade metodológica, capaz de dar vazão ao problema filosófico do qual Sartre se ocupava. Conforme o relato de Simone de Beauvoir:

Aron apontou para o copo: “Estás vendo, meu camaradinha, se tu és fenomenologista [sic], podes falar deste coquetel, e é filosofia”. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós. (1961, p. 121)

Sobre a mesma ocasião, Simone de Beauvoir (1961) afirma que a descoberta da fenomenologia por meio de Aron foi suficiente para que Sartre resolvesse imediatamente adquirir o exemplar da obra de Emmanuel Lévinas *Teoria de intuição na fenomenologia de Husserl*³, publicada pela primeira vez em 1930. Contudo, a leitura dessa obra não foi suficiente para satisfazer Sartre em sua pretensão de elaborar uma descrição da contingência: “A contingência não parecia desempenhar um papel importante no sistema de Husserl de que de Lévinas dava apenas, de resto, uma descrição formal e muito vaga” (BEAUVOIR, 1961, p. 121), o que teria motivado Sartre a estudar em Berlim para conhecer em profundidade a fenomenologia de Husserl, a qual estaria em consonância com seus anseios filosóficos. E, nesse sentido, devemos concordar com Annie Cohen-Solal quando afirma que: “[...] Sartre,

³LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Vrin, 2001

descobre em Husserl, a fenomenologia que ficará, para sempre, como o grande achado de sua vida. Nunca mais largará a presa” (COHEN-SOLAL, 1985, p. 138). Isso pode ser comprovado tanto em seus primeiros textos, como *A imaginação* (1987 [1936]), *A transcendência do ego* (2013 [1937]), *Esboço para uma teoria das emoções* (2007 [1939]), “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” (2005 [1939]), *O imaginário* (1996 [1940]), como em sua obra magna *O ser e o nada* (2005 [1943]), cujo subtítulo nos informa se tratar de um “ensaio de ontologia fenomenológica”. Em vista disso, é possível afirmar que a noção de intencionalidade é a chave para a compreensão do desenvolvimento do pensamento filosófico de Sartre. Como afirma Cassiano Reimão: “[...] a descoberta da noção de *intencionalidade* tornou-se decisiva para Sartre, vindo a constituir a sua tese ontológica fundamental” (REIMÃO, 2005, p. 47). Além disso, a noção de intencionalidade fornecerá os aspectos teóricos primários para se pensar, a partir das descrições fenomenológicas elaboradas por Sartre, as implicações éticas fundamentais que se mostrarão presentes em sua “Grande Moral”, a qual se funda, sobretudo, na conversão da liberdade e sua realização na autenticidade. Sendo assim, pretendemos neste capítulo introdutório apresentar as bases fenomenológicas que fundam a possibilidade de conversão de uma existência que vive originalmente sob o signo da má-fé e nas atitudes inautênticas que a pressupõe, em uma existência cuja autenticidade se realiza diante de si e dos outros através do mundo.

1.1 A CONSCIÊNCIA ESTÁ NO MUNDO, JUNTO ÀS COISAS: A INTENCIONALIDADE

O influxo fenomenológico na filosofia de Sartre marca sua presença explícita em seu pequeno artigo intitulado “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” (Sit. I). Neste, Sartre faz uso da noção de intencionalidade para criticar o academicismo francês filiado ao realismo e ao idealismo, especialmente ao modo como concebem a consciência como um substrato no qual os conteúdos mentais estariam sedimentados. Por isso, afirma de forma irônica: “Ele comia com os olhos.” Essa frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão do realismo e do idealismo, segundo a qual conhecer é comer” (Sit. I, p. 55). A partir dessa constatação do cenário acadêmico francês, Sartre lança mão de um dos conceitos fundamentais da fenomenologia de Husserl, a intencionalidade, para estabelecer as bases de sua crítica às formas latentes do psicologismo: “Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo “psicologismo”, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na

consciência.” (Sit. I, p. 55), afirmando assim, a concepção fenomenológica de uma consciência translúcida e que transcende a si em direção ao mundo, em vez de ser o substrato assimilador deste, como propõem às teorias do conhecimento realistas e idealistas, alvo de sua crítica.

Sendo assim, afirma a partir do conceito de intencionalidade a absoluta exterioridade e relatividade que se dá entre consciência e mundo, e a irreducibilidade entre os dois termos dessa relação: “A consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (Sit. I, p. 56). Em outras palavras, a fenomenologia traz o sujeito do conhecimento para perto dos objetos em vez de dissolvê-los à representação de sua substância, devido à caracterização da consciência como intencionalidade, como puro ato em direção ao mundo.

A consciência é revelada na reflexão como uma atividade e não como uma coisa. É um direcionamento para objetos, um estouro em direção a eles, uma revelação deles, um enfoque neles. É uma relação com as coisas, não um lugar ou um contêiner delas. Não é o caso que a intencionalidade é um aspecto ou característica da consciência. Pelo contrário, a consciência é intencionalidade. (DETMER, 2008, p. 31, tradução nossa)⁴

Por essa razão, Sartre afirma que o sentido do “conhecer” a partir da noção de intencionalidade é um movimento em direção àquilo que não é a própria consciência: “Conhecer “é explodir em direção a”, [...] em direção ao que não é si mesmo, para perto da árvore e no entanto, fora dela, pois ela me escapa e me rechaça, não posso me perder nela assim como ela não pode se diluir em mim: fora dela, fora de mim”(Sit. I, p. 56).

Desse modo, Sartre concebe a consciência como desprovida de uma “interioridade” substancial, pois é ela um movimento contínuo de transcendência para o mundo, exterioridade de si a si e desprovida de qualquer plenitude de ser. Por isso, é caracterizada como recusa de ser substância. Tais afirmações podem ser evidenciadas a partir da seguinte passagem:

De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nada nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem “dentro” de uma consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem um “interior”; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como uma consciência (Sit. I, p. 56).

⁴ “Consciousness is revealed in reflection to be an activity, rather than a thing. It is a directedness toward objects, a bursting toward them, a revealing of them, a focusing on them. It is a relation to things, not a place, or a container of them. It is not the case that intentionality is one aspect or feature of consciousness. Rather, consciousness is intentionality.” (DETMER, 2008, p. 31)

Assim, o pressuposto husserliano de que a intencionalidade tem como caráter fundamental “[...] a propriedade de “ser consciência de algo.” (HUSSERL, 2006, §36, p. 90) é tomado por Sartre como um dos alicerces teóricos e metodológicos que lhe permitem descrever, fenomenologicamente, as relações entre consciência e mundo. Relação esta que, por meio de uma *epoché*, poderá fornecer a base sob a qual irá se assentar uma possível descrição fenomenológica do sentido original da constituição da realidade humana.

A última conclusão do texto de Sartre resume a inovação filosófica trazida pela ideia de intencionalidade, ao mesmo tempo em que anuncia um dos pressupostos teóricos que se farão presentes tanto nas obras fenomenológicas de Sartre como em sua ontologia fenomenológica: “[...] afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros” (Sit. I, p. 57). Sobre isso, é válido o depoimento de Simone de Beauvoir sobre o modo como Sartre teria encontrado, na noção de intencionalidade husserliana, a possibilidade de superar o idealismo e o realismo, e a supressão da ideia de interioridade da consciência a partir da transcendência que esta realiza em direção aos objetos.

[...] tudo se situava fora, as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio eu; nenhum fator subjetivo alterava, portanto, a verdade do mundo tal qual se dava a nós. A consciência conservava a soberania, o universo, a presença real que Sartre sempre pretendia garantir-lhes. A partir daí, cumpria revisar toda a psicologia e ele já começara, com o ensaio sobre o Ego, a atacar essa tarefa. (BEAUVOIR, 1961, p. 162)

Antes de tratarmos especificamente do problema do Ego, devemos questionar quais as implicações que a noção e intencionalidade pode oferecer para o terreno da ética. Primeiramente, devemos partir das conclusões principais de Sartre: 1. A consciência é completamente translúcida; 2. Ela transcende a si mesma em direção ao mundo; 3. Tudo está fora da consciência; e 4. Toda consciência é consciência de algo. Primeiramente (substituir por outra palavra, para não repetir – sugiro Inicialmente ou Em primeiro lugar, se a consciência é completamente translúcida, é impossível que haja qualquer substancialidade que possa servir de fundamento para uma descrição da existência ética, como por exemplo, pulsões, mecanismos psíquicos, biológicos ou qualquer conteúdo que se poderia lhe atribuir ao modo de uma interioridade. Em segundo lugar, por não haver uma interioridade, a consciência volta-se para o mundo, transcende a si mesma em direção aos objetos por ela visados, o que também inclui os objetos da ética, tais como as ações humanas que se dão na esfera da moralidade. Desse modo, é possível afirmarmos que uma descrição da moralidade

deverá ser assentada sobre a relação que se dá entre homem e mundo. Tese esta também defendida por Castro: “O homem se descobre no mundo, na relação com outrem. A ética não poderia ter outro ponto de partida fora da relação concreta e imediata da consciência com o mundo” (2016, p. 35). Em terceiro lugar, se tudo está fora da consciência e esta se define pela sua relação com o mundo, o fenômeno da moral deverá ser compreendido a partir da relação de exterioridade que a consciência estabelece com o mundo e com os outros. Como afirma Christine Daigle: “O "mundo" é o que a consciência constitui. Criamos um mundo com base naquilo que encontramos “lá fora”, ou seja, fora de nós mesmos. Damos sentido ao que encontramos e, assim, tornamos o mundo nosso” (DAIGLE, 2010, p. 24, tradução nossa)⁵. Por fim, se toda consciência é consciência de algo, será também consciência que se posiciona em situações que requerem decisões de caráter ético. Disso decorre, portanto, que toda descrição possível da moralidade deverá partir das estruturas da consciência intencional. Dito isto, podemos afirmar que, para que possamos pensar, posteriormente, em uma conversão da liberdade, é preciso compreendermos, primeiramente, o modo como a consciência se relaciona com o mundo em sua forma original.

1.2 O *EGO*: UMA FICÇÃO INÚTIL, PRODUTO DE UMA REFLEXÃO IMPURA

A tarefa antes mencionada por Beauvoir teve como resultado a publicação de 1936 “Essai sur la transcendance de l’Ego”⁶ pela revista *Recherches Philosophiques*. Ademais, Beauvoir (1961) afirma que a tarefa de Sartre consistiu em partir da intencionalidade da consciência e de alguns pontos discordantes da fenomenologia de Husserl, para empreender uma revisão crítica sobre o estatuto do Ego. Sartre empreende tal tarefa a partir da hipótese de que os objetos psíquicos são objetos que podem ser apreendidos pela consciência por meio de uma operação reflexiva, o que seria válido também para a noção de Ego. Dito de outro modo, a tese defendida por Sartre é a de que Ego é um objeto do mundo, transcendente à consciência e que somente pode ser captado no nível da consciência reflexiva. A consequência disso,

⁵“The “world” is what consciousness makes it. We create a world on the basis of what we encounter “out there,” i.e. outside of ourselves. We give meaning to what we meet, and we thus make the world our own.”(DAIGLE, 2010, p. 24)

⁶ SARTRE, Jean-Paul. **La transcendance de l’Ego. Esquisse d’une description phénoménologique**. Introduction et notes par Sylvie Le Bon. Paris: Vrin, 1965. _____. **A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica: introdução e notas**, Sylvie Le Bon. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

conforme Beauvoir: “Fundava assim Sartre uma de suas crenças mais antigas: há uma autonomia da consciência irrefletida” (1961, p. 162). Assim, o problema discutido por Sartre consiste em demonstrar, de maneira crítica, que a concepção de um eu puro como habitante da consciência não passa de uma ficção desnecessária que introduz no movimento intencional de uma consciência translúcida um tipo de opacidade.

No início do ensaio Sartre problematiza a tese da presença formal do Ego a partir da afirmação de Kant de que “*O eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações;*” (KANT, 2001, p. 157, §16, B312). Lançando mão já de início de que conceber um eu habitante da consciência, capaz de sintetizar a nossa experiência, seria possível caso forçássemos o pensamento de Kant. Pois a intenção da crítica kantiana, consiste em investigar as condições de possibilidade da experiência e uma destas condições reside no fato de que se possa conferir às percepções e aos pensamentos o *status* de uma experiência própria de um sujeito. Sendo assim, Sartre questiona: “O Eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações, mas as acompanha de fato?” (TE, p. 17). A questão formulada visa a discutir como é possível admitir o fato de que haja momentos em que não há a presença de um Eu que acompanhe a nossa experiência e em outros há um Eu que acompanha a experiência, com isso prepara a sua argumentação para introduzir o problema da reflexão. Problema este que, como veremos adiante, será fundamental para a sua teoria da conversão moral.

Para tratar do problema levantado, Sartre se volta para a fenomenologia de Husserl com o intuito de resolver o problema da existência *de fato* do Eu na consciência, pois a fenomenologia se apresenta como uma ciência de fato, uma ciência descritiva dos dados da intuição. Para Sartre: “A consciência transcendental de Kant, Husserl a encontra e distingue por meio da *εποχή*. Mas essa consciência não é mais um conjunto de condições lógicas, é um fato absoluto.” (TE, p. 18) Contudo, Sartre apenas admite de Husserl o papel constituinte da consciência e seu caráter absoluto, rejeitando a ideia de um Eu transcendental, polo aglutinador das vivências intencionais⁷. O que interessa à Sartre é demonstrar que não há, de fato, a necessidade de um Eu puro responsável por criar a unidade e a interioridade de uma consciência individual, pois: “[...] a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela se transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se.” (TE, p. 21). Isso reafirma a tese de que todos os objetos “estão fora”, ou seja, são transcendentais à consciência, e por essa razão, não há a necessidade de atribuir aos objetos intencionais o estatuto de uma

⁷ Cf. TE, p. 20

representação constituída por um princípio transcendental de unificação. Em outras palavras, é a própria consciência que se define como uma unidade a partir do fluxo das vivências intencionais que se dão na temporalidade. Dessa forma, introduzir um Eu na consciência seria o mesmo que romper a sua unidade absoluta:

Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciente de si mesma. Ou seja, o tipo de existência é ser consciente de si. E ela toma consciência de si *enquanto como é [ela é FR. p.24] consciente de um objeto transcendente*. Assim, tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto encontra-se diante dela com toda a sua opacidade característica, mas ela, é pura e simplesmente consciência desse objeto, esta é a lei de sua existência. (TE, p. 23)

Se a consciência transcende a si mesma ao evadir-se, e a sua unidade decorre do movimento interrupto do fluxo de suas vivências, não há necessidade de um Eu que a habita, e, portanto, o Eu é um objeto do mundo, exterior à consciência. Este, por sua vez, é o produto de uma consciência de segundo grau, ou seja, de uma consciência que reflete sobre si mesma, e não o princípio transcendental que torna possível a unidade absoluta da consciência. Isso ocorre, pois, a consciência, em sua espontaneidade de atos, é irrefletida, ou seja, a consciência não apreende a si mesma como objeto, é consciência não posicional de si. Por essa razão, Sartre afirma: “[...] que o campo transcendental torna-se impessoal, ou, se preferirmos, “pré-pessoal”, ele é *sem Eu*;” (TE, p. 19).

A determinação da consciência enquanto campo transcendental impessoal conduz Sartre à distinção fundamental entre a consciência de primeiro grau, ou, irrefletida, e a consciência de segundo grau, ou, reflexiva. A consciência irrefletida pode ser definida como a consciência não tética de si, ou seja, é a consciência em seu movimento espontâneo de transcendência sem ser consciência posicional de si. Esta, conforme Paulo Perdigão, pode ser definida nos seguintes termos:

O *cogito* pré-reflexivo é consciência que tenho de ser consciência, mas de uma maneira não posicional. Ou seja, aqui o *cogito* não visa a consciência como objeto de conhecimento, não coloca a consciência como existente no mundo, não posiciona o “penso” como objeto. Se o fizesse, não saberíamos que aquilo de que somos conscientes é a nossa própria consciência- ou seja, algo mais intimamente relacionado conosco do que os demais objetos que conhecemos. (PERDIGÃO, 1995, p. 57)

Sendo assim, a consciência irrefletida não é capaz de pôr a si mesma como objeto intencional, uma vez que esta é consciência não posicional de si, ou seja, ela é consciência do objeto transcendente e não uma relação intencional do tipo cognitiva consigo mesma. Contudo, essa mesma consciência irrefletida “[...] deixa uma recordação não tética que é possível consultar” (TE, p. 27). Um exemplo pode nos esclarecer melhor essa relação: quando

percebemos uma xícara sobre a mesa, temos uma consciência perceptiva de um objeto que está no mundo, fora da consciência, nesse caso, uma consciência perceptiva de um objeto transcendente. Assim, a consciência perceptiva que temos da xícara é não posicional de si, ou seja, não estabelece uma relação de conhecimento sobre este objeto percebido. Contudo, para que haja essa consciência perceptiva, é preciso que a consciência seja consciência posicional da xícara sem ser consciência posicional de si. Em outros termos, temos, assim, uma consciência de primeiro grau, ou, irrefletida. Por outro lado, para que seja possível ter consciência posicional da consciência perceptiva da xícara, é preciso uma consciência de segundo grau, ou seja, uma consciência reflexiva que ponha a consciência irrefletida da xícara como objeto, ou, a recordação não posicional de que Sartre nos fala. Tendo em vista a última afirmação, podemos então definir a consciência reflexiva como a consciência posicional de si, que mantém com seu objeto uma relação cognitiva. Contudo, é preciso ressaltar que “[...] minha consciência reflexiva não se toma a si mesma quando eu realizo o *Cogito*. O que ela afirma diz respeito à consciência refletida. [...] Ela se torna posicional apenas quando visa a consciência refletida. [...] Ela simplesmente não se coloca como objeto para si mesma.” (TE, p. 26), reafirmando, assim, que a consciência é “[...] um absoluto não substancial.” (TE, p. 24) que se fundamenta na sua própria existência enquanto relação imediata de si a si e não mais em função de um Eu que a habita, e nesse sentido, o Eu somente pode surgir como objeto de uma reflexão.

A distinção, elaborada por Sartre, entre a consciência reflexiva e o irrefletido lhe conduz à conclusão de que o plano irrefletido é caracterizado por sua autonomia: “Mas, mesmo então o irrefletido possui a prioridade ontológica sobre o refletido, porque ele não tem nenhuma necessidade de ser refletido para existir e a reflexão supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau”(TE, p. 35). Essa autonomia do irrefletido reflete a concepção inicial da consciência como completamente vazia e dirigida espontaneamente para os objetos do mundo. E, sendo assim, não haveria a necessidade de um Eu por detrás das consciências conferindo-lhes uma interioridade unitária. O Eu surge para a consciência como um correlato noemático que se dá por meio de um ato reflexivo e como síntese do psíquico, como unidade transcendente das ações, dos estados e das qualidades. Nas palavras de Sartre:

O Ego é unidade dos estados e das ações – facultativamente das qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e ele mesmo transcendente. É um polo transcendente de unidade sintética, como polo-objeto da atitude irrefletida. Mas esse polo aparece apenas no mundo da reflexão. (TE, p. 39)

Mas o que são os *estados*, *ações* e *qualidades* enquanto unidades transcendentais? Os *estados* são unidades transcendentais apreendidas reflexivamente por meio de uma intuição concreta, os quais são caracterizados pela inércia e pela passividade. Como exemplos, Sartre faz uso da experiência do ódio, da repulsa e da cólera: quando sentimos ódio por alguém, esse estado de ódio é possível de ser captado pela reflexão, pois está diante dela, faz-se presente à consciência. Contudo, o fato de o ódio se fazer presente diante da consciência não significa que seja parte dela, ou seja, o estado de ódio não é imanente, é um objeto posto pela consciência e não um participante dela que se poderia descrever a partir de diferentes manifestações, pois, assim como a cólera e a repulsa: “[...] é um objeto bem real, que eu apreendo através da “*Erlebniss*”, mas esse objeto está fora da consciência e a natureza mesma de sua existência implica sua “dubitabilidade” (TE, p. 41). Além disso, os estados também podem ser postos de dois modos pela reflexão: 1. pela *reflexão pura*, o estado é captado em sua instantaneidade, atendo-se ao próprio movimento da reflexão que o apreende como puro dado; 2. pela *reflexão impura* ou *cúmplice*, o estado é captado como determinante do seu porvir, ou seja, transforma o momento em que o estado se manifesta em algo perpétuo. Por outro lado, a afirmação de Sartre de que o estado é caracterizado pela inércia e pela passividade revela que a sua existência é relativa à consciência. Pois, se os estados, como visto anteriormente, não fazem parte da consciência, isso se deve ao pressuposto de que ela é um perpétuo movimento de transcendência para o mundo, e, portanto, liberada de qualquer substancialidade, passividade ou inércia. Assim, se designasse a um estado a possibilidade de qualquer atividade, este mesmo estado deixaria de ser relativo à consciência e esta, por sua vez, deixaria de ser um absoluto, algo inconcebível para Sartre. Já a ação é descrita por Sartre como um transcendente e engloba tanto ações que se dão no mundo das coisas, como por exemplo tocar piano, como também ações psíquicas, como por exemplo duvidar, ou raciocinar. Desse modo, “[...] a ação não é apenas a unidade noemática de um fluxo de consciência: é também uma realização concreta” (TE, p. 44). O seu caráter transcendente se deve ao fato de que toda ação demanda momentos e articulações temporais que correspondem às consciências concretas ativas para as quais a reflexão se dirige. Dessa forma, a reflexão “[...] apreende a ação total em uma intuição que a entrega como a unidade transcendente das consciências ativas” (TE, p. 44). Ademais, a qualidade é descrita por Sartre como o intermediário transcendente entre o Ego, os estados e as ações. Trata-se de uma disposição psíquica para produzi-los, uma potencialidade que pode atualizar-se na forma de estados e ações. Contudo, resta responder: de que modo o Ego se constitui como polo dos estados, das

qualidades e das ações? Essa constituição, segundo Sartre, dá-se por uma relação de criação, uma relação de produção poética:

É que, com efeito, a relação entre o Ego e as qualidades, os estados e as ações não é nem uma relação de emanção (como a relação entre a consciência e o sentimento), nem uma relação de atualização (como a relação entre a qualidade e o estado). É uma relação de produção poética (no sentido de *ποίησις*), ou, se se preferir, de criação. (TE, p. 50)

Isso significa que o Ego, enquanto objeto transcendente, produz seus estados. Estes podem estar ou não diretamente ligados pela qualidade ao Ego como sua origem. Assim, se o estado não é um dado da consciência, no sentido de que já seria parte desta, sua produção se dá a partir de uma criação a partir do nada: “Esse modo de criação é, efetivamente, uma criação *ex nihilo*, no sentido de que o estado não é dado como tendo sido antes no *Moi*” (TE, p. 50). Assim, atualizar um estado, como o ódio, corresponde ao surgimento/criação de algo inexistente, e, sob essa mesma relação constituinte, o Ego se relaciona com as ações e as qualidades. “O Ego é criador de seus estados e sustenta suas qualidades na existência por uma espécie de espontaneidade conservadora”(TE, p. 51). No entanto, é preciso ressaltar que a espontaneidade do Ego não é a mesma da consciência, pois o Ego não é parte da consciência e não se confunde com ela. Trata-se de um objeto para a consciência que pode ser captado por meio da reflexão, e por isso mesmo, revestido de passividade. Por essa razão, Sartre afirma que: “A espontaneidade do Ego se escapa a si mesma, já que o ódio do Ego, embora não possa existir por si só, possui apesar de tudo uma certa independência em relação ao Ego. De modo que o Ego é sempre sobrepassado por aquilo que produz, mesmo que, de outro ponto de vista, ele *seja* aquilo que produz”(TE, p. 52). Sendo assim, é possível identificar a diferença pontual que há entre a espontaneidade do Ego e a espontaneidade da consciência. A espontaneidade do Ego é caracterizada por Sartre como uma “pseudoespontaneidade”, enquanto que a espontaneidade da consciência é descrita como verdadeira espontaneidade. A consequência da não distinção entre esses dois domínios, incorre na atribuição errônea dada ao Ego como produtor da espontaneidade própria da consciência. O erro consiste, pois, que o Ego, sendo um objeto captado pela consciência reflexiva, e, portanto, revestido de passividade, não pode ser confundido com esta espontaneidade absoluta que é o ser da consciência. No comentário de Detmer:

Esse "eu" é algo que encontro no mundo, através da reflexão, para adquirir certas propriedades que são mais ou menos estáveis, assim como no caso de outros tipos de objetos no mundo. Além disso, na construção de um ego, eu construo um sistema de

valores e uma autoimagem, e isso guia minhas ações, de modo que a construção de um ego normalmente leva à um tipo de inércia. (DETMER, 2008, p. 24, tradução nossa)⁸

Issonos remete ao papel que o Ego pode exercer nas tentativas de dissimulação da espontaneidade da consciência e de seu poder criador, ou seja, tomar a consciência como provida de uma plenitude do ser ao mesmo tempo em que afirma seu movimento em direção às coisas, o que em *O ser e o nada* (2005 [1943]) é problematizado e descrito pelas condutas de má-fé. Por essa razão, Sartre afirma que o Ego:

É um núcleo virtual de unidade, e a consciência o constitui em *sentido inverso* do que segue a produção real: o que é primeiro *realmente* são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o Ego. Mas, como a ordem é revertida por uma consciência que se aprisiona no Mundo para fugir de si própria, as consciências são dadas como imanando dos estados e os estados como produzidos pelo Ego. Segue-se que a consciência projeta sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. Somente essa espontaneidade, *representadae hipostaseada* em um objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada que conserva magicamente sua potência criadora ao mesmo tempo em que se torna passiva. Daí a irracionalidade profunda da noção de Ego. (TE, p. 52-53)

Essas passagens, bem como as conclusões de *A transcendência do Ego* (2013 [1937]), nos conduzem aos fundamentos fenomenológicos a partir dos quais poderemos delinear os aspectos éticos de sua filosofia. A primeira conclusão do seu ensaio sobre o Ego é a purificação do campo transcendental, ou seja, a tese de que a consciência é um nada e todos os objetos possíveis encontram-se fora dela, no mundo. Se tudo está fora, significa que não há um sujeito constituído que habita a consciência ou que opera de maneira privilegiada a relação da consciência com os objetos, e isso, tanto do ponto de vista do conhecimento como da moralidade. Do ponto de vista moral, se a consciência intencional é um absoluto não substancial que se dirige para fora de si, pois tudo está fora, qualquer possibilidade de constituição do sentido do agir ético não poderá se valer de nenhum princípio dado de antemão. Pois o próprio movimento da consciência intencional em direção ao mundo e seus objetos, nos indica que qualquer valor, princípio, fundamento ou, até mesmo critérios para a ação, não podem ser simplesmente atribuídos a um Eu essencial que habita a consciência e que compromete *a priori* as possibilidades de ação. Conforme Sartre: “Ela [consciência] se

⁸ “This “I” is something I find in the world, through reflection, to have certain properties that are more or less stable, just as is the case other kinds of objects in the world. Moreover, in constructing an ego I construct a value system and self image, and these guide my actions, so that the construction of an ego typically leads to a kind of inertia.” (DETMER, 2008, p.24)

determina à existência a cada instante, sem que possamos conceber nada *antes dela*. Assim, cada instante de nossa vida nos revela uma criação *ex nihilo*” (TE, p. 64). Para Alain Flajoliet (2008, p. 823-836), essa criação de si a partir do nada pode ser lida como uma consequência do modo como Sartre caracteriza a espontaneidade da consciência como uma espécie de destino, e, se transpormos isso para a esfera moral, poderemos, portanto, afirmar que o agir moral é também um tipo de criação. Em outras palavras, se não há um Eu capaz de causar certos cursos de ação e nem mesmo determinar a eleição de certos valores, ou princípios universais como critérios definidores do que é uma ação correta, é preciso que o agente os crie na espontaneidade da consciência, diante da situação e no instante presente de sua ação.

A última frase de Sartre em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]) nos indica os possíveis desdobramentos morais de sua concepção fenomenológica da consciência: “Não é preciso nada mais para fundar filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas” (TE, p. 70). Se atentarmos para o parágrafo em que a frase está inserida, iremos notar que a sua afirmação se dirige primeiramente aos teóricos de esquerda que acusam a fenomenologia de incorrer em um idealismo. Para Sartre, se trata de uma acusação inconsistente, pois a fenomenologia se apresenta como uma filosofia que visa a restabelecer a ligação concreta entre o mundo e o sujeito a partir dos dados imediatos da consciência, o que já foi evidenciado pelo modo como rejeita a ideia de um Eu habitante da consciência. Se tomarmos como ponto de partida o nosso problema inicial, podemos inferir que Sartre rejeita o idealismo moral, no qual o Ego seja responsável pelos valores e que este se confunda com a própria finalidade da vida moral.

Além disso, como vimos anteriormente, Sartre visualizava na fenomenologia a possibilidade de superação do realismo, que em termos morais, pressupõe a existência de fatos morais objetivos que expressam verdades sobre o modo como devemos agir, as quais são independentes de o sujeito as conhecer ou não. Como Sartre afirma: “Não é, de fato necessário que o *objeto* preceda o *sujeito* para que os pseudovalores espirituais se desvançam e para que a moral encontre suas bases na realidade” (TE, p. 70). Essa rejeição demarca a posição de Sartre de que a moralidade não pode se assentar sobre qualquer objetividade externa, senão sob a própria relação concreta que se dá entre o sujeito e o mundo tal como se apresenta para este. Sendo assim, o fundamento fenomenológico de uma moral e política positivas, deverá se assentar sobre o pressuposto de que tanto o Eu como o mundo são dados de uma só vez e ao mesmo tempo, pois ambos se constituem como objetos para uma consciência: “O Mundo não criou o *Moi*, o *Moi* não criou o Mundo; são dois objetos para a consciência absoluta, impessoal, e é por ela que eles se acham ligados” (TE, p. 70). Assim, a

fenomenologia reafirma a relação original entre consciência e mundo como a fonte de sentido que poderá resultar em uma descrição da existência moral, pois a consciência em sua espontaneidade “[...] é simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de existência” (TE, p. 70). Portanto, é a partir de seu vínculo imediato com o mundo, que poderemos pensar fenomenologicamente a existência ética a partir de Sartre.

1.3 AS EMOÇÕES: A APOTEOSE DA MÁ-FÉ?

De acordo com Simone de Beauvoir (1961), o texto de *Esboço para uma teoria das emoções* (2007), publicado pela primeira vez em 1939, trata-se de um excerto da tentativa de Sartre de escrever um tratado de psicologia fenomenológica, cujo título original seria *La Psyché*. Este projeto foi abandonado para concluir a sua coletânea de contos, *O muro*⁹. Contudo, o trecho publicado nos permite entrever algumas considerações, do ponto de vista fenomenológico, sobre o estatuto da emoção e suas implicações para uma ética da autenticidade, pois a descrição das emoções como conduta de magia indica prioritariamente que elas são, na expressão de Emerick (1999, p. 75) “a apoteose da má-fé”¹⁰, tese esta que também será defendida aqui.

O texto de Sartre se inicia com uma revisão crítica das principais teorias psicológicas sobre o estatuto da emoção. Em primeiro lugar, cita a teoria periférica de William James¹¹, na qual se concebe a emoção como a tomada de consciência de um indivíduo das alterações fisiológicas que este recebe através de um estímulo externo, invertendo, assim, a concepção do senso comum de que a emoção é uma reação a uma percepção mental. Esta tese é exposta por James da seguinte forma:

Nossa maneira natural de pensar sobre essas emoções padrão é que a percepção mental de algum fato desperta a afeição mental denominada emoção, e que esse estado de espírito é que dá origem à expressão corporal. Minha tese, pelo contrário, é que *as mudanças corporais seguem diretamente a PERCEPÇÃO do fato excitante, e que a nossa percepção dessas mesmas mudanças assim que elas ocorrem é a*

⁹ SARTRE, Jean-Paul. **O muro**. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.

¹⁰ “His *Sketch for a Theory of the Emotions* to date has no defenders because it dispels the panoply of cherished myths surrounding emotion and propounds a thesis that affronts common sense: emotion is the apotheosis of bad faith.” (EMERICK, 1999, p. 75)

¹¹ Cf. JAMES, William. What is an Emotion? **Mind**, Vol. 9, No. 34 (Apr., 1884), pp. 188-205.

emoção. O senso comum diz: se perdemos a nossa fortuna, lamentamos e choramos; se encontramos um urso, nos assustamos e corremos; se somos insultados por um rival, nos irritamos e atacamos. A hipótese a ser defendida aqui diz que essa ordem de sequência é incorreta, que um estado mental não é imediatamente induzido por outro e que as manifestações corporais devem ser interpostas entre eles primeiro, e que a afirmação mais racional é que nos sentimos desolados porque choramos, zangados porque atacamos, temos medo porque trememos, e não que nós choramos, atacamos, ou trememos, porque lamentamos, temos raiva ou medo, conforme o caso. Sem os estados corporais seguindo-se à percepção, ela seria puramente cognitiva em sua forma, pálida, incolor, destituída de calor emocional. Nós então poderíamos ver o urso, e julgar que é melhor correr, receber o insulto e considerar justo o ataque, mas nós não poderíamos realmente nos *sentir* com medo ou raiva. (JAMES, 2013, p. 98)

A tese de James, segundo Sartre, apresenta uma separação entre os fenômenos físicos e psicológicos, contudo, a tomada de consciência das manifestações corporais, ou como Sartre afirma “[...] a projeção delas na consciência [...]” (ETE, p.32) não é explicitada de modo adequado, pois se há consciência de emoção, este fenômeno possui um sentido e este é revelador da relação entre consciência e mundo, e não um fenômeno de desordem. Assim, o que falta à teoria periférica de James é uma descrição sobre o modo como a emoção adquire sentido para uma consciência. Além disso, as emoções permanecem reduzidas às manifestações corporais, de forma que as respostas fisiológicas aos estímulos externos constituam a estrutura fundamental da experiência das emoções e, por essas razões, Sartre rejeita essa tese.

A segunda teoria citada por Sartre (2007) é a de Janet¹², o qual procura resolver o problema das emoções a partir de um corte objetivista que descreve as emoções com base nas manifestações externas observáveis, fazendo da emoção uma conduta e não um fenômeno puramente psíquico. A emoção na concepção de Janet adquire o caráter de uma conduta de fracasso, isto é, a emoção é a resposta automática para um fim que nos impõe dificuldade para atingi-lo, e, dessa forma, a reação seria uma conduta inferior capaz de adaptar-se a esta situação difícil. Nas palavras de Sartre: “Quando a tarefa é muito difícil e não podemos manter a conduta superior que se adaptaria a ela, a energia psíquica liberada se consome por outro caminho: seguimos uma conduta inferior, que exige uma tensão psicológica menor” (ETE, p. 34). Para Sartre, a concepção de Janet representa um certo avanço nas descrições sobre a emoção, pois esta deixa de ser vista como um correlato de alterações fisiológicas, e sim como um fenômeno psíquico: “[...] é a consciência de um fracasso e de uma conduta de fracasso” (ETE, p. 34), o que constituiria propriamente uma tese psicológica sobre o fenômeno

¹²JANET, P.; RAYMOND, F. *Les Obsessions et la psychasthénie* Paris: Felix Alcan, 1903, 2 vol.

da emoção. Contudo, Sartre rejeita a tese de Janet por considerar que esta trata a emoção como uma conduta automática de substituição de uma situação superior que não se pode sustentar, o que significa compreender a emoção como um mecanismo de adaptação que intervém no momento de desordens produzidas no organismo. Assim, o caráter mecânico da emoção, para Sartre, não dá conta da significação da emoção, pois se a conduta de fracasso é uma substituição automática de uma conduta superior insustentável por meio de um conjunto desordenado de reações fisiológicas, esta não possui nenhum sentido para a consciência. Nas palavras de Sartre:

Para que a emoção tenha a significação psíquica de fracasso é preciso que a consciência intervenha e lhe confira essa significação, é preciso que ele retenha como possível a conduta superior e que pereba a emoção precisamente como um fracasso *em relação* a essa conduta superior. (ETE, p.37)

Desse modo, o que podemos visualizar na crítica de Sartre é justamente aquilo que o mesmo propõe desde o início do *Esboço para uma teoria das emoções* (2007 [1939]): descrever o fenômeno da emoção a partir da consciência intencional como constituidora do sentido de toda experiência vivida, e, por isso mesmo, uma descrição fenomenológica das estruturas essenciais e gerais da emoção serviria de complemento para os resultados alcançados pela psicologia. Como a consciência não se reduz a nenhuma outra natureza senão a ela mesma, uma descrição do fenômeno da emoção deverá partir da forma como a consciência significa esta experiência e como constitui o sentido da emoção, o que, segundo Sartre, não seria suficiente somente a partir de uma teoria que privilegia o caráter mecânico das emoções em detrimento do papel constitutivo da consciência.

A psicologia da *Gestalt* é também analisada por Sartre, em linhas gerais, a partir dos comentários de Guillaume sobre os discípulos de Köhler, Lewin e Dembo, sobre o modo como atribuem o aspecto finalista à emoção-conduta na teoria de Janet. Este aspecto destacado por Sartre é a atribuição funcional da emoção observada na passagem de um estado emocional para outro como meio organizado para romper uma tensão ou dificuldade. Nesse contexto, a emoção teria a função de estabelecer, de maneira ordenada, a ruptura de uma forma e sua substituição por outra quando nos é exigida uma conduta superior da qual não dispomos de meios morais ou materiais para satisfazê-la, para uma forma mais simples, ou de conduta inferior, a qual satisfaz as exigências por meio de soluções que demandam um menor esforço para romper a tensão criada pela conduta superior. Em outras palavras, a emoção é caracterizada como uma conduta de fuga que visa à ruptura e à substituição de uma forma por

outra de modo ordenado. Contudo, Sartre compreende que, se há a transformação ordenada de uma forma, é preciso que haja uma consciência que opere através de seus atos sintéticos a ruptura e substituição dessas novas formas, e, por isso, afirma: “É preciso recorrer à consciência” (ETE, p. 46), pois, a partir desta, seria possível compreender não somente a função da emoção, mas também a sua estrutura e a sua significação. Desse modo, o não contentamento de Sartre com a teoria da emoção-forma se deve ao fato de que os seus resultados teóricos remetem sempre à consciência sem, no entanto, recorrer a esta em suas descrições.

A teoria psicanalítica é a última a ser considerada por Sartre antes do desenvolvimento de sua fenomenologia das emoções, pois é através da primeira que o tema da consciência e a significação de seus atos vem à tona. Como observa Sartre, a teoria psicanalítica foi “[...] a primeira a insistir no fato de que todo estado de consciência vale por outra coisa que não ele mesmo” (ETE, p. 49). Assim, se considerarmos o fenômeno da emoção sob o viés da teoria psicanalítica, este é compreendido como a realização simbólica de um desejo inconsciente recalcado pela censura. Nesses termos, a emoção é explicada através do inconsciente como seu causador, por isso afirma que “Se fosse de outro modo e tivéssemos alguma consciência *mesmo implícita* de nosso verdadeiro desejo seríamos de *má-fé*¹³, e o psicólogo não entende assim” (ETE, p. 51, grifos do original). Com isso, Sartre pretende evidenciar que, para a teoria psicanalítica, o significado dos fenômenos conscientes são exteriores à própria consciência e, sendo assim, “[...] o *significado* é inteiramente separado do *significante*” (ETE, p. 51, grifos do original). Dessa forma, a psicanálise introduz na consciência uma causalidade externa responsável pela significação de seus atos, ou seja, a significação é recebida “de fora”, pelo inconsciente e não é constituída pela própria consciência. O que Sartre pretende demonstrar é a contradição existente na interpretação psicanalítica da significação dos atos conscientes, a qual consiste em admitir que a constituição da consciência, enquanto significação, é possível sem que haja consciência desses mesmos atos de significação.

Parece que o primeiro resultado de semelhante interpretação é constituir a consciência como coisa em relação ao significado, é admitir que a consciência se constitui como significação sem ser consciente da significação que ela constitui. Há aí uma contradição flagrante, a menos que se considere a consciência como um existente do mesmo tipo que uma pedra ou uma vasilha. (ETE, p. 52)

¹³ Aqui, a menção ao conceito de má-fé, posteriormente desenvolvido em *O ser e o nada* (2005 [1943]), não nos parece gratuita, pois este demonstra como é possível para uma mesma consciência criar uma mentira para si, recorrendo a significação de seus atos por instâncias externas, quando em verdade, seu comportamento é resultado de atos conscientes, mesmo que estes não sejam o produto de uma consciência reflexiva.

A rejeição de Sartre para com a teoria psicanalítica reside, sobretudo, no caráter passivo e secundário atribuído à consciência, ou seja, a significação é constituída e recebida de outra instância que não ela mesma. Por isso, Sartre compreende que a significação, enquanto ato consciente, não poderá ter outra origem senão na própria consciência, pois é através dela que este se constitui como tal, mesmo que a constituição do sentido de seus atos não seja completamente explícita, ou o resultado de uma operação reflexiva. Sua crítica é pontual e metodologicamente evidencia o ponto de partida para uma teoria fenomenológica das emoções: é a própria consciência que deve ser interrogada se quisermos compreender a significação da emoção enquanto fenômeno consciente. Dessa forma, “[...] deve-se buscar nela [consciência] a significação. A consciência [...] é ela mesma o *fato*, a *significação* e o *significado*” (ETE, p. 53, grifos do original). Por outro lado, Sartre admite o princípio psicanalítico de que a simbolização é constitutiva da própria consciência ao aceitar o pressuposto teórico de que há “[...] uma ligação imanente de *compreensão* entre a simbolização e o símbolo” (ETE, p. 53). Contudo, esta relação não é intermediada, operada ou causada por qualquer instância externa à consciência, pois ela se realiza na própria estrutura imanente de seus atos de significação. Nas palavras de Sartre:

[...] não há nada por trás dela [da consciência] e a relação entre símbolo, simbolizado e simbolização é uma relação intra-estrutural da consciência. Mas se acrescentarmos que a consciência é simbolizante sob pressão causal de um fato transcendente que é o desejo recalcado, recaímos na teoria precedentemente assinalada que faz da relação do significado ao significante uma relação causal. (ETE, p. 53)

Assim, não se pode aceitar a relação de causalidade psíquica do inconsciente psicanalítico, mas somente a relação de compreensão, o que resulta para Sartre, no ponto de partida para sua teoria das emoções: “[...] uma teoria da emoção que afirma o caráter significante dos atos emotivos deve buscar essa significação na consciência mesma. Em outras palavras, é a consciência que *se faz ela mesma* consciência, comovida pelas necessidades de uma significação interna” (ETE, p. 54).

Posteriormente às observações e apontamentos críticos, Sartre apresenta na terceira parte do *Esboço para uma teoria das emoções* (2007 [1939]) a sua tese fenomenológica: a emoção é um ato intencional da consciência em sua espontaneidade irrefletida e, por conseguinte, informa-nos uma certa maneira de apreender o mundo. A sua tese se interpõe como uma objeção aos psicólogos que concebem a emoção como um estado de consciência, ou seja, a emoção como apreensão reflexiva de um fato psíquico. Nas palavras de Sartre: “A

consciência emocional é primeiramente irrefletida e, nesse plano, ela só pode ser consciência dela mesma no modo não-posicional. A consciência emocional é, em primeiro lugar, consciência *do* mundo” (ETE, p. 56). Por exemplo, quando sentimos medo, não somos simplesmente aprisionados pelo estado de medo, mas sim, temos consciência do objeto que nos amedronta, e este se encontra fora da consciência, no mundo; ou seja, quando sentimos medo, sentimos medo de alguém ou de alguma coisa. Desse modo, a emoção, enquanto ato intencional, visa sempre ao objeto emocionante e, este, por sua vez, encontra-se no mundo, o mesmo mundo percebido pelo sujeito na diversidade de seus atos de consciência. Assim, quando resolvemos fugir de algo que nos amedronta, a consciência emocionante visa a modificar um aspecto do mundo percebido como difícil ou insuportável, imprimindo sobre este uma conduta de magia, uma transformação fictícia dos aspectos da realidade que não podem ser modificados, portanto, uma conduta de fuga, ou, evasão. Disso decorre a afirmação da inefetividade da conduta emotiva, pois esta:

Não tem por finalidade agir livremente sobre o objeto enquanto tal por meios particulares. Ela busca conferir ao objeto, por ela mesma, sem modificá-lo em sua estrutura real uma outra qualidade, uma menor existência ou uma menor presença (ou uma maior existência etc.) Em suma, na emoção é o corpo que, dirigido para a consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades. Se a emoção é um jogo é um jogo no qual acreditamos. (ETE, p. 65)

Os exemplos analisados por Sartre ajudam a esclarecer a conduta emotiva nos termos de uma conduta evasiva. O primeiro refere-se ao medo passivo, no qual um sujeito desmaia ao perceber um animal feroz vindo em sua direção. O desmaio, nesse caso, não seria uma tentativa de evitar o perigo iminente, mas a negação de uma situação ameaçadora que não se pode evitar por meio de uma conduta mágica provinda de uma intenção aniquiladora da consciência. Assim, o desmaio se configura como uma conduta organizada que visa a suprimir a consciência que intenciona o objeto do medo justamente pela impossibilidade de suprimir essa ameaça no mundo. Isso, segundo Sartre, expõe-nos os limites da conduta mágica: “São estes os limites de minha ação mágica sobre o mundo: posso suprimi-lo como objeto de consciência, mas somente suprimindo a própria consciência” (ETE, p. 67). Ao realizar essa supressão da consciência através do desmaio, Sartre evidencia, além do ato intencional, os outros dois componentes que caracterizam a conduta emotiva: 1. um comportamento observável: “[...] minhas pernas fraquejam, meu coração bate mais devagar, empalideço, caio [...]”; e 2. uma mudança física ou corporal: “[...] desmaio”(ETE, p. 66). São estes, portanto,

momentos observáveis da intencionalidade emocionante. Esses dois componentes podem também ser observados através do comportamento de fuga no medo ativo, o qual visa a negar o objeto perigoso ou ameaçador pela impossibilidade de suprimir a consciência no desmaio, reforçando o argumento de Sartre de que a fuga, mesmo no medo ativo, é uma atitude irrefletida. O exemplo do boxeador novato que se lança em direção ao adversário de olhos fechados revelaria a forma como a consciência irrefletida mantém a estrutura intencional ao negar o perigo encarnado na figura do adversário. Pois, para negar a ameaça, é preciso ter consciência dessa ameaça, algo observável no comportamento e nas mudanças corporais do boxeador novato que servem de índice para o sentido da negação do objeto ameaçador visado pela consciência. Para Sartre, o resultado dessa análise nos leva ao sentido do medo enquanto conduta mágica:

[...] eles querem suprimir a existência de seus punhos, recusam percebê-los, e com isso suprimem simbolicamente sua eficácia. Assim revela-se-nos o verdadeiro sentido do medo: é uma consciência que visa a negar, através de uma conduta mágica, um objeto do mundo exterior, e que irá ao ponto de aniquilar-se para aniquilar o objeto com ela. (ETE, p. 68)

Em seguida, através da tristeza passiva, Sartre descreve outro aspecto da conduta mágica: a transformação do mundo em uma realidade afetivamente neutra, aquilo que em *O ser e o nada* (2005, 593 ss.) é descrito como coeficiente de adversidade ou utilidade: “Em outras palavras, por não poder e querer realizar os atos que projetávamos, fazemos de modo que o universo nada mais exija de nós” (ETE, p. 69). Assim, ao colocar o mundo como uma estrutura indiferenciada, a consciência pode refugiar-se sobre si mesma, escapando das exigências de sua situação. Já a tristeza ativa é descrita por Sartre a partir do exemplo de Janet em que uma paciente entra em crise emocional no lugar de confessar-se ao psicólogo. “Trata-se de uma conduta negativa que visa a negar a urgência de certos problemas e a substituí-los por outros” (ETE, p. 70). Trata-se de uma conduta que visa a adiar a confissão, ou seja, por meio de uma modificação de seu corpo – a crise emocional –, a paciente escolhe eximir-se da responsabilidade pelo ato que lhe parece embaraçoso. Essa atitude assemelha-se às condutas de má-fé, as quais visam a mascarar a responsabilidade e a liberdade pelas escolhas em situação. Aqui, a estrutura da má-fé se mostra clara: por uma escolha em nível pré-reflexivo, a paciente, que escolhe o psicólogo para confessar-se, recusa essa mesma escolha, que lhe parece penosa, ao desabar em uma crise de nervos: “A crise emocional é aqui abandono de responsabilidade” (ETE, p. 70).

