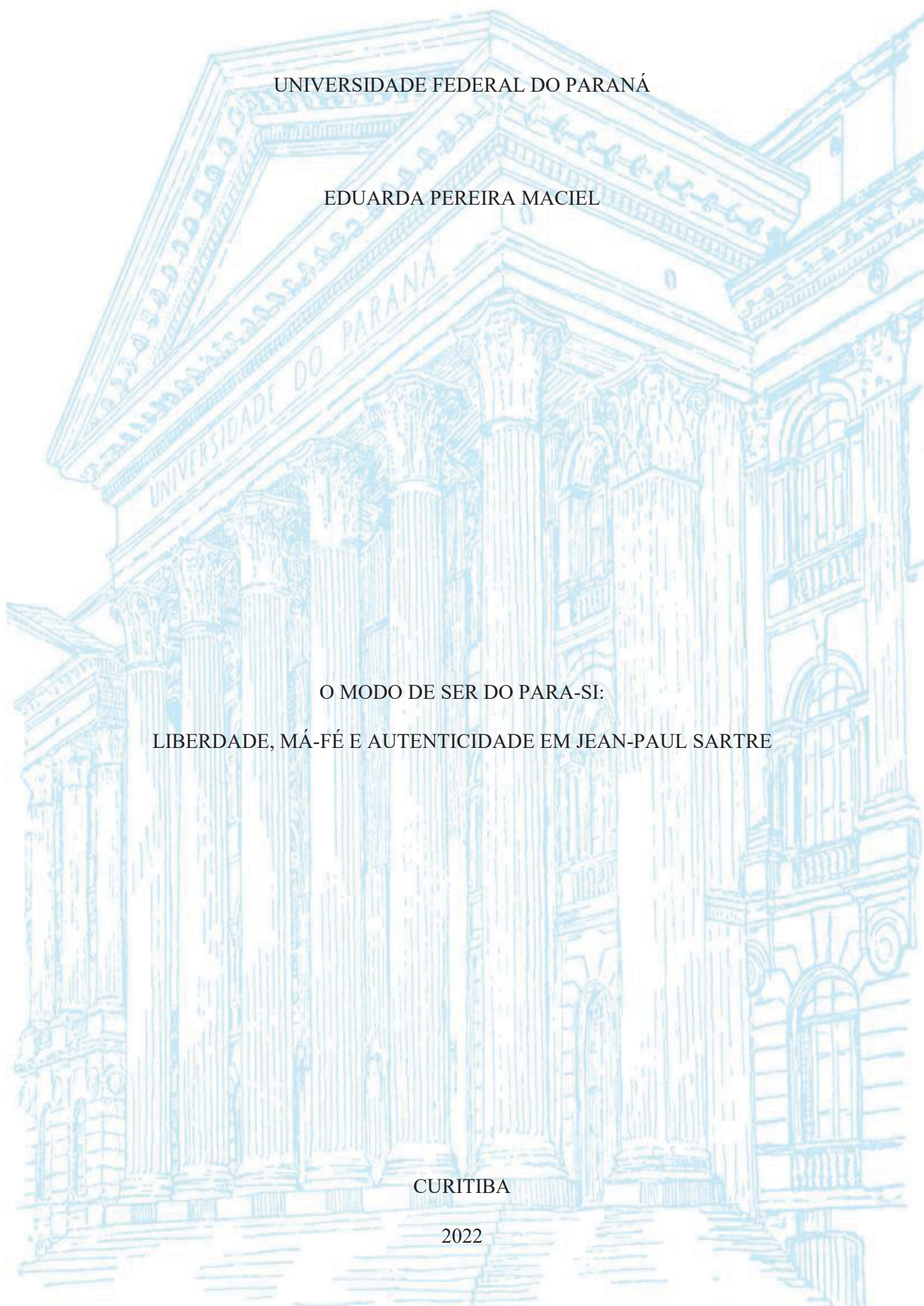




UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

EDUARDA PEREIRA MACIEL

O MODO DE SER DO PARA-SI:
LIBERDADE, MÁ-FÉ E AUTENTICIDADE EM JEAN-PAUL SARTRE

CURITIBA

2022

EDUARDA PEREIRA MACIEL

O MODO DE SER DO PARA-SI:
LIBERDADE, MÁ-FÉ E AUTENTICIDADE EM JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em
Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes,
Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial
à titulação de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Thana Mara de Souza

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Maciel, Eduarda Pereira

O modo de ser do para-si : liberdade, má-fé, autenticidade em
Jean-Paul Sartre. / Eduarda Pereira Maciel. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Filosofia) – Universidade Federal do
Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia.