Os exemplos apresentados por Sartre, como o mesmo confessa, não são capazes de esgotar a variedade das emoções, porém, são reveladores do modo como, através do corpo, tentamos constituir magicamente o mundo. Por outro lado, Sartre nos alerta para a possibilidade de emoções falsas, as quais se constituem apenas como condutas puras e simples e são produto de uma escolha voluntária. Trata-se de uma conduta mágica que visa a atribuir certas qualidades falsas a objetos verdadeiros em vista de uma exigência externa. O exemplo usado por Sartre é o do recebimento de um presente do qual não há interesse pleno por parte do presenteado:

A aprovação do objeto que acabam de me dar existe muito mais como exigência do que como realidade; possui uma espécie de realidade parasitária que sinto claramente, sei que faço ela aparecer no objeto por uma espécie de fascinação; se interrompo meus encantamentos, ela desaparecerá em seguida. (ETE, p. 75)

Em seguida, Sartre aponta para as emoções verdadeiras, as quais são acompanhadas de crença, ou seja, as qualidades intencionadas do objeto são tomadas como verdadeiras. O argumento consiste em afirmar que a emoção é vivida intencionalmente de forma espontânea e sua duração não poderá ser simplesmente suspensa, pois ela se esgota em sua própria espontaneidade. Ademais, a conduta emotiva por si mesma não é suficiente para constituir a qualidade do objeto emocionante, e dessa forma, a vivência da emoção requer que a conduta seja preenchida por algo que lhe sirva como matéria, nesse caso, os fenômenos puramente fisiológicos, os quais, em conjunto com a conduta, revelam a forma sintética da emoção enquanto fenômeno de crença. É nesse sentido que afirma que a emoção “é sofrida”, pois, para que se possam tomar as qualidades percebidas como verdadeiras, é preciso que se tenha, ao mesmo tempo, uma perturbação fisiológica. Nas palavras de Sartre, a emoção:

[...] é o comportamento de um corpo que se acha num certo estado; o simples estado não provocaria o comportamento, o comportamento sem o estado é comédia; mas a emoção aparece num corpo perturbado que mantém uma certa conduta. A perturbação pode sobreviver à conduta, mas a conduta constitui a forma e a significação da perturbação. Por outro lado, sem essa perturbação a conduta seria significação pura, esquema afetivo. Estamos claramente diante de uma forma sintética: *para crer* nas condutas mágicas, é preciso estar perturbado” (ETE, p. 77)

Assim, se pensarmos o fenômeno da emoção e sua relação com o plano moral, é possível afirmarmos a tese de que as emoções são essencialmente condutas inautênticas, justamente por ser um fenômeno de crença. Em outras palavras, se a emoção é um fenômeno

de crença e toda crença é de má-fé, então toda emoção é uma conduta de má-fé. Desse modo, as qualidades percebidas nos objetos, e que são tomadas por verdadeiras, são projetadas no mundo de modo a mascarar a verdadeira intenção da conduta de fuga, e sendo assim, é possível traduzirmos o fenômeno da emoção nos termos de um juízo de má-fé, tese esta, defendida por Emerick.

As qualidades afetivas são projetadas no mundo para dissimular, e também realizar, a intenção secreta da consciência de evitar, negar ou reconfigurar a realidade. As uvas que aparecem "prontas para serem escolhidas", mas são julgadas surrepticiamente como "muito altas para alcançar", tornam-se "muito verdes". A qualidade afetiva que simboliza o julgamento de má-fé (não quero fazer o esforço necessário para obter as uvas) é projetada nas uvas e depois aceita, ou seja, acredita ser uma qualidade percebida (as uvas estão azedas). (EMERICK, 1999, p. 82, tradução nossa)¹⁴

A conduta emotiva se assemelha a um juízo de má-fé, pois se realiza na espontaneidade de uma consciência com o objetivo demascarar que a intenção visada para realizar seu projeto se trata de uma escolha livre. Assim, a conduta de fuga, longe de ser a conduta de um corpo que reage de forma causal a um estímulo externo, é a escolha que se dá no plano da consciência irrefletida, que visa a crer nas qualidades percebidas no objeto emocionante, isto é, para mascarar a espontaneidade da consciência que confere sentido às suas ações no mundo, cria-se uma mentira para si mesmo de que as qualidades percebidas sejam propriedades do objeto ou da situação vivida, e não os meios livremente eleitos para realizar os fins que intenciona. Como observa Noemie Mayer: “A assimilação projetiva entre a consciência cativa e a consciência da má fé é evidente no *Esboço*, onde a consciência se emaranha na magia porque se recusa a assumir o mundo, vê-lo como é e enfrentá-lo livremente” (MAYER, 2012, p. 249, tradução nossa)¹⁵.

Assim, quando Sartre afirma que a emoção é sofrida, significa que a consciência vivencia as qualidades que as condutas parecem esboçar em um mundo completamente diferente daquele que lhe parecia dificultoso ou insuportável: “[...] quando todos os caminhos

¹⁴ “Affective qualities are projected onto the world to conceal, yet carry out, the covert intention of consciousness to avoid, deny, or reconfigure reality. Grapes that appear "ready to be picked," but are surreptitiously judged "too high to reach," become "too green." The affective quality symbolizing the judgment in bad faith (I don't want to make the necessary effort to obtain the grapes) is projected onto the grapes and then accepted, that is, believed to be a perceived quality (the grapes are sour).” (EMERICK, 1999, p. 82)

¹⁵ “L’assimilation projective entre conscience captive et conscience de mauvaise foi est évidente dans l’*Esquisse*, où la conscience s’empêtre elle-même dans le magique parce qu’elle refuse d’assumer le monde, de le voir tel qu’il est et de l’affronter librement.” (MAYER, 2012, p. 249)

estão barrados, a consciência precipita-se no mundo mágico da emoção, precipita-se por inteiro, degradando-se;” (ETE, p. 78). Essa degradação de si é realizada pela consciência através da conduta de magia ao atribuir a situação as qualidades que ela mesma constituiu. É a tentativa de anular a distância entre a forma como o mundo se apresenta e a sua crença sobre como o mundo deveria ser, um mundo novo vivido pelo corpo, uma unidade sintética que se transforma para vivê-lo em um mundo que lhe pareça suportável: “Em outras palavras, a consciência muda de corpo ou, se preferirem, o corpo – enquanto ponto de vista sobre o universo imediatamente inerente à consciência - põe-se no nível das condutas” (ETE, p. 78). É esse o sentido da afirmação de que a consciência emocionada se assemelha à uma consciência que adormece, pois, assim como na conduta de má-fé, a conduta de magia visa a dissimular aquilo que a consciência visa, ao mesmo tempo em que vive essa dissimulação. Assim como no fenômeno da má-fé, trata-se de mentir para si mesmo ao mesmo tempo em que se vive e se toma como verdadeira essa mentira. No caso da emoção, quando uma certa maneira de captar o mundo lhe parece insuportável, a consciência, espontaneamente, pode recusar viver esse mundo ao empregar, pela conduta de magia, uma resposta capaz de justificar essa recusa. Como observa Emerick:

Se o meu projeto parece difícil, posso me recusar a realizá-lo por meios práticos e optar por uma resposta emocional para justificar minha recusa. Neste caso, escondo a minha falta de resolução por este julgamento de "muito difícil". Se não parece haver uma maneira real de alcançar meu projeto, posso reagir emocionalmente e negar o significado de "impossibilidade" em vez de tentar formular um projeto alternativo. Ao fazê-lo, busco obter o objetivo por métodos mágicos.(EMERICK, 1999, p. 85, tradução nossa)¹⁶

De acordo com Emerick (1999, p. 85), as condutas emocionais têm como “motivo” a má-fé e não propriamente o coeficiente de adversidade das situações. Sendo assim, os juízos que determinam uma situação como impossível, ou difícil, são juízos normativos que, no nível da consciência pré-reflexiva, são tomados como qualidades objetivas dessa mesma situação. Trata-se de transformar juízos normativos em juízos de fato. Contudo, esses juízos só podem se tornar a matéria para a intenção emocional através de uma escolha, e, assim como no fenômeno da má-fé, há a dissimulação da liberdade da consciência que visa

¹⁶“If my project appears difficult, I can refuse to undertake it by practical means and opt for an emotional response to justify my refusal. In this case I conceal my lack of resolve by this judgment of "too difficult." If there appears to be no real way to achieve my project, I can react emotionally and deny the meaning of "impossibility" instead of attempting to formulate an alternative project. In so doing I seek to obtain the goal by magical methods.” (EMERICK, 1999, p. 85)

livremente a escolher os fins para realizar um projeto particular. No caso da emoção, a possibilidade ou não de resolução de uma situação é atribuída a uma qualidade externa que pertence objetivamente à situação, uma qualidade apreendida como determinante de uma conduta vivida através do corpo e não por um ato de consciência. Trata-se, portanto, da crença de que nossas condutas são determinadas pelos objetos e suas qualidades, e sendo assim, é possível afirmarmos que a crença na magia é a condição e possibilidade da emoção. Por esta razão, podemos afirmar que a emoção é uma conduta de má-fé, pois, como Sartre afirma, ela é cativa de si mesma, vítima da própria armadilha, assim como a consciência de má-fé é vítima de sua própria mentira, ou melhor, da crença que a torna possível.

Na expressão de Sartre “[...] a origem da emoção é uma degradação espontânea e vivida da consciência diante do mundo. [...] E a perturbação do corpo não é senão a crença vivida da consciência, enquanto ela é vista do exterior” (ETE, p. 79). Contudo, Sartre observa mais adiante que essa degradação da consciência como fuga diante de uma situação dificultosa não se dá de modo posicional e que a vivência do novo aspecto do mundo, constituído através da magia, só é possível pois a consciência crê nessa nova configuração do mundo vivido. É esse o sentido de que a consciência da emoção é cativa de si mesma: “Ela é cativa de si mesma, no sentido de que não domina essa crença que se esforça por viver, e isto, precisamente, porque ela a vive, porque se absorve em vivê-la” (ETE, p. 80). É esse o sentido da catividade da consciência de emoção: ela vive o novo sentido mágico do mundo que a cativa ao mesmo tempo em que busca perpetuá-lo. Portanto, parece haver em Sartre uma conotação negativa da emoção, pois, como bem observa Cabestan: “Acrescentamos que a concepção sartriana inclui implicitamente, como nos parece, uma condenação moral da emoção” (CABESTAN, 2004, p.93, tradução nossa)¹⁷.

Contudo, poderíamos interrogar com Sartre: É possível a consciência libertar-se dos objetos cativantes? Seria possível superar a conduta inautêntica da consciência de emoção? A resposta de Sartre é sucinta: “A libertação deve vir de uma reflexão purificadora ou de um desaparecimento total da situação emocionante.” (ETE, p. 81) Desse modo, apesar de não fornecer explicações para o caso, podemos compreender, a partir disso, uma possibilidade de conversão visualizada por Sartre. Esta conversão nos informa que uma consciência emocionada, prisioneira de sua própria crença vivida, poderia libertar-se de sua atitude mágica, e, portanto, modificar o sentido de sua relação com os objetos por meio da reflexão

¹⁷“We would add that the Sartrean conception implicitly includes, it seems to us, a moral condemnation of emotion.” (CABESTAN, 2004, p. 93)

purificante. Nesse sentido, se compreendermos que toda emoção é de má-fé, uma conversão à autenticidade pressupõe o desencantamento do mundo, além do reconhecimento de que a transformação mágica do mundo é fruto da livre eleição de um fim intencionado por esta mesma consciência.

Sendo assim, poderíamos perguntar: como a fenomenologia das emoções pode nos fornecer os elementos fundamentais para pensarmos a consciência no plano moral? Em primeiro lugar, a consciência de emoção nos informa mais uma vez que a consciência intencional se realiza a partir de sua relação com o mundo, o que no plano moral também deveremos tomar como pressuposto. Além disso, uma fenomenologia das emoções é capaz de reafirmar a prioridade do plano irrefletido sobre o refletido, além de demonstrar a diferença entre a reflexão impura ou cúmplice e a reflexão pura. Esta última é a chave para compreendermos como é possível para uma consciência a conversão à autenticidade, o que pressupõe a vivência imediata no plano irrefletido, o qual servirá de “matéria” para uma descrição da existência moral. Ademais, a consciência de emoção tal como apresentada por Sartre, corresponde ao auge das condutas de fuga da liberdade, uma consciência que afeta a si mesma vivendo e perpetuando magicamente a crença em um novo aspecto do mundo que antes lhe exigia uma resolução. Nesse sentido, podemos afirmar que a emoção, enquanto conduta evasiva e sem efetividade, se assemelha às condutas de má-fé em que em uma e mesma consciência se vive o enganador e o enganado de modo a dissimular a sua espontaneidade e sua responsabilidade pelos fins intencionados em cada projeto.

Esta consciência, que reconhece não téticamente a sua espontaneidade, mas se recusa a usá-la e depois a rejeita, fechando-se no mundo mágico da emoção, não se distingue mais do livre projeto de fuga da má-fé, pelo qual a consciência se oculta seus poderes de Para-si. Tal como a consciência emotiva, cativa porque ela crê em sua emoção, a má fé é apoiada por uma crença enclausurante. (MAYER, 2012, p. 255, tradução nossa)¹⁸

Nesse caso, a emoção nos fornece os elementos fundamentais para pensarmos posteriormente o fenômeno da má-fé e as atitudes inautênticas, as quais servirão para a sua teoria da conversão. Dessa forma, podemos afirmar que uma fenomenologia das emoções nos serve de indicativo para o modo como a consciência atinge seu ápice nas tentativas de evadir-se do mundo, e, por conseguinte, de sua liberdade e responsabilidade diante da realidade.

¹⁸ “Cette conscience, qui reconnaît non thétiqument sa spontanéité, mais refuse d’en user et s’en démet alors en s’enfermant dans le monde magique de l’émotion, ne se distingue plus du libre projet de fuite de la mauvaise foi par lequel la conscience se cache ses pouvoirs de pour-soi. À l’instar de la conscience émotive, captive parce qu’elle croit en son émotion, la mauvaise foi est soutenue par une croyance cloisonnante.” (MAYER, 2012, p.255)

Logo, para que possamos pensar nas implicações éticas da filosofia de Sartre, será preciso levar em consideração essa possibilidade espontânea de evasão da consciência para que seja possível abordarmos justamente o contrário, uma consciência que se realiza eticamente ao encarar o mundo a partir de sua própria condição existencial.

1.4 A POSSIBILIDADE DE FUGA PELA IMAGINAÇÃO E AS VIAS DO REAL

Em *A imaginação* (1978 [1936]), Sartre aborda o problema da imagem de forma crítica, analisando e discutindo primeiramente as teorias de Descartes, Leibniz e Hume, para, posteriormente, demonstrar que as respostas dadas pela psicologia sobre o problema apontado remontam a noção de imagem elaborada pelos autores modernos acima citados. A crítica de Sartre consiste em demonstrar o modo como as soluções apontadas pela psicologia positiva para o problema da imagem, apesar de suas diferenças específicas, está impregnado por uma certa “metafísica ingênua”, a qual concebe a existência da imagem do mesmo modo como concebe os objetos do mundo. Nas palavras de Sartre: “Essa metafísica consiste em fazer da imagem uma cópia da coisa, existindo ela mesma como coisa” (IMA, p. 36). Sendo assim, essa metafísica ingênua, ao conferir à imagem o estatuto de coisa na consciência, nela introduz aquilo que Sartre recusa: a substancialidade inerte das coisas que existem em si mesmas. Por isso, afirma que nesta concepção ingênua: “[...] a imagem é uma coisa inferior, que tem sua existência própria, que se dá a consciência como qualquer coisa e que mantém relações *externas* com a coisa da qual é imagem” (IMA, p. 37). Portanto, a crítica de Sartre irá recair sobre a noção de imagem-coisa, pois se a imagem não pode existir como coisa, isso se deve ao que apontamos anteriormente: a consciência é puro ato, completamente translúcida, e, portanto, impossível de conter qualquer coisa nela mesma. O que está em jogo aqui é a distinção radical entre o modo de ser da consciência e o modo de ser dos objetos, pois para Sartre, o ser dos objetos é caracterizado pela inércia e o ser da consciência é puro ato, e, portanto, seria uma contradição inserir na espontaneidade da consciência essa existência em si:

Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa, porque seu modo de ser em si é precisamente um *ser para si*. Existir, para ela, é ter consciência de sua existência. Ela aparece como uma pura espontaneidade em face do mundo das coisas que é pura inércia. Podemos, pois, colocar desde a origem dois tipos de existência: é, com efeito, na medida em que são inertes que as coisas escapam ao

domínio da consciência; é sua inércia que as salvaguarda e que conserva a sua autonomia. (IMA, p. 35)

A partir dessa afirmação, é possível visualizarmos parcialmente a intenção de Sartre para tratar do problema da imagem, o que será descrito na última parte de sua obra: a fenomenologia de Husserl (2001) e o seu aparato metodológico serão capazes de recolocar o problema da imagem de maneira adequada a partir de dois temas centrais e inteiramente novos, a saber: a intencionalidade e a *hylé*, os quais recolocam o problema da imagem de uma maneira totalmente diversa, pois esta deixa de ser uma coisa da consciência para ser colocada como ato, reafirmando a sua concepção inicial de uma consciência completamente esvaziada de todo ser que lhe possa ser estranho. Essa nova concepção de imagem como ato se deve, sobretudo, à própria noção de intencionalidade, pois, se toda consciência é consciência de alguma coisa e não há nenhum conteúdo na consciência, resta que a imagem será o correlato intencional de uma consciência imaginante, afirmando assim, a diferença essencial entre o ato e o objeto visado por esse mesmo ato. O pressuposto teórico da intencionalidade husserliana é assumido por Sartre de modo a refundar o problema da imagem, sobretudo, a partir da distinção radical entre os atos de consciência e os objetos intencionados de modo a conceber a imaginação como um ato de consciência e a imagem como seu correlato intencional:

A intencionalidade, tal é a estrutura essencial de toda consciência. Segue-se naturalmente uma distinção radical entre a consciência e *aquilo de que se tem consciência*. O objeto da consciência, qualquer que seja (salvo no caso da consciência reflexiva), está por princípio fora da consciência: é transcendente. Essa distinção, à qual Husserl retorna sem se cansar, tem por fim combater os erros de um certo imanentismo que pretende constituir o mundo com *conteúdos* de consciência (por exemplo, o idealismo de Berkeley). Sem dúvida, há conteúdos de consciência, mas esses conteúdos não são o objeto da consciência: através deles a intencionalidade visa ao objeto que, este sim, é o correlativo da consciência, mas não é *da consciência*. (IMA, p. 99)

A intenção de Sartre é refutar a psicologia positiva que concebe os objetos transcendentais percebidos como representações mentais constituídas como a soma de distintas qualidades objetivas experimentadas subjetivamente, e assim, a imagem de um objeto se torna um fenômeno subjetivo. Dessa forma, partindo de Husserl, Sartre procura restabelecer para a imagem o estatuto de objeto transcendente, ou seja, um objeto do mundo que não faz parte da consciência, mas que mantém com esta uma relação de sentido. Para descobrir esse sentido, ou melhor, o *eidós* da estrutura intencional da imagem é que Sartre se vale do método fenomenológico: “Deve-se procurar constituir uma eidética da imagem, isto é, fixar e descrever a essência dessa estrutura psicológica tal como aparece à intuição reflexiva” (IMA,

p. 98-99). Aqui, uma eidética da imagem não se trata simplesmente de negar as qualidades dos objetos para constituí-los unicamente no plano subjetivo, o que seria um contrassenso, mas sim reconhecer que as qualidades percebidas não são propriamente o objeto percebido em imagem. As qualidades sensíveis de um objeto, tais como a sua cor e sua forma, são qualidades transcendententes através das quais a consciência visa ao objeto que lhe é exterior, ou seja, a matéria subjetiva de nossas percepções e que “anima” a intenção: a *hyle*. Sendo assim, quais seriam as consequências para o problema da imagem caso fosse pensado a partir do método fenomenológico e das noções de intencionalidade e *hyle*? Conforme Sartre:

[...] a imagem também é imagem de alguma coisa. Acharo-nos, pois, diante de uma relação intencional de uma certa consciência a um certo objeto. Em uma palavra, a imagem deixa de ser um *conteúdo* psíquico; ela não se acha na consciência a título de elemento constituinte; mas, na consciência de uma coisa *em imagem*. Husserl, como em uma percepção, distinguirá uma intenção imaginante e uma *hyle* que a intenção vem “animar”. A *hyle*, naturalmente, continua subjetiva, mas ao mesmo tempo, o objeto da imagem, destacado do puro “conteúdo”, situa-se fora da consciência como alguma coisa radicalmente diferente. (IMA, p. 100)

Para Sartre, a principal consequência teórica da contribuição de Husserl ao problema é a eliminação da metafísica imanentista da imagem, a qual a concebe como um simulacro presente na consciência. De acordo com esta concepção, a imagem que se tem de um objeto é uma representação mental, uma impressão deixada em nós pelas sensações provocadas pela percepção dos objetos reais. Nesta concepção metafísica, a relação da consciência com a imagem se realiza por intermédio desta impressão deixada em nós, deste simulacro, implicando uma relação tanto do objeto como também do pensamento para com este. Já na concepção fenomenológica da imagem tem-se a eliminação desse simulacro, pois a imagem não faz parte do ser psíquico da consciência, é ela por sua vez um objeto transcendente. Assim, a imagem que se tem de um objeto percebido é apenas um dos modos de acesso ao seu ser real, pois é ele um único e mesmo objeto percebido e em imagem, porém em diferentes modos de intenção e matéria. Nesse sentido, é preciso destacar que a imagem se constitui como uma síntese em relação a um objeto do mundo: “A imagem, tornando-se uma estrutura intencional, passa do estado de conteúdo inerte de consciência ao de consciência una e sintética em relação com um objeto transcendente” (IMA, p. 100). Assim, se a imagem é uma síntese consciente, requer ela mesma uma descrição fenomenológica apropriada de sua estrutura intencional, algo que Sartre nos promete ao final de *A imaginação* (1978 [1936]) e que realizará somente em *O imaginário* (1996 [1940]).

No início da obra *O imaginário* (1996 [1940]), Sartre nos apresenta o seu objetivo: “Essa obra tem como fim descrever a grande função “irrealizante” da consciência ou “imaginação” e seu correlativo noemático, o imaginário” (IMG, p.13). A partir do texto referido, podemos definir a noção sartriana de imagem a partir das seguintes características: a) a imagem é relação da consciência ao objeto; b) a imagem é um fenômeno de quase-observação; c) a consciência imaginante põe o seu objeto como um nada; d) a imagem é produzida e preservada na espontaneidade da consciência imaginante.

Como visto anteriormente, a fenomenologia da imagem de Sartre visa a refutar a ilusão da imanência a partir do pressuposto de que a imagem é um objeto para uma consciência e não um objeto que esteja na consciência. O exemplo dado por Sartre nos esclarece melhor essa relação de exterioridade entre a consciência e seus objetos:

Quando percebo uma cadeira, seria absurdo dizer que a cadeira está *em* minha percepção. Minha percepção é, segundo a terminologia que adotamos, uma certa consciência, e a cadeira é objeto dessa consciência. No momento, fecho os olhos e produzo a imagem da cadeira que acabo de perceber. A cadeira, dando-se imediatamente como imagem, não poderia mais do que antes entrar *na* consciência. Uma imagem de cadeira não é, não pode ser, uma cadeira. Na realidade, quer eu perceba quer eu imagine essa cadeira de palha na qual estou sentado, ela permanece sempre fora de minha consciência. [...] Simplesmente a consciência se relaciona com essa mesma cadeira de dois modos diferentes. (IMG, p. 18-19)

Apesar de afirmar que o objeto percebido e o objeto imaginado são idênticos, pois os atos de percepção e imaginação visam ao mesmo objeto concreto, distingue-os pelo tipo de consciência que com eles se correlaciona. A consciência, ao relacionar-se ao objeto tanto em imagem como em percepção, mostra-nos a sua completa heterogeneidade em relação a ele. Assim, se percepção e imaginação são atos pelos quais um mesmo objeto pode aparecer à consciência, ambas não podem ser identificadas entre si, tal como grande parte dos filósofos e psicólogos o fez. Desse modo, Sartre, a partir dos subsídios metodológicos fornecidos pela fenomenologia de Husserl, estabelece a distinção entre percepção e imaginação, partindo do pressuposto de que ambas são diferentes modos que a consciência tem de se relacionar ao objeto. Essa distinção entre percepção e imaginação nos leva à segunda característica da imagem: o fenômeno da quase-observação.

Para compreendermos melhor o fenômeno da quase-observação, é preciso explicitar a diferença apontada por Sartre entre perceber, conceber e imaginar, que, segundo ele, “[...] são com efeito os três tipos de consciência pelos quais um mesmo objeto pode nos ser dado” (IMG, p. 20). Na consciência de percepção, os objetos não se dão em sua totalidade, são apresentadas apenas as suas séries de perfis. Assim, ao observarmos apenas um aspecto do

objeto, temos uma intenção preenchida sobre este aspecto que aparece à percepção, o que exclui imediatamente os demais pontos de vista sobre ele. A sua apreensão se dará a partir de uma multiplicação dos outros pontos de vista possíveis, e desse modo, o objeto da percepção “[...] é a síntese de todas essas aparições.” (IMG, p.21), ou seja, uma síntese unitária da multiplicidade de aparências, e que requer um aprendizado. Já no ato de conceber, os perfis do objeto se dão de uma só vez, sem a necessidade de se recorrer a novos modos de aparecer, e assim, revela-se desconstituído de um saber prévio. Segundo Sartre: “Trata-se de fenômenos radicalmente distintos; um, o saber consciente de si mesmo, que se coloca de uma vez no centro do objeto; o outro, uma unidade sintética de uma multiplicidade de aparências, que faz lentamente seu aprendizado” (IMG, p. 21). Já a imagem parece ter a sua aparição do mesmo modo como a percepção, ou seja, através de perfis e projeções. Contudo, essa aparente paridade se dissipa, pois, o objeto em imagem se dá por inteiro em seu aparecer, e, portanto, não há a necessidade de multiplicar os pontos de vista possíveis sobre ele. Isso significa que, para o objeto em imagem, não há necessidade de um acúmulo de pontos de vista, como no caso da percepção. Assim, o objeto percebido para ser apreendido como tal necessita da unidade sintética formada pela totalidade das percepções anteriores, pressupondo assim um saber. Por outro lado, “[...] a imagem se dá inteira como aquilo que ela é, desde seu aparecimento” (IMG, p. 22). Logo, a imagem não requer um aprendizado, seu saber é imediato.

Além disso, Sartre acentua a diferença entre percepção e imaginação a partir do contraste entre a excessividade presente no mundo das coisas e a pobreza essencial da imagem. Na percepção os objetos, aparecem como necessariamente mantendo uma infinidade de relações com outros objetos e são essas relações que compreendem a sua essência. Porém, a cada aparecer do objeto da percepção, há, ao mesmo tempo, uma infinidade de projeções de perfis que não podem ser percebidas no momento de seu aparecer, e cada ponto de vista novo sobre o objeto é capaz de revelar algo de novo. Portanto, “[...] a cada instante, há sempre infinitamente mais do que o que podemos ver; para esgotar a riqueza de minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito” (IMG, p. 22). Já a pobreza essencial da imagem diz respeito ao fato de que nada de novo se pode saber sobre o objeto que já não se tenha sabido de antemão. Os elementos da imagem não mantêm nenhuma relação com o restante das coisas do mundo, podendo apenas manter entre si um número insignificante de relações colocadas pela consciência imaginante. Assim sendo, os objetos imaginários não podem existir no mundo da percepção, pois para isso necessitariam dessa infinidade de relações que justamente lhes falta.

Numa palavra, o objeto da percepção excede constantemente a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência; o objeto da imagem é apenas a consciência que se tem dele; define-se por essa consciência: não se pode aprender nada de uma imagem que já não se saiba antes. (IMG, p. 23)

Devido a isso, a pobreza essencial da imagem em relação à percepção é que o objeto em imagem é apresentado como um fenômeno de quase-observação, pois caso fosse uma observação, estaria sob a estrutura de um ato de percepção o qual nos permitiria apreender novos aspectos do objeto através das projeções de seus perfis, acrescentando um saber novo sobre o objeto. No caso do objeto em imagem, nenhum saber se acrescenta: “Estamos colocados na atitude de observação que não ensina nada” (IMG, p.24). O objeto em imagem é coexistente da consciência que o visa, e assim, assemelha-se ao objeto percebido, e de maneira inversa, o que é constituído pela consciência encontra o seu correlativo no próprio objeto, o que se assemelha ao fenômeno da concepção. Desse modo, Sartre nos apresenta o objeto em imagem como compartilhando de maneira paradoxal as características tanto da percepção quanto da concepção. O objeto em imagem se apresenta à consciência de fora, assim como na concepção, e ao mesmo tempo de dentro, como no caso da percepção. Por esta razão é que Sartre compreende a imagem como possuidora de uma pobreza essencial e ao mesmo tempo enquanto possibilidade de um sentido rico e profundo.

Além disso, resta-nos compreender o modo como, a partir da intencionalidade da consciência, é posto o objeto em imagem. Assim, Sartre busca descrever o modo como a consciência irrefletida transcende a si mesma ao colocar o objeto como imagem de modo diverso daquele da percepção. Dado que o modo como a consciência não-tética de si se posiciona diante do objeto imaginado que a diferencia da percepção é preciso então descrever essa distinção radical.

Na percepção, o objeto é colocado como um existente e na concepção o objeto é colocado como essência universal que independe da existência dos objetos e pressupõe a sua existência. Já o ato de colocar a imagem se dá de quatro formas: “[...] o objeto como inexistente, ou como ausente, ou como existente em outra parte; pode também “neutralizar-se”, isto é, não colocar seu objeto como existente” (IMG, p.26). O que há de comum nesses atos é que supõem de maneira implícita ou explícita uma negação da existência natural e presente do objeto. Tal posição da consciência do objeto como ausência ou inexistência, encontra-se no âmbito da quase-observação. Assim, se no ato de percepção, a consciência põe o objeto como existente, no ato de imaginar a consciência põe o objeto imaginado como um

nada de ser, negação de existência: “O objeto intencional da consciência imaginante tem isto de particular: que ele não está aí e é posto como tal, ou que ele não existe e que é colocado como inexistente, ou, ainda, que não é colocado de modo algum” (IMG, p. 27). Desse modo, o objeto imaginado aparece à consciência como uma ausência de ser que se destrói ao afirmar-se como tal e ao negar a existência dos objetos da percepção. É esta negação, que se dá ao modo da consciência não-tética de si, que revela a espontaneidade da imaginação (quarta característica) em relação à percepção, visto que esta última comporta uma passividade diante do objeto, o que não ocorre no caso da imaginação, pois esta produz, cria o objeto em imagem e o conserva como tal, traz à presença um objeto ausente. É nisto que reside a distinção radical entre percepção e imaginação. “O objeto da percepção é constituído por uma multiplicidade infinita de determinações e relações possíveis. Ao contrário, a imagem mais determinada não possui senão um número finito de determinações, precisamente aquelas de que temos consciência” (IMG, p.30).

O tema da afetividade aparece como central na obra *O imaginário* (1996 [1940]). Como vimos anteriormente, o sentimento é um modo de posicionar-se da consciência intencional, um transcender-se para o objeto visado e que, a partir de certas qualidades representativas deste objeto, constitui a sua tonalidade afetiva. Contudo, a afetividade na imaginação se dá de uma forma especial, pois o objeto afetivo imaginado é um objeto inexistente, ou seja, a afetividade se produz aqui sobre a ausência do objeto. O sentimento é descrito como uma espécie de possessão afetiva do objeto desejado: “[...] o *desejo* é um esforço cego para possuir no plano representativo o que já tenho no plano afetivo; através da síntese afetiva, visa um *além* que ele pressente, mas que não pode conhecer;” e, além disso, “[...] a imagem é uma espécie de ideal para o sentimento, representa para a consciência afetiva um estado-limite, o estado no qual o desejo seria simultaneamente conhecimento” (IMG, p. 101). Assim, o desejo¹⁹ apresenta-se como uma síntese entre afetividade e conhecimento que pode se dar em maior ou menor grau entre esses dois aspectos. A imagem revela-se como uma síntese cognitivo-afetiva.

Tendo em vista a caracterização fenomenológica da imagem, o que interessa para o nosso problema é a possibilidade de escolha da vida imaginária, a qual se caracteriza como uma possibilidade de a consciência evadir-se do real. O que colocaremos em relevo é a consciência não-tética de si que se evade do terreno da ação para constituir-se como imagem, para que possamos demonstrar o modo como esta apreende o mundo pela negação do real,

¹⁹ O desejo aparece em *O ser e nada* (2005 [1943]) como uma disposição original da consciência para adquirir a plenitude de seu ser, uma tentativa fracassada, a qual será abordada no próximo capítulo.

algo semelhante ao que já descrevemos anteriormente sobre as emoções em relação à conduta de magia. Assim, para Sartre, o ato de imaginação é um encantamento que visa a fazer com que o objeto apareça sem distância, de modo que possamos estar de posse dele. Nesse ato mágico, a consciência tenta reproduzir o objeto em sua totalidade, ou seja, tal como ele é e a partir de um ponto de vista particular.

Numa palavra: os objetos enquanto imagens são vistos de vários lados ao mesmo tempo; ou melhor- pois essa multiplicação dos pontos de vista, dos lados, não dá conta com exatidão da intenção imaginante -, eles são “presentificados” sob um aspecto totalizante. De algum modo, há como que um esboço de um ponto de vista sobre eles, que se dissipa, que se dilui. Não são sensíveis, mas antes quase-sensíveis. (IMG, p. 165-166)

Os objetos imaginados se apresentam como quase-objetos devido a sua irrealdade. A sua presença à consciência imaginante é inegável, contudo, para que se possa agir sobre o objeto em imagem, é preciso que aquele que imagina também se desdobre como irreal. Assim, para que possamos nos servir de um objeto em imagem, é preciso renunciar à realidade do objeto percebido e, através da espontaneidade própria da consciência, animar o objeto em imagem pela negação do real: “[...] nenhum desses objetos solicita de mim nenhuma ação, nenhum comportamento. Não são pesados, nem opressivos, nem incômodos: são pura passividade, espera. A vida fraca que insuflamos neles vem de nós, de nossa espontaneidade” (IMG, p. 166). Com isso, Sartre põe em relevo o caráter artificial, passivo e dissipador do objeto em imagem, o qual se constitui como tal a partir de uma consciência que o visa na tentativa frustrada de satisfação de um desejo que por si só é dado ao fracasso, ou seja, uma consciência que engana a si mesma. Por isso, afirma: “[...] constituir um objeto irreal é uma maneira de enganar por um instante os desejos para exasperá-los, um pouco como a água do mar faz com a sede” (IMG, p. 167). Nesse sentido podemos aproximar a escolha pelo imaginário ao fenômeno da má-fé em que, em uma mesma consciência, há o papel de enganador e enganado ao mesmo tempo. Na imaginação, o desejo é enganosamente alimentado pela irrealdade de seu objeto e na medida em que põe o objeto em imagem, o próprio desejo o constitui como tal. Assim, os objetos imaginários nos convidam à possibilidade de evasão da realidade humana, uma fuga de sua própria situação.

A consciência encontra-se envolta por uma variedade de objetos da imaginação. Esses mesmos objetos, apesar de sua irrealdade essencial, podem carregar a aparência de conteúdos sensíveis. Assim, a consciência, ao voltar-se para o objeto em imagem, evade-se do real, pois põe para si um objeto ao modo como o mundo é constituído, pois os objetos da imaginação se

dão como totalidades indivisíveis e absolutas. Seu aparecimento e desaparecimento, sua pobreza essencial, exigem que a consciência seja ao mesmo tempo negação do mundo e consciência desse mundo para a realização desse ato. Se a consciência se evade do real para constituir a irrealidade da imagem, a escolha pela vida imaginária oferece a possibilidade de negação de nosso ser no mundo, uma vez que o objeto em imagem pode se apresentar como uma negação do mundo, ainda que necessite se constituir tendo mundo como fundo.

Mas a evasão para a qual nos convidam não é apenas a que nos faria fugir de nossa condição atual, de nossas preocupações, de nossos tédios; eles oferecem uma escapada a todo tipo de constrangimento do *mundo*, parecem apresentar-se como uma negação de *estar no mundo* como um antimundo. (IMG, p. 179)

Essa fuga de todos os constrangimentos do mundo significa, que, pela via do imaginário, a consciência nega a realidade ao criar a irrealidade do objeto imaginado, e dessa forma, pode também comportar-se através de condutas imaginárias. Assim, essa negação do real se assemelha à uma atitude inautêntica em que a consciência nega a sua condição de liberdade e seu enraizamento no mundo ao posicionar-se diante do irreal como sendo a realidade que lhe é própria, mesmo sendo consciente de maneira não refletida que o imaginário representa uma fuga de sua própria condição de ser no mundo. Nesse sentido, concordamos com Souza quando afirma a possibilidade de que a negação da realidade pela imaginação nos conduz às atitudes inautênticas, ainda que a imaginação necessite estar situada no mundo para poder negá-lo:

[...] o imaginário, na filosofia de Sartre, parece ser a possibilidade de alienação da realidade humana, é má-fé que permite, como todos os seus outros atos, realizar, de modo inautêntico, o Em-si-Para-si. Tanto pelo que o personagem Roquentin mostra, tanto pelo que as passagens acima de *O Imaginário* mostraram, a imaginação parece ser a necessariamente fuga da contingência e o refúgio da má-fé, no mundo irreal da necessidade e da fatalidade. Ela seria tal qual o senso comum a vê: alcance da beleza e da riqueza e com isso, *necessariamente*, a vivência em um mundo diferente e irreal, alheio a tudo. (SOUZA, 2008, p. 99)

Dadas estas observações, as descrições de Sartre sobre o imaginário nos conduzem à alguns resultados preliminares. Em primeiro lugar, se é possível para a consciência renunciar ao real para constituir o objeto imaginado em sua irrealidade essencial, isso se deve ao seu poder de negação diante do mundo. Esse poder de negação se traduz em um distanciamento diante do real, o qual somente pode ser efetivado por uma consciência posicional que escolhe o imaginário no lugar do real, mesmo que de modo irrefletido. É aqui que o imaginário

encontra o problema da liberdade, pois somente uma consciência livre poderia produzir o irreal enquanto realiza esta sua liberdade. Assim, os objetos irrealis são produzidos fora do mundo por uma consciência situada no mundo e devido à sua possibilidade de transcender o mundo por meio de sua liberdade é que pode imaginar.

[...] para imaginar, a consciência deve ser livre em relação a toda realidade particular, e essa liberdade deve poder definir-se por um “estar no mundo” que é ao mesmo tempo constituição e nadificação do mundo; a situação concreta da consciência no mundo deve a cada instante servir de motivação singular à constituição do irreal. Dessa maneira, o irreal – que é sempre duplo nada: nada de si mesmo em relação ao mundo, nada do mundo em relação a si – deve sempre ser constituído sobre o fundo do mundo que ele negam ficando bem entendido, além disso, que o mundo não se entrega somente a uma intuição representativa e que esse fundo sintético requer simplesmente ser vivido como situação. (IMG, p. 242)

Desse modo, Sartre afirma que, para que a consciência possa imaginar, ela deve ser livre para romper com o real, pois o ato de imaginar pressupõe o poder da consciência de se colocar à margem do real ao constituir objetos irrealis. Assim, para imaginar, a consciência não poderá ser simplesmente uma coisa em meio ao mundo, mas deve se definir como ser no mundo, pois a consciência imaginante deve ser capaz de constituir o mundo, de colocá-lo como real e de nadificá-lo, colocando um objeto irreal em relação ao qual o mundo é um nada. Esta liberdade, Sartre remete ao princípio da dúvida cartesiana, o qual conduziu Descartes a suspender a sua crença em relação à existência do mundo, como observa Philippe Cabestan:

A dúvida supõe, com efeito, que eu coloque a existência real do mundo (constituição) dado que eu considero a possibilidade deste mundo não existir (nadificação). Assim, a apreensão reflexiva do ato de duvidar me dá a evidência absolutamente indubitável de minha liberdade, ou seja, de meu ser enquanto ser-no-mundo. (CABESTAN 1999, p. 49, tradução nossa)²⁰

Assim, a imaginação é descrita como indissociada da liberdade que caracteriza o ser da consciência, o que não significa que a consciência esteja sempre presa ao imaginário, mas que pode adotar uma atitude imaginante, ou seja, de não refletir sobre o real, mas apenas transcendê-lo no plano irrefletido, de ultrapassá-lo para representar o irreal. Disso decorre que um ser que não é livre seria incapaz de imaginar, e que, portanto, a produção do irreal decorre

²⁰ “Le doute suppose, en effet, que je pose l'existence réelle du monde (constitution) puis que j'envisage la possibilité que ce monde n'existe pas (neantisation). Ainsi, la saisie réflexive de l'acte de douter me donne l'évidence absolument indubitable de ma liberté, c'est-à-dire de mon être en tant qu'être-dans-le-monde.” (CABESTAN 1999, p. 49)

da liberdade. Para Sartre, “[...] a imaginação não é um poder empírico e, acrescentado à consciência, é a consciência por inteiro na medida em que realiza sua liberdade; toda situação concreta e real da consciência no mundo está impregnada de imaginário na medida em que se apresenta sempre como ultrapassagem do real” (IMG, p. 243). Desse modo, a consciência por ser livre tem diante de si a possibilidade de a todo instante produzir o irreal, e cabe à consciência, portanto, decidir-se sobre a produção do irreal ou de sua função realizante nas suas situações concretas.

A uma consciência que escolhe o imaginário implica uma conduta imaginária, a qual consiste em tomar o objeto imaginário como se fosse real, algo semelhante ao fenômeno da má-fé e das condutas inautênticas. Nesse sentido, concordamos com Castro (2014, p. 53) quando afirma que, mesmo Sartre não se referindo explicitamente ao fenômeno da má-fé, há um forte indício de que a consciência pode se evadir do real ao tomar como real um objeto imaginário. Nesse sentido, parece-nos que a consciência se torna enganadora e enganada ao mesmo tempo, cria uma mentira para si de modo a negar a realidade com vistas à irrealidade dos objetos imaginados²¹. Sartre, ao descrever a relação da consciência com os sentimentos reais e com os sentimentos imaginários, fornece-nos um exemplo em que é possível visualizarmos o modo como a consciência promove essa mentira para si:

A dor está presente, sem dúvida, mas *diante* dele enquanto imagem, inativa, passiva, irreal: ele se debate *diante dela* contra si mesmo, mas nenhum de seus gritos, de seus gestos, é provocado por ela. E, ao mesmo tempo, ele sabe disso; sabe que não sofre; e toda a sua energia - ao contrário do canceroso real, que procura diminuir os efeitos do sofrimento - é empregada para sofrer. (IMG, p. 189)

Contudo, é preciso esclarecer que Sartre não menciona em *O imaginário* (1996 [1940]) o termo má-fé e que a escolha da imaginação não implica necessariamente uma conduta inautêntica, mas apenas uma possibilidade de a consciência evadir-se de seu ser no mundo, de sua liberdade. Pois, como defendem alguns comentadores como Thana Mara de Souza (2008) e Fabio Caprio de Leite Castro (2014), a imaginação pode estar a serviço da ética a partir de uma literatura engajada que evoca a liberdade do outro, e não apenas à alienação e à evasão diante do terreno da ação. Nesse sentido, é possível afirmarmos que a imaginação nos fornece tanto uma possibilidade de inautenticidade ao evadir-se do mundo

²¹ Apesar de sabermos que há comentadores que defendem que por meio da literatura engajada o imaginário não implica necessariamente em uma fuga do mundo, iremos nos deter no aspecto fenomenológico da possibilidade de alienação da consciência, o que servirá de fundamento para as nossas discussões posteriores sobre as implicações entre ontologia e ética.

como a própria afirmação da liberdade, o que será definido por uma consciência individual que se escolhe colocar-se em um modo ou no outro. Assim, do ponto de vista da ética, podemos afirmar que as descrições do imaginário, elaboradas por Sartre, demonstram mais uma vez a primazia da autonomia da consciência irrefletida e sua tendência para refugiar-se do mundo, e, portanto, de condutas inautênticas como momentos a serem ultrapassados pelas vias do real a partir de uma coerência de si. O que seria possível transportarmos para o terreno da ação e das nossas posteriores discussões sobre a possibilidade da autenticidade.

CAPÍTULO 2

A ONTOLOGIA DE SARTRE E A DISPOSIÇÃO ORIGINÁRIA PARA A INAUTENTICIDADE

A presença da fenomenologia no pensamento de Sartre é algo que salta aos olhos, mesmo do leitor menos atento. Aquilo que se torna mais evidente são os conceitos basilares da fenomenologia, isto é, a consciência intencional e os fenômenos que se apresentam para esta nos seus diversos atos de significação. Estes, por sua vez, servem de guia operacional para as suas investigações sobre o ser e o nada, e não somente o método fenomenológico. Isso pode ser constatado já na introdução de seu ensaio de ontologia fenomenológica quando discute a ideia de fenômeno e suas implicações para uma descrição do ser já qualificado. Já nas primeiras linhas de *O ser e o nada* (2005 [1943]), Sartre afirma que o grande progresso alcançado pelo pensamento moderno foi “[...] reduzir o existente à série de aparições que o manifestavam” (SN, p. 15). Trata-se de uma referência direta ao modo como a fenomenologia de Husserl, ao introduzir a não distinção entre ser e aparecer, suprimiu uma série de dualismos que impregnavam a filosofia. Trata-se da eliminação dos dualismos do tipo interior e exterior, excluindo a ideia de que haveria uma película que encobrisse a interioridade verdadeira daquilo que é o objeto, e ao mesmo tempo, uma suposta “natureza interior” desse objeto, dado que o ser do objeto se dá na sua própria aparição, não há um aspecto de interioridade a ser desvelado, o que significa que todos os modos do aparecer são equivalentes, ou seja, não são interiores e nem exteriores. Portanto, não há nada por detrás do aparecer do objeto que encubra a sua verdadeira realidade, pois “A aparência remete a série total das aparências e não a uma realidade oculta que drenasse para si o *ser* do existente” (SN, p.15). Também se elimina a distinção kantiana entre *nômeno* e fenômeno, uma vez que o fenômeno deixa de assumir o papel de um aspecto encobridor da verdadeira realidade do objeto, este passa ser a própria manifestação do ser daquilo que aparece, pois se trata de um “[...] “aparecer” que já não se opõe ao ser, mas ao contrário, é a sua medida. Porque o ser do existente é exatamente o que o existente *aparenta*” (SN, p. 16, grifos do autor). Em referência direta à ideia de fenômeno, descrita nos moldes da fenomenologia de Husserl, Sartre afirma a relatividade absoluta deste, uma vez que o ser de seu aparecer remete necessariamente a um sujeito a quem aparece, o que demonstra uma preocupação imediata em situar o humano como o polo central que articula a

sua obra, o que permite afirmar que em sua ontologia fenomenológica, ao descrever a vida da consciência em sua espontaneidade de atos, lança as bases capazes de articular posteriormente a dimensão ética. Será este, portanto, o ponto de partida para a nossa reflexão sobre a dimensão originária da consciência, a qual nos permite conceber a inseparabilidade entre ser e *dever ser* como fundamento para se pensar o aspecto moral da liberdade. Com essa hipótese, pretende-se argumentar que se a existência humana aparece como uma iluminação que vem do futuro, como um esboço das possibilidades de um existente, o *dever ser* consiste na dinâmica originária da consciência que visa a transcender a sua própria facticidade em direção àquilo que não é ao modo do tendo sido.