Orientadora: Profª. Drª. Thana Mara de Souza

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980. 2. Liberdade – Filosofia.
3. Ética. 4. Consciência (Ética). 5. Má-fé. I. Souza, Thana Mara de.
II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação
Mestrado em Filosofia. III. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de **EDUARDA PEREIRA MACIEL** intitulada: **O MODO DE SER DO PARA-SI: Liberdade, Ma-Fe e Autenticidade em Jean-Paul Sartre**, sob orientação da Profa. Dra. **THANA MARA DE SOUZA**, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua **APROVAÇÃO** no rito de defesa.

A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 02 de Maio de 2022.

Assinatura Eletrônica

03/05/2022 10:58:52.0

THANA MARA DE SOUZA

Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

02/05/2022 18:27:48.0

LEANDRO NEVES CARDIM

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

04/05/2022 14:37:53.0

MARCELO DA SILVA NORBERTO

Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO)

Não somos arremessados para a existência como a bala de um fuzil, cuja trajetória está absolutamente predeterminada. A fatalidade em que caímos ao cair neste mundo — o mundo é sempre este, este de agora — consiste em todo o contrário. Em vez de impor-nos uma trajetória, impõe-nos várias e, conseqüentemente, nos força...a eleger. Surpreendente condição a de nossa vida! Viver é sentir-se fatalmente forçado a exercitar a liberdade, a decidir o que vamos ser neste mundo. Nem um só instante se deixa descansar nossa atividade de decisão. Inclusive quando desesperados nos abandonamos ao que queira vir, decidimos não decidir.

RESUMO

Não podemos, quando falamos da condição humana em Sartre, não falarmos em liberdade, no entanto, também não podemos deixar de pensar a facticidade na qual surge. Em vista disso, nos propusemos a desenvolver em nossa dissertação uma linha argumentativa que nos leve à compreensão dessa liberdade, que é absoluta, em relação com a coletividade humana. Centralizamos a nossa discussão sobretudo em *O Ser e o Nada* (2014), por nos apresentar os conceitos fundamentais necessários para essa dissertação; todavia, *O Existencialismo é um Humanismo* (1978) e *A Questão Judaica* (1995) serão também trazidos para a discussão por nos demonstrar de forma mais concreta e sintetizada alguns aspectos da doutrina existencialista. A discussão teórica abordada neste estudo não pretende esgotar as possibilidades do assunto, apenas desenvolver determinado ponto de vista, a partir de uma ordem das razões devidamente embasada. Por fim, gostaríamos também de encontrar uma via de reflexão com a atualidade em torno da importância da ética em nossa sociedade, em principal a ética existencialista.

Palavras-chave: Liberdade. Ética. Consciência. Má-fé. Jean-Paul Sartre.

ABSTRACT

There is no way, when talking about the human condition in Sartre, to avoid talking about freedom; also, we cannot help but consider the facticity in which it arises. In light of this, the present dissertation proposes an argumentative line that leads to the understanding of this freedom, which is absolute in its relation to the human collectivity. The discussion focus itself mainly on *O Ser e o Nada* (2014), for presenting us with the fundamental concepts necessary for this dissertation; however, *O Existencialismo é um Humanismo* (1978) and *A Questão Judaica* (1995) will also be brought up to the discussion for demonstrating, in a more concrete and synthesized way, some aspects of the existentialist doctrine. The theoretical discussion addressed in this study does not intend to exhaust the possibilities of the subject, as the intent is to develop only a certain point of view from a properly grounded order of reasons. Lastly, we also desire to find a way to reflect about the present time and the importance of ethics in our society, specially the existentialist ethics – the basis of this whole discussion.