Sendo a ideia de fenômeno um dos guias da ontologia fenomenológica de Sartre, convém lembrar aqui que este carrega o ser em seu próprio aparecer, ou seja, indica a própria essência daquilo que manifesta a sua aparição, e não mais a uma realidade escondida, ou mesmo a aparição como sinônimo de ilusão ou erro. Pois, “O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*” (SN, p. 16, grifos do autor). Além disso, Sartre rejeita o dualismo potência e ato, pois se não há mais uma distinção entre ser e aparecer, a essência da aparência do objeto não se configura mais como uma virtualidade que se atualiza, mas sim como algo que se mostra por inteiro na série total de suas aparições para uma consciência humana. Por essa razão, assume que a ideia de que a essência é a razão da série total das aparições do objeto “[...] é a lei manifesta que preside a sucessão de suas aparições, é a verdadeira razão da série” (SN, p. 16). Mesmo sendo a razão da série de suas aparições, a essência mesma é caracterizada como um aparecer. Portanto, “[...] o ser fenomênico se manifesta, manifesta tanto a sua essência quanto a sua aparência e não passa de uma série bem interligada dessas manifestações” (SN, p.17). E, assim, é possível visualizar, apesar das descrições fenomenológicas, a maneira como Sartre foca a sua ontologia no elemento humano como ponto de partida e elemento articulador de suas investigações, pois a manifestação do ser fenomênico sugere que este se se faça presente para um sujeito consciente.

Contudo, Sartre afirma que a eliminação da série de dualismos que impregnavam a filosofia não é total, e a fenomenologia acaba por introduzir um novo tipo de dualismo, a saber: o do finito e do infinito. O dualismo do finito e do infinito é introduzido a partir do modo como o fenômeno se manifesta em sua série de aparições a um sujeito. O que isso significa? Para Sartre (2011), a série das aparições do existente não pode ser dada de uma só vez e nem de modo finito, pois todas as manifestações são relativas a um sujeito passível de mudanças. Se assim o fosse, não haveria a possibilidade de considerar outros pontos de vista sobre a ma-

nifestação e muito menos seria possível a reaparição desta. Significa que o fenômeno é transcendente, e sendo assim, “[...] é preciso que o próprio sujeito transcenda a aparição rumo à série total da qual ela faz parte” (SN, p. 17). Portanto, há, na própria aparição do objeto, uma necessidade de transcendê-la, o que denota a infinitude da série de suas aparições. Já a aparição, sendo finita e indicativa de sua própria finitude, necessita ser transcendida ao infinito para que possa ser captada a razão de sua série, a qual não depende do próprio sujeito. Sobre isso, afirma Burdzinski:

Nessa perspectiva a fenomenologia propõe que subsiste por detrás do fenômeno, não uma série recôndita qualquer, mas sim uma série infinita de aparições fenomênicas, segundo a qual o objeto apresenta-se ao longo do tempo – seja frente a um mesmo sujeito, seja frente a sujeitos diversos. Eis aí o dualismo do finito/infinito. Considerar o objeto de um ponto de vista transcendente significa, então, levar em consideração a infinitude de possibilidades de aparição fenomênica de um determinado objeto. (BURDZINSKI, 1999, p. 18)

Sartre, ao introduzir o dualismo do finito e do infinito, a partir da teoria do fenômeno, traz como resultado que a série de aparições não indica nada senão a série total de suas aparições e a si mesma. Além disso, o ser do aparecer se sustenta pela sua própria aparição e não mais por nenhum outro tipo de ser que estaria por detrás dela. Nas palavras de Sartre: “A aparição não é sustentada por nenhum existente diferente dela: tem o seu *ser* próprio.” (SN, p. 18). Então, se não há nenhum ser que sustenta a aparição e o ser do fenômeno se doa em seu próprio aparecer, resta estabelecer qual é o ser desse aparecer, aquilo que Sartre descreve a partir da correlação entre o *fenômeno de ser* e o *ser do fenômeno*.

Se o fenômeno tem seu ser em sua própria aparição e este ser se manifesta a alguém, ou mais especificamente para uma consciência, deduz-se que há um fenômeno de ser, uma aparição do ser sobre a qual se tem certa compreensão, e que é, portanto, possível de ser submetido a uma descrição fenomenológica. A descrição do fenômeno de ser será empreendida através do exame de certas condutas humanas capazes de dar acesso ao ser de forma imediata. Isso ocorre, pois, a existência do objeto não participa do ser ou com ele se relaciona, pois deste somente se pode dizer que *é*. Dessa forma, o existente se manifesta enquanto fenômeno designativo de si como um conjunto qualificado e não como ser, e sendo assim, “O ser é simplesmente a condição de todo desvelar [...]” (SN, p. 19). Entretanto, é preciso ressaltar que se o objeto não é o próprio ser e sua aparição se dá como objeto-fenômeno e, o fenômeno de ser sendo a própria aparição, necessita de um ser que sustente o seu próprio desvelar-se. Por isso,

se o que se quer é desvelar o ser, o que resta é estabelecer a relação entre fenômeno de ser e ser do fenômeno, e esta, por sua vez, exige um fundamento transfenomenal. Esse ser transfenomenal é o que Sartre denomina de Em-si, elemento fundante, que ao lado do Para-si, ou a consciência, fornece as bases fundamentais para compreendermos a dinâmica da existência humana.

2.1 O SER-EM-SI: CONTRAPONTO E MOTIVADOR DA REALIDADE HUMANA

Se Sartre desdobra as suas descrições fenomenológicas de modo extensivo sobre a consciência, as estruturas imediatas do Para-si, o mesmo não se pode afirmar sobre o Em-si. Este ser que é Em-si tem suas características sintetizadas pela seguinte tautologia: “O ser é. O ser é Em-si. O ser é o que é” (SN, p. 40). Mas o que isso significa? Significa que o Em-si é identidade absoluta a si e esse princípio de identidade somente pode ser aplicado a ele. “Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel síntese de todas: síntese consigo mesmo” (SN, p. 39). Este ser que é Em-si é ainda caracterizado por aquilo que Sartre denomina de opacidade, pois, apesar de não possuir interioridade ou exterioridade em seu ser, apresenta-se como realidade plena, maciça, densa, fechada.

Opacidade que não depende de nossa posição com respeito ao Em-si, no sentido de que seríamos obrigados a apreendê-lo ou observá-lo por “estarmos de fora”. O ser-Em-si não possui um dentro que se opõe a um fora e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é maciço. (SN, p. 39)

Trata-se de uma síntese absoluta que não possui relação com qualquer alteridade, visto que não há possibilidade de relação com o que não seja ele mesmo. Sua não-relatividade é denominada por Sartre de “plena positividade²²”. Ser plena positividade é o traço fundante do Em-si, pois não é capaz de manter relação com qualquer outro ser e, como afirma Sartre: “É indefinidamente si mesmo e esgota em sê-lo”. Quando, nas poucas e esparsas páginas de *O ser e o nada* Sartre descreve o Em-si, o faz a partir de frases prolixas como: “[...] o ser-em-si-é” (SN, p. 39), o que nos remete ao traço fundamental do Em-si que é estar “[...] alheio às noções do possível e do necessário” (BORNHEIM, 2001, p. 35). Isso remete a sua pura contingência, e desse modo, à impossibilidade de derivar o Em-si da categoria da necessidade, e sendo assim, não há como justificá-lo. Isso ocorre, pois, para Sartre, a noção de necessidade é

²² Cf. SN, p. 39

derivada de proposições ideais e externas, e não propriamente dos existentes. Os existentes fenomênicos, por sua vez, não derivam de outros existentes desse tipo. Além disso, a possibilidade pertence exclusivamente à realidade humana, ou seja, pertence à estrutura do Para-si e, portanto, a uma esfera de ser que não a do Em-si.

Será isso expresso pela consciência – em termos antropomórficos – dizendo que o ser-Em-si é *demais* [sic] (*de trop*), ou seja, que não se pode derivá-lo de nada, nem mesmo de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Incrêdo, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda eternidade. (SN, p. 40, grifos do tradutor)

Em suma, o Em-si é o ser que é idêntico a si mesmo, pura positividade, devidamente preenchido, indiferenciado e incapaz de relacionar-se com qualquer outro tipo de ser. Sendo pura positividade, não é capaz de conter o não-ser, e, portanto, incapaz de fazer com que haja ser. No entanto, se o ser do fenômeno é já qualificado, como explicar o surgimento do nada em meio a pura positividade e plenitude do ser? É nesse momento que Sartre introduz o problema do nada de modo a incluir o elemento humano que articula a sua ontologia, pois o nada somente pode surgir sobre um fundo de ser, já que o Em-si somente pode ser qualificado por um ser que seja para si. É por esta razão que Sartre afirma que é preciso que haja “[...] um ser pelo qual o nada venha às coisas” (SN, p. 65). Assim, “[...] na sua condição de fenômeno, dando-se a uma consciência, ele como que recebe uma determinação” (BORNHEIM, 2011, p. 36). No entanto, essa determinação se dá por meio das negações que põem em relevo o fenômeno de ser, pois o ser está reduzido à condição fenomênica de seu aparecer a um sujeito. Assim, a ontologia sartriana irá conceder ao Para-si, ou à consciência, o estatuto de possibilitadora de compreensão do ser, e somente através de uma descrição fenomenológica será possível compreender o modo como as negações possibilitam com que haja este mesmo ser.

2.2 AS NEGAÇÕES E A CONDUTA INTERROGATIVA

Como compreender a ligação entre o Em-si e o Para-si? Após apontar essas duas regiões de ser, Sartre mostra-nos um impasse, pois não foi possível chegar a uma descrição das relações entre a consciência e o Em-si. Contudo, ao descrever o concreto como uma totalidade que subsiste por si mesma, uma síntese na qual a consciência e o fenômeno são apenas momentos abstratos, procura afirmar que esta totalidade subsiste na medida em que uma consci-

ência lida com as tais “abstrações.” Pois, “[...] nesse ponto de vista, a consciência é abstrata, pois esconde uma origem ontológica no Em-si, e, reciprocamente, o fenômeno é também abstrato, já que precisa “aparecer” a alguém” (SN, p. 43). Assim, o que conduz a investigação de Sartre é a experiência concreta, ou seja, é essa união entre homem e mundo que lhe interessa interrogar. Portanto, investigar os termos da relação sintética que compõe o concreto significa interrogar-se sobre o que é o homem e o que é o mundo para estabelecer as condições de possibilidade do que é ser-no-mundo. Para isso, Sartre busca investigar as condutas humanas, como possíveis de serem apreendidas de modo objetivo a fim de revelar os termos dessa relação, e a própria relação responsável por unir esses dois termos.

A conduta escolhida por Sartre é a conduta interrogativa. A interrogação não é escolhida por acaso, pois uma análise dela irá denotar uma relação entre um ser que interroga e um ser interrogado, que por sua vez revela o surgimento do não-ser. “Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no transcendente” (SN, p. 45). Significa que, ao lançar um olhar atento sobre a interrogação, é possível pensar a possibilidade do não-ser, e esta, por sua vez, encontra-se tanto no homem como no mundo. Além disso, Sartre (2011) afirma que o não-ser é a condição de possibilidade da interrogação sobre o ser ao mesmo tempo em que condiciona a resposta, e portanto, “[...] aquilo que o ser *será* vai se recortar necessariamente sobre o fundo daquilo que não é” (SN, p. 46, grifos do autor). Dessa forma, introduz uma nova estrutura da realidade: o não-ser e esse novo componente do real possibilita colocar a questão do ser para o homem. Ao introduzir o nada como o fundamento original da negação, Sartre procura demonstrar que não se pode conceber o nada senão sobre um fundo de ser, e dessa forma, é a própria consciência pelo seu poder nadificador a responsável pelo surgimento do nada, o que pode ser visualizado a partir da seguinte passagem: “O nada, não pode nadificar-se a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (SN, p.64). No entanto, é preciso ressaltar que esse nada não pode originar-se do Em-si, uma vez que este é identidade plena de si a si, pura positividade e opacidade. Sendo assim, não é possível que o nada dele se origine, pois o Em-si é inércia e passividade, portanto incapaz de contê-lo em seu ser. Contudo, as descrições fenomenológicas da experiência do negativo, indicam um elemento implícito, um outro componente do real que serve de guia para a elucidação da origem do nada: a realidade humana. É o que Sartre indica ao afirmar que “[...] deve existir um Ser [...] com a propriedade de nadificar o Nada, sustentá-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, *um ser pelo qual o nada venha às coisas*” (SN, p. 65, grifos do autor). Portanto, se

a nadificação não pode vir do próprio nada, não é possível que tenha sua origem em si mesma, pois é preciso que o nada seja *nadificado*. Por conseguinte, se o nada não pode originar-se do Em-si, por ser pleno e acabado, a conclusão de Sartre é que o nada somente pode ter sua origem em um ser que contenha esse mesmo nada no bojo de seu ser, ou seja, “[...] *o ser pelo qual o nada vem ao mundo deve ser o seu próprio Nada*” (SN, p. 65, grifos do autor). E quem é este ser? É o próprio homem a partir dos atos que a consciência realiza em sua espontaneidade e translucidez. Por isso afirma que: “[...] o homem apresenta-se, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que com esse fim, afeta-se a si mesmo de Não-ser.” (SN, p. 66) Significa que o homem por conter o nada em seu ser é o componente que possibilita a negação, e portanto, o despontar do nada ao destacar-se do ser. Essa possibilidade de conter o nada em seu ser provém do modo como Sartre compreende a consciência em sua espontaneidade de atos que põe o sentido de seu ser-no-mundo.

Desse modo, a realidade humana se revela completamente diferente do ser, incapaz de coincidir com ele, pois como afirmado anteriormente, de ser somente deriva ser, e se assim o fosse, ao homem não seria dada a possibilidade de colocar em questão o seu próprio ser colocando-se à distância do Em-si que não é. Colocando-se à distância do ser, pela nadificação desse nada, o homem pode modificar a sua relação com este de modo a problematizar a sua própria existência, “Descartes deu um nome a essa possibilidade que a realidade humana tem de segregar um nada que a isole: liberdade” (SN, p. 67). Assim, a possibilidade de modificar a sua relação com ser destacando-se dele revela o aspecto que constitui propriamente a realidade humana, isto é, a liberdade enquanto condição ontológica da nadificação. Em seguida, Sartre, identifica a liberdade com a própria realidade humana, como seu estatuto ontológico: “[...] aquilo que chamamos de liberdade não pode se diferenciar do ser da “realidade humana”.” (SN, p. 68). Estabelecendo, portanto, que a realidade humana é liberdade, mas não uma faculdade, propriedade ou algo a ser conquistado, mas como a própria condição do surgimento do nada no coração do ser, é a liberdade enquanto tessitura ontológica do homem. Assim, se o ser do homem é identificado com a liberdade, este é o elemento condicionante da aparição do não-ser, pois sendo liberdade ontológica, não possui nenhum tipo de natureza ou constituição interna que o identifique com o Em-si, plena positividade, incapaz de negações ou relações com qualquer outro ser, e é justamente essa impossibilidade de determinação que lhe é própria, é o que lhe permite segregar-se do ser e colocá-lo em questão. Isso é possível graças à impossibilidade de estabelecer uma relação causal entre o Em-si e o Para-si, pois o Para-si recolhendo-se em seu recuo nadificador é a própria recusa de ser substância em sua espontaneidade de atos. Isso significa que o Para-si, sendo possibilidade perpetua de nadificação de

si, é impossibilitado de dar origem ao Em-si. Além disso, se o nada tem origem na negação de ser, o Para-si deve manter uma nadificação também com o seu passado, para que possa ser consciência de sua segregação do ser a partir de sua liberdade. “A liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada” (SN, p. 72). Não se trata de um processo nadificador que ocorreria somente em alguns estados psíquicos ou somente em juízos negativos, mas algo que se dá de maneira contínua e numa captação intuitiva. Sobre isso, vale destacar o comentário de Gerd Bornheim: “Compreende-se que o Para-si seja autoconstituente, que se fundamente em seu próprio nada e recuse qualquer forma de desdobramento rigidamente linear [...] Realmente, o nada não conseguiria motivar o nada, por isso que é origem absoluta de si mesmo” (BORNHEIM, 2011, p. 45). De fato, isso não resolve a forma como a consciência se relaciona com o ser, o que leva Sartre a uma descrição desta consciência de nadificação caracterizada como liberdade originária.

Afirmar que o homem não possui uma essência ou natureza que o determine, significa dizer que sua liberdade não possui qualquer tipo de determinação e que qualquer aproximação com o ser Em-si – pleno, positivo, denso e opaco- incorre essencialmente em indeterminação. Desse modo, caracteriza a distinção radical que há entre o Para-si e o Em-si, visto que a essência do homem “[...] acha-se em suspenso na liberdade” (SN, p. 68). Se a essência do homem se encontra em suspenso e não há como atingir a densidade do Em-si, significa que a realização de sua existência deverá se constituir a partir do nada de ser que constitui a realidade humana. Isso implica, por sua vez, que o Para-si realiza a sua existência como se houvesse um impulso original para aproximar-se do Em-si que não é e que jamais poderá ser expresso em seus projetos individuais. Essa tentativa de realização se opera na medida em que necessita a todo instante transcender a facticidade que lhe é própria rumo a um futuro possível. Por essa razão, é que Sartre caracteriza a liberdade como um desprendimento do passado, pois este circunscreveria o homem em uma instância estática como um ser acabado, característica própria do Em-si, e, portanto, incompatível com o seu ser que é indeterminado. Assim, o passado não deve ser identificado como uma temporalidade causadora do ser, mas como um Em-si nadificado pelo homem, permanecendo assim a possibilidade de desgarrar-se do ser. Enfim, a consciência, ou, Para-si, surge em sua estrutura originária como poder nadificador, e não havendo nenhum tipo de causalidade que ligue os seus estados psíquicos, revela a espontaneidade e translucidez que lhe é própria, e, que ao mesmo tempo, é o fundamento das atitudes negativas reveladoras do nada. É essa espontaneidade própria da consciência que Sartre associa à liberdade. Assim, ao longo de suas descrições fenomenológicas, o elemento humano vai sendo introduzido sub-repticiamente na medida em que a sua própria ontologia demanda um

exame das condutas humanas enquanto reveladoras da dinâmica existencial que se dá entre o Em-si e o Para-si. Contudo, é preciso interrogar: em que ocasião essa liberdade é experimentada? Se a consciência é sempre consciência de algo, como nos informa a intencionalidade, então a liberdade deve surgir como consciência de liberdade, e esta, por sua vez, surge na experiência da angústia, pois “[...] é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SN, p. 72). Vejamos a seguir no que consiste essa experiência.

2.3 A EXPERIÊNCIA DA ANGÚSTIA E A CONSCIÊNCIA DE LIBERDADE: O PRIMEIRO ELEMENTO METAÉTICO²³ DA ONTOLOGIA DE SARTRE

Como afirmado anteriormente, a consciência de liberdade toma seu sentido na experiência da angústia, e, portanto, do próprio ser da consciência. Mas o que é a angústia? Em primeiro lugar, seguindo Kierkegaard (2013), Sartre distingue a angústia do medo, pois o medo é uma experiência frente aos seres do mundo, ou seja, quando se teme a consciência, visa a um objeto ao qual temer. Já a angústia não visa a nenhum objeto senão ela mesma ao ser experimentada pelo homem, por isso mesmo Sartre afirma que “[...] é angústia diante de mim mesmo” (SN, p. 73). É por essa razão que Sartre identifica o medo como um fenômeno experimentado diante de um objeto transcendente e a angústia como angústia experimentada diante de si. O primeiro se dá no plano irrefletido e a segunda no plano da reflexão. Dois exemplos podem nos esclarecer esta diferença: 1. “ter medo de uma morte violenta”; e 2. “temer o medo de ter uma morte violenta”. No primeiro caso, a morte violenta aparece como uma ameaça exterior, pertencente ao mundo, e, portanto, uma ameaça que pode aniquilar a constituição do ser do homem. Essa ameaça é um aspecto transcendente que faz com que o homem capte a si mesmo, no plano da consciência não-tética (de) si como coisa entre coisas do mundo. Nesse caso, o medo faz com que o homem capte a si mesmo diante da possibilidade da morte violenta como não sendo sua possibilidade. Mas, justamente por essa possibilidade não lhe pertencer, é que é possível superar o medo substituindo essa possibilidade do mundo por possíveis condutas que lhe seriam próprias e capazes de superar tal situação. Já no segundo caso, há angústia diante do fato de que as condutas possíveis de serem adotadas para evitar a morte

²³ Quando empregamos aqui o termo metaética nos referimos a elementos relativos às práticas morais que podem ser inferidos ou identificados na ontologia de Sartre.

violenta, não passam de puras possibilidades, ou seja, nada é capaz de garantir a sua efetivação. Esse é o tipo de angústia que ocorre diante da temporalidade e ocorre pelo fato de que aquilo que um homem é em sua temporalidade presente é aquilo que ele não será necessariamente em seu futuro. É o tempo o responsável por essa cisão e, além disso, reside no fato de que o homem não é o fundamento daquilo que será. Portanto, o presente não é capaz de assegurar, ao modo de uma relação causal, uma determinação daquilo que o homem será no futuro. Portanto, Sartre afirma: “Chamaremos precisamente de angústia a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo” (SN, p. 76). A angústia diante do futuro se dá em razão de que nenhuma escolha das possibilidades garante a efetivação daquilo que o homem será, e assim, angustia-se diante das suas possibilidades transcendentais como puras possibilidades, e desse modo, não há como não escolher diante do futuro, e, portanto, o homem deve escolher-se perpetuamente e em cada ato, ou seja, *deve ser* a todo instante a escolha futura daquilo que não é.

A angústia temporal também pode se originar do passado. É esse o tipo de angústia que pode ser experimentada, por exemplo, quando um homem que decide neste exato momento parar fumar e ao se aproximar de outros fumantes sente-se compelido a pedir-lhes um cigarro. Desse modo, a sua escolha anterior, de não fumar, se vê minada diante de uma situação que pode esfacelar a sua decisão tomada anteriormente. A angústia surge exatamente diante da possibilidade de não sustentação de sua escolha passada. Assim, é preciso que a escolha se realize de modo perpétuo, uma vez que não há nada no passado capaz de garantir a eficácia e a sustentação da escolha já feita, e por isso mesmo, Sartre afirma que “[...] sou essa decisão a maneira de não sê-lo” (SN, p. 77). E mais adiante, “[...] *é preciso que eu a refaça [escolha] ex nihilo e livremente*” (SN, p. 77, grifos do autor). Portanto, a angústia se dá na medida em que o homem vivencia a experiência de que nenhuma decisão, ou, escolha efetuada é capaz de assegurar aquilo que será, uma vez que sua escolha se desvanece diante de cada nova situação que se apresenta e que se insere. E, sendo assim, será preciso reafirmar a sua escolha a todo o momento. “Essa angústia *sou eu*, porque, só pelo fato de me conduzir à existência como consciência de ser, faço-me como *não sendo mais* esse passado de boas decisões que sou” (SN, p. 77, grifos do autor). Isso só é possível graças às escolhas que não são possíveis de *não* ocorrer diante das situações, e, por conseguinte, mostra-nos que, se a angústia se dá diante das possibilidades, e que estas se desvanecem como próprias do homem, revelam as possibilidades como puros possíveis, ou seja, um horizonte futuro indefinidamente aberto. O que esclareceria a afirmação de que é pela liberdade e pelo seu poder nadificador que o Para-si experimenta a angústia.

Essa liberdade que se angustia diante de si é definida por Sartre como estrutura ontológica do ser humano. Essa angústia é manifestada na medida em que há um *nada* que a separa de seu passado e de suas determinações futuras, e por essa razão, há a necessidade de constantemente escolher dentre as possibilidades que se lhe apresentam na situação em que está circunscrito. Isso nos mostra que o ser do homem não pode ser qualificado, ou plenificado a partir de uma escolha que determine seu modo de ser perpetuamente, do mesmo modo como alguém que decide ser sincero somente será sincero no momento em que agir com sinceridade, e não de uma vez por todas como se uma única decisão sobre agir com sinceridade iria determinar para sempre as suas ações futuras. É por essa razão que Sartre afirma que “[...] o homem acha-se sempre separado de sua essência por um nada” (SN, p. 79) e, além disso, que “A essência é tudo que a realidade humana apreende de si mesmo como *tendo sido*” (SN, p. 79, grifos do autor). Em outros termos, pode-se afirmar que Sartre pretende que não seja possível captar o homem como possuidor de uma natureza essencial, e por esse motivo, este angustia-se diante da perpétua necessidade de constituição de sua essência sem garantias de sua permanência no ser, ou seja, há como que uma espécie de *dever ser ontológico* que impele o homem a escolher indefinidamente rumo ao futuro aquilo que será a sua essência, mesmo que a sua essência seja impossível de ser captada.

Significa que um nada nadificador me deixa sem desculpas, e, ao mesmo tempo, que o que eu projeto como meu ser futuro está sempre nadificado e reduzido a categoria de mera possibilidade, porque o futuro que sou permanece fora de meu alcance. (SN, p. 80)

Portanto, a liberdade se angustia diante de uma possibilidade que primeiramente reconhece como sua, ou seja, mantém com esta uma relação à maneira do *tendo sido*, ou, sendo o seu passado essencial reconhecido retrospectivamente. Também, ocorre a descoberta de que há um nada que separa a liberdade daquilo que essencialmente o homem constituiu em seu passado, e por essa razão, nada pode sustentar em definitivo aquilo que havia sido, por essa razão é possível afirmar que o *dever ser* que permeia a existência do homem encontra-se na necessidade ontológica de constituir aquilo que será. No entanto, é essa mesma possibilidade de que nada pode garantir aquilo que havia reconhecido como essencialmente seu, que qualifica o sentido próprio de sua liberdade. De outra forma, não haveria como o homem se relacionar com as possibilidades transcendentais que se apresentam como suas na temporalidade. Fora o que foi designado aqui como angústia temporal, há também o que Sartre denomina

“angústia ética”, e talvez seja esse o primeiro indicativo de que, ao introduzir a realidade humana, já insinuava a possibilidade de articular futuramente os resultados de sua ontologia de modo compatível com uma descrição fenomenológica da moralidade. Eis o que veremos a seguir.

A angústia ética surge quando o homem se encontra em sua relação original com os valores. Estes, por sua vez, são o produto de sua liberdade, pois, segundo Sartre, não existem no mundo de antemão. É somente a partir do momento em que há eleição de um valor em detrimento de outro, é que se pode afirmar a sua validade no plano da realidade humana. Portanto, o valor não tem seu ser como o Em-si, ele somente existe na medida em que é posto como valoroso por uma liberdade que o fundamente. Isso significa, por sua vez, que os valores somente podem adquirir seu fundamento a partir da liberdade, uma vez que para Sartre, os valores não existem a maneira de um Em-si, como prontos e acabados, como se fosse possível escolhê-los a partir de uma escala pré-concebida. Por isso afirma que: “Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores” (SN, p. 83). Com isso, Sartre procura afirmar que, se os valores morais não possuem nenhum fundamento, a não ser na própria liberdade, a única possibilidade de fundamentá-los está em sua livre eleição. Não havendo fundamento pré-dado, o homem angustia-se por ser o único responsável pela criação e sustentação dos valores no mundo, ao mesmo tempo em que reconhece a possibilidade constante do desvanecimento destes a todo instante. Por isso, afirma que: “A angústia ante os valores é o reconhecimento de sua idealidade” (SN, p. 83). Isso ocorre, pois Sartre identifica o valor como sendo um “Em-si-Para-si”, produzido pela subjetividade humana, e sendo constituído a maneira de um objeto por uma subjetividade, sucumbe a sua própria condição ideal de valor inscrito no real. Desse modo, se não há nada que justifique a adoção de uma escala de valores em detrimento de outra, somente o homem enquanto liberdade poderá ser o fundamento dos valores que ele mesmo constitui através de suas ações.

No entanto, Sartre afirma que o reconhecimento da liberdade angustiada diante dos valores é um fenômeno que se põe no plano da reflexão. Para ele, aquilo que é dado de imediato é o mundo já constituído por suas exigências valorativas que surgem a todo o momento na existência cotidiana do homem, e, por conseguinte, no plano irrefletido. Por esse motivo, afirma que “[...] os valores são semeados em meu caminho na forma de mil pequenas exigências reais, similares aos cartazes que proibem de pisar na grama” (SN, p. 83). Essa imediatez do mundo, que se dá no plano da consciência irrefletida, está associada ao modo como o homem é lançado em meio ao mundo em suas atividades. Para Sartre, o ser do homem está des-

de sempre em situação, pois “[...] surge no meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete” (SN, p. 83). Dessa forma, o homem encontra-se em meio a um mundo de sentidos já constituídos, ou projetos em curso efetuados pela ação de outros homens. Por isso, tomam seu sentido de empréstimo através das escolhas que o homem faz de si mesmo em meio a esta situação, e é isso que confere ao homem o caráter de ser o único ser pelo qual os valores vêm ao mundo, por isso descobre-se como “[...] aquele que faz com que existam valores, cujas exigências irão determinar sua ação” (SN, p. 84). Em suma: o homem é único responsável pelos valores e estes existem apenas na medida em que são efetivados por meio de suas escolhas, é o que Sartre afirma de maneira categórica:

[...] não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho que realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (SN, p. 84, grifos do autor)

A angústia, conforme visto anteriormente, é a captação reflexiva da liberdade angustiada. Essa captação de si é a própria revelação de uma liberdade absoluta e total, a qual possibilita que o homem capte a si mesmo como o único responsável pela constituição do mundo a partir de suas escolhas. A consequência disso é que a angústia revela um mundo em que não há valores prontos nos quais o homem possa se apoiar e que estes dependem unicamente das escolhas que realiza diante de seus possíveis percursos de ação. No entanto, a escolha de um determinado valor implica a não gratuidade do mesmo, uma vez que seu aparecimento no mundo depende exclusivamente de uma subjetividade, que por sua vez, encontra-se comprometida a partir de todas as escolhas tomadas de acordo com o que a facticidade da situação lhe oferece. Mas o que significa esse comprometimento da escolha dos valores? Significa que o homem, ao escolher um determinado valor, é responsável não só por si mesmo, mas que sua escolha compromete a humanidade inteira, o primeiro indicativo de um componente ético, o qual pode ser visualizado sob essa mesma perspectiva a partir do que Sartre apresenta na conferência *O existencialismo é um humanismo* de 1946.

Na conferência acima referida, Sartre estende a angústia ética a um domínio intersubjetivo ao introduzir dois elementos apenas insinuados em *O ser e o nada* (2005 [1943]), a saber: a responsabilidade e a escolha universal. A partir disso, é possível visualizar o modo como o elemento moral se apresenta implícito em sua ontologia, pois no texto de 1946, considerado apenas uma *vulgata* das teses desenvolvidas em 1943, Sartre dá o teor moral àquilo que aparentemente se tratava de uma descrição de uma existência demasiadamente solitária e in-

capaz de estender seus domínios para além do ser. Assim, se o homem não possui uma essência ou natureza que seja capaz de defini-lo, ele *deverá ser* aquilo que escolhe fazer de si mesmo. Não podendo ser como o Em-si, plena positividade, denso e acabado, o homem deverá constituir o seu ser unicamente a partir de uma escolha original, isto é, sua existência é um projeto que visa à aproximação ao ser Em-si que não é, uma vez que não pode existir estaticamente. Já que sua existência coincide com sua liberdade, e não com nenhum tipo de ser, e o homem é aquilo que faz de si mesmo a partir de suas escolhas, conclui-se que ele é o único responsável pelo seu ser. Mas, para além de seu próprio ser, o homem é responsável pela constituição do sentido do mundo, assim como também dos valores que são eleitos e atribuídos às suas ações. A consequência disso é que, ao escolher entre um curso de ação ao invés de outro, o homem escolhe o mundo e a si mesmo, pois a ação de escolher implica a valoração da situação escolhida. Além disso, a escolha de uma determinada ação implica a responsabilidade por ela, uma vez que esta foi eleita pelo próprio homem e a partir desta se cria e se “fixa” um valor no mundo. Por exemplo, se um homem que, por engano, recebe troco a mais em uma compra resolve devolver aquilo que não lhe é devido ao atendente de caixa que cometeu o equívoco, significa que nesta ação elege a honestidade como valor, em vez da corrupção, caso escolhesse ficar com a quantia de dinheiro que não lhe é devida. Para Sartre, a responsabilidade dessa escolha, por criar sentido e valor em um mundo habitado por homens, estende-se para a humanidade inteira, pois “[...] crio uma determinada imagem do homem que escolho ser; ao escolher a mim, estou escolhendo a humanidade inteira” (EH, p. 21). Nesse sentido, a eleição de um valor como a honestidade, no exemplo acima, cria uma ideia universal de homem que seria conveniente no momento de sua escolha e em situação semelhante, e por isso, em cada ação e em cada valor eleito, o agente moral se torna ligado à humanidade como um todo.

Nessa escolha que responsabiliza universalmente o homem, reside a angústia ética, pois “[...] o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que ele escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira, não poderia furtar-se do sentimento de sua total e profunda responsabilidade” (EH, p. 21). A angústia ética surge diante da responsabilidade implicada pela escolha individual, dado que ao escolher o homem que se quer ser, seja pela honestidade ou pela corrupção, escolhe-se ao mesmo tempo o tipo de homem que todos os demais *deveriam ser*. Assim, se o homem do exemplo citado escolhesse não devolver a quantia que não lhe é devida, estaria escolhendo a corrupção como valor a ser seguido por outros homens, afinal, a escolha por não devolver o dinheiro implica que não haveria nada de errado se todos os homens assim o fizessem em

semelhante situação. Entretanto, é preciso esclarecer que “A consciência do homem em ação é a consciência irrefletida” (SN, p. 80). Mesmo assim, ao se colocar em diferentes cursos de ação, o homem continua a escolher o tipo de homem que quer ser, e sendo responsável por isso, cria uma imagem universal do homem, ou seja, do que um homem *deve ser* de acordo com os valores implicados por suas ações. Desse modo, a angústia moral surge diante da total responsabilidade pelos valores que o homem escolhe, afinal, essa escolha o responsabiliza diante da humanidade inteira ao eleger ao mesmo tempo o tipo de humanidade que se deverá ser. É, portanto, “[...] uma angústia simples que todos aqueles que já tiveram responsabilidades conhecem” (EH, p. 23). Contudo, é possível criar diferentes expedientes para dissimular a angústia, o que, por conseguinte, significa dissimular a liberdade, uma vez que a liberdade se revela na angústia e esta é algo que apresenta como indesejável. Vejamos mais atentamente como Sartre descreve essa recusa da liberdade, o que, por conseguinte, revela-se também como recusa ética da responsabilidade pelos valores e por si mesmo, o que também corresponde em certo sentido, a uma queda na inautenticidade, ou melhor, nas condutas de fuga da liberdade pela via dos determinismos e das tentativas de reificação de si.

A primeira conduta de recusa da liberdade descrita por Sartre é a do determinismo psicológico, o qual é identificado como a origem de todas as condutas de fuga da angústia. Essa conduta se dá no plano reflexivo na medida em que o homem crê ser comandado por pulsões antagônicas que agem sobre o seu comportamento, pois estas comandam a sua vida psíquica. Essas pulsões, por sua vez, são identificadas à maneira das coisas, como possuidoras de um tipo de ser pleno e pertencentes à própria realidade psíquica. A consequência disso é que o homem acaba por identificar a si mesmo à maneira de um Em-si, pois a todo instante *deve ser* aquilo que não é. Desse modo, identifica a si como possuidor de uma natureza qualificada que é responsável pela determinação de cada um de seus diferentes atos, e assim, todas as suas ações são também identificadas à maneira das coisas, ou seja, determinadas causalmente por instâncias supostamente reais, e, portanto, colocadas sob as categorias da inércia e da passividade. Nessa conduta, identifica a origem e o fundamento de seus atos a partir de uma exterioridade, e não a partir de sua própria liberdade, buscando assim, introduzir no nada que constitui o seu próprio ser, a plena positividade do Em-si. Como sumariamente Sartre nos explica:

[...] nega essa transcendência da realidade humana que a faz emergir na angústia para além de 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 no seio do ser. (SN, p. 85)

Contudo, esse esforço reflexivo para fugir da angústia se efetiva em uma relação mais concreta, na qual o homem pretende que os possíveis que não são realizados por ele mesmo sejam vistos ao modo das coisas. Nas palavras de Sartre: “[...] esforço-me para *me alhear* da constituição dos outros possíveis que contradizem o *meu*” (SN, p. 86, grifos do autor). Ao considerar as possibilidades antagônicas ao possível escolhido como entidades, ou coisas, o homem dissimula que essas mesmas possibilidades antagônicas sejam também seus possíveis, e, portanto, dissimula a ameaça do nada que separa o homem da realização de suas possibilidades.

A fuga da angústia é a própria negação da transcendência do homem ao afirmar estar de posse de uma essência que lhe é própria e que dê acabamento ao seu ser ao modo de um Em-si. Essa essência estaria além e aquém do passado e do futuro, constituída como a origem e o fim de todos os seus atos. Assim, o homem conduz para o plano psicológico essa essência ao introduzir um Eu que transita na consciência e manifesta-se em cada ato em uma liberdade tomada como uma virtude que lhe pertence. “Em resumo, trata-se de captar minha liberdade em meu Eu como se fosse a liberdade de outro” (SN, p. 87). Trata-se de conferir a um Eu, constituído ao modo de um objeto, a responsabilidade por todos os atos humanos, do mesmo modo como se responsabiliza um terceiro. Mesmo havendo a possibilidade de modificar e constituir esse Eu, essas transformações são encaradas também sob o ponto de vista do determinismo biológico, o qual organizaria e harmonizaria essas novas características. “Assim, escapamos da angústia tentando captar-nos *de fora*, com *um outro* ou como *uma coisa*” (SN, p. 88, grifos do autor). Portanto, a liberdade é descrita a partir da exterioridade e não diante de si mesma, como na experiência reveladora da angústia, e por esse motivo, Sartre afirma que uma descrição da liberdade a este nível, seria como uma descrição da liberdade de outro e não de si mesmo. Contudo, essas tentativas de escapar da angústia são fadadas ao fracasso, pois como visto anteriormente, o homem sendo liberdade *é* também angústia em sua constituição ontológica. Além disso, para dissimular a angústia, é preciso que o homem tenha de algum modo consciência dessa angústia, e, por conseguinte, a dissimulação requer que se tenha consciência daquilo que se quer dissimular, o que por sua vez, significa que a angústia não pode ser de fato velada ou recusada. Disso, decorre que:

[...] eu sou capaz de me desconcentrar com relação ao que sou, posso ser angústia sob a forma de “não sê-la”, posso dispor de um poder nadificador no bojo da angústia. Este poder nadifica a angústia enquanto dela fujo e nadifica a si enquanto *sou angústia para dela fugir*. É o que se chama má-fé. (SN, p. 89, grifos do autor)

Em suma, o fenômeno da má-fé e/ou o modo de ser inautêntico, tal qual será exposto a seguir, surge da tentativa frustrada de dissimular a angústia, pois o homem nessa conduta de fuga não pode permanecer sem ser consciência de sua liberdade e da própria recusa dessa liberdade. Isso ocorre diante de uma consciência que é completamente translúcida e esvaziada de qualquer conteúdo ou representações, o que significa que nada pode ser ocultado à maneira de um objeto que lhe fosse uma parte integrante. Logo, a própria tentativa de escapar da angústia implica que se tenha consciência desta fuga e da própria angústia, e assim, não é possível para a consciência que busca dissimular a angústia evadir-se da consciência de sua liberdade, mesmo que esse fenômeno se dê no plano do *cogito* pré-reflexivo. Por outro lado, as tentativas de busca por completude estão ligadas à própria caracterização do Para-si como falta e desejo de ser. Trata-se do perpétuo movimento que o Para-si realiza em direção ao Em-si para tornar-se pleno de ser sem perder-se como consciência de si, isto é, desejo de ser síntese absoluta na forma de um Em-si-Para-si, o qual se realiza diante do desejo de preenchimento das faltas constitutivas do Para-si.

2.4 MÁ-FÉ E/OU INAUTENTICIDADE: O FENÔMENO ORIGINÁRIO MOTIVADOR DA CONVERSÃO REFLEXIVA

As análises de Sartre sobre as negatividades serviram de fio condutor para demonstrar que o homem é capaz de exercê-las sobre si mesmo. Isso é possível, pois as condutas negativas não só revelaram que o ser somente pode vir ao mundo através do homem, mas também o próprio nada constitutivo de sua consciência. A análise da possibilidade humana de negação do seu próprio ser é descrita por Sartre a partir do fenômeno da má-fé, uma conduta negativa que não está assentada sobre objetos transcendentais, mas sobre a própria realidade humana motivada pelo desejo de ser que assume a forma análoga a um dever de constituir perpetuamente a sua essência. Em primeiro lugar, é preciso compreender a má-fé de maneira distinta da mentira, no sentido de que a primeira consiste em uma negação de um transcendente e a segunda se dá na unidade de uma só e mesma consciência. Vejamos melhor essa diferença.

A mentira consiste em uma atitude negativa que diz respeito a um objeto transcendente e não sobre a estrutura interna da consciência. Para que haja mentira, é necessário que o mentiroso, em primeiro lugar, saiba da verdade que oculta, para que possa negar por meio da

linguagem essa mesma verdade, e, além disso, negar para si mesmo que está negando essa mesma verdade. Assim, “[...] o mentiroso pretende enganar e não tenta dissimular essa intenção ou mascarar a translucidez da consciência” (SN, p. 93). Isso significa que há referência à consciência da mentira quando decide mentir em vez de escolher uma atitude condizente com a verdade, e, no entanto, quando mente, sua intenção está voltada para algo que não existe no mundo, e, portanto, para um transcendente. Já o fenômeno da má-fé, em um primeiro momento, é descrito como “mentir” a si mesmo, no entanto, distingue-se da mentira justamente pelo fato de que aquele que está de má-fé esconde uma verdade para si mesmo, o que no mentir pressupõe que se saiba que haja ocultação dessa verdade. Ao contrário da mentira, que se efetua na medida em que há quem mente e aquele a quem se mente, a má-fé se efetiva na unidade de uma só e mesma consciência, e, portanto, a díade enganador-enganado não exige a presença de um terceiro, mas somente a própria consciência daquele que está de má-fé. Assim, a má-fé tem sua origem na própria realidade humana, e não sendo relativa a nenhum transcendente, trata-se de um fenômeno segregado pela própria consciência. Entretanto, Sartre ressalta que, para que a consciência afete a si mesma de má-fé, é necessário que haja, inicialmente, uma intenção e um projeto inicial para constituir-se como enganador e enganado ao mesmo tempo, o que significa que é preciso que haja, em certa medida, uma compreensão primitiva do que seja a má-fé e uma consciência não tética de si como afetada por este fenômeno. É por isso mesmo que Sartre afirma:

Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, e isso significa que eu, enquanto enganador, devo saber a verdade que é-me disfarçada enquanto enganado. [...] e isso não se dá em dois momentos diferentes da temporalidade - o que, a rigor, permitiria restabelecer um semblante de dualidade - mas na estrutura unitária de um só projeto. (SN, p. 95)

Dessa forma, pode-se concluir que a mentira é caracterizada por uma relação externa entre a consciência de no mínimo dois indivíduos, o que possibilitaria o *status* de sua manutenção. Disso, decorre que a mentira somente é possível na medida em que se sustenta justamente a dualidade externa entre enganador e enganado. Embora a consciência seja caracterizada como completamente translúcida, as consciências individuais que se relacionam nessa dualidade, estão isoladas entre si, pois são tomadas como transcendências uma pela outra. De modo diverso, a má-fé é uma relação da consciência a si que permanece no plano da total imanência na unidade de uma só e mesma consciência, o que significa que, ao mesmo tempo, a consciência põe para si a verdade e a mentira sob o mesmo plano. Assim, se o ser da consci-

ência é sempre consciência de ser, isto é, consciência (de) consciência, disso resulta que a consciência afetada de má-fé, ao menos no plano pré-reflexivo, deve ser consciência (de) má-fé, por isso a partícula “de” é colocada entre parênteses para indicar que esta se dá no plano do *cogito* pré-reflexivo. Isto é, de algum modo existe consciência (de) ser o enganador e o enganado em sua imanência. Contudo, como foi dito anteriormente, o determinismo é a conduta que fundamenta todas as condutas de fuga da liberdade, pois por essa via, a consciência no seu *dever ser* para constituir-se ontologicamente, visa a cessar o seu movimento em direção ao ser a partir de diferentes expedientes que seriam capazes de qualificar a sua existência ao modo do Em-si, o que para Sartre, é impossível. Desse modo, uma mesma consciência mascara a translucidez que lhe é própria conferindo a si mesma uma substancialidade, enganando a si sobre a impossibilidade de constituir-se ao modo dos objetos. Contudo, poderia se perguntar: como é possível para uma mesma consciência ser enganador e enganado ao mesmo tempo?