Keywords: Freedom. Ethic. Consciousness. Bad-faith. Jean-Paul Sartre.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	DO MODO DE SER DA CONSCIÊNCIA E DA MÁ-FÉ ONTOLÓGICA.....	13
2.1	CONSCIÊNCIA E PARA-SI	13
2.2	MÁ-FÉ E ANGÚSTIA.....	24
2.3	CONDUTAS DE MÁ-FÉ.....	33
3	DA LIBERDADE	45
3.1	A ONTOLOGIA DA LIBERDADE	50
4	DA INTERSUBJETIVIDADE	67
4.1	A QUESTÃO JUDAICA.....	77
5	CONCLUSÃO	88
	REFERÊNCIAS	91

1 INTRODUÇÃO

Sartre pretende, em um movimento característico da filosofia contemporânea, marcado pela tradição moderna, compreender o sentido da existência humana; sentido este que, iremos notar, deve ser buscado na relação do homem com o mundo. Pois a perspectiva filosófica adotada por ele, em especial em sua obra *O Ser e o Nada*, não admite mais um interior e um exterior da coisa. Natureza, o interior inalcançável, portanto incognoscível e, exterior ou aparição fenomênica, não são mais considerados como instâncias de um objeto. A coisa é em-si mesma, nada há além ou aquém do fenômeno. Nesse movimento de supressão do interior-exterior suprime-se também a substancialidade da consciência, dando lugar a uma consciência intencional. Não há, portanto, qualquer coisa *dentro da consciência*. “As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada” (SARTE, 2014 p. 15).

Essa atitude filosófica nos serve como núcleo de uma investigação a respeito da liberdade do ser. Essa investigação, Sartre elabora justamente na obra supracitada e a qual nos servirá, majoritariamente, como fundamento para a elaboração da dissertação que se segue. Assim, é mister que o leitor fique a par de nossa intenção maior, qual seja compreender o que se entende por Liberdade na perspectiva sartreana, e a maneira pela qual essa Liberdade se manifesta na realidade humana que se dá necessariamente em situação. Por perspectiva sartreana, vale dizer, nos referimos à doutrina filosófica assumida por Sartre, a saber, o existencialismo.

Diante disso, ao contrário do que parte da sociedade francesa pós-guerra entendia, como Sartre relata no início de *O Existencialismo é um Humanismo*, o existencialismo não é uma doutrina que incita “as pessoas a permanecerem num quietismo do desespero” ou que lhes acentuem a “ignomínia humana”, tampouco se trata de uma doutrina que defenda toda gratuidade das ações humanas, abandonando o homem e a humanidade à volatilidade das vontades (1978, p. 3). Não o é porque a realidade humana é ontologicamente liberdade – como nos ficará claro adiante – e, justamente por sê-lo, é preciso escolher-se a si mesmo. Essa escolha de si, dada como necessidade de seu ser, se lhe revelará como responsabilidade. Pois, mesmo que parta da subjetividade, a escolha é relação com o mundo objetivo e implica em responsabilizar-se pela valoração dada a ela, diante de todos, uma vez que o valor não é, de antemão, determinado. Por essa razão, o ser humano é responsável pela sua escolha no mundo

na medida em que o é no valor que lhe confere; com isso, também é responsável por todos os outros homens. Por essa razão, como Sartre afirma, o existencialismo que ele pensa não é uma filosofia fácil, mas duramente otimista, porque é uma doutrina contra o quietismo.

É nessa perspectiva que Sartre se coloca contra a ideia de ser a filosofia qualquer coisa de abstrata, alheia à história em que se constitui. Aliás, é preciso se pensar em filosofias, cada qual referindo-se a sua própria situação, a preparar e orientar a cultura situada. Poderíamos afirmar, pautando-nos no filósofo: não há filosofia a escoar-se pelo tempo e pela História, de uma única vez alheia e constituinte da cultura. A filosofia, ou mais propriamente, as filosofias são momentos situados.

A filosofia, na compreensão sartreana, é matéria viva a engendrar o movimento cultural do qual surge, e sua tendência é de penetrar nas massas e de se dissipar como instrumento do coletivo datado. Quer dizer, a cultura procura superar-se (não necessariamente no sentido de evoluir para melhor, apenas deixar de ser tal estado de coisas para se tornar outro) e, no movimento orgânico de superação de si, a filosofia de seu contexto é também superada, justamente por ter se tornado instrumento dessa própria superação. Nas palavras de Sartre, a filosofia torna-se “instrumento coletivo de emancipação” (1978, p. 114).

Assim, se compreendermos que na filosofia sartreana reside uma inquestionável responsabilização da escolha, não é difícil nos questionarmos se não há aí qualquer coisa de insensibilidade. Mas, se olharmos com mais cuidado a elaboração do argumento, podemos voltarmos a nós e nos perguntarmos, o que poderia ser mais cruel: retomar um discurso que coloque em pauta a liberdade, a responsabilidade, a ação e a escolha em toda a sua dureza; ou, manter-se no discurso da condição dada e intransponível? Simone de Beauvoir aponta, em seu livro *O Segundo Sexo*, que a mulher é vítima e cúmplice da sua condição. Será que não podemos tentar alargar essa afirmação a todos? Portanto, assim como Sartre, nos propomos aqui a compreender o elo que há entre o ser humano e sua responsabilidade, que lhe advém de sua liberdade, com todos os que se encontram presentes no seu tempo, uma vez que, para o existencialismo sartreano, os conceitos “liberdade” e “responsabilidade” se dão em conjunto com os conceitos “situação” e “engajamento”.

Assim, partindo do pressuposto que o existencialismo sartreano é uma teoria engajada com a liberdade ontológica devidamente factual, é preciso que se demonstre, na ordem das razões deste estudo, o que se compreende por isso. Nos cabe oferecer um diálogo, dentro dos possíveis, sobre a liberdade e a responsabilidade da liberdade. Sartre não entende a liberdade

desprendida de qualquer responsabilidade. Ao contrário, para ele a liberdade só é na medida em que se responsabiliza por si e por suas ações. Isso é, o homem é responsável por aquilo que escolhe ser no mundo. A liberdade não acontece no homem como qualidade, mas como o seu ser-mesmo. Ele é liberdade.

Portanto, temos por objeto a investigação da relação entre a liberdade subjetiva e a liberdade em situação, isso é, procuramos saber como Sartre compreende a liberdade ontológica da realidade humana em relação com o Outro (este, por sua vez, também realidade humana). Significa que nos propomos a compreender a forma pela qual se dará a expressão da liberdade humana situada em uma realidade factual que de antemão sabemos não nos permitir realizar em plenitude todos os nossos quereres.

Tal investigação se dará, sobretudo, a partir do estudo de *O Ser e o Nada* (1943/2014). Pois, diante uma obra de fôlego, composta por publicações dos mais variados estilos e durante toda sua produção intelectual, Jean-Paul Sartre nos legou um acervo teórico não necessariamente harmonioso. Aliás, não é raro que muitos daqueles que se dedicam a estudá-lo vejam-se às voltas com a possibilidade de se ter em Sartre fases que poderíamos compreendê-las divergentes. E, ainda que esta não tenha sido a posição adotada por nós, tampouco tenha sido uma perspectiva necessária a se considerar durante o desenvolvimento de nossa dissertação, partimos de um objetivo de pesquisa que nos fez escolher pelos seus pressupostos dos anos 40.

Esse objetivo nos faz pensar que haja, nas entrelinhas sartreanas – uma vez que não se trata em buscar um tratado ético em *O Ser e o Nada*, dado que essa obra diz respeito a uma descrição ontológica do Ser –, uma proposta ética a partir do discurso de retorno à responsabilidade. A pergunta que deve ser posta é “o que aconteceria se toda gente agisse assim?”, firmando no mundo a responsabilidade do que sou e do que os outros podem vir a ser também. Não estamos preocupados com a escolha moral da humanidade e o que isso poderia significar, mas em compreender a valoração das escolhas que podem também ser feitas por todos os outros. Dessa forma, o que está em jogo na perspectiva que pretendemos aqui é a responsabilidade da liberdade, não a moral normativa.

Para tanto, organizamos nossa dissertação em três capítulos. No primeiro, nos propomos apresentar e compreender a consciência intencional, bem como o modo de ser do Para-si e do Em-si, dado que é por meio dessa descrição ontológica do Ser que poderemos sistematizar a liberdade como discussão fundamental de nossa dissertação. Esse primeiro

capítulo compreenderá, também, a noção da má-fé como consequência não só argumentativa, mas, sobretudo, ontológica. Assim, para melhor elucidá-la, seguiremos o estilo sartreano ao trabalharmos as suas condutas, tendo com isso a intenção de trazer a teoria rente à concretude humana. A partir do que será aqui discutido, o argumento nos levará à angústia, noção que o leitor notará se tratar de consciência de liberdade, pois sendo a realidade humana absoluta liberdade e por isso condenado a escolher-se, a angústia diante seu vazio de ser se lhe apresentará. Segue-se, então, a razão de nosso segundo capítulo, no qual trataremos da liberdade e sua definição ontológica, bem como sua manifestação no mundo das coisas e na relação intersubjetiva, abrindo caminho para a elaboração do capítulo 3.