Para resolver esse paradoxo que é a má-fé, a psicanálise de matriz freudiana faz uso do inconsciente para tentar conciliar a relação entre enganador e enganado no interior de uma mesma consciência. O inconsciente assume, aqui, o papel de uma força pulsional que age por detrás da consciência, capaz de determinar as condutas do indivíduo que são efetivadas no plano consciente. Assim, a psicanálise ao introduzir uma cisão na unidade da consciência entre inconsciente e consciente, pretende resolver o problema da má-fé. Na sua tentativa de resolução, a psicanálise, com a noção de inconsciente, poderia explicar como é possível para um sujeito ser enganador e enganado ao mesmo tempo, pois o inconsciente sendo uma força que atua sobre o consciente, poderia ser compreendido como responsável pelo fenômeno da manutenção dessa dualidade. Quando a psicanálise introduz essa cisão da consciência produz dois domínios de exterioridade na unidade da consciência, e assim, reintroduz na translucidez da consciência a opacidade que caracteriza a relação que se dá quando uma consciência está diante da outra, caso esse que somente é possível na mentira. Contudo, Sartre rejeita a tentativa de resolução pela via psicanalítica: “Assim, a psicanálise substitui a noção de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso; permite compreender como posso não mentir a mim, mas ser *mentido*, pois me coloco, em relação a mim mesmo, na situação do outro;” (SN, p. 97, grifos do autor). Essa rejeição se dá diante do modo como Sartre caracteriza a consciência como translucidez e, por isso, sempre consciência (de) si, e, portanto, origem de toda significação, não podendo ser determinada por uma força que a habitaria e a constituiria como tal. No comentário de Burdzinski:

Desde a concepção ontológica da consciência como ser-para-si não é possível concordar, entretanto, com os pressupostos de semelhante teoria. Na perspectiva sartriana, a hipótese do inconsciente comete um profundo equívoco ontológico: ela introduz na dimensão do para-si uma nova opacidade que cabe unicamente ao em-si. Por isso, [...] Sartre não pode aceitar o conceito de inconsciente, posto que este conduz a um modelo no qual a consciência aparece não como instituidora de significatividade, mas sim como recebendo toda significação desde o inconsciente. (1999, p. 39)

Portanto, segundo Sartre, a resolução do impasse da má-fé, pela via psicanalítica, está fadada ao fracasso. Essa resolução fracassada pode ser evidenciada a partir do modo como a consciência oferece resistências quando há aproximação da dissolução das neuroses. As resistências são comportamentos que em geral correspondem a desvios da cura psicanalítica quando esta está em vias de efetivar-se. Essas resistências são captadas objetivamente pelo psicanalista, no entanto, Sartre indaga sobre a origem dessas resistências: estariam fundadas no Eu? A resposta é negativa: não será o Eu, pois sendo este, um conjunto de fatos psíquicos, e, portanto, um transcendente, está diante da captação do sentido da neurose da mesma forma como o psicanalista. Não se trata de uma instância interior capaz de testemunhar os fatos subjetivos que se apresentam ao consciente, uma vez que é o próprio paciente que por livre decisão, assume a via terapêutica, e dessa forma, acercar-se da verdade não seria um evento que lhe fosse surpreendente. O resultado disso é que o paciente permanece na estrutura da má-fé, pois ao aproximar-se da cura produz desvios da mesma, ou seja, de alguma forma possui consciência (de) sua cura, ao mesmo tempo em que procura resistir a esse processo. É o que Sartre expressa ao afirmar que “[...] não se pode mais recorrer ao inconsciente para explicar a má-fé: ela está aí, em plena consciência, com suas contradições todas” (SN, p. 98).

Na solução psicanalítica, o comportamento resistente é explicado através da censura. Esta estabelece a ponte entre o plano do consciente e do inconsciente, pois para haver censura é preciso que em certa medida haja consciência de que se está censurando algo. Essa ponte se deve ao postulado de que o paciente não é capaz de resistir à cura caso não seja de alguma forma consciente de que a aproximação da cura está em vias de efetivação. No entanto, a aproximação da cura não pode ser estabelecida de forma consciente pelo paciente, uma vez que sua origem estaria fundada no inconsciente, e, portanto, não haveria como reprimi-la. Isso ocorre, pois o ato de censura implica que haja decisão sobre aquilo que se deve censurar, ou melhor: na censura há uma consciência daquilo que se deve censurar. Nas palavras de Sartre: “É preciso que seja consciência (de) ser consciência da tendência a reprimir, mas *para não ser consciência disso*” (SN, p. 98, grifos do autor). Desse modo, a censura, ao tentar explicar o fenômeno da má-fé, estabelecendo um intermediário entre o consciente e o inconsciente, falha

ao tentar introduzir a dissociação que estabelece a dualidade entre enganador e enganado no interior de uma mesma consciência. A estrutura mesma da censura expõe que o ato de enganar e ser enganado ocorre na síntese de uma só e mesma consciência, e não à custa de uma cisão da consciência em consciente e inconsciente, por isso Sartre afirma: “Hipostasiou-se e “coisificou-se” a má-fé, sem evitá-la” (SN, p. 100). É sobre esta constatação que reside a rejeição de Sartre quanto à tentativa psicanalítica de resolução do fenômeno da má-fé, pois a cisão da consciência entre consciente e inconsciente introduz na mesma uma substancialidade causadora de seus atos, o que para Sartre, acaba por mascarar a translucidez da consciência e a sua espontaneidade de atos. Desse modo, a psicanálise de matriz freudiana suprime a espontaneidade da consciência para com o seu *dever ser* ontológico ao instituir uma instância responsável e causadora dos diferentes modos de ser do Para-si.

Além disso, para clarificar o problema levantado anteriormente e estabelecer as condições de possibilidade do fenômeno da má-fé no ser do homem, Sartre recorre a descrições específicas de certas condutas capazes de evocar novos aspectos que esse fenômeno pode adquirir. Condutas estas que serão descritas a seguir.

2.4.1 O flerte e a mulher frígida

A primeira conduta analisada por Sartre é a do encontro amoroso entre um homem e uma mulher, ou melhor, do cortejar, do flertar. A análise recai sobre o comportamento da mulher em relação às intenções do homem que a corteja. A mulher sabe das intenções de seu interlocutor e sabe que, em algum momento, precisará decidir se adere ou não a essas intenções. No entanto, ela procura suspender o momento da decisão atendo-se somente àquilo que, no seu julgamento, parece-lhe respeitoso. Evitando a decisão do contato com o homem, limita-se à temporalidade do presente, no sentido de que as possibilidades que lhe cabem são apreendidas de acordo com o sentido expresso explicitamente no momento em que são preferidas. Nesse sentido, afasta-se qualquer conotação sexual e encara o discurso do homem a partir do ponto de vista objetivo, e assim, o seu significado é apreendido como transcendente, e, portanto, tendo a mesma qualificação das coisas, isto é, reifica as qualidades do homem que lhe interessam durante a interlocução. Para Sartre, esta reificação significa uma negação da temporalidade, uma vez que:

O homem que fala parece sincero e respeitoso, como a mesa é redonda ou quadrada [...] E qualidades assim atribuídas à pessoa a quem ouve são então fixadas em uma permanência coisificante que não passa de projeção do estrito presente no fluxo temporal. (SN, p. 101)

A má-fé na conduta acima descrita reside na negação das intenções do interlocutor masculino. Em um aspecto primário, ao desconsiderar as intenções do homem, apreende as suas intenções como desprovidas de finalidade, e assim as apreende ao modo do Em-si. Contudo, o discurso que manifesta o flerte lhe agrada, caso contrário, não daria segmento ao encontro. O aspecto agradável se dá em vista da forma como percebe o discurso como desejo voltado inteira e exclusivamente para si, que, além disso, apresenta-se como desejo sobre um corpo que se apresenta como objeto desejado. Assim, apreende a si mesma a maneira das coisas, ou seja, como um objeto para o qual outra consciência se dirige na forma de uma consciência desejante, e nessa apreensão se coloca à maneira da inércia e da passividade diante da situação. Para Burdzinski: “Por meio desse artifício ela busca ocultar sua liberdade e, com ela, a responsabilidade que lhe cabe ao colocar-se na situação em que se encontra” (BURDZINSKI, 1999, p. 41).

Essa ocultação da liberdade e da responsabilidade é descrita por Sartre através da relação entre transcendência e facticidade. A situação se configura na medida em que as ações do homem são captadas ao modo do Em-si, e na ocorrência da captação do desejo – por parte da mulher – como uma transcendência. Além disso, a mulher capta o seu próprio corpo ao modo de um Em-si, ou seja, a partir da categoria da passividade, na qual os seus possíveis são tidos como inevitáveis, uma vez que não são captados como suas próprias possibilidades. Para Sartre, trata-se de engendrar as propriedades do Para-si de ser transcendência e facticidade em uma identidade única e que, ao mesmo tempo, preserva as suas diferenças. “É preciso afirmar a facticidade como *sendo* transcendência e a transcendência como *sendo* facticidade, de modo que se possa, no momento que captamos uma, deparar bruscamente com a outra” (SN, p. 102, grifos do autor). No exemplo analisado, para que a mulher possa negar as intenções do flerte ao mesmo tempo em que as aprecia, capta a si mesma na dimensão da transcendência ao colocar-se como um objeto de desejo para o qual se dirigem as intenções do homem, no mesmo instante em que se coloca na dimensão da facticidade ao captar as ações do homem ao modo do Em-si, ou seja, destituídas de qualquer intenção. O posicionamento simultâneo de si como transcendência e facticidade caracteriza a ambiguidade necessária para que possa estar de má-fé, e esta se origina da “[...] afirmação de que *sou* minha transcendência à maneira do ser da coisa” (SN, p. 103, grifos do autor). Dessa forma, ao evitar decidir-se sobre os galanteios que

lhe são dirigidos, colocando-se na síntese impossível entre transcendência e facticidade, a mulher se evade de sua responsabilidade para decidir se aceita ou nega o desejo por seu interlocutor. Assim, nega a sua liberdade ao assumir os galanteios ora como objetos do mundo, ora como intenções que lhe são dirigidas por outra subjetividade, e dessa forma, apreende-se como objeto passivo, o qual não é capaz de modificar concretamente a situação que criou para si mesma, e, portanto, fuga da liberdade e da responsabilidade diante da configuração de uma situação que escolheu vivenciar. Essa fuga da liberdade e da responsabilidade se configura como elemento derradeiro das condutas de má-fé e expressa-se como modo de existir inautêntico, o qual se caracteriza como uma forma de cessar movimento ontológico espontâneo da consciência em direção ao ser. Em outros termos, aquele que está de má-fé engana a si mesmo como não sendo aquele que deve existir a todo instante através das escolhas que realiza em sua absoluta liberdade e responsabilidade.

2.4.2 O ideal da sinceridade

A sinceridade, à primeira vista, poderia ser concebida como uma antítese da má-fé. Contudo, a sua própria natureza expõe que esta não é senão um ideal a ser perseguido, e não propriamente um estado de coisas. Se caso assim o fosse, o homem sincero precisaria constituir-se na sinceridade à maneira de um Em-si. Dessa forma, a exigência do ideal da sinceridade consiste em destituir o Para-si de ser *o ser que é o que não é e não é o que é*, ou seja, que o homem “[...] seja plena e unicamente o que é” (SN, p. 105), Sendo apenas aquilo que *é*, assume uma identidade plena de si como a própria positividade do Em-si. O que significa que o Para-si sofre uma desagregação de seu ser, pois seu ideal de ser é o das coisas, ou seja, perseguir o ideal de ser a maneira do Em-si equivale a reconhecer que a constituição do homem está pautada por algo que não pertence a sua própria realidade. Assim, a busca por plena identidade de si à maneira do Em-si, demonstra que, caso houvesse a coincidência do Para-si com o seu ser, a má-fé estaria impossibilitada de instalar-se, uma vez que a plena identidade implica que o ideal perseguido seja equivalente ao próprio ser do homem. Desse modo, o ideal de “ser aquilo que se é” revela o ideal de aproximação com o ser perseguido pelo Para-si de ser absoluta coincidência consigo mesmo. Contudo, o ideal da sinceridade revela a impossibilidade ontológica do Para-si de constituir-se em uma plena identidade, pois a identidade absoluta

de si a si pertence somente ao Em-si. Portanto, a consciência revela a impossibilidade de realização do ideal da sinceridade, uma vez que a sua efetivação somente seria possível caso o Para-si pudesse fundir-se com o Em-si, o que para Sartre, consiste em uma impossibilidade ontológica. Trata-se, em certa medida, da manifestação do projeto original do Para-si de aproximação ao ser, das tentativas fracassadas de dar acabamento a si ao modo do Em-si. Caso fosse possível essa plena coincidência consigo mesmo, haveria como cessar o seu movimento em direção ao ser, uma vez que estaria de posse de uma essência que lhe é própria ao mesmo tempo em que é consciência de sua posse. Contudo, como isso não é possível para Sartre, a consciência engana a si mesma de que uma escolha anterior pela sinceridade a tornaria uma consciência sincera de ponta a ponta, uma qualidade que constitui plenamente o seu ser a partir de uma escolha isolada. Assim, não podendo ser identidade plena de si a si, a consciência se coloca em uma existência inautêntica que visa a justificar o seu ser como determinado ao modo de uma coisa, mascarando a angústia de sua liberdade.

2.4.3 O homem que “brinca” de ser garçom

Se a realidade humana se caracteriza como impossibilidade de plena identidade de si, deve haver outra conduta que seja compatível com o ser do Para-si. Nesse caso, a representação, exemplificada por Sartre, através do comportamento do garçom de café. Observemos o exemplo de perto:

Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. Toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de *ser* garçom. (SN, p. 105-106, grifos do autor)

O “brincar” de ser garçom adquire, na análise de Sartre, o teor de uma representação na qual o sujeito visa a colocar-se à maneira de um objeto para os outros e para si mesmo a

um só momento. Nessa representação o homem procura captar-se à maneira do Em-si, negando que todas as suas condutas enquanto garçom sejam o resultado de uma livre eleição dessas condutas. Assim, a manutenção desta conduta consiste em negar a transcendência que lhe é própria e que lhe escapa a todo o momento, tentando fazer desta uma determinação que qualifique de uma vez por todas o seu ser à maneira do Em-si. Nesse sentido, há de se concordar com o comentário de Franklin Leopoldo e Silva:

O ser humano, na medida em que não é mais do que suas possibilidades escapa constantemente a cada uma delas. Para conter esse processo de escapar de si, que originalmente é o movimento de transcendência próprio do existente, o sujeito faz que esse transcender-se seja ao mesmo tempo um determinar-se, para que a liberdade, em princípio inerente à transcendência, fique separada dela, e a determinação apareça como resultado do processo. (SILVA, 2004, p. 163)

Contudo, a representação somente é possível na medida em que ao homem não é dada a possibilidade de tornar-se pleno de si, ou seja, representar ser garçom somente se dá pelo fato de que a realidade humana jamais pode plenificar-se à maneira do Em-si justamente pela transcendência que lhe é própria. Assim, o escapar-se constantemente de si mesmo implica a impossibilidade de o homem coincidir plenamente com o ser que faz de si mesmo. Portanto, se ao homem é ontologicamente impossível constituir-se como essencialmente pleno em seu ser, é preciso que escolha a todo instante aquilo que *deverá* fazer de si, e, no caso da má-fé, ocorre uma tentativa de identificação entre fazer e ser. Essa identificação está associada à reificação, ou, determinação de si, na medida em que o homem procura escapar ao desvanecimento constante de seu ser, o que justificaria a conduta de representar ser garçom como uma tentativa de determinação positiva de sua própria transcendência, e aqui, mais uma vez, o mascaramento da sua liberdade ontológica.

2.4.4 A tristeza

A tristeza, enquanto estado emocional, também é objeto das análises de Sartre. A análise é motivada pela pergunta pela possibilidade de coincidência do ser triste com o próprio ser do homem como uma unidade intencional determinante de suas condutas de tristeza. Contudo, como antes afirmado, a consciência não podendo ser constituída à maneira das coisas não é capaz de fazer da tristeza uma plenitude de ser. Assim, o homem que se entristece ne-

cessita fazer-se triste e recriar a sustentação de sua tristeza em cada ato que se põe afetado por esse estado emocional. A consciência sendo um nada de ser que se caracteriza pelo movimento perpétuo de sua transcendência, jamais pode ser, portanto, preenchida de ponta a ponta pela tristeza como seu próprio ser. Assim, a tristeza em si não é capaz de afetar a consciência como um Em-si que motiva e impulsiona todas as condutas do homem uma vez instaurada no seio do Para-si. Para Sartre, “O ser-Em-si da tristeza infesta perpetuamente minha consciência (de) ser triste, mas como valor que não posso realizar, sentido regulador da minha tristeza, e não como sua modalidade constitutiva” (SN, p. 108). Disso resulta que uma consciência jamais pode ser caracterizada como plenamente triste, o que significa que, para afetar-se de tristeza, a consciência necessita ser ao mesmo tempo consciência (de) tristeza, ou seja, fazer-se triste em cada ato, ao menos no plano da consciência não-tética de si. Nesse sentido, estar triste é de alguma forma a assunção da própria tristeza, ou seja, os estados emocionais dependem das decisões feitas por um sujeito e não são encaradas por Sartre como forças internas ou estados que invadem a consciência e a tomam de assalto sem que nada se possa fazer a respeito. Sobre isso, vale citar o comentário de Burdzinski: “[...] se me entristeço, o faço ao mesmo tempo em que sou consciente (de) estar triste. Na medida em que somos conscientes da atividade que executamos no sentimento que manifestamos, então já não o somos ao modo da plenitude ontológica” (BURDZINSKI, 1999, p. 48). Eis o resultado sumário de que nem mesmo as emoções podem atuar como agentes determinantes do modo de ser do homem, mas somente as próprias escolhas realizadas a partir dos diferentes atos de consciência que ontologicamente definem a sua existência como devendo ser o existente que *é o que não é e não é o que é*.

2.4.5 O homossexual e o campeão da sinceridade

Outro exemplo de conduta de má-fé é descrito por Sartre através de um homossexual que se sente culpado pela sua própria condição. Nesse caso, o homem em questão, apesar de admitir suas inclinações e reconhecer seus comportamentos identificados com a homossexualidade, não assume a sua condição de pederasta. Pensa a sua conduta pelo viés do acaso das situações e por racionalizações que explicariam suas inclinações como se os fatos do mundo fossem capazes de determinar a sua conduta homossexual, negando assim, a responsabilidade sobre seus atos e as consequências sobre eles. No exemplo, o homossexual possui um compa-

nheiro que censura a sua vida dupla, desejando que assuma a sua homossexualidade, ou seja, que confesse “*ser homossexual*”. Contudo, o homossexual busca evitar a sua própria reificação, ao mesmo tempo em que acredita poder depurar os seus desvios de conduta na medida em que os reconhece como tais. Como afirma Sartre: “Não quer se deixar ver como coisa: tem obscura e forte compreensão de que um homossexual não é homossexual como esta mesa é mesa ou este homem ruivo é ruivo” (SN, p. 111). Além disso, a duração psíquica corrobora para que a sua transcendência seja identificada como pura indeterminação, ou seja, como uma facticidade que lhe é inevitável e uma possibilidade recorrente. Para Sartre, essa atitude revela uma compreensão da verdade sobre suas ações: o reconhecimento de que, para viver sua homossexualidade, necessita transformar a sua transcendência em facticidade, isto é, evadindo-se do reconhecimento da responsabilidade por sua transcendência justifica as suas condutas como que pautadas pela facticidade, e dessa forma, busca evadir-se do juízo alheio sobre elas. Assim, o homossexual, ao declarar-se como não sendo homossexual, não está simplesmente assumindo que as condutas sucessivas que o identificam com a pederastia não são capazes de encerrar e qualificar o seu ser, pois reconheceria que a realidade humana escapa a qualquer qualificação positiva que a determine por completo. O caso, segundo Sartre, é que, ao declarar “não ser homossexual”, este “[...] entende “não ser” no sentido de “não ser em si”. Declara “não sou pederasta” no sentido em que esta mesa não é um tinteiro. Está de má-fé” (SN, p. 111). Voltando ao censor/sensor, chamado por Sartre de “campeão da sinceridade”, seria possível questionar: estaria ele também de má-fé? A resposta é positiva. Vejamos em detalhe.

O “campeão da sinceridade”, ao exigir que seu companheiro se assuma como homossexual, estaria reconhecendo que a transcendência da realidade humana e a liberdade devem ser assumidas para que o homossexual possa reconhecer-se como responsável pela série de condutas que o identificam com a pederastia, ao mesmo tempo em que possa reconhecer que a homossexualidade não é capaz de qualificar completamente seu ser, pois a realidade humana escapa a toda tentativa de determinação. Contudo, a exigência do homem sincero é a exigência do reconhecimento de que o homossexual assuma a sua culpa diante dos outros, que determine o seu ser diante dos outros para que não seja tratado como determinação reificada. É o que Sartre afirma: “Exige do culpado que se constitua como coisa, exatamente para não mais tratá-lo como coisa. Contradição constitutiva da exigência da sinceridade” (SN, p. 112). Dessa forma, o homem sincero está de má-fé, pois a sua exigência é a de que a liberdade do outro seja captada como coisa, como objeto a ser apreendido para posteriormente ser concedido a quem pertence.

A sinceridade torna-se, na relação com os outros, uma constante ameaça de coisificação, uma vez que é buscada não na interioridade daquele que identifica suas atitudes enquanto sinceras. Desse modo, o homem sincero considera a sinceridade como uma realidade objetiva possível de ser exigida nas relações intersubjetivas no lugar de reconhecê-la na própria origem de sua manifestação. O homem sincero visa a constituir a si mesmo enquanto “coisa-sincera” de modo a escapar da exigência de coisificação que a própria sinceridade lhe impõe, e assim, sua liberdade para “ser sincero” reveste-se do caráter inanimado que constitui a sinceridade coisificada. Contudo, o homem sincero evade-se dessa condição de coisa para que possa mantê-la ou descartá-la, pois é preciso que tenha consciência dela em cada ato particular que constitui a infinidade de ações das quais é o agente responsável. Nas palavras de Sartre: “[...] evade-se dessa coisa, pois é ele que a contempla e dele depende mantê-la ante seus olhos ou deixá-la desmoronar-se em uma infinidade de atos particulares” (SN, p. 112). Assim, ao colocar a sinceridade sob o aspecto coisificante, aquilo que é confessado somente adquire o seu valor no plano do determinismo, e desse modo, liberdade e transcendência são colocadas a distância, fora de alcance. Portanto, a transcendência torna-se facticidade e a facticidade transcendência, e dessa forma, a sinceridade adquire a mesma tessitura ontológica da má-fé. A estrutura comum que há entre sinceridade e má-fé consiste na tentativa de coincidência do Para-si com o seu próprio ser ao modo de um Em-si, na medida em que põe o seu ser como não sendo aquilo que é e, também, colocando-se à maneira do ser que é aquilo que é. Conforme Sartre, o objetivo da sinceridade equivale a um jogo de espelhos que consiste em:

Fazer com que eu seja o que sou, à maneira do “não ser o que se é”, ou não ser o que sou a maneira do “ser que se é”. Deparamos aqui com o mesmo jogo de espelhos. De fato, para que haja intenção de sinceridade, é preciso que, originariamente e ao mesmo tempo eu seja e não seja aquilo que sou. A sinceridade não determina uma maneira de ser ou qualidade particular, mas devido a essa qualidade, almeja a me fazer passar de um modo de ser ao outro. Este segundo modo de ser, ideal da sinceridade, acha-se por natureza fora de meu alcance; e, no momento em que me empenho em alcançá-lo, tenho a compreensão obscura e pré-judicativa de que não alcançarei. [...] A má-fé só é possível porque a sinceridade é consciente de errar seu objetivo por natureza. (SN, p. 113-114)

A captação de si como não sendo um certo modo de ser não é possível no momento em que se realiza esse ser, mas somente quando este ser é colocado em questão enquanto é realizado ou, no desvanecimento e na nadificação desse próprio ser. Nisso consiste a possibilidade de realização da má-fé: é preciso de algum modo ser aquilo que se pretende negar na captação de si. Sartre emprega como exemplo dessa possibilidade de má-fé, a covardia: “As-

sim, é preciso, além disso, que eu seja de alguma forma esse covarde inapreensível e evanescente que não sou. [...] devo ser e não ser covarde a cada vez, totalmente e em todos os aspectos.” (SN, p. 114). Contudo, é preciso salientar que Sartre nos chama atenção para o aspecto reverso do caso, ao afirmar que a má-fé não consiste em simplesmente negar as qualidades que constituem o caráter de certas ações, mas também em qualificar o ser do homem como sendo aquilo que ele não é, ou seja, captação positiva daquilo que não se é. A má-fé, portanto, visa a anular o jogo ontológico que se dá entre ser e não-ser, na medida em que se busca qualificar positivamente e de forma acabada o Para-si, ou seja, a negação de que a consciência é aquilo que não é e não é aquilo que é. Trata-se da anulação do perpétuo jogo entre transcendência e facticidade, e assim, nega-se a indeterminação essencial própria da consciência ao tentar identificá-la como possuidora de uma essência. Desse modo, a consciência de má-fé busca identificar a indeterminação ontológica do Para-si com a determinação positiva do Em-si, e nesse jogo, está em questão a negação da angústia e da liberdade que põem o homem enquanto aquele que seu ser está a todo momento em questão, e, portanto, diante da responsabilidade por todas as suas condutas.

2.4.6 Fé ou crença: a possibilidade de compreensão da estrutura primitiva da má-fé

Além das condições de possibilidade da má-fé, Sartre chama a atenção para a possibilidade de uma melhor compreensão do problema referido a partir do domínio possível em que se pode verificar esse fenômeno, ou seja, o modo como a má-fé, no plano do *cogito* pré-reflexivo, apresenta-se como consciência (de) crença. Sartre justifica a problemática da seguinte forma: “Mas se denominamos crença a adesão do ser ao seu objeto, quando este é dado ou é dado indistintamente, então a má-fé é crença, e o problema essencial da má-fé é um problema de crença” (SN, p. 115). O que significa essa afirmação? Para Sartre, um projeto, para ser de má-fé, necessita ser de má-fé de ponta a ponta, ou seja, implica desde o seu surgimento, que aquele que convence a si mesmo da possibilidade de constituir em uma única e mesma consciência a dualidade enganador-enganado, assim se convença desde o surgimento do seu projeto de má-fé. Por isso, a má-fé é sustentada pela adesão do sujeito a uma crença capaz de sustentar o seu próprio projeto de má-fé, e, desse modo, apresenta-se como uma crença condicionante das atitudes tomadas pelo sujeito e pela própria cosmovisão constituída pela atitude de má-fé. Como Sartre afirma: “De fato, o que ela [má-fé] decide inicialmente é a natureza da

verdade. Com a má-fé aparecem uma verdade, um método de pensar, um tipo de ser dos objetos;” (SN, p. 114-115). Entretanto, a má-fé não é captada em uma evidência imediata, como no caso da mentira em que há possibilidade de apreender na evidência tanto o ato de mentir como o de ser mentido, dado que aquele que está de má-fé crê e não crê estar nesta condição. Esta ambiguidade revela que, no fenômeno da má-fé, ao se decidir sobre a natureza da verdade, decide-se também sobre a natureza da evidência. Assim, se aquele que está de má-fé não quer acreditar-se sob esta forma, ao mesmo tempo em que funda seu projeto sobre ela, está a captar-se no plano da apreensão da evidência de modo não persuasivo, ou seja, decide-se sobre uma evidência que não seja preenchida desde o surgimento de seu projeto de má-fé. Como Sartre explica:

A má-fé apreende evidências, mas está de antemão resignada a não ser preenchida por elas, não ser persuadida e transformada em boa-fé: faz-se humilde e modesta, não ignora – diz - que fé é decisão, e que após cada intuição, é preciso decidir e *querer aquilo que é*. 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 a 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. (SN, p. 116, grifos do original)

Assim, a verificação do fenômeno da má-fé reside na forma como esta se constitui como *fé*, isto é, na forma como as condutas de má-fé são possíveis de serem sustentadas através da estrutura da crença. A permanência das condutas de má-fé depende de uma adesão espontânea do sujeito de crer-se na impossibilidade de satisfazer-se com as evidências de que seu próprio projeto é de má-fé. Dessa forma, o *não pedir demais* se efetiva em uma escolha de si que se dá no plano não reflexivo, e por isso, Sartre ressalta o seu caráter de espontaneidade, o qual consiste em uma decisão marcada pelo sujeito que não se assume como o autor das escolhas que delinham o seu projeto, bem como das crenças que o sustentam. Sartre compara essa decisão de fazer-se de má-fé com o adormecimento e o sonho: “*Fazemo-nos* de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha” (SN, p. 116, grifos do autor). Essa comparação não é por acaso, pois uma vez que estamos dormindo, é praticamente impossível, por um ato voluntário voltarmos ao estado de vigília, e do mesmo modo, a má-fé, uma vez instaurada, tende a permanecer assim como o sono daquele que está adormecido e incapacitado a despertar da própria condição a que se decidiu colocar-se. Assim como aquele que, ao sonhar toma o sonho como a própria realidade, quando se está de má-fé, a cosmovisão condicionada por ela é tida como a própria realidade existencial do sujeito. Assim instaurada, a má-

fé se configura como um horizonte de crenças marcadas pelo não-convencimento da evidência intuitiva de sua apreensão. É o que explica Burdzinski: “[...] um comportamento de má-fé deve sustentar-se na medida mesmo em que tenhamos desde o início [...] escolhido o não-convencimento, decidido por uma crença que não seja plena, que não vá até o fim naquilo a que ela se propõe” (1999, p. 52). Contudo, Sartre não se dá por satisfeito e, na sequência, descreve as condições que possibilitam essa *fé* da má-fé.

Em vista disso, a crença, antes de tudo, é consciência (de) crença, em outros termos, no plano do *cogito* pré-reflexivo ela consiste em um “saber” sobre aquilo que se crê. Contudo, Sartre afirma que “[...] saber que se crê é já não crer” (SN, p. 117). Ou seja: a crença, ao ser realizada na unidade de uma mesma consciência não posicional (de) si, na translucidez e espontaneidade que lhe são próprias, encontra-se na origem de todo saber, e por essa razão, não pode constituir-se como um objeto ao modo de um Em-si. Desse modo, a crença somente se realiza na sua própria destruição, pois a consciência, sendo uma perpétua fuga de si, um escapar-se rumo à transcendência, realiza-se na sua própria impossibilidade de permanência, ou seja, na negação daquilo que se crê, uma vez que a consciência transcende a si na negação daquilo que se é. Assim, a má-fé consiste em não crer naquilo que se crê, ao se tomar por base o caráter de insuficiência de toda crença, pois esta jamais pode constituir-se como um objeto para a consciência, mas somente como um ato que se desfaz no momento em que cessa. Como dito anteriormente, o fenômeno da má-fé instaura-se sobre a decisão do não-convencimento sobre as evidências captadas intuitivamente, o que implica uma crença que condiciona o modo como o homem se relaciona com o ser. Em outras palavras, há crença sem, no entanto, convencer-se sobre a suficiência daquilo que se crê, e dessa maneira, não se crê naquilo que acredita, e assim, a crença se realiza a custo de sua própria destruição e é nesse sentido que se opera a possibilidade da má-fé. Nas palavras de Sartre:

A má-fé desarmou de antemão toda crença, as que pretende adquirir e, ao mesmo tempo, as demais, de que quer fugir. Ao querer tal destruição da crença, [...] a má-fé arruína as crenças que se lhe opõem e se revelam também como não sendo senão crença. (SN, p. 118)

Ao desarmar as crenças, a má-fé se mostra como um projeto de fuga daquilo que se é. A fuga daquilo que se é nos mostra que o projeto de má-fé tem como finalidade escapar do

Em-si ao pretender refugiar-se na desagregação do Para-si. Contudo, essa desagregação não é possível, pois é negada pela má-fé no momento em que tenta escapar do Em-si pela negação do mesmo à maneira do ser que não é. Desse modo, a consciência de má-fé intenciona este mesmo Em-si “[...] à maneira do “Não-ser-o-que-não-se-é”” (SN, p. 118). Em vista disso, a má-fé em sua estrutura primitiva visa a mascarar a ambiguidade própria da realidade humana ao tentar constituí-la como uma totalidade, negando assim a espontaneidade e a translucidez da consciência, e, por conseguinte, intenciona negar a dualidade entre transcendência e facticidade que caracterizam o Para-si como sendo o que não é e não sendo o que não é. O que implica, em última instância, no desvelamento da estrutura de todas as condutas de fuga da angustiante vertigem experimentada diante da experiência primeira da liberdade.

2.5 INAUTENTICIDADE E/OU MÁ-FÉ: A REVELAÇÃO DO ASPECTO ORIGINÁRIO DA CONSCIÊNCIA PRÉ-REFLEXIVA

O objetivo dessa seção é demonstrar que a inautenticidade consiste em uma disposição ontológica da consciência. Essa disposição pode ser constatada em *O ser e o nada* (2005 [1943]) por meio das condutas de má-fé, anteriormente descritas, que possuem como ponto de convergência a fuga da liberdade pela via do determinismo e da reificação de si no plano do *cogito* pré-reflexivo. Esta convergência nos permite pensar, de um ponto de vista metaético, as atitudes pré-morais que constituem, no interior da ontologia de Sartre, as bases para uma descrição da existência moral. As descrições das condutas de má-fé sugerem que as ações humanas, em seu aspecto originário, efetivam-se no modo de ser inautêntico, e estas, por sua vez, constituem o aspecto pré-moral que serve de base para a posterior constituição de uma ética da autenticidade. Além disso, é possível constatar, nos diários de guerra de Sartre (1983), uma preocupação constante com a possibilidade da autenticidade o que, por conseguinte, o leva a breves reflexões sobre a inautenticidade como o modo pelo qual o homem recusa a responsabilidade sobre si mesmo ao eleger categorias sociais e a impessoalidade como justificativas totalizadoras para os seus atos. Por fim, nos *Cahiers pour une morale* (1983), Sartre descreve a inautenticidade como uma disposição primeira da consciência diante das possibilidades de alienação e opressão do outro, a qual se realiza tanto no plano da histo-

ricidade quanto na própria estrutura da consciência. Mesmo sob diferentes aspectos e em diferentes contextos de escrita, é possível perceber que Sartre possui uma preocupação teórica latente sobre descrever a disposição originária da consciência para inautenticidade, e, portanto, sobre as bases fenomenológicas que poderão servir de suporte para se pensar as implicações éticas de sua ontologia. Assim, se considerarmos em um primeiro momento as descrições feitas em *O ser e o nada* (2005 [1943]) para posteriormente nos concentrar nas observações feitas em seus *Cahiers pour une morale* (1983), será possível compreender a má-fé e/ou inautenticidade como um fenômeno originário proveniente da própria estrutura ontológica da consciência. Portanto, a descrição e a insistência de Sartre sobre o fenômeno da inautenticidade será o fio condutor que fornecerá o aparato conceitual para se pensar a possibilidade de uma recuperação do Para-si, a qual é denominada de autenticidade²⁴, o que justificaria a sua preocupação em descrever, analisar e fundamentar essa condição original de queda do Para-si.

2.5.1 A inautenticidade em *O ser e o nada* e no *Diário de uma guerra estranha*

A inautenticidade pode ser enunciada em *O ser e o nada* (2005 [1943]) através da conhecida expressão que descreve o homem como uma “paixão inútil” (SN, p.750). Isso significa, para Sartre, que o modo de ser originário é o da vã tentativa que a realidade humana faz para coincidir consigo mesma, em outros termos, de tornar-se um Em-si-Para-si, constituir-se como plenitude de ser ao mesmo tempo em que é plena consciência de si. Aqui, a inautenticidade se identifica com as tentativas de reificação e determinação de si através de qualificações que serviriam de suporte para uma constituição do Para-si como ser pleno e acabado, e, portanto, de uma identificação com o Em-si. Assim, as condutas marcadas pela inautenticidade seguem uma estrutura fundamental que as une em sua diversidade, ou seja, o não reconhecimento do projeto fundamental de constituir ontologicamente a realidade humana como justificada e necessária. Desse modo, as manifestações fundamentais da inautenticidade, de acordo com as condutas de má-fé, podem ser classificadas da seguinte forma: 1. Negação da transcendência refugiando-se na facticidade e o seu oposto; 2. Tornar-se um ser-objeto para os outros; e 3. A recusa da ambiguidade própria que define ontologicamente a realidade humana enquanto transcendência da facticidade. No entanto, cabe aqui perguntar: qual é a condição de

²⁴ A possibilidade da autenticidade será desenvolvida adiante. Por enquanto, nos contentemos em mencioná-la com vistas à elucidação do modo de ser da inautenticidade.

possibilidade responsável pela prevalência ontológica da inautenticidade? Nesse contexto, pode-se afirmar que reside no próprio modo de ser da consciência, mais especificamente no projeto fundamental do Para-si de constituir-se na transcendência como pleno de ser, sem perder-se como consciência, justamente por ser uma falta de ser que deve ser si mesmo a todo instante. Essa interpretação é defendida por Bruce Baugh, o qual utiliza a relação da consciência com o porvir para explicitá-la:

O projeto de ser em-si-para-si não é um *acaso* que atinge a consciência, mas uma consequência do fato de que a consciência se determina a partir de seu porvir. Pois, na medida em que a consciência quer ser consciência determinada de qualquer coisa (ou seja, que revém ao mesmo, consciência de objetos determinados), ela deve se definir a partir de uma totalidade determinada e fechada, mas que é ao mesmo tempo uma totalidade *de consciências* e, portanto, aberta à transcendências indefinidamente abertas. Mas, nesse caso, a consciência se projeta em direção a uma síntese impossível do em-si determinado e do ser-para-si. (BAUGH, 1991, p. 104, grifos do autor, tradução nossa)²⁵

Nesse sentido, a inautenticidade seria o estado no qual a consciência nega a temporalidade, o que implica negar a transcendência enquanto estrutura do Para-si. Justamente por a realidade humana ser caracterizada como falta, e, portanto, uma síntese impossível, é que esta conduta visa a eliminar a dinâmica temporal que põe a consciência diante das possibilidades futuras como sendo suas, e, portanto, uma tentativa de supressão da responsabilidade sobre aquilo que o homem será e o mascaramento da angústia temporal. É por esse motivo que Sartre recorre novamente ao *cogito* pré-reflexivo para determinar as estruturas fundamentais da realidade humana que confirmam esse aspecto. As condutas de má-fé conduzem Sartre ao próprio ser dessa consciência não tética (de) si amplamente descrita nas primeiras partes de *O ser e o nada* (2005 [1943]). Contudo, é a partir do próprio ser da consciência que se poderá clarificar melhor a caracterização da realidade humana enquanto falta: “[...] a necessidade de ser o que não é e não ser o que é” (SN, p. 122).

As análises das condutas de má-fé conduzem Sartre a indagar-se sobre o ser da consciência, o qual é caracterizado como uma “descompressão de ser”. Essa descompressão de ser significa que a consciência, sendo uma presença a si que comporta o próprio nada do seu ser, é o que a possibilita ser para si enganador e enganado ao mesmo tempo. Caso fosse uma

²⁵ “Le projet d'être en-soi-pour-soi n'est donc pas un *hasard* qui arrive à la conscience, mais une conséquence du fait que la conscience se détermine à partir de son avenir. Car dans la mesure où la conscience veut être conscience déterminée de quelque chose (ou, ce qui revient au même, conscience d'objets déterminés), elle doit se définir à partir d'une totalité déterminée et fermée, mais qui est en même temps une totalité *des consciences* et donc de dépassements indéfiniment ouverts. Mais en ce cas, la conscience se projette vers une synthèse impossible de l'en-soi déterminé et de l'être-pour-soi.” (BAUGH, 1991, p. 104, grifos do autor)

substância, ou um ser pleno e acabado ao modo do Em-si, não seria possível colocar-se “[...] à *distância de si* como presença a si [...]” (SN, p. 127, grifos do autor). Sendo assim, a consciência é afirmada como perpétuo movimento para fora de si em sua translucidez, e, portanto, impossibilidade de coincidência consigo mesma. Portanto, essa síntese impossível é a condição de possibilidade da inautenticidade e o seu aspecto motivador, como bem observa Cabestan:

No entanto, Sartre não se atém a isso e n’*O ser e o nada* confere às condutas de má-fé uma motivação propriamente ontológica em relação ao ser do para-si enquanto descompressão de ser. Portanto, não é simplesmente a angústia que desperta a liberdade e o nada que a funda, mas é o desejo de ser do sujeito, sua busca pelo em-si-para-si é o princípio de sua inautenticidade, ou seja, de suas condutas de má-fé.” (CABESTAN, 2005, p. 614, tradução nossa) ²⁶

A má-fé é descrita como “[...] a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano [...]” (SN, p. 118). Desse modo, a escolha que se realiza pela reflexão impura de uma forma inautêntica de existir, que, conforme Ronald Santoni (1995), é por si mesma uma reflexão de má-fé. Pois a possibilidade de ser enganador e enganado na unidade de uma mesma consciência se prolonga como uma forma de existência não-tética de si, o que demonstra mais uma vez a disposição “natural” do Para-si para realizar-se ontologicamente sem o reconhecimento do eminente fracasso de seu projeto de ser. Como afirma Sartre: “Assim, a recusa da liberdade só pode ser concebida como tentativa de nos captarmos como ser-Em-si; [...] a realidade humana é um ser no qual sua liberdade corre risco, pois tenta perpetuamente negar-se a reconhecê-la” (SN, p. 544). Esta recusa pelo reconhecimento da liberdade decorre da afirmação de que a “[...] realidade humana não é o bastante [...]” (SN, p. 545), pois a disposição original para a inautenticidade se traduz pelo modo como o homem está inclinado a compreender a sua realidade como lhe sendo suficiente para lhe proporcionar a mesma consistência de ser do Em-si. Conforme Ronald Santoni (1995), essa inclinação para preencher-se de ser é motivada pelo próprio nada do qual a consciência é feita: “Por causa de seu nada, a consciência busca completar-se e, como dissemos anteriormente, corre

²⁶ “Cependant, Sartre ne s’en tient pas là et *L’Être et le Néant* confère aux conduites de mauvaise foi une motivation proprement ontologique en les rapportant à l’être du pour-soi en tant que décompression d’être. Dès lors, ce n’est plus simplement l’angoisse que suscitent la liberté et le néant qui la fonde mais c’est le désir d’être du sujet, sa quête de l’en-soi-pour-soi qui est au principe de son inauthenticité, c’est-à-dire de ses conduites de mauvaise foi.” (CABESTAN, 2005, p. 614)

constantemente o risco de amarrar-se a si mesma, de retornar à consciência fustigada, o que aqui chamamos de inautenticidade automotivada” (SANTONI, 1995, p. 95, tradução nossa)²⁷.

Embora a inautenticidade possa ser automotivada, é preciso ressaltar que há a possibilidade, por meio da reflexão impura, de o homem decidir-se sobre a sua permanência em uma existência inautêntica, e dessa forma, pode-se visualizar o seu oposto, isto é, a possibilidade de, por meio da reflexão purificante, colocar-se no modo de ser que representa a antítese dessa disposição ontológica originária: a autenticidade. Nisso se assentam as afirmações contidas em *Cahiers pour une morale* (1983) de que a reflexão se origina do esforço da consciência para recuperar-se de sua condição original de queda na inautenticidade. O que significa, sobretudo, uma nova possibilidade de existência que seja capaz de superar a dialética sem síntese própria da disposição original para a má-fé, e, por conseguinte, um modo de ser no qual o homem reconhece a gratuidade de sua própria existência, e a partir da qual, por meio de suas escolhas constitui a si mesmo e por si mesmo sem desculpas ou refúgios nas condutas de fuga caracterizadas pelas tentativas de reificação de seu ser.

Por outro lado, se levarmos em conta a noção de projeto original – aquele para o qual todos os projetos individuais convergem - será possível perceber que a consciência inautêntica se traduz pelo desejo de ser Deus. Trata-se, do *desejo de ser*, o qual se funda na falta constitutiva que caracteriza o Para-si, e o que lhe falta, é justamente a densidade e a opacidade do Em-si. Por isso, Sartre afirma que “[...] a realidade humana é desejo de ser Em-si” (SN, p. 692). Contudo, Sartre adverte que o desejo de ser não é o da identificação com o puro Em-si que a realidade humana nadifica, mas sim um Em-si que seja o fundamento de seu próprio ser, aquilo que anteriormente foi referido como Em-si-Para-si: “[...] o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É este ideal que podemos chamar de Deus” (SN, p. 693). O desejo de ser Deus representa o projeto fundamental de toda existência humana que se quer como síntese absoluta entre o Em-si e o Para-si, o que por sua vez, expressa-se nas tentativas fracassadas de preencher-se da densidade idêntica que caracteriza o Em-si sem perder-se como consciência nadificadora deste mesmo Em-si. Conforme Ronald Santoni (1995), o desejo de ser Deus é o desejo de constituir-se como um ente que é causa de si mesmo, uma causa incausada que é capaz de segregar o seu próprio ser, e dessa forma, uma existência pautada pelo desejo dessa síntese

²⁷ “Because of its nothingness, consciousness intends completion and, as we said earlier, constantly runs the risk of tying itself down, of returning to buffeted consciousness, to what he here calls self-motivated inauthenticity.” (SANTONI, 1995, p. 95)

impossível é uma existência que se circunscreve nas tentativas de ser o fundamento de seu próprio ser. Portanto, uma consciência inautêntica nega o próprio nada de ser que a caracteriza:

Por outro lado, a consciência *inautêntica* sonha “criar a si mesma”, ter seu ser *auto-causado*, “para ser antes do Ser como um nada que flui para o Ser que o produz.” “Deus”, então, acaba sendo o “homem inautêntico”, “jogado no projeto inútil de tentar fundamentar a si mesmo.” Pois a noção de *Causa sui*, uma causa incausada, é o sonho de um ser que apreende a si mesmo como não tendo fundamento, como ser contingente, mas que, a posteriori, tenta *fundar* a si mesmo através “do próprio desvelamento de sua falta de fundamento.” Esse sonho absoluto de criação de si mesmo por si mesmo, essa projeção da consciência inautêntica – como vimos em *O ser e o nada* – “nem mesmo é concebível”, pois, para criar a si mesmo, primeiramente é preciso *ser*. O “Nada” como dissemos, anteriormente, “não pode produzir Ser”, não pode ser criador. *Causa sui* é a consciência inautêntica e o projeto impossível de ser seu próprio fundamento. Sartre está repetindo aqui o que disse em *O ser e o nada*, designando-o como um “projeto de má-fé. (SANTONI, 1995, p. 149-150, tradução nossa)²⁸

A partir disso, torna-se evidente que o refúgio da consciência nas condutas de má-fé e/ou inautenticidade seja algo indesejável, e por essa razão, Sartre escreve em uma nota de rodapé sobre a possibilidade de dela escapar: “Embora seja indiferente ser de boa ou má-fé, porque a má-fé alcança a boa-fé e desliza pela própria origem de seu projeto, não significa que não se possa escapar radicalmente da má-fé” (SN, p. 118). Por outro lado, é possível constatar em *O existencialismo é um humanismo* (2014 [1946]) outro juízo de valor que toma a má-fé como algo indesejável justamente por sua correspondência ao comportamento de fuga da liberdade e dissimulação da responsabilidade pelos valores:

A isto respondo que eu não o julgo [o homem que está de má-fé] moralmente, mas defino sua má-fé como um erro. Aqui, não podemos evitar um julgamento de verdade. A má-fé é, evidentemente, uma mentira, pois dissimula a total liberdade do engajamento. No mesmo plano, eu diria que trata-se de má-fé também quando escolho afirmar que alguns valores são anteriores a mim; entro em contradição comigo mesmo se eu os quero e, ao mesmo tempo, declaro que eles se impõem a mim. (EH, p. 39)

²⁸ “On the other hand, *inauthentic* consciousness dreams to “create oneself,” to be *self-caused* being, “to be prior to Being as a nothingness that flows into Being in producing it.” “God,” then, turns out to be “inauthentic man,” “thrown into the futile project of trying to found itself.” For the notion of a *Causa Sui*, an uncaused cause, is the dream of a being that has grasped itself as having no foundation, as being contingent, but which then, a posteriori, attempts to *found* itself through the “very unveiling of its lack of foundation.” This “absolute dream” of creation of oneself by oneself, this projection of inauthentic consciousness-as we saw in *Being and Nothingness*-is “not even conceivable,” for, in order to create oneself, one first has *to be*. “Nothingness,” as he says later, “cannot produce Being,” cannot be a creator. *Causa Sui* is consciousness’s inauthentic and impossible project of being its own foundation. Sartre is repeating here what he has said in *Being and Nothingness*; namely, it is a “project of bad faith.”(SANTONI, 1995, p. 149-150)

Apesar de as descrições e análises feitas até aqui se moverem, sobretudo, no plano da ontologia e da fenomenologia, pode-se afirmar que Sartre lança as bases teóricas para se pensar a autenticidade no plano de uma moral ontológica. Os resultados de suas descrições do fenômeno da má-fé conduzem ao aspecto pré-moral, próprio do modo como a consciência se realiza no plano do *cogito* pré-reflexivo, que por sua vez, está associado à disposição original ao modo ser inautêntico, tese também defendida por Philippe Cabestan: “Nós compreendemos que se a inautenticidade encontra seu fundamento no desejo de ser do para-si, então devemos reconhecer-lhe o caráter de uma possibilidade, ou melhor: de uma disposição originária” (CABESTAN, 2005, p. 615, tradução nossa)²⁹.