Neste último capítulo, nossa intenção é a de desenvolver a noção de intersubjetividade relacionada com o que podemos compreender sobre liberdade e consciência intencional, apresentadas nos capítulos antecedentes; pretendemos encontrar a forma com que se dá a liberdade no seio de uma coletividade comprometida com as significações que se faz do mundo das coisas. Essa relação nos retoma a inquietação primordial: existe uma ética em Sartre? Portanto, é preciso que atravessemos a liberdade com o que Sartre compreende do Outro. Isso nos faz trazer para a dissertação uma compreensão mais concreta dos termos, nos fazendo abrir um subcapítulo no qual será discutido a questão judaica a fim de fundamentarmos um pouco mais nossa perspectiva

Fica-nos posto a razão dos três capítulos de nossa dissertação, qual seja, a de apresentar a ontologia do ser para Sartre, a fim de que sejamos munidos das noções fundamentais para a elaboração e compreensão do capítulo que se segue, no qual cabe-nos compreender o sentido da liberdade do ser. Assim, o capítulo final, que pretende-se o mote da discussão, dado que desejamos compreender a relação intersubjetiva atravessada pela liberdade absoluta do sujeito, supondo que disto é possível que se compreenda uma ética, nos apresentará a discussão da noção de intersubjetividade. Acreditamos ser possível pensar a nossa relação com o outro, a partir da ontologia sartreana.

2 DO MODO DE SER DA CONSCIÊNCIA E DA MÁ-FÉ ONTOLÓGICA

Movidos pelo objetivo central de nossa dissertação, a saber, entender a relação intersubjetiva atravessada pela liberdade absoluta do sujeito, segundo os princípios da teoria sartreana, é necessário que compreendamos as noções dessa filosofia. Assim, nesse primeiro capítulo apresentaremos os argumentos, elaborados especialmente a partir da primeira e segunda partes de *O Ser e o Nada*, que demonstram as espessuras do ser do homem, bem como a definição da má-fé e algumas de suas condutas. Buscaremos, através da estrutura ontológica da realidade humana, compreendê-la como liberdade e, como, no seio dessa liberdade mesma, se realiza em má-fé. Quer dizer, é a má-fé ontológica e, portanto, irreduzível à realidade humana ou seria ela um modo de ser escolhido pela consciência?

O que se seguirá se trata da relação entre o modo de ser da consciência e a conduta de má-fé, bem como a manifestação da angústia como consciência de liberdade. Note que iniciaremos o capítulo discutindo a noção de consciência intencional, o que nos levará ao Para-si ao Em-si, e será por meio destes que teremos fundamento para discutir a consciência como movimento que se dá para fora de si mesma em direção ao mundo. Essa discussão também nos permitirá apreender o conceito de má-fé, abrindo-nos terreno para compreendê-la em seu modo de ser na consciência. Finalizaremos, então, apresentando a má-fé em situações hipotéticas, a partir da narrativa de Sartre, para melhor compreendê-la como conduta humana.

2.1 CONSCIÊNCIA E PARA-SI

O existencialismo é a doutrina que tem por princípio a máxima: *a existência precede a essência*. Existência esta que se justifica a partir da escolha do homem, dada por sua própria liberdade. No livro *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre afirma que o existencialismo é “uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana” (1978, p. 4). É um falar dos possíveis, um dizer sobre como somos dados à ação e à liberdade. Todavia, para se entender o que essa afirmação realmente significa é preciso compreender antes as noções fundamentais

dessa doutrina, quais sejam, a liberdade e a consciência intencional; o ser do Em-si e o ser do Para-si; má-fé e angústia, entre alguns outros.

Um aspecto fundamental em Sartre é a influência da fenomenologia husserliana (mas não só, já que aspectos da filosofia de Heidegger, Hegel, Descartes, por exemplo, também se encontram em seu desenvolvimento filosófico), a qual lhe dará ferramentas para aprimorar as intuições filosóficas que já tinha. Pois, segundo Damon (1995), ainda que Sartre tenha vertido para caminhos diferentes de Husserl, é por meio da filosofia deste que o filósofo francês poderá incluir em sua doutrina o conceito de *intencionalidade da consciência*¹. “Dizer que a consciência é intencional significa dizer que *toda consciência é consciência de alguma coisa*, toda consciência *intenciona* um objeto qualquer” (MOUTINHO, 1995, p. 25). Ou seja, uma consciência é intencional porque transcende-se, escapa-se de si mesma, para encontrar algo para além de si mesma².