O fenômeno da má-fé resulta naquilo que Sartre caracteriza como uma deterioração do ser Para-si e afirma-se ainda que há a possibilidade de uma “[...] reassunção do ser deteriorado por si mesmo, reassunção que denominaremos autenticidade [...]” (SN, p. 118). Significa que há nessa afirmação uma intenção de posteriormente descrever fenomenologicamente as implicações morais de sua ontologia por meio de uma conversão da liberdade inautêntica em autêntica. Entretanto, em *O ser e o nada* (2005 [1943]), não há preocupações explícitas sobre a reassunção do projeto de ser, apesar de, em diferentes momentos, referir-se à possibilidade de uma conversão radical³⁰, o que não impede o reconhecimento de que, para constituir uma moral da autenticidade, é preciso descrever em primeira mão o aspecto pré-moral da realidade humana, isto é, o aspecto originário que se poderá modificar com vistas a um novo modo de ser, através de uma modificação da inconsistência própria que caracteriza as condutas humanas. Essa preocupação com as bases pré-morais e que constituem, até aqui, o modo ser inautêntico podem ser visualizadas pela primeira vez nos diários de guerra de Sartre, publicados postumamente em 1983 e escritos entre 1939 e 1940. A inautenticidade descrita nos seus diários de guerra aparece como um refúgio no anonimato, ou seja, na impessoalidade dos atos que formam um sistema coerente de crenças capazes de justificar as ações, e que por sua vez, apresentam a mesma dinâmica de fuga da liberdade descrita no fenômeno da má-fé. Isso se deve, pois, da mesma forma como aquele que se faz de má-fé se refugia no determinismo e na reificação, aquele que está no plano da inautenticidade dissolve a sua transcendência em categorias sociais que supostamente garantiriam a sua permanência no ser identificando-as com a pura facticidade: “Individualidade perdida no anonimato, relativismo social e tolerância uni-

²⁹“Nous comprenons déjà que si l’inauthenticité trouve son fondement dans le désir d’être du pour-soi, il faut peut-être alors lui reconnaître le caractère d’une possibilité, mieux: d’une disposition originnaire.” (CABESTAN, 2005, p. 615)

³⁰ Cf. SN, p.-p. 319, 331, 511, 572, 586.

versal, racionalismo de polidez, cegueira para os valores, essa é a base de sua falta de autenticidade” (DGE, p. 21). Nesse sentido, é possível compreender o fenômeno da má-fé e/ou inautenticidade nos termos de uma inconsistência prática como afirma Thomas Flynn (1984, p. 37), posição esta que é sustentada também por Katherine Morris: “[...] a pessoa de má-fé escolhe de maneira irrefletida seus próprios valores, mas *vive a sua vida como se* não os tivesse escolhido, isto é, como se eles fossem qualidades do mundo independentes dele” (MORRIS, 2009, p. 198, grifos da autora). A inautenticidade, assim caracterizada, aproxima-se do modo como Sartre a exemplifica nos seus diários através da tentativa de dissolução da liberdade pela despersonalização das ações, isto é, na impessoalidade que as categorias sociais oferecem: “Como o ser não-autêntico de Heidegger que diz: morre-*se*, para não dizer *eu* morro. Sua única afinidade consigo mesmo é feita através da sociedade; fala da própria pessoa no mesmo tom que se refere aos outros, apenas com mais ternura” (DGE, p. 20, grifos do autor). A inautenticidade, nesse sentido, condiz ao fenômeno da má-fé, e é ousado afirmar que ambos constituem a mesma dimensão ontológica, e é por esse motivo que, nesta seção, utilizamos as expressões má-fé e inautenticidade como se fossem sinônimos. Do mesmo modo como no fenômeno da má-fé, aquele que se encontra no modo de ser inautêntico elege categorias a partir das quais poderia afirmar uma essencialidade que explicaria fundamentalmente o seu ser e justificaria os fins visados pelas suas ações, e dessa forma, constitui-se como uma tentativa de eximir-se da responsabilidade sobre eles ao mesmo tempo em que os reconhece e os reivindica para si. Assim, trata dos valores e categorias sociais escolhidas para justificar a sua existência como se fossem fatos do mundo, possuidores de força suficiente para determinar o seu ser de modo a negar a si que é o responsável pelo seu surgimento e pelo que escolhe fazer de si mesmo a partir deles. Como nos diz Sartre: “Tudo isso acompanhado de uma cegueira total para os valores; é incapaz de distinguir o que deve ser do fato em si” (DGE, p. 21). Portanto, no plano irrefletido, escolhe as categorias e valores que identificam e determinam o seu ser ao mesmo tempo em que as nega fazendo com que tenham o mesmo estatuto de uma realidade factual da qual não poderia ser o autor e muito menos o responsável, e que, no entanto, reclama-as como sendo suas. Seria esse, portanto, o aspecto pré-moral no qual a realidade humana se constitui ontologicamente.

Uma das características que se deve destacar é a primazia atribuída por Sartre à inautenticidade: “O inautêntico ocorre antes da autenticidade” (DGE, p. 32). Essa primazia demonstra que o modo de ser inautêntico é um fenômeno originário, uma disposição da consciência não tética (de) si, e do mesmo modo como afirma em *A transcendência do Ego*: “[...] o irrefletido possui a prioridade ontológica sobre refletido, porque ele não tem nenhuma neces-

sidade de ser refletido para existir [...]” (TE, p. 35). Sendo assim, resta concluir que a autenticidade se mostra como um esforço voluntário e individual. Essa primazia e a descrição desse plano, feitos até aqui, revelam a intenção que mais tarde pode ser visualizada nos seus *Cahiers pour une morale*: “A única base da vida moral deve ser a espontaneidade, ou seja, o imediato, o irrefletido” (CPM, p. 12, tradução nossa)³¹. Sob esse aspecto, é possível afirmar que as descrições contidas em *O ser e o nada* (2005 [1943]) sobre o fenômeno da má-fé visam diretamente a essa base da vida moral com a qual Sartre pretendeu lidar, sem o sucesso que intencionava, em seus *Cahiers pour une morale* (1983). Nesse ponto, é preciso mencionar que Sartre caracteriza o fenômeno da má-fé e/ou inautenticidade como uma disposição original da consciência, e dessa forma, o posicionamento primeiro da reflexão impura é o aspecto motivador sob o qual se poderá refletir sobre a existência moral. Significa que a reflexão sobre a vida moral toma emprestado da reflexão impura o motivo de sua recuperação, ou seja, da possibilidade da autenticidade, e dessa forma, a reassunção da coerência prática do Para-si diante da ameaça constante de queda na inautenticidade. Nas palavras de Sartre:

1° A reflexão não em seus resultados, mas em sua intenção, que participa da impureza do irrefletido, uma vez que se origina na irreflexão. 2° A reflexão impura é a motivação para a reflexão pura. Ela é originalmente de *má-fé* porque ela não quer ver o seu fracasso. (CPM, p 18, tradução nossa)³²

Aqui, Sartre, pela primeira vez, caracteriza o fenômeno da má-fé como originário, ou seja, a inautenticidade é identificada com a alienação original da consciência que poderá recuperar-se pela via da reflexão purificante. Sendo assim, há de se concordar com a afirmação de Cabestan (2005) de que a disposição original para a permanência na má-fé reside no desejo de ser do Para-si, e, portanto, a queda na inautenticidade é a manifestação do próprio ser do Para-si enquanto falta, enquanto tentativa vã de realizar-se ao modo dos valores: “Assim, a má-fé, poderíamos dizer, é a tentação originária de um ser cujo surgimento é sinônimo de “queda” e cuja liberdade se realiza, antes de tudo, sobre um plano irrefletido ou pré-reflexivo,

³¹“La base unique de la vie moral doit être la spontanéité, c’est-à-dire l’immédiat, l’irréfléchi.” (CPM, p. 12)

³² “1° La réflexion non en ses résultats mais en son intention, qui participe de l’impureté de l’irréfléchi, puisqu’elle prend naissance dans l’irréflexion. 2° La réflexion impure est motivation pour la réflexion pure. Elle est originellement *mauvaise foi* parce qu’elle ne veut pas voir son échec.” (CPM, p 18, grifos do original)

originalmente assombrado pelo valor” (CABESTAN, 2005, p. 618, tradução nossa)³³. Trata-se do modo como o Para-si surge enquanto tentativa de totalização de sua falta constitutiva, tendo que ser aquilo que não é. É por essa razão que se pode afirmar que as descrições da disposição originária do Para-si para uma queda ou refúgio na inautenticidade, constituem já na ontologia de Sartre os elementos fundamentais para se pensar os termos de uma recuperação de si pela via da reflexão purificante, a qual possibilitaria à consciência posicionar-se de modo autêntico, e, portanto, redefinindo pelo instante, a relação com o seu próprio projeto de ser e sua relação com os outros.

2.5.2 A inautenticidade nos *Cahiers pour une morale*

A ontologia de *O ser e o nada* (2005 [1943]) se desdobra sobre o plano de uma liberdade anterior à conversão³⁴, e por isso, pode-se afirmar que as suas descrições revelaram uma disposição ontológica da consciência para a inautenticidade. Contudo, nos *Cahiers pour une morale* (1983), Sartre questiona se essa mesma disposição seria uma espécie de natureza: “É a inautenticidade uma *natureza*?” (CPM, p. 484, tradução nossa)³⁵. Em outros termos: seria a inautenticidade a “natureza” constituinte da realidade humana? Dando continuidade à posição assumida em *O ser e o nada* (2005 [1943]), Sartre afirma que o projeto de ser, de constituir-se à maneira do Em-si pode ser interpretado como a posição “natural” da consciência, “[...] como uma natureza universal do homem” (CPM, p. 13, tradução nossa)³⁶. Esta se funda sobre o projeto de ser Em-si-Para-si a partir da própria estrutura da consciência. Além disso, afirma que essa “natureza” se constitui “[...] como um evento histórico que é o estabelecimento de uma sociedade. A natureza *seria* o fato histórico de que os homens têm uma natureza, que a humanidade, escolhendo a opressão para iniciar a

³³ “Ainsi la mauvaise foi est, pourrions-nous dire, la *tentation* originnaire d’un être dont le surgissement est synonyme de “chute” et dont la liberté se réalise tout d’abord sur un plan irréflecti ou pré-réflexif, originellement hanté par la valeur.” (CABESTAN, 2005, p. 618)

³⁴ Cf. CPM, p. 13.

³⁵ “L’inauthenticité est-elle une *nature*?” (CPM, p. 484)

³⁶ “[...] comme une nature universelle de l’homme.” (CPM, p. 13)

sua história, tem escolhido começar pela natureza” (CPM, p. 13, tradução nossa)³⁷. Essa natureza a que Sartre se refere é justamente o fato de que o homem não possui uma natureza que o defina, a não ser o sentido histórico de sua existência, a qual adquire o seu significado a partir da constatação de que ele não poder ser de outro modo, ou seja, como um Para-si que procura totalizar-se nas possibilidades que lhe são próprias a partir da livre eleição de si na historicidade. Contudo, dentre essas possibilidades, encontra-se a de ser um objeto apreendido em meio ao mundo pelo olhar do outro, e, portanto, a ameaça constante da alienação de suas possibilidades.

Nesse contexto, a origem da inautenticidade estaria atrelada também à forma como a presença humana é capaz de transformar uma subjetividade alheia em um objeto, ou seja, atribuir ao outro a qualificação de um ser-objeto ao modo de uma determinação é a forma como o outro oprime e aliena as possibilidades de outro Para-si. Trata-se do conflito das subjetividades, que, em *O ser e o nada* (2005 [1943]), é caracterizado como a essência das relações humanas e que, nos seus *Cahiers pour une morale* (1983), é exemplificado a partir dos valores que são eleitos pelos outros e cuja existência ou não, não dependem de uma subjetividade particular. Esses valores constituídos intersubjetivamente estão na origem da opressão e alienação das possibilidades do Para-si, uma vez que se apresentam como exigências constituídas por outras consciências. Por essa razão, Sartre (2005 [1943]) afirma que a natureza do homem é ser transcendência transcendida, incapaz de viver a determinação de seu ser a partir do modo como o outro a qualifica:

A natureza em mim é eu mesmo enquanto objetividade transcendida pelo outro. É obvio que não posso jamais viver minha natureza. Assim, o outro me transforma em objetividade me oprimindo e minha situação primeira é ter um destino-natureza e estar diante dos valores objetivados. (CPM, p. 16, tradução nossa)³⁸

Assim, a disposição originária do Para-si para permanecer na inautenticidade encontra o seu elemento fundante na presença do outro, pois são as exigências valorativas constituídas por essa presença que limitam a vivência objetiva das possibilidades do homem. Nesse caso,

³⁷ “[...] comme un événement historique qui est l'établissement d'une société. La nature *serait* le fait historique que les hommes aient une nature, que l'humanité en choisissant l'oppression pour début de son histoire ait choisi de commencer par la nature.” (CPM, p. 13)

³⁸ “La nature en moi c'est moi-même en tant qu'objectivité transcendée pour l'autre. Il va de soi que je ne peux jamais vivre ma nature. Ainsi l'autre me transforme en objectivité en m'opprimant et ma situation première est d'avoir un destin-nature et d'être devant des valeurs objectivées.” (CPM, p. 16)

vale lembrar a conduta de má-fé do homem que, ao constituir-se através do ideal da sinceridade, exige de seu interlocutor que assuma a sua pederastia ao modo de uma determinação de seu ser, ou seja, uma exigência valorativa posta por uma subjetividade alheia que visa à qualificação do ser do outro ao modo de uma natureza. Contudo, sabe-se que esta natureza jamais poderá ser vivida efetivamente, pois o Para-si não é capaz de totalizar-se ou coincidir-se consigo mesmo, uma vez que o valor exigido não se realiza como uma determinação perpétua a partir de uma escolha isolada; impedimento esse que se funda na própria estrutura do Para-si. Sobre esse tipo de opressão, comenta Bruce Baugh: “[...] os valores parecem ser necessários porque são fundados sobre a escolha de um sujeito *essencial*: um sujeito que possui poder/saber suficiente para dominar os outros” (BAUGH, 1991, p. 107, tradução nossa)³⁹. Isso significa que a origem da inautenticidade se assenta sobre a presença alienante das exigências valorativas constituídas por uma subjetividade estranha ao indivíduo. Contudo, Sartre afirma que, mesmo sendo possível uma conversão da liberdade pela reflexão purificante, esta é desde sempre um aspecto posterior, que apesar de possibilitar uma recuperação de si no plano da reflexão, não é capaz de fazer com que a condição de objeto apreendido pelo outro se dissipe: “Pois no momento em que a reflexão pura intervém, ela já é *tarde demais*: ela pode muito bem dissipar o caráter de quase-objeto que possuo pela minha reflexão impura, mas não o de *objeto* que tenho para o outro” (CPM, p. 18, tradução nossa)⁴⁰. Assim, por mais que a reflexão purificante possibilite uma recuperação do Para-si de sua condição inicial de queda na inautenticidade, esta conversão não atinge a subjetividade alheia a ponto de fazer com que deixe de captar o seu outro como objeto, o que significa que a efetividade desta conversão depende também de uma conversão por parte dos outros indivíduos: “É evidente que uma conversão é possível em teoria, mas ela implicará não somente uma modificação de meu interior, mas uma modificação real do outro” (CPM, p. 16, tradução nossa)⁴¹. Portanto, apesar de a conversão ser possível por meio da reflexão purificante, a sua efetividade quanto à alienação das possibilidades individuais depende

³⁹ “[...] les valeurs semblent être nécessaires puisqu'elles sont fondées sur le choix d'un sujet *essentiel*: un sujet qui possède assez de pouvoir/savoir pour dominer les autres.” (BAUGH, 1991, p. 107)

⁴⁰ “Car au moment où la réflexion pure intervient, il est *déjà trop tard*: elle peut bien dissiper le caractère de quasi-objet que je possède pour ma réflexion impure, mais non pas celui *d'objet* que j'ai pour l'autre” (CPM, p. 18)

⁴¹ “Il va de soi qu'une conversion est possible en théorie mais elle impliquera non seulement un changement intérieur de moi mais un changement réel de l'autre.” (CPM, p. 16)

também da possibilidade de apreensão do outro não mais como objeto, mas como uma subjetividade visando a fins em um mundo compartilhado de valores e significações.

Por outro lado, Sartre atribui à inautenticidade uma origem histórica, e dessa forma, identifica o cessar da inautenticidade com o fim da história, pois esta é definida pela opressão das liberdades. A história, nesse caso, visa a determinar a liberdade a partir de justificativas que dissolvem o indivíduo diante de categorias que exigem certas realizações valorativas e institucionais abstratas: “As justificações históricas: a cidade, Deus, o direito, a nação, a classe” (CPM, p. 93, tradução nossa)⁴². E, por essa razão, afirma que: “O fim da História seria o advento Moral.” (CPM, p. 105, tradução nossa)⁴³. A suposição de que moralidade suponha o fim da história está atrelada à possibilidade de a humanidade romper com a sua decisão primeira e inautêntica de começar pela opressão, o que não exclui o fato de que esse rompimento deve se efetivar primeiramente nas estruturas que compõem a realidade humana. A forma de alienação, que se dá a partir das relações de poder e saber opressores, é examinada e justificada a partir da dialética do senhor e do escravo em uma referência direta a Hegel⁴⁴ (CPM, p. 17-18). Com isso, Sartre procura demonstrar que o modo de ser inautêntico revela sua origem na relação de conflito entre as consciências que reclamam a universalidade do reconhecimento. Essa luta por reconhecimento não se trata de uma simples constatação da existência do outro, mas o reconhecimento de uma consciência como necessária para justificar a existência do outro, algo já tratado por Sartre na terceira parte de *O ser e o nada* (2005 [1943]) quando examina a dialética sem síntese do fenômeno do *ser visto*. Essa busca por reconhecimento por meio de uma consciência que possui sua existência como necessária e justificada se desdobra sob dois aspectos: “[...] é preciso 1º que se nos o subtraísse, esse mundo se desmoronaria (cavilha-mestra); 2º que este mundo seja por si mesmo justificado por fins *a priori*.” (CPM, p. 103, tradução nossa)⁴⁵. Dessa forma, o homem inautêntico compreende a si mesmo como uma existência justificada por esses fins dados *a priori*, e, por conseguinte, capta a si mesmo como o meio pelo qual esses mesmos fins unicamente se realizam. Esse é o chamado “espírito de seriedade”, o qual consiste na aceitação desses fins em uma atitude de conformismo, e, portanto, uma atitude que se revela inautêntica, pois nessa

⁴² “Les justifications historiques: la cité, le Dieu, le droit, la nation, la classe.” (CPM, p. 103)

⁴³ “La fin de l’Histoire ce serait l’avènement Morale.” (CPM, p. 95)

⁴⁴ Cf. HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito* – parte I. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 126-134.

⁴⁵ “[...] il faut 1º que si on nous ôtait, ce monde s’écroule (cheville ouvrière); 2º que ce monde lui-même soit justifié par des fins *a priori*.” (CPM, p. 103)

situação o homem capta-se como uma existência de direito que se justifica pela realização desses mesmos fins como responsáveis pelo seu direito de ser:

Assim, o espírito de seriedade é consequência do desejo de substituir uma existência de direito por uma existência de fato. E quando exigimos o reconhecimento de nossos fins, é para obter o reconhecimento de nosso direito de ser (guerras religiosas). Trata-se do homem de direito divino. (CPM, p. 103, tradução nossa)⁴⁶

Contudo, o desejo de reconhecimento não é a consequência de um posicionamento original, mas sim do modo como uma consciência se coloca diante da outra como detentora de uma essência que lhe possibilitaria exercer certos poderes sobre o outro, o que Sartre chama de “homem de direito divino” (CPM, p. 103). Ou seja, aquele cujo oprimido deve sua vida e o único meio pela qual a mesma adquire seu sentido. Na relação entre senhor e escravo, o homem de direito divino é aquele que exige dos outros um reconhecimento de seu poder ao modo de uma plenitude de ser, ou seja, é a própria existência do senhor, com os poderes que a condição supostamente lhe confere, uma existência de fato que se confunde com uma existência de direito. A justificativa de origem divina para as atribuições de seu poder confere à sua existência de fato uma existência de direito, a qual possibilitaria exercer seu poder sobre os outros de forma que eles não possam exercer nenhuma ação sobre ele. Pois, se o seu poder e riqueza são atribuições divinas, é ele a fonte *a priori* de todos os valores aos quais os servos devem se submeter para fundar a justificativa e o sentido de sua própria existência. Por essa razão, a atitude de conformismo, própria do espírito de seriedade, capta a liberdade do outro como justificada e necessária para que a sua condição social seja também justificada e necessária em relação às exigências valorativas do sujeito essencial possuidor de poder. Assim, a liberdade do oprimido deve ser desconsiderada para que seus valores e seus fins sejam subordinados aos fins do opressor, pois este último é captado como possuidor de uma essencialidade pela qual se realizam fins *a priori*, e, sendo assim, não seria possível opor-se a essa condição e aos valores que esta mesma existência implica. Sobre a escolha no espírito de seriedade comenta Bruce Baugh:

Nesse caso, a escolha no espírito de seriedade não é nulamente arbitrária; é o modo de viver uma situação insustentável. É somente após ter reconhecido o direito divino do mestre que o escravo busca a sua própria justificação sob o olhar do mestre, ou seja, a partir dos valores do mestre. Ele não reconhece o mestre à fim de se justificar,

⁴⁶ “Ainsi l'esprit de sérieux est conséquence du désir de substituer une existence de droit à une existence de fait. Et lorsque nous exigeons la reconnaissance de nos fins, c'est pour obtenir la reconnaissance de notre droit d'être (guerres religieuses). Il s'agit d'être homme de droit divin.” (CPM, p. 103)

mas pelo contrário, busca sua justificação nos valores de um mestre que ele deve reconhecer se quiser viver. (BAUGH, 1991, p. 108, tradução nossa)⁴⁷

Além dessas considerações, Sartre problematiza a escolha primeira do homem pela inautenticidade: “Em outras palavras, porque o homem escolhe desde sempre o Inferno, a inautenticidade?” (CPM, p. 577, tradução nossa)⁴⁸. Sobre isso, pode-se afirmar que a inautenticidade é uma escolha original realizada pelo homem quando escolhe o Bem como valor, permanecendo na mesma posição teórica da obra de 1943 (*O ser e o nada*), na qual a inautenticidade está ligada ao projeto de ser um Em-si-Para-si e identificar-se com essa síntese. Trata-se do desejo de ser Deus, de ser o seu próprio fundamento sendo pleno de ser e, ao mesmo tempo, consciência de si, ao passo que, ao escolher o Bem, o faz enquanto um valor preestabelecido, como se estivesse de posse deste mesmo valor. Esse é o projeto primeiro e constitutivo da estrutura do Para-si enquanto escolha de si. Contudo, essa escolha primeira se funda sobre um elemento transcendente produzido por uma subjetividade, e por isso mesmo, sobre uma escolha no plano da consciência pré-reflexiva. Isso ocorre, pois o Para-si não pode apreender a si originalmente no plano da reflexão, dado que esta pressupõe a aparição do aspecto refletido como uma vivência que se capta ao modo do *tendo sido* no plano irreflexivo. Apesar de essa escolha primeira estar assentada sobre o plano irrefletido, como se sabe, há responsabilidade por esta escolha, pois para que a consciência possa colocar-se no modo de ser da inautenticidade, é preciso que seja consciência (de) sua escolha original. Portanto, tem-se a revelação de que o homem é responsável pela livre eleição de seu projeto original de queda na inautenticidade.

Esse aspecto original da consciência, não constitui um tipo de restrição à liberdade, pois esta enquanto condição ontológica se realiza sob o plano irrefletido da consciência e somente poderá ser tematizada justamente por estar fundada nesse elemento primeiro e originário. Apesar de no plano irrefletido, o Para-si não se reconhecer como liberdade, esta não deixa de visar aos fins de suas ações, e por isso mesmo, responsável pelo seu projeto. Entretanto, como afirma Sartre, “Ela [a liberdade] é assombrada pelo valor” (CPM, p. 578,

⁴⁷ “En ce cas, le choix de l'esprit de sérieux n'est nullement arbitraire; il est une façon de vivre une situation autrement intenable. C'est seulement après avoir reconnu le droit divin du maître que l'esclave cherche sa propre justification dans le regard du maître, c'est-à-dire à partir des valeurs du maître. Il ne reconnaît pas le maître afin de se justifier mais au contraire cherche sa justification dans les valeurs d'un maître qu'il doit reconnaître s'il veut vivre.”(BAUGH, 1991, p. 108)

⁴⁸“Autrement dit, pourquoi l'homme choisit-il presque toujours d'abord l'Enfer, l'inauthenticité?”(CPM, 577)

tradução nossa)⁴⁹. Isso significa que a realização dessa mesma liberdade se dá por uma aproximação ao ser do valor que é Em-si-Para-si, e não por uma espécie de determinação exterior proveniente de um valor escolhido como uma realidade preestabelecida que determine o seu ser de uma vez por todas. Simplesmente, o plano de realização primeira e originária da liberdade se dá sob o plano da consciência irrefletida, imediata e espontânea. Por essa razão, não há sentido em exigir a liberdade como realizada primeiramente sob o plano reflexivo, já que este último pressupõe o irrefletido como seu objeto. A liberdade em seu aspecto original se realiza no plano da consciência não tética (de) si, e, portanto, a sua disposição original é estar no modo de ser inautêntico. Todas as ações e fins perseguidos pelo Para-si no plano irrefletido, realizam-se a partir de uma liberdade originária que, como visto anteriormente, põe-se como negação perpétua do Em-si que lhe falta sob a forma do desejo de ser e de realizar o valor visado como um Em-si: “[...] ela é irrefletida, e como é fuga nadificante ao ser para o Em-si-para-si e perpétua nadificação, ela não pode estar de posse do Em-si-para-si como o Bem existe a título de *selbstständig*” (CPM, p. 578, tradução nossa)⁵⁰. Por fim, Sartre indica que o projeto original da inautenticidade, marcado pela prevalência do plano irrefletido sobre o refletido, é caracterizado como um prolongamento da consciência de má-fé que se realiza no âmago do projeto primitivo de ser Deus, o projeto de uma liberdade que procura realizar-se pelo ser e que não toma a si mesma como um fim. Contudo resta interrogar: o que move o Para-si a constituir-se ontologicamente no ser? Uma análise descritiva do Para-si, enquanto *desejo de ser*, pode nos fornecer uma resposta para essa pergunta.

2.6 O PARA-SI E O DESEJO DE SER

A compreensão do Para-si enquanto *desejo de ser* resulta das análises da negatividade, as quais anteriormente desvelaram a liberdade diante da angústia e as condutas de fuga através do fenômeno da má-fé. Essas descrições, como aponta Sartre (SN, p. 121), revelam que o

⁴⁹ “[...] elle [la liberté] est hantée par la valeur.” (CPM, p. 578)

⁵⁰ “[...] elle se fait irréfléchi, et comme elle est échappement néantisant à l'être vers l'En-soi-pour-soi et perpétuelle néantisation, elle ne peut faire qu'elle ne pose l'En-soi-pour-soi comme le Bien existant à titre *selbstständig*.” (CPM, p. 578)

ser da consciência, em sua originalidade pré-reflexiva, é a condição de possibilidade dos fenômenos anteriormente descritos. Dessa forma, Sartre se volta mais uma vez ao plano do *cogito* pré-reflexivo para caracterizar o ser da consciência, nos termos do Para-si, como sendo aquilo que não é e não sendo aquilo que é. Essa caracterização evidencia, sobretudo, que, ao ser do Para-si, é impossibilitada a coincidência plena consigo, pois a plena adequação, como descrito acima, só é possível ao Em-si. Nas palavras de Sartre: “O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada” (SN, p. 122). Um exame da categoria do desejo será capaz de demonstrar que o ser do Para-si é *falta de ser*, e essa mesma falta é o que conduz à inautenticidade como forma originária e pré-moral, das tentativas fracassadas de dar acabamento a si por meio da reificação e dos determinismos. Sendo assim, essa falta de ser nos revela que a estrutura ontológica do homem é análoga a um *dever-ser*, isto é, a dinâmica da consciência em sua espontaneidade é desveladora das condutas inautênticas que visam a dar completude a essa falta de ser que lhe é própria, como uma busca perpétua pela plenitude do Em-si.

A caracterização do Para-si enquanto falta resulta do modo como este se relaciona com as negatividades, e essa relação somente é possível para um ser que seja ao modo do não-ser. Em outros termos, a nadação revela que, se a consciência não pode conter o Em-si e muito menos existir ao seu modo, é o próprio Para-si que se determina a existir como negação do Em-si que não é. Como afirma Sartre: “Não foi um ser exterior que expulsou o Em-si da consciência, mas o próprio Para-si é que se determina perpetuamente a *não ser* Em-si” (SN, p. 135, grifos do autor). Portanto, a nadação é a nadação do Em-si e esta, por sua vez, é a própria dinâmica relacional que liga o ser da consciência e o ser do Em-si. O vínculo original que se dá entre essas duas regiões de ser se dá pelo fato de que a presença do Em-si na consciência é justamente aquilo que ela se determina a não ser. Desse modo, uma presença inatingível revelada pela própria transcendência, caracterizada por Sartre como o vínculo original entre Em-si e Para-si. Assim, se o Para-si não pode encontrar seu fundamento no Em-si, este deve residir na própria determinação de seu ser enquanto negação do Em-si que não é, e, portanto, determinado a partir da falta de ser que lhe é própria.

Contudo, Sartre nos alerta que, mesmo que o ser do Para-si seja ao modo do não-ser, não significa que todos os modos de não-ser estejam ligados ao Para-si. Os modos de não ser que se dão por uma negação externa, ou seja, entre dois termos que somente pela realidade humana se tornam correlatos, não dizem respeito a estrutura do Para-si como faltado, como por exemplo, afirmar que esta xícara não é uma mesa. O que interessa a Sartre é a negação

que estabelece uma relação interna no Para-si, ou seja, uma relação capaz de afetar o próprio ser que se nega. Nas palavras de Sartre:

[...] há um tipo de negação que estabelece uma relação interna entre o que se nega e aquilo ao qual isso é negado. De todas as negações internas, a que penetra mais profundamente no ser e constitui *em seu ser* o ser *ao qual* nega, justamente com o ser negado, é a *falta de*. Esta falta não pertence à natureza do Em-si, toda positividade. Só aparece no mundo com o surgimento da realidade humana (SN, p. 136).

Nesses termos, a falta somente existe na medida em que a realidade humana aparece, pois não poderia pertencer a um ser que fosse pleno, acabado, uma positividade pura como o Em-si. Conforme Sartre⁵¹, a condição de possibilidade da falta reside na relação que se dá entre os três termos que lhe são compositivos: “Uma falta pressupõe uma trindade: aquilo que falta, ou o faltante (*le manquant*); aquilo ao qual falta o que falta, ou o existente; e uma totalidade que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente: o faltado (*le manqué*). O ser que se dá à intuição da realidade humana é sempre aquele *ao qual falta alguma coisa*, ou existente” (SN, p. 136). Resulta disso que, se a falta é uma negação interna, esta somente será possível para um existente que seja falta em seu próprio ser. Isso significa que a falta, enquanto negação interna, somente surge na medida em que há um ser ao qual falta algo, e caso lhe seja preenchida essa falta, poderia completar-se pela síntese dos termos. Ao que parece, a preocupação de Sartre é demonstrar que é pela realidade humana que a falta vem ao mundo, ou seja, somente através de um ser que existe como faltado é que a falta poderá constituir-se na negação que lhe é própria. Ao Em-si não seria possível atribuir o surgimento da falta, uma vez que não é capaz de negar o seu próprio ser e muito menos colocar-se como vazio, dado que seu ser é fundado na plena positividade. Sobre isso, é válido citar o comentário de Thana Mara de Souza:

Apenas um ser que seja em seu próprio ser negação e falta é que pode dotar os objetos e a si mesmo de falta. E a existência do desejo como fato humano é suficiente para mostrar que ao homem falta algo e se isso acontece é porque a realidade humana não é um ser-em-si, mas um ser que se constitui no desgarramento não apenas em relação ao mundo, mas também em relação a si mesmo. (SOUZA, 2012, p. 123)

Para evidenciar a ideia de que o ser do Para-si é falta e que esta se revela pelo desejo, Sartre afirma: “Para comprovar que a realidade humana é falta, bastaria a existência do desejo como fato humano. [...] Um ser que é o que é, na medida em que o consideramos como sendo

⁵¹ Cf. SN, p. 136

o que é, de nada precisa para se completar” (SN, p. 137). Com essa afirmação, Sartre nos mostra que somente um ser que possui a falta como seu modo constitutivo é capaz de desejar algo, pois o desejo se funda justamente sobre aquilo que lhe falta. Neste caso, o Em-si não poderia segregar a falta no mundo, pois sendo plena positividade, não há mais nada que o possa completar, e assim, somente um ser *que é o que não é e não é o que é* pode desejar a completude de seu ser. Em outros termos, é justamente por constituir-se como ser faltado, como negação de ser, é que o Para-si transcende a si mesmo visando a completar-se como o Em-si, ao mesmo tempo em que aspira não perder-se como consciência. O desejo é assim caracterizado como uma transcendência do Para-si que visa a alcançar aquilo que lhe falta. Contudo, para que seja possível transcender rumo ao objeto desejado, o Para-si deverá ser em seu próprio ser uma falta, pois se fosse plena coincidência consigo mesmo não haveria razão para desejar algo. Portanto, o desejo é a chave de acesso ao ser da realidade humana enquanto falta constitutiva que o caracteriza como aquele que *deve ser* a todo instante aquilo que não é.

O que falta ao Para-si é justamente aquilo que nega, ou seja, o ser Em-si que lhe falta é negado na medida em que a realidade humana segrega o seu próprio nada de ser, constituindo assim, o sentido de sua própria realidade como falta de ser. Como afirma Sartre:

O Para-si como fundamento de si, é o surgimento da negação, fundamenta-se na medida em que nega *de si* certo ser ou maneira de ser. Aquilo que nega ou nadifica, como sabemos, é o ser-Em-si. Mas não qual quer ser-Em-si: a realidade humana é, antes de tudo, seu próprio nada. Aquilo que nega ou nadifica de si como Para-si só pode ser o *si*. E, como é constituída em seu sentido por esta nadificação e esta presença em si do que ela nadifica a título de nadificado, resulta que p sentido da realidade humana se constitui pelo *si-como-ser-Em-si* faltado. (SN, p. 139, grifos do autor)

Isso significa que o Para-si não é capaz de fundamentar-se positivamente, e por isso mesmo fundamenta o seu ser a partir de uma negação daquilo que lhe falta sob o fundo de uma totalidade. Essa mesma totalidade jamais poderá ser alcançada, uma vez que o *si*, que justamente falta ao Para-si, é uma ausência impossível de ser preenchida. Essa impossibilidade de completude de seu próprio ser reside no fato de que o Para-si é o seu próprio nada de ser fundado a partir da negação do Em-si faltado. Trata-se do fracasso do Para-si de perpetuamente transcender rumo a este *si* que lhe falta sem jamais poder impregnar-se deste, pois o fundamento de seu ser se dá exclusivamente sob o nada que lhe constitui. Isso explicaria a forma como a realidade humana se funda sobre o *desejo de ser*, pois este demanda que o Para-si seja captado desde sempre como ser faltado diante de uma totalidade desagregada. É por isso que

a realidade humana é descrita por Sartre nos termos de uma perpétua transcendência rumo ao ser na tentativa de coincidir consigo mesmo, tentativa essa, que como vimos, é sempre fracassada. Esse *desejo de ser*, ou melhor, de aproximação ao ser é descrito por Sartre como uma tendência original do *cogito*: “Se o *cogito* tende para o ser, é porque, por sua própria aparição, ele se transcende rumo ao ser qualificando-se em seu ser como o ser ao qual falta, para ser o que é, a coincidência consigo mesmo” (SN, p. 140). É dessa maneira que o Para-si se relaciona com o Em-si, como aquilo que lhe falta e designa a sua própria falta constitutiva, e é por essa razão, que é perpétua transcendência rumo a uma totalidade de ser que jamais poderá ser alcançada: a síntese impossível de ser um Em-si-Para-si.

Sendo uma tentativa perpetuamente fracassada de totalizar-se enquanto projeto de ser, e não tendo como não desejar essa síntese, o Para-si procura mascarar essa sua estrutura fundamental pelas condutas de má-fé e/ou inautenticidade. A caracterização do Para-si como o ser que *é o que não é e não é o que é*, indica que o projeto fundamental do Para-si de tornar-se pleno de ser e ao mesmo tempo não se perder como consciência, está fadado ao fracasso. Por essa razão, descreve o fenômeno da má-fé como dissimulação da angústia, fuga da liberdade e mascaramento do reconhecimento de que este fracasso é eminente. Assim, se considerarmos o fenômeno da má-fé e/ou inautenticidade sob a luz do *desejo de ser*, será possível caracterizá-lo como uma tendência original do ser da consciência a partir da qual o homem procura através de diferentes expedientes, considerar a si mesmo como um ser pleno e acabado, ao mesmo tempo em que reivindica ser plena consciência de si. Por isso mesmo, assume condutas que buscam mascarar que a sua estrutura fundamental é *desejo de ser* inalcançável e sem justificativas, e que o único fundamento de si é a sua própria liberdade. Assim, a disposição originária do Para-si para prevalecer na inautenticidade, revela, ao mesmo tempo, a recusa da responsabilidade pelo seu próprio ser através de diferentes condutas de fuga, o que sugere uma incoerência prática em relação aos valores e percursos de ação que o homem faz na sua condição ontológica de liberdade. Portanto, a compreensão deste fenômeno irá fornecer as bases teóricas sob as quais se assentam as motivações para uma conversão à existência autêntica, o que significa a recuperação do Para-si de sua condição original de queda.

CAPÍTULO 3

A CONVERSÃO DA LIBERDADE E SUAS IMPLICAÇÕES MORAIS

Como afirmado na introdução, para que possamos compreender o problema da moralidade na filosofia de Sartre é preciso levar em consideração a forma paradoxal como este se apresenta. Pois, apesar de a ética ocupar um lugar de destaque em suas preocupações filosóficas, e, mesmo com a publicação dos *Cahiers pour une morale* (1983), parece haver uma inconsistência teórica entre a argumentação presente nessa obra e as descrições contidas em sua ontologia. Dado que, como vimos, a liberdade é descrita em sua busca incessante por totalizar-se enquanto ser, ao mesmo tempo em que busca evadir-se de sua liberdade por meio de toda a variedade de condutas inautênticas, e, além disso, Sartre também descreve as relações intersubjetivas como essencialmente conflituosas. Por outro lado, nos *Cahiers pour une morale* (1983), Sartre descreve a possibilidade de uma conversão reflexiva cujo resultado seria uma liberdade capaz de tematizar o fracasso de seu projeto fundamental e torná-lo algo edificante do ponto de vista moral, de modificar a sua relação com o mundo, e, fora isso, descreve a relação com os outros sob a perspectiva do apelo e da generosidade. Por essa razão, tentaremos compreender o problema da conversão reflexiva e seu estatuto prático a partir dessas duas perspectivas sobre a liberdade do Para-si como momentos distintos de uma mesma liberdade, e que estas perspectivas, no plano teórico, complementam-se mutuamente. Desse modo, partindo dos resultados alcançados através das análises dos escritos de psicologia fenomenológica e da ontologia de Sartre, será discutida a possibilidade de se pensar em suas possíveis implicações morais, e que estas, podem ser encontradas em parte nos *Cahiers pour une morale* (1983), principalmente quando Sartre trata da conversão da liberdade e seu autêntico modo de ser. Tema este, que norteará a investigação contida no presente capítulo.

De início, convém destacar que, na conclusão de *O ser e o nada* (2005 [1943]), Sartre anuncia que irá se dedicar a uma outra obra sobre o problema moral:

A ontologia não pode formular de per si prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*. [...] Todas essas questões [...] só podem encontrar sua resposta no terreno da moral. A elas dedicaremos uma próxima obra. (SN, pp. 763; 765).

Essas respostas, além das que estão dispersas em diferentes escritos, podem ser visualizadas com maior evidência na obra póstuma *Cahiers pour une morale* (1983) nas páginas em que Sartre se dedica ao problema da conversão moral. De maneira simplificada, podemos afirmar que esta teoria se mostra uma tentativa de transformação da liberdade, que descrita em *O ser e o nada* (2005, p. 92 ss; p. 287 ss), mostra-se prioritariamente alienada pela presença da alteridade e sob o signo da má-fé, em uma liberdade autêntica. Essa liberdade convertida, além de nos possibilitar a análise das implicações morais da ontologia de Sartre, atinge diretamente a sua ontologia ao estabelecer uma nova relação com o ser ao propor um tipo diferente de projeto em que a assunção da liberdade é o seu único fundamento objetivo. Como afirma:

Este tipo particular de projeto, que tem a liberdade como fundamento 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, explicitar extensamente 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 visaram até aqui a reflexão “cúmplice”); além disso, pressupõe uma tomada de posição necessariamente moral em relação aos valores que impregnam o Para-si. (SN, p. 710-711)

Nesse sentido, podemos afirmar que a teoria da conversão de Sartre, funda o aspecto central de sua moral de cunho ontológico, que corresponde à retomada de si pelo abandono do desejo de ser, isto é, a recuperação do caráter criativo impresso nas ações humanas, além do reconhecimento da condição de sua absoluta contingência, a qual será desvelada pela reflexão purificante.

Por outro lado, é preciso notar que a liberdade descrita por Sartre em *O ser e o nada* (2005 [1943]) é apresentada sob o risco da constante queda na má-fé e nas tentativas de coincidência consigo mesmo do Para-si, e, por isso, afirma que “O Ser e o Nada é uma ontologia anterior à conversão esta supõe que uma conversão é necessária e, por conseguinte, que existe uma atitude natural” (CPM, p. 13, tradução nossa)⁵². Desse modo, é possível afirmar que o tema da conversão é um desdobramento do modo como a liberdade em sua condição de queda na inautenticidade constitui um momento cuja possibilidade seria realizável. Em sua ontologia, Sartre apenas menciona em uma nota a possibilidade de conversão desta liberdade, não indicando os meios para que isto seja possível: “Essas

⁵²“L'Être et le Néant est une ontologie d'avant la conversion suppose qu'une conversion est nécessaire et, par conséquent, qu'il y a une attitude naturelle.” (CPM, p. 13)

considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação e da salvação. Mas esta deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical que não podemos abordar aqui” (SN, p. 511). Portanto, podemos afirmar que a teoria da conversão toma seu sentido a partir do modo como o Para-si é descrito em sua atitude habitual de dissimulação e evasão de sua liberdade por meio da reflexão impura ou cúmplice. E, apesar de Sartre não se referir à possibilidade de uma conversão moral em *O ser e o nada* (2005 [1943]), podemos afirmar que a partir de suas descrições das atitudes de má-fé é possível deduzirmos uma transformação dessa condição à primeira vista “natural” da liberdade. Além disso, convém lembrar aqui que o primeiro empenho realizado para extrair os desdobramentos éticos da ontologia de Sartre foi realizado por Francis Jeanson, cuja interpretação foi aceita por Sartre:

[...] até aqui, nunca pude reconhecer minhas intenções ou meu pensamento nos artigos e nos livros que pretendiam falar de mim. Me pareciam sempre tratar-se de outrem. É por essa razão que aprecio tanto vosso livro. Você é o primeiro a me dar uma imagem de mim mesmo que é suficientemente próxima para que eu possa me reconhecer e suficientemente alheia para que eu possa me julgar. [...] você não poderia adotar melhor perspectiva para fazer pressentir o sentido e a orientação de minha filosofia. (SARTRE apud JEANSON, 1965, p. 11; p. 12)⁵³

Por outro lado, não podemos deixar de citar ainda as afirmações de Simone de Beauvoir contidas em sua obra *Por uma moral da ambiguidade* (2005 [1947]), a qual reúne as principais teses do existencialismo buscando elucidá-las sob o ponto de vista político e moral. Nesta, Beauvoir indica que os resultados provenientes do problema da liberdade na ontologia sartriana desembocam em uma ética do desejo de liberdade para si e para os outros, o que soa como uma ética que toma por base a desalienação das liberdades, e por isso o esboço de uma moral da autenticidade: “Querer-se livre é querer os outros livres; essa vontade não é uma fórmula abstrata, ela indica a cada um as ações concretas a serem realizadas” (BEAUVOIR, 2005, p. 63). É preciso levar em conta que, além do fato de Beauvoir ter produzido uma obra autônoma em relação a Sartre, esta se colocou, não por raras vezes, como intérprete da obra de Sartre, o que pode ser confirmado pela seguinte passagem:

[...] Mas é preciso ainda que o fracasso possa ser superado; e a ontologia existencialista não permite essa esperança: a paixão do homem é inútil. [...] E é também verdade que, em *O Ser e o Nada*, Sartre insistiu sobretudo no lado fracassado da aventura humana; apenas nas últimas páginas ele abre as perspectivas de uma moral. Entretanto, se meditarmos sobre suas descrições da existência,

⁵³ “[...] jusqu’ici, pu retrouver mes intentions ou ma pensee dans les articles et dans les livres qui prétendaient parler de moi. Il me semblait toujours qu’a s’agissait d’un autre. C’est pour cette raison que j’apprécie tant votre livre. Vous êtes le premier à me donner une image de moi meme assez proche pour que je puisse me reconnaître, assez étrangère pour que je puisse me juger. [...] vous ne pouviez adopter de meilleure perspective pour faire pressentir le sens et l’orientation de ma philosophie.” (SARTRE apud JEANSON, 1965, p. 11; p. 12)

perceberemos que elas estão longe de condenar o homem sem recurso. (BEAUVOIR, 2005, p. 16)

Fora Beauvoir e Jeanson⁵⁴, outros intérpretes da obra de Sartre como Regis Jolivet (1968), Arthur Danto (1975), Mary Warnock (1965) e Frankena (1969), que apresentaram seus estudos anteriormente à publicação dos *Cahiers pour une morale* (1983), não reconhecem a possibilidade de uma ética a ser fundada a partir dos resultados teóricos expostos em *O ser e o Nada* (2005 [1943]), pois de um modo geral, compreendem as descrições da liberdade unicamente sob o signo da má-fé e da indiferença entre a escolha entre um projeto e outro. Porém, com a publicação dos *Cahiers pour une morale* em 1983, temos agora uma possibilidade de compreendermos melhor o aspecto moral da liberdade, e desse modo, acreditamos ser possível modificar a interpretação sobre a liberdade que não se reconhece no outro modo de ser da autenticidade, mas apenas no da indiferença de valor entre as escolhas e na existência inautêntica. Portanto, será possível pensarmos a liberdade sob dois aspectos diferentes: um ontológico, ou, pré-moral, descrito em *O ser e o nada* (2005 [1943]), e outro ontológico-moral, próprio dos *Cahiers pour une morale* (1983).

A conversão no sentido que Sartre a emprega refere-se diretamente ao modo como uma liberdade inautêntica efetua uma recuperação transformadora de si cujo resultado é o ultrapassamento de sua “atitude natural” para um estado de reconhecimento de si como liberdade e desejo de realização desta liberdade. Esta possibilidade de transformação interna tem como ponto de partida o modo como a liberdade é pensada no plano de sua ontologia como a condição radical de uma existência isolada que nada pode recorrer senão a si mesma na constituição do sentido de seu ser-no-mundo e da alteridade. Além disso, a conversão da liberdade não significa a transformação da liberdade em outra, mas sim, a reassunção de um aspecto diferenciado desta mesma liberdade, ou seja, é a própria concepção radical da liberdade que inaugura a condição de possibilidade de seu ser moral. Sendo assim, a partir de um exame da teoria⁵⁵ da conversão de Sartre, será possível evidenciar o modo como esta resulta em uma descrição paralela de sua ontologia fenomenológica, cujo aspecto fundamental encontra-se em sua descrição da liberdade e suas implicações morais.

⁵⁴ Apesar de esses autores interpretarem a liberdade à luz da autenticidade, não iremos nos deter nas suas interpretações. Pois as publicações de seus estudos também são anteriores aos *Cahiers pour une morale* (1983), e, portanto, não discutem a “verdadeira” conversão da liberdade desenvolvida por Sartre na obra referida.

⁵⁵ Apesar de não se constituir como um corpo teórico sólido, iremos chamar de teoria da conversão os aspectos relativos à passagem da reflexão impura à pura com vistas a uma recuperação do modo de ser autêntico do Para-si.

3.1 AS ORIGENS FENOMENOLÓGICAS DA CONVERSÃO REFLEXIVA

Em Sartre, o tema da conversão aparece originalmente em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]), quando afirma a possibilidade de uma purificação da consciência enquanto espontaneidade impessoal (TE, p. 59), e a sua efetivação através da distinção entre a reflexão impura ou cúmplice e a reflexão pura, elementos estes que fornecem as bases da teoria da conversão desenvolvida nos *Cahiers pour une morale* (1983). De um modo menos explícito, o tema da conversão também aparece no *Esboço para uma teoria das emoções* (2007, p. 81; p. 91), quando menciona a possibilidade de alcançar por meio de uma reflexão purificadora o desaparecimento da situação emocionante. Essa reflexão purificadora traria como resultado o reconhecimento de que a consciência é a fonte de sentido de toda a realidade. Como afirma Sartre: “Essa consciência absoluta, quando purificada do Eu, nada mais tem de um sujeito, nem é mais uma coleção de representações: é simplesmente uma condição primeira e uma fonte absoluta de toda existência” (TE, p. 70). Sendo assim, podemos afirmar que essa conversão purificadora da consciência promove o reconhecimento da espontaneidade absoluta de seus atos, ao fazer com que esta passe a ocupar-se de si como fonte de todo sentido e abandone provisoriamente a sua “atitude natural” de estar sempre ocupada do mundo e dos objetos: “Husserl é o primeiro a reconhecer que um pensamento irrefletido sofre uma modificação radical tornando-se refletido” (TE, p. 27). Esta modificação da atitude natural, segundo Husserl, seria efetivada por meio da *epoché*, procedimento segundo o qual: “Colocamos fora de ação a tese geral inerente à essência da orientação natural [...]” (HUSSERL, 2001, p. 81). O resultado deste procedimento visa somente à consciência enquanto resíduo fenomenológico a partir do qual seria possível descrevê-la em seus diferentes atos de constituição de sentido. Entretanto, a intenção de Husserl ao propor uma suspensão da orientação natural da consciência visa à descoberta de uma nova fonte de conhecimento: “Nosso propósito, porém, é precisamente a descoberta de um novo domínio científico, e de tal que deve ser alcançado justamente *pelo método de parentetização* [...]” (HUSSERL, 2001, p. 81). Por outro lado, Sartre reconhece o resultado da *epoché* para além de um aparato metodológico que visa a devolver a originalidade dos vividos intencionais, mas como um tipo de estrutura reflexiva mais original. Assim, em vez de partir da atitude natural para revelar o domínio originário da consciência, Sartre parte da distinção entre reflexão pura e impura para restabelecê-lo.

Vemos aqui duas reflexões: uma impura e cúmplice, que opera uma passagem ao infinito nesse caso e que constitui bruscamente o ódio através da “Erlebnis” como seu transcendente; a outra, simplesmente descritiva, que desarma a consciência irrefletida devolvendo-lhe sua instantaneidade. (TE, p. 42)

Nessa passagem, é possível visualizar o modo como a consciência impura projeta seus vividos intencionais nos elementos transcendentais. Trata-se de um tipo de reflexão que evidencia o modo como a consciência se ocupa originalmente da exterioridade, visando a encobrir a espontaneidade que lhe caracteriza, confundindo o sentido de sua imanência com o movimento de transcendência para junto do mundo. Esta confusão se efetiva sob o modo como a consciência visa ao *Ego* através de suas vivências, colocando-o como participante de seus atos. Introduce uma interioridade responsável pelos seus atos, ao mesmo tempo em que efetua uma objetivação desse Eu, pois como vimos, trata-se de um objeto do mundo colocado pela consciência. Contudo, essa confusão entre imanência e transcendência poderia ser dissipada por meio de uma reflexão pura, capaz de devolver à consciência a espontaneidade de atos que a caracteriza. Desse modo, ao estabelecer a sua crítica ao Eu transcendental husserliano, Sartre propõe uma purificação do campo transcendental que se torna agora impessoal e puro. Sartre propõe expulsar o Eu da consciência, elemento este que favoreceria a evasão de sua espontaneidade, que no contexto dessa obra, aproxima-se à ideia de liberdade posteriormente desenvolvida em sua ontologia fenomenológica. Portanto, podemos encontrar desde os escritos de psicologia fenomenológica de Sartre, os fundamentos teóricos para a teoria da conversão da liberdade.

A teoria da conversão esboçada em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]) diz respeito à possibilidade de recuperação da espontaneidade própria da consciência, uma vez esvaziada de todo e qualquer tipo de conteúdo. O *Ego*, para Sartre, é uma “ficção inútil” que dissimula o próprio modo de ser da consciência diante das puras possibilidades que se apresentam em sua “espontaneidade monstruosa”(TE, p. 65), reafirmando assim a tese da translucidez e do movimento da consciência para junto das coisas, no mundo, como seu modo de ser autêntico. Nesse sentido, devemos concordar com Carla Córdua quando afirma que a expulsão do *Ego* da consciência por meio de uma *epoché* radical restitui à consciência o seu modo de ser autêntico:

Embora seja verdade que a consciência não pode não ser intencional, não ocupar-se de outra coisa que ela, é preciso reconhecer que essa ocupação inevitável traz consigo a alienação da consciência que ela tende a ocultar de si mesma. A constituição de um eu, definido por qualidades e habitualidades, facilita enormemente o mascaramento da alienação da espontaneidade subjetiva, fazendo-a parecer determinada pelos caracteres do eu e atrelada a eles. A conversão ou

purificação da consciência mediante a *εποχη* radical, que também põe o eu fora de jogo, vem para restituir a consciência à sua condição autêntica. (CORDUA, 1994, pp. 134-135, tradução nossa)⁵⁶

Convém destacar aqui, novamente, que ao final de *A transcendência do Ego* (2013 [1937]), Sartre afirma que a consciência que se converte em pura, desprovida de um Eu e ou qualquer elemento substancial, revela-se como a condição de possibilidade de fundação de uma moral e política positivas (TE, p. 70). O que evidencia que esta conversão da consciência, ao promover o reconhecimento de sua realidade autêntica, conseqüentemente, estabelece as condições de possibilidade para que a vida política e moral se funde na relação original e concreta que se dá entre consciência e mundo, e entre a consciência e os outros. Pois, uma vez que se reconheça o modo de ser da consciência, em sua pureza espontânea de atos, é que se pode fundar a vida moral de acordo com as possibilidades autênticas que condizem com seu modo de constituição do sentido da realidade. Por outro lado, em *O ser e o nada* (2005 [1943]), a possibilidade de recuperação do modo de ser da consciência também aparece ligada a uma conversão reflexiva capaz de promover a captação da liberdade de modo semelhante à autenticidade.

É preciso distinguir aqui a reflexão pura da reflexão impura ou constituinte: porque é a reflexão impura que constitui a sucessão dos fatos psíquicos, ou psiquê. E o que se dá primeiramente na vida cotidiana é a reflexão impura ou constituinte, embora inclua a reflexão pura como sua estrutura original. Mas esta só pode ser alcançada como resultado de uma modificação que opera sobre si em forma de catarse. (SN, p. 218)

Nessa obra, como vimos, a liberdade aparece como alienada e como permanente risco de queda na má-fé pela perpetuação de atitudes inautênticas devido ao seu desejo de ser, que desde já, está fadado ao fracasso. Trata-se de uma liberdade que se confunde com o ser mesmo do homem, uma liberdade originalmente dispersa em seu comprometimento com o mundo e em meio à temporalidade:

⁵⁶ “Si bien es cierto que la conciencia no puede no ser intencional, no ocuparse de lo otro que ella, es preciso reconocer que esta ocupación inevitable acarrea consigo la enajenación de la conciencia, que ella tiende a ocultarse a sí misma. La constitución de un yo, definido por cualidades y habitualidades, facilita grandemente el enmascaramiento de la enajenación de la espontaneidad subjetiva, haciéndola parecer determinada por los caracteres del yo y atada a ellos. La conversión o purificación de la conciencia mediante la *εποχη* radical, que pone fuera de juego también al yo, viene a restituir a la conciencia a su condición autêntica.” (CORDUA, 1994, p. 134-135)

No surgimento do Para-si como presença a si, há uma dispersão original: o Para-si se perde lá fora, junto ao Em-si e nos três ek-stases temporais. Está fora de si mesmo e, no mais íntimo de si, este ser-Para-si é ek-stático, já que deve buscar seu ser em outro lugar, no refletidor, caso se faça reflexo, no reflexo, caso se posicione como refletidor. O surgimento do Para-si ratifica o fracasso do em-si que não pode ser seu próprio fundamento. A reflexão mantém-se como possibilidade permanente do Para-si como tentativa de recuperação do ser. Pela reflexão, o Para-si que se perde fora de si tenta interiorizar-se em seu ser: é um segundo esforço para se fundamentar; trata-se, para ele, *de ser para si mesmo o que é*. (SN, p. 211)

Esta catarse referida por Sartre é uma das poucas indicações que podemos encontrar em *O ser e o nada* (2005 [1943]) de que a consciência seria capaz de, por meio da reflexão pura, converter-se em autêntica liberdade, algo que somente aparece com maior evidência e vinculada a moralidade nos *Cahiers pour une morale* (1983). Esse indício de recuperação da consciência está diretamente ligado ao modo como o Para-si se define como ser faltante e, por isso, desde sua origem dependente do Em-si que não é, revelando, assim, o caráter originário de sua alienação:

Por sua natureza o *cogito* remete àquilo que lhe falta e ao faltado, uma vez que é *cogito* infestado pelo ser, como bem observou Descartes; e esta é a origem da transcendência: a realidade humana é seu próprio transcender rumo àquilo que lhe falta, transcende-se rumo ao ser particular que ela seria caso fosse o que é. A realidade humana não é algo que existisse primeiro para só depois ser falta disso ou daquilo: existe primeiramente como falta e em vinculação sintética imediata com o que lhe falta. Assim, o acontecimento puro pelo qual a realidade humana surge como presença ao mundo é a captação de si enquanto *sua própria falta*. (SN, p.139-140)

Desse modo, a realidade humana apreende a si como incompletude de ser. E, devido a essa captação de si como falta, é que a realidade humana é caracterizada como busca incessante por uma coincidência consigo mesma, que como vimos, jamais se dá. Mesmo não havendo a possibilidade de preenchimento total de suas faltas, o Para-si encontra, por meio da reflexão impura, diferentes estratégias para tentar qualificar o seu próprio ser, ou seja, através da reflexão da má-fé e das condutas inautênticas tenta conferir a si mesmo a consistência do Em-si sem perder-se como consciência. Portanto, o fracasso das tentativas do Para-si de ser seu próprio fundamento constitui a origem da reflexão como tentativa de interiorização e objetificação de seu próprio ser.

3.2 A REFLEXÃO E A POSSIBILIDADE DE RECUPERAÇÃO DO PARA-SI

Para avançarmos em nossa discussão, devemos perguntar: em que consiste esta reflexão pura capaz de converter uma liberdade alienada em autêntica? Para Sartre (SN, p. 212), a reflexão, de forma geral, consiste em uma tentativa do Para-si para recuperar o seu ser, uma tentativa de dar a si mesmo o seu próprio fundamento. Pela reflexão, o Para-si, que é alienado de seu próprio fundamento, busca interiorizar o seu ser e objetificá-lo. Assim, para Sartre, o motivo da reflexão seria essa dupla tentativa de interiorização e objetificação do ser do Para-si: existir para si mesmo como unidade absoluta da interiorização de seu ser, eis o objetivo da reflexão. Convém ressaltar que a distinção entre a reflexão impura e pura se mantém em *O ser e o nada* (2005 [1943]), como também em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]), no *Esboço para uma teoria das emoções* (2007 [1939]) e nos *Cahiers pour une morale* (1983). Isso evidencia uma preocupação latente no pensamento de Sartre sobre a possibilidade de uma conversão da liberdade inautêntica que não reconhece a si mesma e perde-se nas atitudes de má-fé, para uma liberdade autêntica. Por conseguinte, podemos afirmar que há em Sartre um interesse para com as implicações práticas advindas da distinção entre a reflexão pura e a impura, pois esta distinção, como afirma, alcança resultados que estão para além de suas pretensões ontológicas.

É preciso distinguir aqui a reflexão pura da reflexão impura ou constituinte: porque é a reflexão impura que constitui a sucessão dos fatos psíquicos, ou *psiquê*. E o que se dá primeiramente na vida cotidiana é a reflexão impura ou constituinte, embora inclua a reflexão pura como sua estrutura original. Mas esta só pode ser alcançada como resultado de uma modificação que opera sobre si em forma de catarse. Não cabe aqui descrever a motivação e a estrutura desta catarse. O que importa é a descrição da reflexão impura na medida que é constituição e revelação da temporalidade psíquica. (SN, p. 218-219)

Sartre compreende a reflexão impura como a captação da própria consciência motivada pelo objeto, ou seja, em seu modo fundamental de relacionar-se ao objeto intencionalmente: “[...] reflexão cúmplice que percebe, certamente, a consciência como consciência, mas enquanto motivada pelo objeto [...]” (ETE, p. 91). Nisso residiria a sua impureza, porém a espontaneidade pura da consciência não pode ser captada por si mesma. Como observa Gerd Bornheim (2000, p. 69-71), a espontaneidade indica a impossibilidade do Para-si de coincidir com seu próprio ser e a necessidade de dispersar-se nas três dimensões

temporais, e, portanto, uma impossibilidade de ser seu próprio fundamento. Assim, a espontaneidade é compreendida como uma perpétua recusa de si própria, uma evasão de si que caracteriza a razão de ser dessa espontaneidade. Portanto, a espontaneidade nos revela que o Para-si jamais adquire a estabilidade de seu ser, pois este jamais é estático: o seu ser na temporalidade é recusa de fixidez no tempo⁵⁷. Nas palavras de Sartre:

[...] nos parece que uma espontaneidade que não se evadisse de si mesma nem se evadisse desta própria evasão, uma espontaneidade da qual se pudesse dizer "é isto" e se deixasse encerrar em uma denominação imutável, seria precisamente uma contradição e equivaleria finalmente a uma essência particular afirmativa, eterno sujeito que jamais é predicado. (SN, p. 206)

A temporalidade aparece de dois modos em *O ser e o nada* (2005, p. 208-ss): uma original que é a temporalização do Para-si e uma temporalidade psíquica que se estabelece como derivada da original e que se constitui a partir de uma variedade de vivências intersubjetivas. Contudo, essa temporalidade psíquica não é capaz de constituir a si mesma, pois se trata de uma sucessão de fatos psíquicos. Dessa forma, o único modo de constitui-la será por um ato da reflexão, que, no caso da sucessão dos fatos psíquicos, cabe à reflexão impura.

Se o Para-si é um ser faltado, deve então ser o seu próprio ser e a reflexão, nesse sentido, “[...] é um tipo de ser no qual o Para-si é para ser a si mesmo o que é. A reflexão, portanto, não é um surgimento na pura indiferença do ser, mas produz-se na perspectiva de um *para*” (SN, p. 219). Este *para* é compreendido como o fundamento do ser do Para-si que busca recuperar a si mesmo por um ato de nadificação do refletido, e nisto reside a motivação da reflexão impura: a objetivação e interiorização da vida psíquica para “[...] captar o refletido como Em-si para fazer-se ser este Em-si captado” (SN, p. 219). Assim, como em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]), em que Sartre distingue dois modos de consciência: a espontaneidade original e a intencionalidade em sua pureza de atos, a reflexão se apresenta também sob duas formas. A reflexão busca objetivar a consciência interiorizando os seus atos ao constituir a temporalidade psíquica, porém, em sua forma impura “[...] a reflexão faz aparecer um Em-si susceptível de ser determinado, qualificado, por detrás do refletido” (SN, p. 219). Assim, no momento em que há a objetivação do reflexionado, se desfaz o *para* do Para-si, e, por conseguinte, se desfaz a unidade do par reflexionante-reflexionado da qual depende o sentido e a especificidade da reflexão.

⁵⁷ Cf. SN 184-ss.

Desse modo, a reflexão impura, ao constituir a vida psíquica ao modo como o sujeito quer ver a si mesmo, se faz de má-fé, pois procura determinar o ser do Para-si ao modo de um Em-si para que possa evadir-se de sua liberdade, a qual é um nada diante da consistência plena do ser. “Em suma, a reflexão é de má-fé na medida que constitui-se como revelação do *objeto que sou para mim*. [...] A reflexão impura é um esforço abortado do Para-si para *ser outro permanecendo si mesmo*” (SN, p. 220). Sartre se refere aqui, ao modo como, através da reflexão impura, o Para-si tenta captar a si mesmo como um Em-si nas tentativas de atribuição de determinações ao seu próprio ser. Um esforço em vão que poderá ser desfeito pela reflexão purificante, a qual dissipa a falsa objetividade atribuída a si mesmo, quando reflete de maneira impura sobre o modo de ser da consciência no mundo. Portanto, a reflexão purificante restitui o modo de ser autêntico do Para-si enquanto pura espontaneidade de atos livres que constituem o sentido do mundo e de seus objetos:

Mas a reflexão que nos entrega o refletido, não como algo dado, mas como o ser que temos-de-ser [...] A reflexão é mais *reconhecimento* do que conhecimento. Pressupõe uma compreensão pré-reflexiva do que almeja recuperar, como motivação original da recuperação. [...] Ora, se examinamos acuradamente, a reflexão é o Para-si que tenta recuperar-se como totalidade, em perpétuo inacabamento. (SN, p. 214-215)

Podemos, então, afirmar que a reflexão impura cria um modo de ser inexistente ao conferir aos atos da vida psíquica uma realidade determinante dos atos de consciência. Trata-se de um mundo de objetos colocado como situação real do Para-si, porém a existência desse mundo é puramente virtual. Disso, resulta aquilo que Sartre já havia problematizado em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]): a subsistência de um Eu na corrente da vida psíquica equivale a uma objetificação da temporalidade original na forma de um Em-si. Ao conferir ao Ego, caracterizado por Sartre como transcendente, a qualidade de um objeto que pertence à consciência, introduz-se, pela reflexão, um objeto que lhe confere a interioridade da vida psíquica. Ao mesmo tempo, o *Ego* aparece objetificado pela reflexão que lhe confere um poder de causação dos diferentes atos de consciência. E, nesse sentido, a reflexão impura equivale à uma reflexão de má-fé na qual o Para-si visa a dissimular a espontaneidade pura de seus atos e a negação de sua ausência de ser, negando, por conseguinte, a sua própria liberdade.

Apesar de, como vimos anteriormente em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]), os problemas da reflexão impura e purificante pertencerem ao terreno da moral, não encontramos na ontologia fenomenológica de Sartre nenhum argumento explícito sobre o seu valor para a

conversão da liberdade em autêntica, e, muito menos, um juízo sobre qual modo de ser da liberdade seria o mais valioso, permanecendo a liberdade em suas diferentes formas de manifestação, eticamente neutra. Por outro lado, podemos afirmar que os resultados apresentados em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]) e em *O ser e o nada* (2005 [1943]) servem de indicativos teóricos de que uma descrição da vida moral deverá partir desses aspectos mencionados. Não se trata de negar completamente o aspecto moral das afirmações de Sartre, mas somente tomá-las como um indicativo de sua pretensão de continuidade e aplicação dessas teorias na esfera ética. Se, nessas obras, carece o sentido moral da conversão reflexiva, podemos afirmar que o mesmo pode ser evidenciado nos *Cahiers pour une morale* (1983), a qual problematiza a espontaneidade da consciência e o autêntico modo de ser do Para-si, como possibilidade efetiva de superação da má-fé e de toda a variedade de alienações, além de uma relação autêntica com o outro em que o conflito das liberdades é suspenso para o estabelecimento de uma resposta generosa ao apelo do outros homens.

3.3 A CONVERSÃO DO PROJETO FUNDAMENTAL EM *O SER E O NADA*

Para Sartre (SN, p. 590-ss), o projeto fundamental caracteriza o próprio ser da realidade humana, o qual consiste não na relação com objetos particulares, mas estabelece qual é a própria relação do Para-si com o ser e o seu próprio ser-no-mundo, os quais se desvelam sob a luz do fim ao qual tendem os projetos particulares. Contudo, esse projeto fundamental somente se realiza na temporalidade e a partir do mundo, pois se não há valores absolutos e nada que garanta a sua permanência, é preciso que a sua eleição seja refeita perpetuamente. Assim, a escolha do projeto temporaliza-se pela liberdade que pelo futuro constitui o presente, e ao ultrapassá-lo confere-lhe o caráter do Em-si como passado petrificado. Dessa forma, o projeto se funda na liberdade, pois se não há nada dado de antemão que possa qualificar o ser do Para-si, o seu projeto de ser necessita ser renovado a todo instante. Trata-se das escolhas perpétuas que o Para-si faz e que se identificam com a perseguição de seu próprio ser no presente, visto que a liberdade sendo um nada de ser, não se identifica com a inércia do passado.

Mas, precisamente por tratar-se de uma *escolha*, essa escolha na medida em que se opera, designa em geral como possíveis outras escolhas. A possibilidade dessas outras escolhas não é explicitada nem posicionada, mas vivida no sentimento de

injustificabilidade, e exprime-se pelo fato da *absurdidade* de minha escolha e, por conseguinte, de meu ser. Assim, minha liberdade corrói minha liberdade. Sendo livre, com efeito, projeto meu possível total, mas, com isso, posiciono o fato de que sou livre e de que posso sempre nadificar esse projeto primordial e preterificá-lo. (SN, p. 591)

Desse modo, a relação que o Para-si estabelece com o projeto consiste na reassunção contínua e sem interrupção de seu desenvolvimento nas possíveis escolhas injustificadas, pois entre elas não há uma que prevaleça sobre a outra valorativamente, o que remete à absurdidade do ser do Para-si ao eleger um fim. A reassunção contínua do projeto se liga diretamente à sua preterização, processo que se desdobra na continuidade do presente pelo porvir, no qual a consciência se ocupa de seus fins. Contudo, esse processo pode cessar, na medida em que o Para-si, sendo livre, tem a possibilidade de objetivar o seu passado, de tomá-lo à distância e escolhê-lo como fim, pois “[...] o passado só é aquilo que é em relação ao fim escolhido” (SN, p. 612). Assim, apesar de o passado não ser determinante do presente, é possível modificar a significação de um fato passado em relação à totalidade do Para-si, e, portanto, este é totalmente dependente do presente. Pois como afirma Sartre, “[...] o projeto fundamental que sou decide absolutamente acerca da significação que possa ter para mim e para os outros o passado que tenho-de-ser” (SN, p. 612). Portanto, o passado somente adquire seu sentido através do Para-si ao eleger o fim de seu próprio projeto.

A todo instante é possível ao Para-si considerar a sua escolha fundamental como injustificada e na total contingência. Pois, é na experiência da angústia, como visto anteriormente, que o Para-si experimenta a vertigem diante da liberdade, e, além disso, compreende que todas as suas escolhas são injustificadas, ou seja, não dependem de qualquer realidade anterior e ao mesmo tempo devem constituir o fundamento das significações que constituem o mundo. Como afirma Sartre:

Daí a minha angústia, o temor que sinto de ser subitamente exorcizado, ou sejam de tornar-me radicalmente outro; mas daí também o frequente surgimento de “conversões”, que fazem-me metamorfosear totalmente meu projeto original. Não estudadas pelos filósofos, essas conversões, ao contrário, inspiraram amiúde os literatos. [...] 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, [...] tais instantes em geral têm podido fornecer a imagem mais clara e comovedora de nossa liberdade. Mas constituem apenas uma entre outras de suas manifestações. (SN, p. 586)

O projeto fundamental para Sartre é o meio pelo qual a vontade preside as suas ações de forma paradoxal, pois, por um lado, é possível ao Para-si constituir-se voluntariamente e,

por outro, os seus atos voluntários operam através do projeto fundamental, que por sua vez é instável. Desse modo, o Para-si aparece sempre comprometido em sua escolha, que por ser injustificável, pode ser modificada a qualquer instante, pois escolher o seu modo de ser é eleger um porvir do qual não possui nenhuma determinação de seu resultado, e por isso, uma pura possibilidade.

Assim, estamos perpetuamente submetidos à *ameaça* da nadificação de nossa atual escolha, perpetuamente submetidos à ameaça de nos escolhermos - e, em conseqüência, nos tornarmos - outros que não este que somos. Somente pelo fato de que nossa escolha é absoluta, ela é *frágil*; ou seja, estabelecendo nossa liberdade por meio dela, estabelecemos ao mesmo tempo a possibilidade perpétua de que nossa escolha converta-se em um *aquém* preterificado por um *além* que serei. (SN, p. 573)

Para Sartre, a “[...] conversão radical de meu ser-no-mundo, ou seja, por uma brusca metamorfose de meu projeto inicial [...] (SN, p. 572) se situa sobre a angústia diante da injustificabilidade de nossas escolhas futuras, pois estas não possuem nenhuma motivação senão a própria liberdade. Esse caráter injustificável se liga ao fato de que o projeto anterior adquiriu a consistência de um Em-si petrificado, isto é, incapaz de estabelecer qualquer relação necessária ou determinante com o presente ou com o projeto futuro, portanto, completamente exteriores em relação ao outro. E, assim, o Para-si se mostra como inconsistência de ser. Neste sentido, a constante possibilidade de uma nova escolha que altere o projeto fundamental é aqui considerada um tipo de conversão, pois seu fundamento é a própria liberdade e não algum tipo de motivação externa. Caso fosse assim, não seria possível a constituição de novos valores e a escolha de novos fins. Como afirma Sartre, “[...] captamos nossa escolha como algo não derivado de qualquer realidade anterior e, ao contrário, como algo que deve servir de fundamento ao conjunto das significações que constituem a realidade” (SN, p. 573). Dessa forma, a partir do modo como Sartre concebe a liberdade como gratuita e sem justificativas, é possível afirmar a possibilidade de constantes conversões que modificam o seu projeto, sem, no entanto, garantir-lhe nenhum tipo de permanência no ser, e, portanto, uma conversão sem motivos e operada sem nenhuma modificação significativa do modo de ser do Para-si que implique na esfera da moralidade. “Nenhuma lei de ser pode estipular o número *a priori* dos diferentes projetos que sou: a existência do Para-si, com efeito, condiciona sua essência” (SN, p. 592).

Apesar de Sartre referir-se em *O ser e o nada* (2005 [1943]) a uma “conversão radical”, esta mesma ideia não se vincula ao conceito de autenticidade, pois a conversão, como é tratada nessa obra, não modifica o modo de ser da liberdade, ela permanece em si

mesma disponível para modificar o seu projeto ou permanecer no mesmo e sem nenhuma motivação especial ou prática. Sendo assim, é possível afirmar que, nesse contexto, a ideia de conversão não adquire a tessitura moral que será apresentada já no início dos *Cahiers pour une morale* (1983): “A moralidade: conversão permanente. No sentido de Trotsky: revolução permanente. Os *bons* hábitos: eles jamais são bons porque são hábitos” (CPM, p. 12, tradução nossa)⁵⁸. Nesse sentido, é preciso concordar com o argumento de Córdua (1994, p 146), de que a conversão tratada em *O ser e o nada* (2005 [1943]) não modifica a liberdade, nem como progresso e nem como um aspecto da história do indivíduo, e assim, a simples conversão de um projeto em outro não poderia ser considerada uma verdadeira conversão. Aqui, trata-se apenas de uma relação de rompimento com o passado, que apesar de representar uma mudança no projeto original, não possui nenhum tipo de relação com algo exterior ao próprio projeto, ou mesmo com o novo projeto. Se para Sartre, não há uma consistência essencial que afirme a identidade do sujeito, valores ou fins objetivos que possam orientar as escolhas do Para-si enquanto liberdade, quando ocorre a conversão de um projeto em outro, nada subsiste, pois qualquer característica ou valor possíveis dizem respeito à própria unidade interna do projeto e, por essa razão, permanece a indiferença. Assim, qualquer projeto novo que se escolhe se torna equivalente a todos os outros, pois a substituição de um pelo outro é indiferente. Nisso consiste a liberdade sob a perspectiva da ontologia fenomenológica de Sartre, uma liberdade capaz de converter seu projeto fundamental, sem, no entanto, converter-se em autêntica.

Contudo, é preciso adiantar que em Sartre há uma outra perspectiva teórica sobre a conversão da liberdade, cujo alcance se desdobra no terreno da moralidade. Trata-se da teoria da conversão apresentada nos *Cahiers pour une morale* (1983), a qual descreve uma verdadeira assunção de um outro modo de ser da liberdade que se realiza pela reflexão pura: a autenticidade. De acordo com David Detmer (2008, p. 140), é somente nos *Cahiers pour une morale* (1983) que Sartre torna clara a relevância dos dois tipos de reflexão para uma conversão radical da liberdade. A reflexão impura falha ao ocupar-se de questões fundamentais e limita-se a questões secundárias sobre os fins da ação, pois aparece como um mero acessório para a deliberação dos meios empregados para atingir esses fins. Nessa modalidade da reflexão, pressupõe-se que não há livre eleição dos fins, pois estes são tomados como dados e diante dos quais pouco pode ser feito, e, portanto, uma reflexão de má-fé. Já a

⁵⁸“La moralité: conversion permanente. Au sens de Trotsky: révolution permanente. Les *bonnes* habitudes: elles ne sont jamais bonnes, parce qu'elles sont habitudes.” (CPM, p. 12)

reflexão purificante, opera justamente ao contrário, pois se dirige aos fins fundamentais da ação tematizando-os e colocando-os em questão, revelando que não são necessários e muito menos determinados, mas sim, possibilidades puras. Desse modo, a reflexão purificante, ajuda a promover a autenticidade e a fuga da má-fé, pois se obtém a partir dela, uma compreensão lúcida da relação entre a consciência e seus fins, da possibilidade de aceitá-los ou rejeitá-los por uma escolha reconhecidamente livre.

3.4 A REFLEXÃO PURIFICANTE: SEUS MOTIVOS E IMPLICAÇÕES

Sartre, em seu “Plano de uma moral ontológica”, estabelece, como vimos, a seguinte pergunta: “É a inautenticidade uma natureza?” (CPM, p. 484, tradução nossa)⁵⁹ A isto Sartre responde, de início, de forma negativa: não se trata propriamente de uma natureza, e assim, podemos afirmar que a inautenticidade não é uma condição previamente estabelecida na qual todos os homens estão fatalmente circunscritos, mas algo que se constitui na medida em que os próprios homens constituem a alienação de suas liberdades. Por outro lado, a inautenticidade pode ser revestida do aspecto de uma “natureza” caso o homem não se compreenda nessa situação e a perpetue como um tipo de fatalismo, uma atitude e uma situação da qual é o único responsável. Essa alienação consiste em compreender-se através do mundo e da projeção prévia da sua própria imagem à maneira dos objetos, ocultando o seu projeto de ser antes mesmo de projetá-lo. “Eu me compreendo a partir de meus bens e minhas obras e dou a mim o tipo de ser do objeto. Eu quero ser justificado” (CPM, p. 484-485, tradução nossa)⁶⁰. A inautenticidade então se realiza sob a alienação da liberdade, a qual se apresenta originalmente como o modo de ser do homem em *O Ser e o Nada* (2005 [1943]) sob as condutas de má-fé, marcadas pelo abandono da responsabilidade e pelas tentativas de qualificação de si como objeto, além da presença da alteridade objetificante capaz de fazer do outro um meio para a realização de seus fins. Assim, apesar de a inautenticidade não constituir propriamente uma natureza, uma essência humana, esta aparece como o modo de ser primeiro do homem, a sua condição primordial. Trata-se da posição primeira em que se encontra o homem ao colocar-se no terreno da ação. “Em outras palavras, por que o homem escolhe

⁵⁹“L'inauthenticité est-elle une nature?” (CPM, p. 484)

⁶⁰“Je me comprends par mes biens et mes oeuvres et je me donne le type d'être de l'objet. Je veux être justifié.” (CPM, p.484-485)

primeiramente o inferno, a inautenticidade? Por que a salvação é necessariamente o fruto de uma nova iniciativa que neutraliza a primeira?” (CPM, p. 577, tradução nossa)⁶¹. Podemos afirmar que esta escolha primeira pela inautenticidade se dá pelo projeto original de ser um Em-si-Para-si, escolha esta que se efetua no plano da consciência irrefletida, pois para que a liberdade possa reconhecer-se em seu projeto de ser, pressupõe-se a base sobre a qual irá efetuar sua conversão, ou seja, necessita do plano irrefletido como matéria para a conversão reflexiva. Por isso, Sartre afirma que: “A origem da reflexão é um esforço de recuperação do Para-si por si mesmo, para alcançar um Para-si que seja Si. É, portanto, adequado que a reflexão tenha por objetivo direto e essencial o Para-si irrefletido” (CPM, p. 12, tradução nossa)⁶². Sendo assim, para que o Para-si possa efetuar seu esforço de recuperação de si mesmo por meio da reflexão purificante rumo à autenticidade, é necessária a precedência da inautenticidade para que esta possa ser suspensa temporariamente por um esforço voluntário da liberdade.

A inautenticidade, que, nesse contexto, encontra-se ligada às diferentes formas de alienação, adquire para a teoria da conversão o caráter determinado de um tipo de existência que poderá ser ultrapassado pelo outro modo de ser da liberdade: a autenticidade. As formas da alienação aparecem em toda a sua diversidade nos *Cahiers por une morale* (p. 484-487), adquirindo sua importância ao serem colocadas como a condição oposta a uma liberdade que quer a si mesma e se reconhece como tal. Pois, a liberdade em sua condição de alienada desconhece a sua própria condição e procura evadir-se de si por meio dos mais diferentes expedientes, como por exemplo as atitudes da má-fé. Por meio da reflexão, a liberdade busca captar a si mesma partindo de sua impureza original, colocando esta como estranha a si mesma, e desse modo, a reflexão aparece pelo esforço de recuperação daquilo que aliena à liberdade de si mesma.

Mas, quais seriam os motivos pelos quais se daria a passagem da reflexão impura para a reflexão pura? Sartre (1983, p. 488-489) apresenta três motivos para a conversão: 1. Toda a opressão a partir do outro e que aparece como fundamento de todo sistema de alienação, que, por sua vez, aparece imediatamente através da liberdade, pois, toda forma de opressão requer que haja consentimento tanto do opressor quanto do oprimido para que o sistema se sustente. Este consentimento se dá imediatamente pela consciência não-tética (de) si como seu

⁶¹“Autrement dit, pourquoi l'homme choisit-il presque toujours d'abord l'Enfer, l'inauthenticité? Pour quoi le salut est-il nécessairement le fruit d'une nouvelle démarche neutralisant la première?” (CPM, p. 577)

⁶²“L'origine de la réflexion est un effort de récupération du Pour-soi par soi-même, pour arriver à un Pour-soi qui soit Soi. Il convient donc que la réflexion ait pour but direct et essentiel le Pour-soi irréflecti.” (CPM, p. 12)

fundamento, uma vez que envolve uma compreensão ontológica da subjetividade como fonte de toda existência, afirmação também presente em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]). A partir dessa compreensão, é possível levar a cabo a passagem à reflexão pura que leva à descoberta de que toda atividade humana envolve a liberdade e esta, por sua vez, contribui para a perpetuação da situação alienante nas relações intersubjetivas. 2. O projeto fadado ao fracasso de constituir-se como um Em-si-Para-si devido ao seu nada de ser. A falta constitutiva do Para-si, como vimos, pode ser mascarada pelos mais diversos expedientes, como nas condutas de má-fé, porém, esse fracasso pode conduzir o Para-si a reconhecer a si mesmo como impossibilidade de coincidência consigo mesmo quando colocado em questão o sentido mesmo de seus atos e a razão desse fracasso. Portanto, o fracasso do projeto de ser poderá ser problematizado por meio da reflexão pura para reconsiderar as ações humanas em suas autênticas possibilidades. 3. O próprio fracasso da reflexão cúmplice pode conduzir à reflexão pura. A reflexão nasce como um esforço de recuperação da consciência por si mesma como a unidade entre reflexionante e reflexionado. Contudo, essa unificação jamais é dada, pois há sempre um nada que separa a reflexão dos seus objetos, uma vez que estes são sempre transcendentais, a exemplo do *Ego*, do caráter e das emoções que são entendidas por Sartre como objetos do mundo relativos à consciência. Sendo assim, incapazes de estabelecer qualquer relação de reciprocidade com a consciência. Portanto, é o reconhecimento do fracasso da tentativa de coincidir consigo mesmo que pode levar à recusa desta captação de si como unidade transcendente, que por sua vez, serve de motivo para a reflexão purificante.

Havendo, portanto, afirmado os motivos para a conversão, é preciso apontar para as possíveis implicações da substituição de um tipo de reflexão pelo outro:

A passagem à reflexão pura deve provocar uma transformação: da relação com o corpo. Aceitação e reivindicação da contingência; a contingência concebida como uma oportunidade. Da relação com o mundo. Esclarecimento do ser e si. Nossa tarefa é fazer existir o ser. Verdadeiro sentido do Em-si-Para-si. Da relação comigo mesmo. A subjetividade concebida como ausência do Eu. Pois o Eu é εἶς (psyché). Da relação com os outros. (CPM, p. 19, tradução nossa)⁶³

A partir disso, é possível afirmarmos que os diferentes aspectos da existência inautêntica descritos em *O ser e o nada* (2005 [1943]) possuem uma versão autêntica que

⁶³ “Le passage à la réflexion pure doit provoquer une transformation: de la relation au corps. Acceptation et revendication de la contingence. La contingence conçue comme une chance. De la relation au monde. Eclaircissement de l'être en soi. Notre tâche: faire exister de l'être. Véritable sens de l'En-soi-pour-soi. De la relation avec moi-même. La subjectivité conçue comme l'absence du Moi. Puisque le Moi est εἶς; (psyché). De la relation avec autrui.” (CPM, p. 19)

podem ser evidenciados por meio da reflexão purificante. Contudo, Sartre não apresenta de maneira detalhada o desenvolvimento de todas essas transformações, detendo-se apenas na descrição de alguns de seus aspectos gerais. Nos *Cahiers pour une morale* (1983), talvez, o ponto que merece maior destaque é a modificação que se opera na relação com a alteridade, que, descrita no livro de 1943, é marcada essencialmente pelo conflito e, na obra posterior, como possível relação harmônica marcada pela generosidade.

3.5 A AUTENTICIDADE E A MODIFICAÇÃO DO PROJETO DE SER

No contexto dos *Cahiers pour une morale* (1983), a autenticidade aparece como uma nova maneira de ser trazida à tona pela reflexão purificante, cujo resultado significa uma modificação da relação do homem com o seu projeto original de ser.

Ela descobre que o único projeto válido é o de *fazer* (e não de ser) e que o projeto de fazer também não pode ser universal sem cair no abstrato (daí o projeto de *fazer o bem*, de sempre dizer verdade, etc., etc.). O projeto válido é o de atuar sobre uma situação concreta e modificá-la em um certo sentido.” (CPM, p. 491, tradução nossa)⁶⁴

A deposição do projeto de busca pelo ser caracteriza a autenticidade quando os fins da ação são visados por si mesmos e não mais pelo desejo de apropriação do ser. O que implica a assunção da existência em sua condição de impossibilidade de aquisição da densidade do Em-si devido à apreensão do próprio nada de ser que caracteriza a consciência. “Assim, originalmente, a autenticidade, consiste em recusar a busca pelo ser, porque eu não sou jamais *nada*” (CPM, p. 492, tradução nossa)⁶⁵. Desse modo, Sartre evidencia que, a partir do reconhecimento e da tematização do fracasso do projeto de ser, a modalidade do *fazer* torna-se o único projeto válido. Assim, é a partir da consciência irrefletida - na qual a realidade humana se mostra como essencialmente de má-fé - que, por meio da reflexão pura, ao tematizar e questionar o fracasso do seu projeto é que pode surgir a autenticidade. O resultado

⁶⁴ “Elle découvre que le seul projet valable est celui de *faire* (et non d'être) et que le projet de faire ne peut lui non plus être universel sans tomber dans l'abstrait (ainsi le projet de *faire le bien*, de dire toujours la vérité, etc., etc.). Le projet valable est celui d'agir sur une situation concrète et de la modifier dans un certain sens.” (CPM, p. 491)

⁶⁵ “Ainsi, originellement, l'authenticité consiste à refuser la quête de l'être, parce que je ne suis jamais *rien*.” (CPM, p. 492)

dessa conversão faz com que o Para-si deixe de dissimular o fracasso da totalização de seu ser e mostra a possibilidade da autenticidade enquanto reconhecimento de que somente imprimindo sua ação concreta no mundo é que se funda a única possibilidade válida de seu projeto. O existir do Para-si na autenticidade não significa um simples abandono do movimento incessante de tornar-se um Em-si pleno sem perder-se como consciência, mas simplesmente, por meio da reflexão, descobrir-se como impossibilidade de realização plena de seu projeto fundamental de ser Em-si-Para-si. É, sobretudo, compreender e reconhecer que o seu movimento de transcendência em direção ao ser é um movimento que jamais irá cessar e é ao mesmo tempo uma tentativa sem garantias de estabilidade ou êxito, porém necessária para constituir o sentido de sua própria existência. Assim, por meio da reflexão, tornar-se consciente do fracasso de seu projeto de ser, não significa uma conversão no sentido de uma salvação, e sim o reconhecimento de que é por meio desse mesmo projeto que jamais alcançará seu objetivo final é que toda a realidade humana é possível, e neste sentido a autenticidade aparece em relação ao modo como o homem se relaciona com o seu próprio projeto.

Para Arno Munster (2007, p. 32), a reflexão pura revela um outro tipo de existência em que o projeto é tematizado e colocado em questão na unidade destotalizada do pensamento reflexivo. Dito de outro modo, o projeto não é totalmente suprimido pela reflexão pura, pois permanece enraizado na escolha original. A reflexão pura, então, promove a apreensão temática da liberdade, gratuidade e injustificabilidade do homem, ou seja, uma nova relação com o seu projeto que não é suprimida. Desse modo, pela reflexão pura – autenticidade em relação a si – a consciência deixa de fundamentar suas ações a partir de um Ego ou partir de certos valores, pois reconhece que a sua ação no mundo se fundamenta somente sobre o fim concreto ao qual se dirige.

A recusa do projeto de ser implica uma assunção dos diferentes modos de ser do existente revelados pela reflexão purificante, tais como a sua contingência, finitude e fragilidade (CPM, p. 520). Além disso, essa recusa provoca uma modificação no plano psíquico da consciência ao recusar a constituição de si mesmo através da má-fé. Sartre retoma o tema pela relação entre duas subjetividades que, ao conferir certas qualidades transcendentais uma a outra, na modalidade da crença, esperam a resposta do outro na forma de uma crença que adquire a consistência de um ser em si. No exemplo de Sartre:

A sinceridade se faz aqui de má-fé porque ela irá negligenciar a voz surda que diz: “Eu apenas creio nisso”, como o físico negligencia o que vem depois da vírgula,

porque eu amo Pierre e quero que ele me confira um retorno de minha crença como um Ser. (CPM, p. 492, tradução nossa)⁶⁶

Aqui, a autenticidade irá realizar-se na medida em que a consciência de má-fé abandona as tentativas de constituir-se através de seus sentimentos e crenças como se estes fossem capazes de garantir ao seu ser o mesmo tipo de plenitude dos objetos, pois são compreendidos como objetos psíquicos que estruturam o ser do Para-si. Assim, o psíquico, antes compreendido como uma estrutura estável pela reflexão impura, dissolve-se para assumir os seus objetos como transcendentos, antes compreendidos como parte de sua estrutura, para serem substituídos pelos empreendimentos pelos quais estabelecemos os fins de nossas ações. “Para os sentimentos, como acabamos de ver, eles serão reduzidos a empreendimentos; o ódio, o amor são juramentos. Mas como eu me apreendo na liberdade, eles manterão sempre um aspecto problemático” (CPM, p. 492-493, tradução nossa)⁶⁷. Desse modo se reconhece que o psíquico não se funda sobre uma interioridade, mas sobre as escolhas que se realizam a todo instante para junto do mundo. Assim, os sentimentos como amor e ódio se tornam problemáticos, dado que passam a ser vistos não mais como forças internas e determinantes, mas como apreendidos intuitivamente por meio de uma intenção que se realiza na ação. Os sentimentos não são apenas sentidos de forma passiva e passam a ser reconhecidos como produto de um querer que os sustenta ou os deixa de sustentar. Possibilidade essa, parcialmente anunciada no *Esboço para uma teoria das emoções* (p. 81), quando Sartre anuncia a possibilidade de um desaparecimento da situação emocionante por meio de uma reflexão purificante que se descobre como responsável pela conduta de magia.

Contudo, é preciso esclarecer que a conversão reflexiva parte de uma decisão radical da autonomia da vontade, pois a reflexão impura aparece como um tipo de projeção noemática de si e do outro, e, portanto, como um tipo de heteronomia que aparece inicialmente como uma “natureza” inautêntica e alienadora. Assim, a decisão pela reflexão pura apresenta, segundo Sartre, um aspecto negativo e outro positivo:

[...] enquanto negativa, ela renuncia à tentativa de unificação sintética de si por si, que conduz necessariamente à realizar esta unificação externa e à sacrificar o vivido consciente do noema; enquanto positiva, ela reconhece que a unidade da existência

⁶⁶ “La sincérité se fait ici mauvaise foi parce qu'elle va négliger la voix sourde qui dit: « je ne fais qu'y croire », comme le physicien néglige ce qui vient après la virgule, parce que j'aime Pierre et que j'ai envie qu'il me confère en retour ma croyance comme un Être.” (CPM, p. 492)

⁶⁷ “Pour les sentiments, comme on vient de voir, ils se réduiront à des entreprises; la haine, l'amour sont serments. Mais comme je me saisis en liberté, ils garderont toujours un aspect problématique.” (CPM, p. 492-493)

não pode ser o tipo de unificação sintética pela aniquilação do reflexo sobre o reflexionado, mas sobre um tipo novo que é a *concordância consigo mesma*. (CPM, p. 495, tradução nossa)⁶⁸

Na passagem à reflexão pura, não se realiza uma modificação sobre o modo de ser do Para-si que rompa a sua unidade sintética, mas pela reflexão a sua própria existência aparece como tematizada e posta em questão. Essa reflexão não significa, segundo Sartre (CPM, p. 495), uma mera contemplação, mas ela mesma um projeto que resulta do projeto não reflexivo e da escolha por continuar ou não este projeto, algo diverso da conversão apresentada em *O ser e o nada* (2005 [1943]) em que não ocorre a problematização do projeto. Já a autonomia da decisão sobre o fim do seu projeto requer que o existente assuma e aceite que o seu modo de ser seja retomado sobre a contingência, pois se o existente é caracterizado enquanto projeto, a reflexão pura é o projeto de assunção de seu projeto que se realiza na absoluta gratuidade e sem quaisquer justificativas, o que não significa que não se possa agir de maneira autêntica a partir dessa assunção de seu existir:

O projeto aparece à reflexão em sua absoluta gratuidade. Mas como a reflexão o *quer*, aqui o recupera. Somente é recuperado como absoluto e totalidade sem cessar de ser gratuito. Este duplo aspecto simultâneo do projeto humano, gratuito em seu âmago e consagrado pela recuperação reflexiva, é o que consiste na existência autêntica. A descoberta ativa (ou desvelamento-assunção, ou descoberta-fundamento) do campo puro da existência deve, com efeito, apreender originalmente sua perfeita gratuidade. (CPM, p.497, tradução nossa)⁶⁹

Se pensarmos nas atitudes inautênticas sob o viés da má-fé, poderemos reconhecer que a liberdade inautêntica se realiza no plano da heteronomia através das tentativas de preenchimento de sua falta constitutiva. Desse modo, ao eleger cursos de ação pela reflexão impura e pelo outro, a liberdade aprisiona a si mesma nas tentativas frustradas de adquirir a consistência do Em-si para objetivar-se. Assim, permanece presa ao seu próprio projeto de má-fé e à alienação objetificadora que vem do outro ao perseguir a coincidência consigo mesma. Por outro lado, a conversão reflexiva traz a intuição imediata do Para-si como

⁶⁸ “[...] en tant que négative, elle renonce à la tentative d'unification synthétique de soi par soi, qui conduit nécessairement à réaliser cette unification au-dehors et à sacrifier le vécu conscient au noème ; en tant que positive, elle conçoit que l'unité de l'existence ne peut pas être sur le type de l'unification synthétique par écrasement du reflet sur le reflétant mais sur un type nouveau" qui est *l'accord avec soi*.” (CPM, p. 495)

⁶⁹ “Le projet apparaît à la réflexion dans son, absolue gratuité. Mais comme la réflexion le *veut*, le voilà récupéré. Seulement il est récupéré comme absolu et totalité sans cesser d'être gratuit. C'est doublé aspect simultané du projet humain, gratuit en son coeur et consacré par la reprise réflexive, qui en fait l'existence authentique. La découverte active (ou dévoilement-assomption, ou découverte-fondement) du champ pur de l'existence doit en effet saisir originellement sa parfaite gratuité.” (CPM, p.497)

contingência absoluta que deixa de tomar a si mesmo como uma unidade interna captada pela reflexão cúmplice, e desse modo, renuncia a apropriação de si pelo projeto de má-fé e pela presença da alteridade objetificadora.

Chegamos, pois, ao tipo de intuição que desvelará a existência autêntica: uma contingência absoluta que não tem mais do que a si mesma para justificar-se pela assunção e que não pode assumir-se senão no seu próprio interior sem que jamais o projeto justificado em seu interior possa a partir disso se fazer justificar pelos outros em sua subjetividade [...] e que não se justifica apenas pelo risco de se perder. Mas que repentinamente se constitui no risco e na angústia (que sou para me justificar) como *pura autonomia*. (CPM, p. 498, tradução nossa)⁷⁰

A reflexão purificante revela o modo de ser da liberdade enquanto fonte de sentido de toda existência, e, que como vimos, está ligada diretamente à ação e não a uma simples contemplação de sua condição habitual.

Agir é colocar que o Ser possui um sentido: através da instrumentalidade da ação, o Ser se desvela como provido de sentido. Se a ação é sucedida, o sentido fica inscrito. E fundamentalmente agimos para que o Ser tenha um sentido. Este é o fim de todos os fins. Agir e bem suceder o seu ato será provar ao mesmo tempo que o Ser tem um sentido e que o homem também o tem. Agir e fracassar é provar que o sentido do Ser é o que torna impossível a vida humana. (CPM, p. 502, tradução nossa)⁷¹

A conversão da liberdade por meio da reflexão pura conduz à substituição do projeto de ser Em-si-Para-si por um projeto que visa unicamente ao *fazer*. Assim, através da modificação de seu projeto de ser, é possível ultrapassar o modo de ser inautêntico marcado pela alienação e pela má-fé. Para que seja possível o projeto de *fazer*, é preciso que a ação que o homem imprime no mundo deixe de realizar-se pela aproximação ao Em-si, ou seja, abandone as tentativas de objetificação de si mesmo. Isso implica que a liberdade convertida assuma a sua própria condição de contingência e finitude como necessárias para que possa incumbir-se de si mesma no terreno da ação. A conversão nesse ponto é apontada por Sartre (CPM, p. 507) como uma dupla fonte de alegria: pela transformação da gratuidade em

⁷⁰ “Nous arrivons donc au type d'intuition qui dévoilera l'existence authentique: une contingence absolue qui n'a que soi pour se justifier par assumption et qui ne peut s'assumer qu'à l'intérieur de soi sans que jamais le projet justifié à l'intérieur puisse à partir de là se faire justifier par d'autres dans sa subjectivité [...] et qui ne se justifie qu'en risquant de se perdre. Mais qui du coup se constitue dans le risque et dans l'angoisse (qui suis-je pour me justifier) comme *pure autonomie*.” (CPM, p. 498)

⁷¹ “Agir c'est poser que l'Être a un sens: à travers l'instrumentalité de l'action, l'Être se dévoile comme pourvu de sens. Si l'action réussit, le sens est inscrit. Et fondamentalement on agit pour que l'Être ait un sens. C'est le but de tous les buts. Agir et réussir son acte ce serait prouver à la fois que l'Être a un sens et que l'homme a un sens. Agir et échouer c'est prouver que le sens de l'Être est de rendre impossible la vie humaine.” (CPM, p.502)

absoluta liberdade e pelo contato com o ser do fenômeno. A consciência se apresenta como gratuidade justamente por captar-se como não sendo o seu próprio fundamento e porque ela é necessariamente contingente em seu ser. Para que se tenha consciência da sua gratuidade, é preciso que seja consciente da necessidade da gratuidade, e uma vez compreendida, poderá assumi-la como a condição própria de seu existir. Assim, a consciência em sua contingência, lançada em meio ao ser, torna-se a condição necessária de sua liberdade em existência necessariamente finita e livre. Condição esta que, se recusada, implica uma recusa de sua própria liberdade:

Mais precisamente porque sou gratuito, posso me assumir, ou seja, não posso fundar esta gratuidade que permanece sempre o que ela é, mas retomá-la por minha própria conta. Quer dizer, me considerar perpetuamente para mim mesmo como uma oportunidade. [...] Mas é a contingência mesma da aparição no mundo que deve ser considerada como uma oportunidade. [...] Oportunidade porque meu projeto a ilumina e a valoriza como o que permitiu meu projeto. Deverá amar não poder ser; ser demais, etc. [...] é porque desse ponto de vista, finitude, contingência e ignorância fazem com que haja um mundo, isto é, que pode tomar de súbito a responsabilidade por si mesmo pelo universo. (CPM, p.-p. 508; 509, tradução nossa)⁷²

A gratuidade, portanto, não pode ser fundada dado que o homem não é o seu próprio fundamento. Isso não lhe impede de assumir esta mesma gratuidade como o seu modo de existir completamente aberto diante das possibilidades que as diferentes situações oferecem. Sobre isso, devemos destacar a afirmação de Neide Boëchat:

Com isso, Sartre coloca na finitude o ponto comum onde interferem a liberdade, a necessidade e a contingência: o para-si é um ser contingente e finito; sua existência é gratuita e totalmente injustificável, e como é um ser não necessário, ou melhor, como não deriva de qualquer ser necessário nem é determinado por nenhum outro ser, ele pode, por sua própria conta, se assumir e assumir a gratuidade do seu ser. É essa contingência absolutamente necessária que faz do para-si um ser necessariamente livre, isto é, livre porque é necessariamente finito, contingente e gratuito. (BOËCHAT, 2011, p.384)

Nesse sentido, a gratuidade é compreendida como a condição de possibilidade de uma existência autêntica que não se reconhece mais em seu desejo de preenchimento de suas faltas

⁷²Mais précisément parce que je suis gratuit, je peux m'assumer, c'est-à-dire non pas fonder cette gratuité qui restera toujours ce qu'elle est mais la reprendre à mon compte. C'est-à-dire me considérer perpétuellement pour moi-même comme une chance. [...] Or c'est la contingence même de l'apparition dans le monde qu'elle soit qu'il faut considérer comme une chance. [...] Chance parce que mon projet l'éclaire et la valorize comme ce qui a permis mon projet. Il faut aimer avoir pu ne pas être; être de trop, etc. [...] C'est parce qu'il est point de vue, finitude, contingence et ignorance qu'il fait qu'il y a un monde, c'est-à-dire qu'il peut prendre d'un coup la responsabilité de lui-même et de l'univers. (CPM, p. 508; p. 509)

como uma espécie de destino. Desse modo, descobre que todo o sentido que possa ter a realidade humana é inteiramente constituído pelas ações que realiza no mundo em meio à sua finitude e contingência. Esse reconhecimento traz, por conseguinte, a consciência de sua exclusiva responsabilidade por si mesmo e pelos outros, e, assim, reconhece a si como responsável por toda a variedade de condutas e sistemas alienantes dos quais participa, portanto, único agente capaz de reverter os diferentes tipos de alienação que sufocam a liberdade.

3.6 A INTERSUBJETIVIDADE: ENTRE O CONFLITO E A GENEROSIDADE

A consciência da gratuidade, Sartre (CPM, p. 509-510) identifica com a generosidade enquanto estrutura original da autêntica existência e como seu valor supremo. Conforme Thomas Anderson (1993, p. 66-67), o indivíduo autêntico é generoso na medida em que cria na dimensão do ser um mundo de significados, e sua generosidade se estende aos outros homens. O sentido da generosidade se expressa na reconciliação do homem com o seu próprio destino, para com nossas ações e com todas as nossas criações, o que é inevitavelmente dado aos outros para que possam responder livremente. O que não significa que o homem tenha controle sobre a forma como os outros aceitam, rejeitam ou fazem uso de suas criações, e muito menos sobre o significado dado pelos outros a nós mesmos e nossas obras. Contudo, após a conversão reflexiva, na qual o homem abandona o projeto de ser causa de si mesmo, compreende o fato de que os outros podem tomar de si as suas ações, objetos e sua própria objetividade. O que resta é aceitar o risco diante da liberdade dos outros como parte inevitável de pertencer à um mundo compartilhado.

Além disso, o indivíduo autêntico compreende suas criações e a si mesmo como dons generosamente oferecidos ao outro. Sua criação se dá justamente para que estejam disponíveis para que o outro possa utilizá-los como bem entender. Sendo assim, a generosidade é uma decisão de criar e ser para o outro. Não se trata de impor ao outro o seu modo de ser e as suas criações, mas oferecê-las como presentes e apelos à sua liberdade. Além disso, a generosidade do homem autêntico consiste em ajudar os outros a realizar os projetos escolhidos. Como os fins do outro estão ligados à sua facticidade e situação livremente, o indivíduo autêntico não se dispõe somente aos fins futuros do outro, mas também ao momento presente da sua facticidade em uma situação particular.

Para Sartre, a generosidade significa fazer com que haja ser não mais pela identificação da consciência com o Em-si, mas pela compreensão de que o mundo, enquanto totalidade de sentido, aparece pelo papel criador que o homem exerce diante deste. “Assim, originalmente o homem é generosidade, seu surgimento é criação do mundo” (CPM, p. 514, tradução nossa)⁷³. De acordo com Neide Boëchat, na generosidade:

[...] o que se manifesta é um ato de doação: eu me escolho como sendo nada para que o mundo seja tudo; fora desse tudo, o que fica é um nada de ser; o homem desponta nesse contexto como um mero doador de sentido àquilo que existe fora dele; ele nada mais é do que relação e criação. (BOËCHAT, 2011, p.386)

Desse modo, a reflexão pura desvela a conduta autêntica do Para-si como generosidade absoluta, algo que estava encoberto pela reflexão cúmplice. Além da generosidade como surgimento do ser, Sartre, aponta para outras formas de generosidade como: a aceitação da morte (CPM, p. 54), a revelação do mundo (CPM, p. 137) a reconciliação com o destino (CPM, p. 434) e o reconhecimento da liberdade do outro (CPM, p. 293-383). Esta última forma da generosidade iremos analisar a seguir tendo por base os resultados da ontologia fenomenológica de Sartre.

3.6.1 A intersubjetividade conflituosa de *O ser e o Nada*

Como vimos anteriormente, Sartre se propõe a examinar, partir das transformações provocadas pela reflexão pura, o seu alcance no âmbito das relações intersubjetivas após a conversão. A dificuldade enfrentada por Sartre surge primeiramente pelo modo como a relação ao outro é tratada em *O ser e o nada* (2005, p.287-ss) como essencialmente conflituosa. O conflito na relação intersubjetiva se dá pelo fato de que cada Para-si capta o outro, a maneira de um objeto. A objetivação do outro revela que este pode tornar-se parte do projeto fundamental de um Para-si, e, ao mesmo tempo, pode se tornar meio para realização do projeto deste outro Para-si que o revela, já que ambas as subjetividades estão imersas no seio de um mesmo mundo constituído. Trata-se da tensão contínua da afirmação da liberdade individual e da fuga das tentativas de objetivação pelo olhar do outro. Portanto, um âmbito de relações em que não há espaço para relações autênticas. Sob esse aspecto, a presença do outro representa a perda do mundo do Para-si, pois o que ocorre é que “[...] o Para-si tenta

⁷³“Ainsi originellement l'homme est générosité, son surgissement est création du monde.” (CPM, p. 514)

assimilar a liberdade do outro” (SN, p. 454). Por esta razão, a conduta fundamental é a reassunção daquilo que foi perdido procurando suprimir o outro. Entretanto, para a constituição do mundo do Para-si, há a necessidade do outro, e, portanto, é preciso preservá-lo em certo sentido.

O reconhecimento do outro ultrapassa os limites de uma experiência de conhecimento marcada pela relação entre sujeito e objeto. O outro é visto como um Para-si, uma subjetividade para além de um corpo espacialmente compreendido. Nesse reconhecimento da alteridade, é possível captar o outro como sendo portador de um mundo, como sendo projeto e, portanto, reconhecer que possui os seus próprios fins e projetos. Dessa forma, o que é reconhecido não é apenas um corpo que se apresenta diante da percepção, mas se reconhece uma unidade sintética entre consciência e corpo. Sendo um Para-si, é uma transcendência captável e, portanto, não se limita à pura apreensão enquanto dado. No entanto, se não há a possibilidade de apreensão do outro em uma experiência de conhecimento, resta somente a ideia de que a sua apreensão é uma experiência originária e não *a posteriori*. Assim, a presença do outro se dá na e para a consciência, pois, sua existência é parte da estrutura fundamental do Para-si ao confirmar a sua existência. O reconhecimento do outro surge graças ao poder de negação da consciência, pois para que este exista para a consciência é preciso que haja uma negação interna do Para-si que somos, ou seja, apreender o outro como não sendo o Para-si que “sou”, e, portanto, o reconhecimento de uma subjetividade e não um objeto do mundo. Além da negação interna, o que possibilita o reconhecimento da alteridade é a disposição fundamental do Para-si para *ser visto*. A consequência disso é que as subjetividades se reconhecem mutuamente pela disposição constante de olhar o outro como um Para-si e pela consciência de ser visto pelo mesmo. Dessa forma, ver implica ser visto.

Avançando nas descrições sobre o reconhecimento do outro, Sartre aponta a possibilidade de reconhecimento dos projetos e da liberdade dos outros nessa relação originária. Esse reconhecimento é possível porque, ao apreender o outro, é possível também se observarem as situações em que está engajado, apreendê-lo como se lançando rumo a diferentes fins futuros, e, portanto, o reconhecimento de que este é um projeto individual ou uma totalização em curso. Entretanto, a disposição original para *ser visto* implica uma série de novos problemas, como por exemplo: a própria constituição do Para-si e a objetificação de seu ser.

A experiência de *ser visto* provoca no Para-si uma desagregação de seu mundo, e este passa a ser captado pelo outro. Dessa forma, a descentralização do mundo do Para-si faz com que este seja captado ao modo de um objeto entre outros. O aparecimento do outro e a

experiência do olhar modificam o Para-si tornando-o assim uma exterioridade, e, portanto, como um objeto participante do mundo à maneira de um Em-si. Entretanto, para que o Para-si possa obter algum conhecimento objetivo sobre si, necessita que esse dado objetivo passe necessariamente pelo juízo alheio. Dessa forma, os juízos objetivos que o Para-si pode efetuar sobre si são mediados pela presença do outro que o qualifica. O mesmo se dá com a apreensão do corpo que é captado pelo outro como estando situado no mundo, como um corpo entre outros corpos espacializados e que pode servir de instrumento para a realização de seus empreendimentos. Assim, o Para-si está impossibilitado de fazer uso de seu corpo como instrumento para si mesmo, pois como visto anteriormente, constitui-se como uma unidade sintética, e, portanto, não poderia fazer uso de seu próprio corpo a partir de uma perspectiva exterior, como se ele mesmo fosse um instrumento. Essa objetividade do corpo e das qualificações do ser do Para-si é revelada, conforme Sartre (2005, p. 326-ss), pelo fenômeno do olhar. Trata-se, de um fenômeno em que o outro capta o Para-si de uma forma que este jamais poderia se captar, do mesmo modo que o Para-si capta o outro como este nunca poderá ser captado por si mesmo.

O Para-si, por ser desejo de ser um Em-si-Para-si, caracteriza-se como perpétua totalização em curso. No entanto, a apreensão do outro pelo olhar se dá de maneira ambígua, pois ao mesmo tempo em que há o reconhecimento de que este é um projeto livre, há também a apreensão do outro como uma totalidade acabada, e, portanto, como objeto, como coisa entre as coisas do mundo. Desse modo, o olhar do outro faz com que a liberdade do Para-si se veja ameaçada, uma vez que, ao apreendê-lo enquanto coisa, o qualifica como ser acabado e não mais um projeto livre que, por meio da transcendência rumo aos fins de seu projeto, procura se totalizar. No entanto, essa apreensão do Para-si pelo outro como um Em-si revela algo que o sujeito é incapaz de realizar por si mesmo: a objetivação de seu próprio ser. Essa objetivação do Para-si somente pode ser realizada a partir do outro que o qualifica deste modo, pois é impossível ao Para-si ser ao mesmo tempo sujeito e objeto para si mesmo. Assim, portanto, a intersubjetividade em Sartre também revela a essência da realidade humana enquanto falta ou inacabamento. Pois, a possibilidade de ser um Em-si-Para-si se encontra petrificada na apreensão que o outro faz desse Para-si, e já que a subjetividade do outro é impossível de se atingir ou vivenciar, o desejo de ser se encontra irrealizável no outro que apreende o Para-si como totalidade acabada.

Pelo olhar do outro, o Para-si é arrancado de seu mundo, e, assim, vê sua liberdade ameaçada, pois o outro o apreende para realizar os seus próprios desígnios e o qualifica.

Assim, de súbito, apareceu um objeto que me roubou o mundo. Tudo está em seu lugar, tudo existe sempre para mim, mas tudo é atravessado por uma fuga invisível e fixa rumo a um objeto novo. A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetuou. (SN, p. 330)

Por conseguinte, o Para-si deixa de ser soberano nas qualificações de seu próprio ser. Nas palavras de Sartre: “[...] o ser-visto constitui-me como um ser sem defesa para uma liberdade que não é minha liberdade” (SN, p. 344). Dessa forma, a dimensão do conflito se instaura na medida em que há o reconhecimento de que a subjetividade alheia possui o poder de fazer uso do projeto livre do Para-si para a realização de seus fins e da impossibilidade de se ter controle absoluto sobre as qualificações alheias que fazem de seu ser. O outro é assim uma presença descrita como ameaça constante dos possíveis projetos do Para-si, uma vez que a sua presença é original, não há como escapar. É nesse sentido que se constitui a dimensão do conflito entre as liberdades.

Na relação ao outro, descrita por Sartre como essencialmente conflituosa, duas liberdades, ao entrarem em contato, originariamente, para resgatar o seu ser que foi arrancado de si pelo outro, tentam limitar a liberdade alheia por meio de diferentes expedientes, por isso, recorrem a diferentes tentativas de utilizar-se do outro como meio para realização de certos fins particulares. Estas tentativas de posse da liberdade do outro se caracterizam como uma dimensão ontológica originária pelo simples fato de que a liberdade é para ela o único limite, o que, por conseguinte, revela que as atitudes em relação ao outro são dadas a partir das tentativas de limitar essa liberdade. “Em suma, o outro pode existir para nós de duas formas: se o experimento com evidência, não posso conhecê-lo; se o conheço, se atuo sobre ele, só alcanço o seu ser-objeto e sua existência provável no meio do mundo. Nenhuma síntese dessas duas formas é possível” (SN, p. 384). Assim, as relações humanas se dão basicamente sob duas formas principais: a) a tentativa de apoderar-se da liberdade do outro reconhecendo a sua alteridade; e b) o próprio conflito das liberdades. Para a primeira, Sartre descreve a conduta amorosa, a linguagem e o masoquismo; e para a segunda, a indiferença, o desejo e o sadismo. Se nenhuma das tentativas de apoderar-se da liberdade do outro são possíveis de serem realizadas, resta somente o desejo de suprimir o outro para que este não seja mais o guardião dos juízos objetivos sobre o Para-si. Trata-se, aqui, do ódio, da tentativa de eliminar o outro. No entanto, essa tentativa também se frustra, pois, os juízos que o outro faz ao Para-si não deixam de existir pela sua eliminação de sua presença. Além disso, com a morte do outro, elimina-se completamente a possibilidade do Para-si de modificar tais juízos. Assim, a morte

do outro representa a derrota do Para-si, pois, com a sua morte, o conhecimento objetivo que tinha de si mesmo se desvanece, transformando-o em objeto petrificado, acabado.

3.6.2 O corpo antes da conversão

O problema do corpo em Sartre é tratado na terceira parte de sua obra capital *O ser e o nada* (p. 385-ss). A análise sartriana sobre o corpo é de suma importância para que, em sua ontologia fenomenológica, as descrições e análises da existência livre não caiam em um solipsismo, pois, uma consciência desencarnada incorreria necessariamente em tal resultado. A consequência desta conclusão afetaria diretamente a possibilidade de realização da dimensão prática, o que significa o desmoronamento de qualquer possibilidade de efetivação da relação ao corpo na esfera ética.

Segundo Sartre, as concepções sobre o corpo carecem de uma descrição que o tomem como uma unidade fenomenológica, tarefa esta assumida ao descrever o corpo em suas três dimensões ontológicas: o corpo como Ser-Para-Si, o Corpo-Para-Outro e o modo como “Existo para mim como conhecido pelo outro a título de corpo” (SN, p. 441). As descrições das três dimensões ontológicas do corpo são a soma e o resultado do intuito de provar a tese de que entre consciência e corpo há uma implicação e dependência mútuas. Quer dizer, o corpo torna possível que a consciência se exteriorize, e esta possibilita ao corpo a apreensão de si enquanto unidade sintética de significante e significado que se realiza na temporalidade. Dessa forma, o corpo próprio não é apreendido pelo sujeito como um ente entre outros entes que surgem no meio do mundo, mas é ele uma revelação do seu ser-Para-Si no modo como se revela como ser-Para-o-outro. O que significa que o corpo próprio não pode ser captado pelo próprio sujeito como um objeto sem que antes seja captado pelo olhar do outro. A consequência disso é que a objetificação do corpo, pela presença e pelo olhar do outro, torna-o um utensílio com certo coeficiente de utilidade ou adversidade, o qual é tomado em conformidade com os fins que o Para-si projeta. Nesse sentido, o corpo nas relações intersubjetivas é captado como um objeto-utensílio e conseqüentemente o conflito das subjetividades se estende em uma perpétua fuga da objetivação do olhar. Em outros termos, se pode afirmar que o olhar do outro revela o corpo do Para-si como um objeto, um Em-si transcendido. A dinâmica do olhar, enquanto conflito eterno das subjetividades que se fazem objeto, e mesmo podem fazer dos corpos alheios meios para realização de seus próprios fins, pode ser superada no plano concreto? Essa possibilidade pode ser visualizada sob alguns aspectos na obra *Cahiers pour une morale* (1983), na qual propõe uma nova relação ao corpo

após a conversão da liberdade em autêntica, porém sem realizar uma descrição detalhada dessa nova relação. Nesta obra, descreve uma moral do apelo e da generosidade realizada por uma existência autêntica que não cessa de querer a liberdade dos outros como autêntica liberdade.

Mas qual é a natureza do corpo como Ser-Para-Si? Primeiramente, Sartre (SN, p. 411) o caracteriza como perpetuamente transcendido, o que significa afirmar que, sendo um centro instrumental em meio a complexos-utensílios, ele é transcendido rumo a novas combinações destes complexos-utensílios que, por sua vez, serão transcendidas indefinidamente e das quais será sempre o centro. “Em cada projeto do Para-si, em cada percepção, o corpo está aí, é o Passado imediato enquanto ainda aflora no Presente que lhe foge” (SN, p. 412). O corpo está presente enquanto centro de referência das coisas, no entanto, pela dinâmica da temporalidade é transcendido rumo a um novo presente. Sendo assim, o Para-si encontra-se sempre se projetando rumo ao futuro mesmo sendo um corpo que permanece como passado, mas não passado no sentido de uma não presença, mas como um ser determinado nessa dinâmica temporal. Nesse contexto, Sartre afirma que o corpo é “[...] *ponto de vista e ponto de partida*” (SN, p. 412), significando, nada mais, que o corpo é o ponto de vista que se assume sobre o mundo ao mesmo tempo em que é o ponto de partida para toda ação, expresso na afirmação de que o corpo é a necessidade que “minha” contingência assume.

Agir sobre o mundo implica necessariamente a existência de um corpo para o agente. Este corpo, por sua vez, faz com que o existente apreenda a si como não sendo o fundamento de seu próprio ser, e, portanto, da sua facticidade. Sendo o ser do Para-si algo desprovido de um preenchimento prévio, é necessário ter de ser de alguma forma. Esse *ter de ser* é algo que se impõe como uma necessidade ontológica, pois o Para-si é aquilo que tem de ser sem sê-lo. Obviamente, é preciso ser também este corpo que não se escolheu, mas que necessariamente se vive, e é através deste que se experimenta a finitude como condição necessária para fazer advir o ser ao mundo, para poder intervir e agir sobre ele⁷⁴. Ser corpo está atrelado à experiência do nascimento, a qual Sartre associa à experiência do passado imediato que leva à negação primeira do Em-si:

Assim, o corpo como facticidade é o passado enquanto remete originariamente a um *nascimento*, ou seja, a uma nadificação primeira que me faz surgir do Em-si que sou de fato sem ter de sê-lo. Nascimento, passado, contingência, necessidade de um pon-

⁷⁴ “Na segunda maneira de captar o corpo, este é dado concretamente e na plenitude, como sendo disposição mesma das coisas, enquanto o Para-si transcende rumo a nova disposição; nesse caso o corpo está presente em toda ação, ainda que invisível.” (SN, p. 410)

to de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: assim é o *corpo*, tal como é *para mim*. (SN, p. 413)

Mas de que forma o corpo é dado à consciência já que não é um objeto que utilizo e conheço como os demais objetos do mundo? O corpo é para a consciência uma estrutura sua. Mas, por não ser possível adotar sobre o corpo próprio um ponto de vista, este pertence à consciência não tética de si, ou, à consciência não posicional. Significa, sobretudo, que o corpo é experimentado em sua dimensão originária como algo que a consciência é, sem, no entanto, tematizá-lo. Em outras palavras, o corpo não pode ser captado por si mesmo e muito menos em uma experiência exterior de si. Contudo, o corpo não se identifica com a consciência não-tética de si, pois

[...] a consciência não-tética é consciência (de) si enquanto projeto livre rumo a uma possibilidade que é sua, ou seja, enquanto fundamento de seu próprio nada. A consciência não-posicional é consciência (do) corpo tal como consciência de algo que ela sobrepuja e nadifica fazendo-se consciência, ou seja, como consciência de algo que ela é sem ter de sê-lo e *sobre o qual passa* para ser o que tem-de-ser. [...] a consciência nada mais é do que corpo. (SN, p. 416)

Nesta passagem, é possível visualizar o corpo como uma estrutura da consciência. Este corpo assume o papel de um Para-si primeiro que é nadificado pela consciência, uma vez que o Para-si não é o seu próprio fundamento. Não sendo seu próprio fundamento e seu modo de existir é *ser-aí*, é preciso que seja de algum modo, e para ser, é necessária uma negação desta consciência não-posicional sobre o corpo para que seja de algum modo no mundo. Quer dizer, a consciência é corpo sem necessariamente ser *este* corpo, no entanto, é necessário que seja corpo de algum modo. O corpo existe enquanto consciência, no entanto a sua própria contingência não é captável, pois é ele mesmo transcendido pela consciência em seu lançar-se rumo às puras possibilidades a partir de suas escolhas. Assim, o corpo “[...] é consciência não-tética da maneira como é afetada. A consciência do corpo se confunde com sua afetividade original” (SN, p. 416). Uma vez que o corpo próprio não pode ser captado em si mesmo, este em sua relação com a consciência é dado a partir de experiências afetivas, ou seja, a sua apreensão é feita de modo não reflexivo, ele é presença originária. Seu caráter originário está ligado ao fato de que, sendo aquilo que é sempre transcendido, o mesmo é captado como presença em todos os estados afetivos que podem ser experimentados, como por exemplo, a experiência da contingência própria do Para-si chamada por Sartre de *Náusea*⁷⁵.

⁷⁵ Cf. SN, p. 431 sobre a náusea e sua relação com a aparição do outro.

Esta perpétua captação por meu Para-si de um gosto *insosso* e sem distância, que me acompanha até em meus esforços para livrar-me dele e que é *meu* gosto, é o que descrevemos em outro lugar com o nome de *Náusea*. Uma náusea discreta e insuperável que revela perpetuamente meu corpo à minha consciência [...] (SN, p. 426)

O que significa aqui a experiência afetiva de si enquanto revelação da contingência e da facticidade experimentadas através da presença do corpo em todos os estados de consciência.

O corpo, além de existir para si, existe para o outro, e na descrição dessa segunda dimensão ontológica do corpo, Sartre afirma que as estruturas ontológicas do aparecer deste corpo a “mim” são idênticas as do “meu” aparecer a este outro. No entanto, a relação primeira que é estabelecida entre “eu” e o outro não é a do aparecimento do corpo, ou seja, não há primeiro corpo para depois existir o outro. Se caso fosse assim, estaríamos em uma relação de pura exterioridade, algo inconcebível para Sartre. A relação mesma que se estabelece com o outro é uma relação de negação interna, o que significa que, primeiramente, há a apreensão de si como objeto para o outro e na tentativa de recuperação da própria ipseidade, o outro é captado como objeto, “[...] o outro existe para mim primeiro, e capto-o como corpo *depois*; o corpo do outro é para mim uma estrutura secundária” (SN, p. 427), colocando, assim, a experiência do corpo alheio, ao nível de uma experiência não originária, não primordial.

O outro aparece como transcendência-transcendida, dado que o Para-si ao projetar-se rumo às suas possibilidades encontra em seu caminho uma outra transcendência: o outro. Esse outro enquanto transcendência é superado pelo Para-si de modo a realizar o seu projetar-se, e, portanto, o outro enquanto transcendência é posto de lado. Por outro lado, o outro é apreendido como uma transcendência-objeto situada no mundo, e por esta razão, é captado como um centro de referência de coisas-utensílios do “meu” mundo, indicando, assim, que, secundariamente, é um centro de referência no mundo, porém, não sendo aquele que “sou”⁷⁶. Nas palavras de Sartre, o outro é apreendido como

[...] instrumento que dispõe os utensílios com vistas à um fim que ele mesmo produz. Mas este fim, por sua vez, é transcendido por mim, acha-se no meio do mundo e dele posso me servir para meus próprios fins. (SN, p. 427)

⁷⁶ Cf. SN, p. 427

Dessa forma, são as coisas que indicam o outro como instrumento e corpo, e o mesmo acontece “comigo”, como expresso por Sartre, “O fato, inclusive, é que não conheço utensílios que não se refiram secundariamente ao corpo do outro” (SN, p. 427).

O corpo do outro se apresenta diretamente como absolutamente diferente do corpo próprio, e, além disso, é captado como utensílio que se dá à disposição e que se pode fazer uso no transcender rumo às possibilidades de ser do Para-si. Sobre isso, afirma Sartre: “Apresenta-se [o corpo do outro] a mim originariamente como certo coeficiente objetivo de utilidade e adversidade. Portanto, o corpo do outro é o outro mesmo como transcendência-instrumento” (SN, p. 428). Como visto anteriormente, a relação fundamental com o mundo se dá por meio da utensilidade e, imerso nessa relação fundamental, está o outro. Entretanto, o outro, enquanto corpo, apresenta-se como uma liberdade que nos sitia por todos os lados e com seu olhar coagula as possibilidades de ser do Para-si. Para escapar dos juízos dos alheios, o Para-si procura recuperar sua ipseidade resistindo a esse olhar, tentando, sobretudo, não sucumbir à condição de objeto.⁷⁷

É próprio do Ser-Para-si uma negação interna, o que significa que seu ser é o modo do não-ser, ou seja, está sempre em vistas de realização dos fins para os quais se projeta. Esta realização se dá ao modo da transcendência do presente com vistas ao futuro, a qual manifesta a liberdade do Para-si. Contudo, se o outro, com o seu olhar, tomar uma outra transcendência como objeto, a possibilidade de realização dos projetos desta se petrifica, torna-se transcendência-transcendida, ou seja, torna-se reduzida ao nível da pura facticidade.

A experiência da corporeidade alheia, enquanto transcendência-transcendida, torna possível a apreensão da própria corporeidade como pura facticidade, uma vez que, para Sartre, não há diferença de grau entre a experiência que se tem do corpo do outro e a sua experiência do corpo próprio. Assim, ao experimentar a facticidade do corpo do outro, experimenta a própria de forma originária. Além disso, o corpo do outro não é percebido a partir de sua exterioridade como uma coisa dotada de certas propriedades anatomofisiológicas que o qualifiquem. O corpo do outro é sempre experimentado como situado em um mundo no qual é o centro de relações com os seus arredores. Dessa forma, Sartre caracteriza o corpo do outro como essencialmente relacional ao modo de uma constante remissão aos objetos, o que significa, sobretudo, que este corpo é significante e significado. Nas palavras de Sartre:

⁷⁷ É este o sentido do conflito nas relações intersubjetivas que, posteriormente, será relacionado ao problema do corpo.

A significação nada mais é do que um movimento coagulado de transcendência. Um corpo é corpo na medida que esta massa de carne que ele é define-se pela mesa que olha, pela cadeira que segura, a calçada onde anda etc. [...] Corpo é a totalidade das relações significantes com o mundo: nesse sentido define-se também por referência ao ar que respira, à água que bebe, à carne que come. O corpo, com efeito, não poderia aparecer sem manter relações significantes com a totalidade do que é. (SN, p. 433)

Por esta razão, o corpo do outro não pode ser apreendido fora de uma situação, como um corpo isolado, mas somente como situado no mundo a partir de uma relação que remeta a outro corpo próprio. Em resumo: o corpo alheio é captado como uma totalidade sintética que realiza, a partir de seu centro de referência, relações de significação com o mundo, o que revela, dessa maneira, os seus próprios arredores e a sua utilidade ao atuar sobre o mundo.

A descrição da terceira dimensão ontológica do corpo se debruça sobre o modo de apreensão da relação que se tem com o corpo próprio a partir da forma como se é conhecido pelo outro. Consiste, portanto, na análise de como “Existo para mim como conhecido pelo outro a título de corpo” (SN, p. 441). Como vimos, a partir da experiência do olhar do outro, Sartre procura salientar a apreensão do próprio ser do Para-si como transcendência-transcendida, ou seja, como ser-objeto. Desse modo, o Para-si é revelado a si mesmo como objeto para o outro, um ser-objeto incapaz de apreender a si mesmo deste modo e que constantemente busca escapar dos juízos alheios. Mesmo sendo um ser-objeto que não é possível de ser captado em sua plenitude, ao menos algumas estruturas formais são apreensíveis, como por exemplo, o fato de ser responsável por seu ser-para-o-outro enquanto presença no mundo, ou seja, enquanto corpo que se é. Isso significa, para Sartre, que o corpo próprio está entregue nas mãos do outro: “O choque do encontro com o outro é, para mim, uma relação no vazio da existência de meu corpo, como um Em-si para o outro” (SN, p. 441). Portanto, a vivência do corpo próprio não é algo que pertence exclusivamente à esfera própria do Para-si, mas também é vivido pelo outro, uma vez que, por meio do olhar, coagula as possibilidades de realização dos fins da subjetividade alheia.

O corpo próprio, como visto anteriormente, é um instrumento que se encontra no mundo em uma remissão a outros instrumentos e que não podemos fazer uso. Entretanto, no evento do encontro com o outro, ao ser revelado como uma transcendência-objeto, o corpo é apresentado a “nós” mesmos como um instrumento entre outros. O corpo, neste contexto, torna-se

[...] alienado, escapa-me rumo a um ser-ferramenta-entre-ferramentas, rumo a um ser-órgão-entre-órgãos-sensíveis, e isso com uma destruição alienadora e um desmo-

ronamento concreto do meu mundo, que escoo rumo ao outro e que o outro irá retornar em seu mundo. (SN, p. 442)

Esse desmoronamento do mundo causado pelo outro é exemplificado por Sartre nas estruturas afetivas, como a timidez, ou seja, um dos modos fundamentais de como nos experimentamos através do olhar dos outros de uma maneira que jamais poderíamos nos experimentar: “Parece então que o outro cumpre por nós uma função para a qual somos incapazes e que, no entanto, cabe-nos executar: *ver-nos como somos*” (SN, p. 444). Em suma, a experiência do encontro com o outro revela que nosso corpo está sob a guarda de seu juízo e seus propósitos como um instrumento em meio a outros instrumentos, portanto alienado, já que não dispõe de si mesmo para uso nesta condição.

Uma vez esclarecidas as três dimensões ontológicas do corpo e a intersubjetividade enquanto conflito original, cabe avançar em nossa discussão com vistas a uma autêntica relação intersubjetiva como pretendida nos *Cahiers pour une morale* (1983), isto é, a possibilidade de uma relação harmônica. E, nesse contexto, poderíamos avaliar à luz da teoria da conversão uma possível modificação do papel do corpo nas relações interpessoais.

3.6.3 A relação ao outro e a corporeidade nos *Cahiers pour une morale*

Se em *O ser e o nada* (2005 [1943]) Sartre descreve o outro como um Para-si revelado, nos *Cahiers pour une moral* (1983, p. 514) sua descrição parte do existente como já revelado. Além disso, apresenta os limites de sua proposta: não demonstrar como se organiza a criação do mundo pela generosidade e nem o modo como esta se dá aos outros. A ênfase de suas descrições se debruçará principalmente sobre aquilo que lhe faltava na obra de 1943, ou seja, a revelação da liberdade do outro e a possibilidade de uma relação autêntica para com este. Por outro lado, falta a Sartre uma descrição mais apurada da possibilidade de uma superação do conflito intersubjetivo e das relações autênticas com o outro. Pois, do ponto de vista da moralidade, o que interessa são as relações concretas que o homem estabelece com os demais, de modo que se possa compreender a realização autêntica da liberdade alheia sem que seja necessário o abandono dos próprios fins.

No inferno das paixões (descrito em S.N.) esta revelação do outro é concebida como puro ultrapassamento. E o outro é, com efeito, apreendido como transcendência transcendida, como corpo frágil no universo é de imediato desarmado: eu ultrapasso seus fins pelos meus, então eles não são mais do que dados, eu transformo sua liberdade em qualidade dada, eu posso lhe fazer violência. Nós veremos adiante como tudo isso pode se transformar pela conversão. (CPM, p. 514, tradução nossa)⁷⁸

Mesmo no inferno das paixões descrito em *O Ser e o Nada* (2005 [1943]), Sartre afirma que há também generosidade e criação, as quais poderiam ser reveladas pela conversão. Isso seria possível pois, ao surgir no mundo, o Para-si dá aos outros a compreensão que o ser existe em meio ao mundo ultrapassado e na condição de sua contingência. Por conseguinte, revela que o próprio ser do existente é também ultrapassado, e, dessa forma, o outro revela a existência do Para-si no ser enquanto objeto. Pelo outro é revelado que a existência do Para-si se dá na dimensão do ser tanto como liberdade como ser-objeto, ao tematizar a contingência sempre ultrapassada que caracteriza a sua existência. Assim, há um enriquecimento tanto do mundo quanto do sujeito, uma vez que é o outro que lhe confere o sentido de sua subjetividade para além daquele que o sujeito confere a si mesmo. Segundo Sartre:

[...] ele evidencia o patético da condição humana, o patético que eu mesmo não posso apreender, pois eu sou perpetuamente a negação pela ação deste patético. Dito de outra forma, o outro faz com que haja um em-meio-ao-mundo do ser-no-mundo. (CPM, p. 515, tradução nossa)⁷⁹

Isso significa que, o outro, ao conferir esse sentido que a subjetividade não é capaz de dar a si mesma, demonstra que o próprio sujeito não se constitui isoladamente em seu mundo “particular”, mas que o sentido de sua subjetividade se constitui em meio a um mundo compartilhado intersubjetivamente. Além disso, é a presença da alteridade que revela, além da liberdade do Para-si, a sua condição de fragilidade em meio aos objetos. Aqui, podemos afirmar que Sartre estabelece uma ponte entre as descrições de uma liberdade demasiadamente autônoma e solitária, descrita em *O ser e o nada* (2005 [1943]), e a possibilidade da generosidade apresentada nos *Cahiers por une morale* (1983). Desse modo,

⁷⁸ “Dans l'Enfer des passions (décrit in E.N.) cette révélation de l'autre est conçue comme pur dépassement. Et l'autre en effet saisi comme transcendence transcendée, comme corps fragile dans l'univers est aussitôt désarmé: je dépasse ses fins par les miennes, donc elles ne sont plus que des données, je transforme sa liberté en qualité donnée, je peux lui faire violence. Nous verrons plus loin comment tout ceci peut se transformer par la conversion.” (CPM, p. 514)

⁷⁹ “[...] il met au jour le pathétique de la condition humaine, pathétique que je ne puis saisir moi-même, puisque je suis perpétuellement la négation par l'action de ce pathétique. Autrement dit l'autre fait qu'il y a un au-milieu-du-monde de l'être-dans-le-monde.” (CPM, p. 515)

Sartre não necessitaria abandonar totalmente as descrições da obra de 1943 e pode utilizá-las como fundamento para apresentar o modo de ser da autenticidade nas relações intersubjetivas.

[...] na autenticidade eu escolho desvelar o Outro. Eu também irei criar os homens no mundo. Tentaremos compreender melhor o que isso significa. Notemos inicialmente que isso não pode ser (embora falaremos disso adiante) senão a base do reconhecimento do Outro como liberdade absoluta. Mas como podemos desvelar o Outro como liberdade? (CPM, p. 515, tradução nossa)⁸⁰

O questionamento de Sartre nos mostra o reconhecimento de que em sua ontologia fenomenológica não havia espaço para um reconhecimento do outro como liberdade absoluta. Aqui, a elaboração de um novo tipo de reconhecimento do outro demonstra a possibilidade de não apenas desvelá-lo em sua condição de existente livre, mas pela via da conversão, também querer a sua liberdade. Sobre isso, podemos afirmar que, em Sartre, a preocupação ética na relação com o outro, apresenta-se como uma novidade em relação a sua teoria anterior, demonstrando o caráter de uma continuidade e um avanço sobre as descrições anteriores. Além disso, podemos afirmar que esse novo modo de desvelar o outro não nos parece incoerente com a teoria de *O ser e o nada* (2005 [1943]), pois, como vimos, é a partir do reconhecimento das liberdades em conflito que se pode, por meio de uma conversão, alcançar a revelação dessa mesma liberdade e contingência absolutas, como condições compartilhadas entre sujeitos em meio a um mesmo mundo.

A apreensão do outro enquanto liberdade absoluta se dá pela captação dos fins de sua ação no mundo concreto, pois a liberdade não se revela a si mesma. A liberdade se realiza de maneira concreta e pelos fins projetados por ela, e sendo assim, a apreensão da liberdade do outro ocorrerá pela compreensão de seus fins. Para Sartre, não se trata de uma simples apreensão dos fins do outro por meio de uma liberdade que os transcende a partir de si mesma, pois nesse caso, os seus fins são captados como coisas. Trata-se de reconhecer os fins do outro como absolutos, como exigência e apelo que se apresentam diante de outra liberdade, e por isso mesmo, requerem sua aprovação ou reprovação, pois são dirigidos a uma outra liberdade. Em suma, há a captação do outro como liberdade em vias de realizar-se ao captarmos os fins de sua ação em meio ao mundo. Assim, a liberdade do outro, apreendida a partir dos fins projetados de maneira concreta em meio ao mundo, leva-nos à revelação e à

⁸⁰ “[...] dans l’authenticité je choisis de dévoiler l’Autre. Je vais aussi créer les hommes dans le monde. Tentons de bien saisir ce que cela signifie. Notons d’abord que ceci ne peut être (quoique nous parlions de celle-ci après) que sur le fondement de la reconnaissance de l’Autre comme liberté absolue. Mais comment peut-on dévoiler l’Autre comme liberté?” (CPM, p. 515)

aceitação da sua fragilidade, contingência e finitude. "[...] eu descubro, de súbito, a total contingência, a absoluta fragilidade, a finitude e a mortalidade daquele que propõe esse fim. Eu revelo, de repente, o ser-no-meio do mundo de alguém que por sua liberdade excedeu o mundo e exigiu que eu o transcendesse" (CPM, 516, tradução nossa)⁸¹. O reconhecimento e aceitação desses aspectos da existência, segundo Sartre, levam-nos à compreensão do que significa amar no sentido da autenticidade:

[...] eu amo se criei a finitude contingente do Outro como ser-no-meio-do-mundo assumindo minha própria finitude subjetiva e desejando essa finitude subjetiva, e se pelo mesmo movimento que me faz assumir minha finitude-sujeito, eu assumo a finitude-objeto como condição necessária do livre fim que ela projeta e que se apresenta a mim como fim incondicional. (CPM, p. 516-517, tradução nossa)⁸²

Esta vulnerabilidade e finitude pela qual identificamos o outro é o corpo revelado em meio ao mundo. Isso se dá, pois, ao viver a liberdade em seu aspecto inautêntico, o homem ignora a própria destrutibilidade de seu corpo. O outro assim revela a condição esquecida da destrutibilidade de nosso corpo em meio ao mundo, uma revelação complementar que exige reconhecimento mútuo de nossa liberdade e fragilidade em meio ao mundo: “Sou eu, então, que desvelo-crio a *fragilidade* do outro” (CPM, p. 519, tradução nossa)⁸³. Desse reconhecimento mútuo, poderíamos inferir a possibilidade de modificação da relação ao corpo do outro, descrito em *O ser e o Nada* (2005 [1943]), como objeto disponível em meio ao mundo, para uma relação de generosidade em que se revela a fragilidade desse corpo:

Mas o corpo do Outro é amável enquanto ele é a liberdade na dimensão do Ser. E amar significa aqui algo totalmente diverso do desejo de se apropriar. É primeiramente desvelamento criador: aqui também, na pura generosidade, me assumo como perdendo-me para que a fragilidade e a finitude do Outro existam absolutamente como reveladas no mundo. (CPM, p. 523, tradução nossa)⁸⁴

⁸¹ “[...] je découvre tout à coup la totale contingence, l'absolue fragilité, la finitude et la mortalité de celui qui se propose ce but. Je dévoile tout à coup l'être-au-milieu-du-monde de celui qui par sa liberté dépassait le monde et exigeait que je le dépasse.” (CPM, p. 516)

⁸² “[...] j'aime si je crée la finitude contingente de l'Autre comme être-au-milieu-du-monde en assumant ma propre finitude subjective et en voulant cette finitude subjective, et si par le même mouvement qui me fait assumer ma finitude-sujet, j'assume sa finitude-objet comme étant condition nécessaire du libre but qu'elle projette et qui se présente à moi comme fin inconditionnelle.” (CPM, p. 516-517)

⁸³ “C'est donc moi qui dévoile-crée la *fragilité* de l'autre.” (CPM, p. 519)

⁸⁴ “Mais le corps de l'Autre est aimable en tant qu'il est la liberté dans la dimension de l'Etre. Et aimer signifie ici tout autre chose que désir d'approprier. C'est d'abord dévoilement créateur: ici aussi, dans la pure générosité, je m'assume comme me perdant pour que la fragilité et la finitude de l'Autre existent absolument comme révélées dans le monde.” (CPM, p. 523)

Desse modo, as descrições contidas nos *Cahiers pour une morale* (1983) nos conduzem a uma reavaliação das relações intersubjetivas, descritas em *O ser e o nada* (2005 [1943]) como essencialmente conflituosas. O principal resultado disso, pode ser evidenciado pelo modo como Sartre trata a relação com o outro a partir do reconhecimento mútuo de duas liberdades em meio a um mundo compartilhado em que os homens se reconhecem na mais absoluta contingência, fragilidade e finitude. Trata-se de uma relação fundada no apelo e na generosidade entre os homens que torna possível uma ética da autenticidade, pois se trata de revelar o mundo e a si mesmo ao outro na mais absoluta gratuidade.

3.6.4 O apelo que vem do outro e a autenticidade

O apelo, segundo Sartre, é o reconhecimento que se dá entre duas liberdades em situação. Trata-se de uma relação solidária em que as partes operam mutuamente para a realização dos fins almejados e a serem construídos entre ambos. No apelo, há o desvelamento de uma situação em que se espera uma resposta do outro de modo que sua vontade se incline à realização dos fins de uma outra liberdade. Para que isso ocorra, é preciso que o outro também aceite modificar a si mesmo em meio aos seus fins em uma relação de reciprocidade, em que a solidariedade se cria em meio à exigência de uma situação concreta. Trata-se de uma relação em que há o reconhecimento daquilo que uma liberdade individual almeja por meio de uma outra liberdade, uma situação em que o outro dispõe sua vontade para realizá-la sem a necessidade do abandono de seus próprios fins.

Mas qual é o fundamento desse reconhecimento? É o valor. Eu reconheço: 1º que uma liberdade apenas existe perseguindo um fim; 2º que é desejável que a operação se realize porque, no limite da operação, há a identificação da liberdade do Para-si com o fim realizado, que é o valor. Coloco, então, em princípio, que todo o fim do valor e toda atividade humana é assombrada pelo valor. Eu também afirmo, em princípio, que é sempre melhor, qualquer que seja o valor, que seja realizado no mundo. (CPM, p. 286, tradução nossa)⁸⁵

⁸⁵ “Mais quel est le fondement de cette reconnaissance? C'est la valeur. Je reconnais: 1º qu'une liberté n'existe qu'en poursuivant une fin; 2º qu'il est souhaitable que l'opération s'accomplisse parce que, à la limite de l'opération, il y a identification de la liberté Pour-soi avec la fin réalisée, ce qui est la valeur. Je pose donc en principe que toute fin a de la valeur et que toute activité humaine est hantée par la valeur. Je pose aussi en principe qu'il vaut toujours mieux qu'une valeur, quelle qu'elle soit, soit réalisée dans le monde.” (CPM, p. 286)

Para Ronald Santoni (1995, p. 170-171), a conversão da liberdade promove uma nova atitude, que na autenticidade, descobre a possibilidade de realização de uma comunidade ética. Pois, a relação de disponibilidade e abertura ao outro rompe com a predominância do outro e a prioridade do projeto que caracteriza a realidade humana como alienação ou falta original. Diferente das relações intersubjetivas de *O ser e o nada* (2005 [1943]), em que todas são descritas sob o aspecto pré-moral, ou anterior à conversão, nos *Cahiers pour une morale* (1983), prefigura uma espécie de “dever” moral de querer a nossa própria liberdade, assim como a dos outros e seus fins por meio de uma compreensão profunda das liberdades. Assim, cada pessoa “deve” querer e promover a liberdade de todos através da conversão e da compreensão empática, além de uma abertura de si para com a liberdade do outro. Desse modo, autêntica intersubjetividade, generosidade e amor estão entre os possíveis bens humanos. Além disso, a reflexão pura ao reconhecer e afirmar a liberdade como seu valor primeiro e fonte de todos os valores, delineia um critério geral pelo qual se pode distinguir entre aquilo que é “bom” ou “mau” e uma comunidade ética dos fins pode vir a existir.

Entretanto, do ponto de vista moral, a relação autêntica com o outro carece de exemplos concretos. O exemplo concreto de relação intersubjetiva autêntica é ilustrado por um homem que espera um ônibus. O ônibus para em seu ponto e está pronto para partir. Ao partir, um homem corre atrás do ônibus e acena com a mão para que possa entrar nele. Diante dessa situação, Sartre indica que é possível adotarmos três atitudes, das quais as duas primeiras são inautênticas e apenas a terceira demonstra uma relação autêntica no plano concreto:

[...] a primeira é transcender o todo para os meus próprios fins, isto é, congelar a liberdade do homem em uma pura qualidade, limitá-la de modo a aplicar-se apenas ao fim proposto, fazer do todo um fato do universo: há um ônibus e um homem que corre atrás, e me limitar a fazer existir este ser pelo seu puro e simples desvelamento. Assim, reduzi e circunscrevi o mal, [...] delimitando no universo um pequeno circuito autodestrutivo, uma forma: homem-ônibus. (CPM, p. 290, tradução nossa)⁸⁶

Essa primeira atitude se enquadra em uma relação inautêntica, pois não há a compreensão do fim adotado pelo outro. Nesse caso, a sua liberdade adquire a qualidade de objeto transcendente e não de transcendência, ao apreender a situação como simples fato. Há

⁸⁶ “[...] la première c'est transcender le tout vers mes propres fins, c'est-à dire figer la liberté de l'homme en une pure qualité, la borne comme par un bouchon par la fin proposée, faire de l'ensemble un fait de l'univers : il y a un autobus et un homme court après, et me borner à faire exister cet être par son pur et simple dévoilement. Ainsi ai-je réduit et circonscrit le mal, [...] en délimitant dans l'univers un petit circuit autodestructif, une forme: homme-autobus.” (CPM, p. 290)

aqui, uma supressão da liberdade do outro que se apresentou como apelo, e conseqüentemente, há o desvanecimento dos valores e propósitos constituídos pelo outro em meio ao mundo. Portanto, não há aqui uma relação autêntica com o outro, pois o seu fim não é reconhecido como tal. Já a segunda atitude, também se enquadra sob o viés da inautenticidade:

A segunda atitude consiste em roubar do outro seu fim, isto é, apropriar-me dele colocando-o fora de jogo [...] Para este, é a ação de negar a liberdade do outro substituindo a mesma para trazer de volta o valor e o fim em seu próprio universo. [...] Entretanto, ele faz inteiramente sua, negando o valor da liberdade que a sustenta a ser. De repente, o ser do fim se torna *a priori*: é o espírito de seriedade que assume o valor como sendo aquilo que devemos, portanto, querer. (CPM, p. 290, tradução nossa)⁸⁷

Nessa segunda atitude, há o reconhecimento do fim do outro, porém o seu fim é suprimido. O que ocorre é apropriação do fim do outro a partir dos próprios fins individuais, ignorando assim, a sua presença e negando o apelo de sua liberdade em uma situação que exige, em parte, nossa ação para que se realize. A terceira, seria a única atitude autêntica que, para Sartre, “[...] consiste aqui em querer que o fim seja realizado pelo outro. E querer consiste aqui em engajar-se na operação. Mas não para realizar a si mesmo: mas para modificar a situação de tal sorte que o outro possa operar” (CPM, p. 290, tradução nossa)⁸⁸. A relação autêntica com o outro consiste, portanto, em compreender os seus fins em vias de realização sem suprimi-los, conservando a autonomia desta liberdade que aparece diante de nós. Assim, para que o outro possa alcançar os fins visados pela sua ação, eles devem ser compreendidos como apelo para que uma outra liberdade contribua para que estes se realizem. Isso não significa aqui o abandono dos próprios fins de um sujeito para que o outro possa alcançá-lo, pois a adoção dos fins do outro se opera de maneira absolutamente livre. Desse modo, não há a alienação das liberdades pois não se trata de uma relação de submissão de uma vontade sobre a outra, mas colocar-se como livre instrumento para a realização dos fins do outro. Nas palavras de Sartre:

⁸⁷ “La deuxième attitude consiste à voler à l'autre sa fin, c'est-à-dire à me l'approprier en le mettant hors jeu [...] Pour celui-là il s'agit de nier la liberté de l'autre en y substituant la sienne et de faire rentrer la valeur et la fin dans son propre univers.[...] Pourtant il la fait entièrement sienne en niant la valeur de la liberté qui la soutient à l'être. Du coup l'être de la fin devient *a priori*: c'est l'esprit de sérieux qui prend la valeur comme un étant qu'il faut pourtant vouloir.” (CPM, p. 290)

⁸⁸ “[...] consiste ici à vouloir que la fin soit réalisée par l'autre. Et vouloir consiste ici à s'engager dans l'opération. Mais non pour l'accomplir soi-même: pour modifier la situation de telle sorte que l'autre puisse opérer.” (CPM, p. 290)

Para mim, recuperei totalmente o fim sem que ele se tornasse meu fim, porque a busca do fim pelo outro tornou-se o *meu* fim. Não é mais um incidente: estou interessado nisso; do outro, depende que minha sentença seja perdida ou não. Ao ajudá-lo, realizei uma operação em que me projetei; assim ele me leva ao porvir indefinido de sua liberdade, mas neste porvir ele me salva levando-me a um fim que eu aprovo. (CPM, 291, tradução nossa)⁸⁹

Assim, o fundamento da escolha por ajudar o homem que tenta subir no ônibus se revela como projetado por uma livre vontade apoiada por outra vontade que se mostra como um apelo para que se converta em ação, desde que se queira a liberdade do outro em vistas da realização de seu fim concreto e limitado. Em outras palavras, significa querer que um valor seja realizado não por pertencer a si mesmo e não por ser considerado valioso em si mesmo, mas porque é valioso para alguém que existe em um mundo compartilhado, seria este fundamento de uma moral do apelo⁹⁰. O apelo é um esforço que se opera entre as liberdades que se esforçam para desvelar os fins uma da outra, além disso, é uma extensão do ato pelo qual o fim é colocado. Desse modo, ao projetar um fim no mundo, o homem incita a liberdade do outro pois o apelo consiste em manifestar o fim enquanto tal, e, portanto, a compreensão de seu projeto. Além do reconhecimento do projeto pela resposta ao apelo, é preciso salientar que este vem a existir através dos outros e somente o apelo não é suficiente para que se possa findar o conflito das liberdades, mas apenas suspendê-lo com vistas à uma relação autêntica com o outro. É preciso que a resposta generosa se dê por um ato de liberdade, colocado como fim livremente escolhido. Assim, Sartre abre a possibilidade de recusar a liberdade conflituosa, que põe o outro como objeto, ao demonstrar no plano concreto uma relação harmônica em que há a aceitação dos fins do outro sem que seja necessário abdicar dos fins individuais. Disso resulta:

1° que o outro assombra meu fim realizado, ou seja, assombra eu mesmo enquanto me faço anunciar o que sou pelo objeto (portanto, o início desta conversão moral consistirá em preferir que a criação exista como pura independência e a me resignar em perder-me e alienar-me em proveito desta criação sem, no entanto, que ela deixe de ser condicional); 2° que o outro me transcenda com toda sua liberdade, mas para

⁸⁹Pour moi j'ai totalement récupéré la fin sans qu'elle soit devenue ma fin parce que la poursuite de la fin par l'autre est devenue *ma* fin. Ce n'est plus un incident: je m'y intéresse; de l'autre dépend que ma peine ait été perdue ou non. Em l'aidant, j'ai réalisé une opération où je me suis projeté; ainsi lui m'emporte dans l'avenir indéfini de sa liberté mais dans cet avenir il me sauve en m'emportant vers une fin que j'approuve (CPM, p. 291)

⁹⁰Cf. CPM, p 292.

meu fim, isto é, de ser percorrido para meu fim na minha liberdade pela liberdade do outro. (CPM, p.293, tradução nossa)⁹¹

Assim, no apelo, a relação é estruturada duplamente: em um primeiro momento há a afirmação e elucidação do fim colocado por um sujeito, constituindo esse fim para o outro. Em um segundo momento, o sujeito coloca-se como fim secundário pela compreensão do outro, uma espécie de requisição para que compreenda o apelo como a própria finalidade de dar-lhe livremente o seu fim. Contudo, o apelo não se mostra unicamente como uma relação autêntica para com o outro. Ele corre o risco de cair na má-fé como no caso em que há o exagero em demonstrar os esforços para alcançar um objetivo, sem, no entanto, dirigir-se para o outro e sem o reconhecimento de sua existência. Assim, no apelo da má-fé, não há por parte do próprio sujeito a compreensão de que requisitou uma ajuda e esta, caso ocorra, será compreendida pela gratuidade do acaso como um simples fato, ou seja, sem o seu reconhecimento e aceitação como um ato de generosidade do outro. Portanto, no apelo de má-fé não há o reconhecimento da liberdade do outro, pois a sua resposta é tomada como um objeto. Para que a decisão por responder ao apelo se dê de maneira autêntica, há, segundo Sartre, algumas condições a serem observadas:

1° o reconhecimento da liberdade do outro por mim; 2° o risco consentido de que este reconhecimento seja unilateral; 3° o engajamento, na hipótese dessa unilateralidade, a não submeter nem a minha liberdade à do outro (é o caso da prece) nem a liberdade do outro à minha (ameaças, exigência); 4° a pura e simples demanda que o risco apareça ao outro como livremente percorrido e o dom de meu fim como livremente realizado; 5° mas como o outro não pode reconhecer pelo simples olhar esta liberdade que doa, porque o olhar é petrificante, como ele deve compreender justamente na retomada do dom e de seu ultrapassamento, a compreensão que lhe peço não poderá se realizar senão na e pela ajuda. (CPM, p. 294, tradução nossa)

⁹²

⁹¹ “1° que l'autre hante ma fin réalisée, c'est-à-dire me hante moi-même en tant que je me fais annoncer ce que je suis par l'objet (donc commencement de cette, conversion morale qui consistera à préférer que la création existe comme pure indépendance et à me résigner à me perdre et à m'aliéner au profit de cette création sans cependant qu'elle cesse d'être conditionnelle); 2° que l'autre me transcende de toute sa liberté mais vers ma fin, c'est-à-dire d'être parcouru vers ma fin dans ma liberté de la liberté de l'autre.” (CPM, p.293)

⁹² “1° la reconnaissance de la liberté de l'autre par moi; 2° le risque consenti que cette reconnaissance soit unilatérale; 3° l'engagement, dans l'hypothèse de cette unilatéralité, à ne soumettre ni ma liberté à celle de l'autre (ce qui est le cas de la prière) ni la liberté de l'autre à la mienne (menaces, exigence); 4° l'apure et simple demande que ce risque apparaisse à l'autre comme librement couru et ce don de ma fin comme librement fait; 5° mais comme l'autre ne peut reconnaître par le simple regard cette liberté qui donne, parce que le regard est médusant, comme il doit justement comprendre dans la reprise du don et son dépassement, la compréhension que je demande ne peut se réaliser que dans et par l'aide.” (CPM, p. 294)

Para que o apelo se constitua como uma relação autêntica com o outro, é preciso que haja o livre reconhecimento das liberdades envolvidas, de forma que a liberdade do outro queira a nossa liberdade ao mesmo tempo em que queremos a sua, isto é, querer a liberdade pela liberdade. No entanto, não significa um reconhecimento das liberdades de modo abstrato, mas um reconhecimento concreto do outro em sua liberdade em meio ao mundo. Caso contrário, a liberdade em sentido abstrato estaria separando o outro de sua própria situação, um tipo de liberdade soberana e inconcebível para Sartre. Trata-se de reconhecer concretamente a liberdade do outro em meio aos seus fins, a partir da sua própria condição de finitude e fragilidade em meio ao mundo e as suas exigências. A adesão aos fins do outro pode entrar em conflito com os nossos através dos meios empregados para a sua realização, contudo cabe à liberdade decidir sobre a adesão ou não aos fins do outro. Portanto, a resposta ao apelo surge da decisão por ajudar uma outra liberdade em situação que se encontra em vias de realizar o seu projeto. Trata-se de uma relação autêntica de reciprocidade entre duas liberdades e que ocorre na mais absoluta generosidade ao compreender e aceitar os fins do outro, e promover a realização dos fins do outro através de nossos próprios fins de forma totalmente gratuita. Nesse sentido, podemos afirmar que a relação autêntica com o outro requer, em um primeiro momento, o reconhecimento e o desejo de que sua liberdade se realize tanto quanto a nossa, o que significa a promoção da liberdade do outro a partir de nossa própria liberdade. Eis, portanto, o fundamento moral da autenticidade nas relações intersubjetivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista os resultados teóricos alcançados pela exposição inicial das bases fenomenológicas para uma teoria da conversão, podemos afirmar, em primeiro lugar, que a descrição da consciência intencional em sua completa translucidez e perpétuo movimento de transcendência ao mundo e aos outros, leva-nos à conclusão de que esta não comporta qualquer tipo de substancialidade ou mecanismo interior que lhe sirva de fundamento, e, desse modo, a descrição da existência ética tem como ponto de partida a consciência intencional. Pois, se o que caracteriza a consciência é o seu movimento de transcendência para o mundo e sua variedade de objetos, dentre os quais podemos incluir os objetos da ética, a descrição da vida moral a partir da consciência intencional deverá se assentar sobre a relação imediata entre homem, mundo e os outros, uma relação de completa exterioridade entre os termos, uma vez que tudo está fora da consciência. Além disso, o pressuposto fenomenológico da intencionalidade, de que toda consciência é consciência de algo, leva-nos a afirmar que ela se posiciona em diferentes situações que requerem decisões de caráter ético. Dito isso, podemos concluir que, se quisermos compreender a conversão da liberdade, é preciso compreendermos o modo como a consciência se relaciona em sua forma original com o mundo, pois esta compreensão nos mostra que toda descrição da moralidade deverá partir das estruturas da consciência intencional, se assim quisermos pensar uma ética a partir de Sartre.

Além disso, a partir do que foi exposto sobre *A transcendência do Ego* (2013 [1937]), podemos inferir que, se a consciência é completamente desprovida de qualquer conteúdo e todos os objetos relativos a ela, inclusive o *Ego*, encontram-se no mundo, então não pode haver um sujeito transcendental que opera como polo aglutinador das vivências intencionais. Sendo assim, do ponto de vista da moralidade, não será possível apoiar-se em nenhum princípio ou sujeito dado de antemão para descrevê-la, ou para tomar como seu ponto de partida. Isso pois, como vimos, o próprio movimento de transcendência da consciência para os objetos implica que não há qualquer fundamento, princípio ou um Eu essencial que seja a razão de ser do agir ético. Assim, se não há nada que determine de antemão a consciência, ela deve então desempenhar a cada instante uma criação do sentido de sua existência. Portanto, podemos afirmar que o agir ético também requer um tipo de criação, uma vez que não há um Eu que determine os cursos de ação ou até mesmo quais valores devem ser eleitos, e, dessa

forma, é preciso que o agente moral os crie a partir do nada e em cada instante das situações em que se encontra.

A partir dos resultados acima mencionados, Sartre, em *A transcendência do Ego* (2013 [1937]), conclui que nada mais é necessário para fundar uma moral e uma política positivas. Com isso, indica-nos os possíveis desdobramentos de sua moral de base fenomenológica, a qual se funda, sobretudo, na ligação concreta entre homem e mundo a partir dos dados imediatos da consciência. Desse modo, a fenomenologia oferece a Sartre tanto a possibilidade de superação do idealismo como do realismo em termos morais, pois rejeita, ao mesmo tempo, um Eu habitante da consciência e responsável pelo agir, e a possibilidade de fundar uma ética a partir de fatos morais objetivos. Assim, o que resta é pensar a moralidade a partir da própria relação entre o sujeito consciente e os objetos que se dão para este na mais absoluta espontaneidade da consciência. Portanto, esta mesma relação, sendo fonte de toda existência, será, por conseguinte, fonte de sentido para uma possível descrição da moralidade. Em outras palavras, é a partir do vínculo imediato entre consciência e mundo que poderemos pensar, do ponto de vista fenomenológico, as bases para uma descrição da existência ética a partir de Sartre.

E ainda, a fenomenologia da imagem de Sartre nos conduziu ao poder da consciência para evadir-se do real e de maneira absolutamente livre. Assim sendo, uma consciência que se põe imersa nos objetos imaginados pode fugir do real ao criar a irrealidade destes em imagem. Essa possibilidade é semelhante a uma atitude inautêntica em que a consciência nega a sua liberdade e seu ser no mundo ao tomar o irreal como sendo a própria realidade. Essa escolha do irreal por meio da imaginação nos introduz o problema da liberdade, pois somente uma consciência livre é capaz de escolher o imaginário e colocar-se em uma atitude imaginária. Assim, a consciência, ao imaginar, necessita estar em meio ao mundo para que possa negar a sua realidade, ou seja, é necessário que suspenda a sua crença na existência do mundo.

Entretanto, como vimos, a consciência não se encontra necessariamente cativa de si pelo imaginário, apenas é possível para esta adotar uma atitude imaginante que visa a transcender o real para representar para si o irreal de modo irrefletido. A consequência disso é que somente um ser livre poderia imaginar, e, portanto, a produção do irreal decorre da liberdade, bem como a escolha sobre a sua atitude irrealizante ou realizante nas situações concretas. Desse modo, a escolha pelo imaginário implica uma conduta imaginária, na qual se toma o objeto imaginário como real, mesmo “sabendo” que ele não existe no mundo, algo próximo das atitudes de má-fé. Nesse sentido, podemos afirmar que a consciência se torna

enganadora e enganada ao mesmo tempo, pois cria a mentira para si de que os objetos do imaginário constituem a própria realidade. Mesmo que Sartre não mencione propriamente o termo má-fé e que a imaginação não conduza necessariamente às atitudes inautênticas, podemos afirmar que uma fenomenologia da imagem nos revela a possibilidade constante de uma consciência evadir-se de sua liberdade e de seu ser no mundo. Do ponto de vista da ética, podemos afirmar que as descrições do imaginário, elaboradas por Sartre, apresentam-nos a primazia da autonomia da consciência irrefletida para refugiar-se do mundo e de seus constrangimentos, e, portanto, a inautenticidade como um momento a ser ultrapassado pelas vias do real, o que seria possível por uma reflexão purificante.

Portanto, com relação às bases fenomenológicas da ética de Sartre, podemos afirmar que as conclusões de nossas análises nos conduziram à primazia da autonomia da consciência irrefletida e seus diferentes modos de evadir-se de sua própria liberdade e espontaneidade, ao negar o mundo e tentar escapar de seus possíveis constrangimentos e demandas por ação. Sendo assim, Sartre nos fornece as bases fenomenológicas para que possamos pensar o que seria uma existência ética nos termos de uma coerência com o próprio modo de ser da consciência em seus diferentes modos efetivos de relação com o mundo. Além disso, se quisermos compreender a possibilidade de uma conversão reflexiva com vistas à uma existência autêntica, na qual se reconhece a liberdade e a responsabilidade no terreno da moralidade, é preciso partir justamente daquilo que necessita ser ultrapassado, ou seja, os modos de consciência em que nos posicionamos de maneira inautêntica como a matéria da reflexão purificante.

Por outro lado, ao nos determos na ontologia de Sartre, percebemos que a realidade humana é definida como falta. Essa falta é atestada a partir da categoria do desejo, pois somente um ser a quem falta algo pode desejar aquilo que lhe é faltado. Contudo, o que falta à realidade humana não é um simples objeto desejado que pudesse lhe completar em uma síntese entre faltante e faltado realizada sob o fundo de uma totalidade desagregada, mas a síntese impossível entre o Em-si e o Para-si. A realidade humana constitui um esforço para conjugar essas duas regiões de ser a partir de diferentes expedientes, e por essa razão, o *desejo de ser* se traduz pela busca de uma plenitude à maneira do Em-si ao mesmo tempo em que se quer preservar como consciência de si. Contudo, esse esforço é em vão, pois essa síntese é irrealizável, dado que essas duas regiões de ser são contraditórias entre si. Mesmo sendo vão o esforço para conjugar o Em-si e o Para-si, o *desejo de ser* é uma disposição da consciência enquanto projeto de aproximação ao ser, e por essa razão, seu cessar depende de uma atitude voluntária de conversão. Apesar de a ontologia de Sartre não formular imperativos morais, a

possibilidade de conversão, no sentido de uma mudança radical no projeto de ser, é indicada como uma possibilidade que se funda sobre a disposição da consciência para a inautenticidade, ou seja, do não reconhecimento da impossibilidade de conjugar-se como um Em-si-Para-si.

Na medida em que não há o reconhecimento dessa impossibilidade de síntese, o Para-si se coloca de diferentes maneiras para tentar determinar-se como ser qualificado, o que explicaria as condutas de má-fé e/ou inautenticidade que colocam sob o plano de uma mesma consciência a possibilidade de ser enganador e enganado, de posicionar-se em uma conduta de inconsistência prática na qual o homem escolhe os valores pelos quais identifica a sua existência, porém vive-os como se não os tivesse escolhido. Assim, elege os valores como se existissem previamente no mundo e constituíssem a determinação de seu ser. Nesse caso, o que ocorre é a negação da especificidade do modo de ser do homem, ou seja, jamais poder ser ao modo das coisas, o que configura a disposição para a inautenticidade: desejo de coincidência com o seu ser reconhecendo-se como aquilo que é, mascarando para si, que sua existência se realiza sob a forma do não ser aquilo que se é. Trata-se, sobretudo, de mascarar a ambiguidade própria que caracteriza a realidade humana, enquanto transcendência da sua facticidade, dissolvendo-a em diferentes pretextos.

A importância de se compreender a disposição original da consciência para uma queda na inautenticidade é que esta fornece as bases teóricas sob as quais será possível pensar uma moral da autenticidade. Sendo uma disposição original do Para-si, a inautenticidade se realiza no plano do *cogito* pré-reflexivo, ou seja, na espontaneidade e na imediaticidade próprias da consciência. Assim, a inautenticidade possui prioridade ontológica sobre a autenticidade, pois para que haja a conversão da liberdade – e esta se dá no plano reflexivo – é necessário haver o plano irrefletido como base fundamental a partir da qual se pode tematizar ou questionar as razões do fracasso do *desejo de ser*. A insistência de Sartre sobre uma descrição da existência nesse plano se deve ao fato de que ele atribui uma dependência do plano reflexivo para com o irreflexivo, principalmente quando tem em vista a vida moral. Pois, a vida moral, como afirmado anteriormente, origina-se nos atos de consciência que se desdobram no plano irrefletido e que se tornam objeto de uma reflexão purificante. Pois, por meio desta, poder-se-ia modificar radicalmente o projeto de ser com vistas a uma existência autêntica não mais marcada pelo *desejo de ser*, mas pelo reconhecimento de que sua contingência é absoluta, e assim, deixaria de refugiar-se na má-fé e nas atitudes inautênticas, suspendendo a busca pela identificação com o Em-si. Isso justifica, portanto, a importância de uma elucidação do modo de ser da

inautenticidade de forma que este possa tornar-se objeto de uma reflexão com vistas a conversão radical do projeto de ser.

Além do mais, nos *Cahiers pour une morale* (1983), Sartre se dedica a conversão de uma liberdade alienada em autêntica, o que nos leva a afirmar que a conversão da liberdade se torna a condição necessária para a efetivação de uma moral, entendida, por sua vez, como possibilidade de realização humana ao converter a si mesma e querer a liberdade dos outros, uma versão antitética da má-fé. Essa conversão é possível graças à reflexão purificante que faz com que o Para-si se reconheça como o ser pelo qual toda realidade humana é possível, ao mesmo tempo em que reconhece que este empreendimento somente é realizável em sua absoluta contingência, finitude e gratuidade. Assim, se em *O ser e o nada* (2005 [1943]) há a descrição do Para-si como fuga da liberdade e queda na má-fé, nos *Cahiers pour une morale* (1983) a moral viria a complementar os resultados de sua ontologia de modo a estabelecer uma autêntica liberdade. Não se trata de uma liberdade que se transforma em outra, mas sim de uma liberdade que resgata a si de sua condição de “queda” na inautenticidade. Assim, a liberdade convertida é tratada como a passagem de uma liberdade alienada e degradada para a descoberta da possibilidade de viver em uma coerência consigo mesma.

Na conversão, pela via da reflexão purificante, a consciência recupera o seu caráter espontâneo, e, desse modo, a moral em Sartre é pensada a partir de possibilidades autênticas de uma consciência purificada que deixa de negar a sua contingência absoluta, deixa de estar submersa na má-fé e deixa de procurar identificar-se com o Em-si. No entanto, trata-se de uma conversão permanente, pois não se baseia em novos valores absolutos, mas na própria liberdade enquanto fonte de todo o valor. Trata-se de uma liberdade que necessita a todo instante afirmar-se como fundamento de tudo e que ao mesmo tempo nada lhe serve de fundamento além de si mesma. Pois, a conversão está associada à ideia de escolha; e escolher e fazer a si mesmo implicam constantes “conversões” motivadas pelo estranhamento de si causado pela falta de nexos causal entre um projeto atual e outro. Assim, a liberdade continua disposta para mudar ou permanecer como estava. Dessa forma a conversão possibilita o aparecimento da liberdade em sua forma autêntica.

Além disso, as razões pelas quais o homem efetua a passagem de uma reflexão impura para uma pura é, em um primeiro momento, motivada pela experiência do outro que leva o Para-si a descobrir que a sua liberdade inalienável é o motivo de sua própria alienação. Outra razão é a descoberta do fracasso de determinar-se como um Em-si-Para-si. Por esses motivos, a inautenticidade é o ponto de partida para a possível conversão da liberdade, e esta conversão se desdobra, sobretudo, no terreno moral.

No modo de ser autêntico, ocorre a rejeição do projeto fundamental de ser um Em-si-Para-si. Assim, a ideia de não mais apropriar-se do Em-si se liga a assunção de uma existência que se reconhece em sua absoluta contingência, facticidade e finitude como estas se desvelam pela reflexão pura. Como consequência, há também a rejeição do projeto de má-fé. Dessa maneira, o indivíduo autêntico mantém uma relação original com o seu próprio projeto, visto que o único valor que seus projetos possuem são aqueles eleitos por ele mesmo. Trata-se de um desvelamento da existência autêntica que capta a si como contingência absoluta e que em nada pode se apoiar senão em si mesmo para justificar-se e assumir-se. No entanto, não se trata de uma resignação, mas a descoberta de que o homem é o único responsável pelo que faz de si mesmo e da realidade humana. Contudo, esse desvelamento somente se dá por meio da ação concreta, e esta pressupõe criação de si e do outro.

O modo de existir autêntico pressupõe a generosidade como estrutura fundamental e valor supremo. A reflexão pura torna explícito que o modo fundamental do agir humano é a generosidade, o que em parte justifica a afirmação de que o Para-si é o ser que faz com que apareça o ser. Além do aparecimento do ser e de outras formas de generosidade, é possível citar o reconhecimento da liberdade do outro. Ao se captar o projeto do outro, é possível captá-lo como uma liberdade que busca realizar os seus fins no seio do mundo em uma condição de fragilidade e finitude. Ao descobrir essa condição do outro, o Para-si se reconhece como estando na mesma condição, pois para que se tenha algum tipo de conhecimento objetivo de si, este conhecimento precisa necessariamente passar pelo outro. Trata-se, portanto, de uma relação de reciprocidade.

A autenticidade contida nos *Cahiers pour une morale* (1983) – com relação ao outro – consiste em compreender os seus fins, ao mesmo tempo em que se preserva a autonomia de realização desses fins. A generosidade que ocorre na relação autêntica com o outro consiste em não abdicar dos próprios fins, mas partir da compreensão dos fins do outro em um ato de doação de si. Na relação autêntica com o outro, a dimensão do conflito não é suprimida, o que há é possibilidade de reconhecimento do apelo. Assim, nas relações autênticas, é possível ultrapassar o conflito e estabelecer uma harmonia intersubjetiva mesmo que temporária. Essa harmonia se daria pela via de uma resposta moralmente responsável de uma subjetividade que reconhece os fins do outro como apelo para generosamente adotar os seus fins. Portanto, a relação autêntica com o outro significa, sobretudo, que existe a possibilidade de duas subjetividades que, colocadas uma diante da outra, não mais se relacionem como meios para realização de seus respectivos projetos, mas sim a livre adoção dos fins do outro sem que seja necessário abdicar dos seus próprios fins. Se em *O ser o nada* (2005 [1943]), o encontro das liberdades é marcado pelo

conflito, nos *Cahiers pour une morale* [1983]), Sartre, abre a possibilidade do reconhecimento destas liberdades, e, portanto, a possibilidade de resposta de uma subjetividade que apela pelo reconhecimento dos fins de sua ação em uma relação autêntica, vivida sob uma perspectiva harmônica. Trata-se, portanto, de uma moral fundada no apelo e na resposta de subjetividades que, colocadas diante uma da outra, possibilitam a autonomia de realização de seus respectivos projetos individuais.

No que tange à corporeidade, poderíamos extrair algumas consequências morais a partir da autenticidade nas relações intersubjetivas, considerando que a efetivação de uma relação autêntica com os outros requer no plano prático uma resposta moralmente responsável aos seus apelos, o que implica uma relação concreta em que o Para-si possa fazer, livremente, de seu corpo, objeto ativo e passivo da ação. Se o corpo próprio e o corpo do outro são dados como instrumentos em meio ao mundo, e, é através do corpo que se realizam ações capazes de modificar uma situação no mundo, a relação autêntica relativa ao corpo do outro seria aquela em que os sujeitos da relação se reconhecem mutuamente como centros de referência e ação, e que por esta razão, e não abdicando de seus próprios fins, doam-se como instrumentos para a realização da liberdade e dos projetos dos outros. Nesse momento de resposta ao apelo do outro, configura o tratamento ético do corpo não mais como simples índice de individuação no mundo por sua facticidade e nem como sede do conflito intersubjetivo, mas como centro de ação com vistas a uma liberdade autêntica sob o signo da harmonia intersubjetiva.

Portanto, o corpo na dimensão da autenticidade é um corpo que, por meio da ação, doa-se como instrumento para a realização dos fins do outro na medida em que reconhece esses mesmos fins. Trata-se de uma resposta que surge do reconhecimento dos apelos do outro e do reconhecimento de seu ser-no-mundo enquanto liberdade em meio a um constante projetar-se rumo ao futuro. Portanto, no reconhecimento de uma situação compartilhada entre os pares da relação, surge a possibilidade de edificação da realidade humana enquanto reconhecimento da responsabilidade indeclinável por seu surgimento, e, por conseguinte, da responsabilidade pelos outros em meio à realização de nossos próprios fins e os fins desses outros. Esse fazer surgir a realidade humana, pressupõe um sujeito encarnado que faz do seu corpo o centro de referência para toda ação e significação no mundo, e que ao mesmo tempo é capaz de reconhecer nos outros essa condição compartilhada.

Contudo, apesar dos resultados alcançados até aqui, o problema da moralidade em Sartre não se resolve por completo, se de fato quisermos encontrar aqui a elaboração de uma fundamentação do agir humano que forme um corpo teórico coeso, ou mesmo a elaboração de

uma teoria moral nos moldes de Kant ou de Aristóteles. O que podemos afirmar é que, nas obras do período abordado em nossa pesquisa, há uma preocupação e uma tentativa esforçada e constante para estabelecer a fundação do sentido de uma moral da autenticidade, o qual está baseado nos princípios teóricos estabelecidos desde os escritos de psicologia fenomenológica até a ontologia de *O ser e o nada* (2005 [1943]).

Em vista disso, se compreendermos esse esforço empreendido por Sartre, juntamente com os resultados alcançados nos *Cahiers pour une morale* (1983), para estabelecer uma versão autêntica da liberdade para consigo mesma, com os outros e para com o mundo, é possível afirmarmos a existência de uma moral da autenticidade, ou melhor, do sentido da existência moral que se realiza a partir de uma consciência individual que se encontra sempre situada em meio a um mundo compartilhado. Assim, dada a coerência teórica que colocamos em relevo em nosso estudo, podemos inferir a existência de uma moral no pensamento de Sartre. Porém, mesmo apresentando a constante possibilidade da autenticidade em seus diferentes desdobramentos, Sartre não leva a cabo o seu projeto de fundação de uma moral da autenticidade, o qual ele mesmo confessou ter fracassado diante das dificuldades impostas pelo tema. E, desse modo, o problema moral em Sartre permanece em aberto, porém com algumas soluções coerentes apontadas por nós, não formando propriamente um corpo teórico sólido sobre o tema.

Assim, para os estudiosos da obra de Sartre resta seguir a recomendação do autor em relação à publicação de seus escritos póstumos: a de que, mesmo inacabados e obscuros, por conterem ideias formuladas, porém, não desenvolvidas, caberá ao leitor interpretá-los em relação ao lugar que essas mesmas ideias poderiam ter conduzido Sartre⁹³. O que, do ponto de vista de nossa investigação, conduziu-nos à possibilidade de afirmarmos a existência de um sentido ético possível de ser realizado pelo homem; mesmo em meio às constantes ameaças de queda na má-fé e em meio à opressão alienadora que vem do outro; e que este sentido ético, na obra de Sartre, confunde-se com o modo de ser da autenticidade em toda a sua diversidade de manifestações que se dão na realidade humana.

⁹³ Cf. Sit, X, p. 207-209

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Thomas. **Sartre Two Ethics: From Bad Faith to Human Integrity**. Chicago and La Salle, IL: Open Court, 1993.

BAUGH, Bruce. De l'individu à l'histoire: l'authenticité dans les écrits de Sartre. **Philosophiques**, vol. 18, n° 2, 1991, p. 101-122. Disponível em: <<http://id.erudit.org/iderudit/027154ar>> Acesso em: 28/09/2016.

BOËCHAT, Neide Coelho. **História e escassez em Jean-Paul Sartre**. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2011.

BORNHEIN, Gerd A. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

BURDZINSKI, J. C. **Má-fé e autenticidade: um breve estudo sobre os fundamentos da má-fé na obra de Jean-Paul Sartre**. Ijuí: Ed. Unijuí, 1999.

BEAUVOIR, Simone de. **La Force de l'âge**. Paris: Éditions Gallimard, 1960.

_____. **Na força da idade**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1961. 2 Vol.

_____. **La Force des choses**. Paris: Éditions Gallimard, 1963.

_____. **A força das coisas**. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.

_____. **Pour une morale de l'ambiguïté**. Paris: Éditions Gallimard, 1947.

_____. **Por uma moral da ambiguidade; Pirro e Cinéias**. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

CABESTAN, Philippe. **L'Imaginaire: Sartre**. Paris: Elipse, 1999.

_____. What is it to move oneself emotionally? Emotion and affectivity according to Jean-Paul Sartre. **Phenomenology And The Cognitive Sciences**, Dordrecht, v. 1, n. 3, p.81-96, 2004. Tradução de Kirk M. Besmer.

_____. Authenticité et mauvaise foi : que signifie ne pas être soi-même ?, **Les Temps Modernes** 2005/4 (n° 632-633-634), p. 604-625. Disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2005-4-page-604.htm>> Acesso em: 28/09/2016.

CASTRO, Fabio Caprio de Leite. **A ética de Sartre**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre: 1905-1980**. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985.

CORDUA, Carla. **Gerencia del tiempo: ensayos sobre Sartre.** Mérida, Venezuela: Universidad Los Andes, 1994.

DAIGLE, Christine. **Jean-Paul Sartre.** Abingdon, New York: Routledge, 2010.

DETMER, David. **Sartre Explained: From Bad Faith to Authenticity.** Chicago and La Salle, IL: Open Court, 2008.

EMERICK, Rex. Sartre's Theory of Emotions: A Reply to His Critics. **Sartre Studies International**, Oxford, v. 5, n. 2, p.75-91, 1999. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23512693>>. Acesso em: 15 mar. 2016.

FLAJOLIET, Alain. **La Première Philosophie de Sartre.** Paris: Honoré Champion Éditeur, 2008

FLYNN, Thomas R. **Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility.** Chicago, EUA: University of Chicago Press, 1984.

HEGEL, G.W.F. **Phänomenologie des Geistes.** Hamburg: Felix Meener Verlag, 1988.

_____. **Fenomenologia do espírito** – parte I. Trad. Paulo Menezes e Karl-Heinz Efen. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992

HUSSERL, Edmund. **Ideen zu einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.** Houten: Springer Netherlands, 1991.

_____. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** Trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias & Letras, 2006. Volume I.

JAMES, William. What is an Emotion? **Mind**, Vol. 9, n. 34, p. 188-205, abr., 1884.

_____. O que é uma emoção? Trad. Raphael Silva Nascimento. **Clínica & Cultura**, São Cristovão, v. 2, n. 1, p.95-113, jan./jun 2013. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/clinicaecultura/article/viewFile/994/1415>>. Acesso em: 03 abr. 2017.

JANET, P.; RAYMOND, F. **Les Obsessions et la psychasthénie** Paris: Felix Alcan, 1903, 2 vol.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft.** Hamburg: Felix Meener Verlag, 1998.

_____. **Crítica da Razão Pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, S. A. **O conceito de angústia.** Trad. e posfácio Álvaro Luiz Montenegro Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

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

MUNSTER, Arno. **Sartre et la morale**. Paris:L'Harmattan, 2007.

LÉVINAS, Emmanuel. **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl**. Paris: Vrin, 2001.

MAYER, Noemie. Tension entre spontanéité et passivité dans l'étude sartrienne de l'émotion. **Bulletin D'analyse Phénoménologique**, Liège, v. 3, n. 1, p.245-260, 2012. Disponível em: <<https://popups.uliege.be:443/1782-2041/index.php?id=520>>. Acesso em: 04 maio 2016.

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

REIMÃO, Cassiano. **Consciência, dialética e ética em J.-P. Sartre**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005.

SANTONI, Ronald E. **Bad Faith, Good Faith, and Authenticity in Sartre's Early Philosophy**. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. La transcendance de l'égo: esquisse d'une d'une description phénoménologique. **Recherches Philosophiques**, Paris, v. 6, p.85-123, 1937.

_____. **A transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica**. Introdução e notas, Sylvie Le Bon; tradução de João Batista Kreuch. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. (Coleção Textos Filosóficos)

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

_____. **Carnets de la drôle guerre: septembre 1939 – mars 1940**. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

_____. **Diário de uma guerra estranha**. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. São Paulo: Círculo do Livro, 1983b

_____. **L'Être et le Néant: essai d'ontologie phénoménologique**. Paris: Éditions Gallimard, 1943.

_____. **O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica**. 13ª ed. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

_____. **L'existentialisme est un humanisme**. Paris: Éditions Nagel, 1946.

_____. **O existencialismo é um humanismo**. 3ª ed. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. **L'Imagination**. Paris: Presses Universitaires de France, 1936.

_____. A imaginação. In: **Jean-Paul Sartre: 1905-1980**. 3ª ed. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Nova Cultural, 1987. p. 33-105.

_____. **L'Imaginaire**: psychologie phénoménologique de l'imagination. Paris: Éditions Gallimard, 1940.

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

_____. et al. **O testamento de Sartre**. Porto Alegre: L & PM, 1980.

_____. **Situations, I**: critiques littéraires. Paris: Éditions Gallimard, 1947.

_____. **Situações, I**: crítica literária. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. **Situations, X**: politique et autobiographie. Paris: Éditions Gallimard, 1976.

_____. **Esquisse d'une théorie des émotions**. Paris: Éditions Hermann, 1939.

_____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM Editores, 2007.

_____. **La Nausée**. Paris: Éditions Gallimard, 1938.

_____. **A náusea**. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

_____. **Le Mur**. Paris: Éditions Gallimard, 1939.

_____. **O muro**. 13 ed. Trad. H. Alcântara Silveira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

SASS, Simeão Donizetti. O ser para-si: presença transcendente. **Aurora**, Curitiba, v. 22, n. 31, p. 437-454, jul./dez. 2010 Disponível em: Acesso em: 28/09/2016.

SICARD, Michel (Dir.). **Obliques**: Sartre. Paris: Éditions Borderie, n. 18-19, 1979.

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

SOUZA, Thana Mara de. Sartre e o fracasso do desejo: da ontologia à descrição do desejo frente aos objetos reais e irrealis. **Princípios**: Revista de Filosofia. Natal (RN), v. 19, n. 31 Janeiro/Junho de 2012, p. 119-140. Disponível em: <<https://periodicos.ufrn.br/principios/article/view/7496>> Acesso em: 28/09/2016.

_____. **Sartre e a literatura engajada**: espelho crítico e consciência infeliz. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.