A noção de consciência intencional é utilizada por Sartre para ir contra os filósofos que pensaram a consciência como uma espécie de receptáculo das qualidades dos objetos, ou melhor, que a pensaram como o Espírito-Aranha que “atirava as coisas em sua teia, as cobria de uma baba branca e lentamente as degludia, reduzindo-as à sua própria substância” (SARTRE, 2005, p. 105), fazendo das coisas conteúdos da consciência. Diferente dos “filósofos alimentadores”, a consciência intencional, tomada de Husserl por Sartre e apresentada em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl*, diz respeito a uma consciência vazia e translúcida, para fora de si mesma, que se lança no mundo. A intencionalidade da consciência é, dessa forma, um “manifestar rumo à”, rumo ao mundo, fora de si: “ela não é nada senão o fora dela mesma e é essa recusa absoluta, essa recusa de ser substância que a constitui como consciência” (SARTRE, 2005, p. 106). Fora de si mesma ou manifestar-se no mundo, nada mais é do que a filosofia da transcendência. É surgir no mundo como consciência-no-mundo, consciência essa que é *consciência de alguma coisa*, consciência que não é outra coisa senão intencionalidade³. Consciência e mundo são dados a um só tempo: “exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência relativo à ela” (SARTRE, 2005, p. 105). Assim,

¹ Para saber mais sobre esse assunto, cf. Sartre, *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*, 2015.

² Norberto, 2014, p. 39, nota 112: “Consciência de não diz respeito à aquisição de conhecimento, nem, ao menos, a um autoconhecimento. Se refere a condição da consciência enquanto consciência intencional”.

³ Em *O Ser e o Nada* (bem como em outros de seus escritos), Sartre combate uma abstração filosófica. Busca uma filosofia terra a terra, fala de uma liberdade concreta, que se realiza e se encontra na realidade humana, na relação do homem com o mundo. Por isso, reivindica para sua filosofia uma consciência que seja intencional, pois, por esse modo de ser, se pode falar concretamente do homem em relação com o mundo (cf. Norberto, 2014, p. 22-23).

(...) a consciência que nós agarramos das coisas não se limita ao seu conhecimento. A consciência ou pura “representação” não é senão uma das formas possíveis de minha consciência “desta” árvore; eu posso também amá-la, temê-la, odiá-la, e esta ultrapassagem da consciência em relação à ela mesma, que nomeamos “intencionalidade”, se reencontra no receio, no ódio e no amor (...) São as coisas que se revelam de repente para nós como odiosas, simpáticas, horríveis, amáveis (...) Não é em não sei qual retiro que nós nos descobriremos: é na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”. (SARTRE, 2005, p. 106-107).

Esse mover-se para fora de si mesma se realiza por meio de duas espécies de experiências às quais a consciência intenciona-se: a externa e a interna. Se dizíamos que a consciência intencional se define por *consciência é consciência de alguma coisa*, então deve haver objetos *para* a consciência. Dessa forma, na experiência externa, o objeto encontra-se no espaço objetivo, o mundo ele mesmo, e o percebemos quando aparece. A esse aparecer chamamos de fenômeno: “fenômeno é o que se manifesta, e o ser se manifesta a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão. Assim, deve haver um *fenômeno de ser*, uma aparição do ser, descritível como tal” (SARTRE, 2014, p. 19). No entanto, esse ser não se reduz ao *fenômeno de ser*, dado que podemos modificá-lo ao alternar nossa perspectiva⁴. Dessa forma, “seria impossível, por exemplo, definir o ser como uma *presença* – porque a *ausência* também revela o ser, já que não estar *aí* é ainda ser” (SARTRE, 2014, p. 19).

O objeto da experiência interna, por sua vez, não está no espaço, mas encontra-se na própria reflexão voltada à consciência mesma: o objeto da consciência, agora, não se encontra mais no mundo objetivo, mas é a própria consciência, a consciência como consciência de consciência. Ao contrário do ser do objeto, que não se reduz ao seu aparecer, o ser da

⁴ Burdzinski, 1999, p. 18-19: “a fenomenologia propõe que subsiste por detrás do fenômeno, não uma essência recôndita qualquer, mas sim uma série infinita de aparições fenomênicas, segundo a qual o objeto apresenta-se ao longo do tempo (...) Considerar o objeto de um ponto de vista transcendente significa, então, levar em consideração a infinitude das possibilidades de aparição fenomênica de um determinado objeto (...) Temos, assim, como objeto imediatamente dado a nós, o fenômeno de ser (...) esse fenômeno de ser se manifesta diretamente, segundo variadas formas, em nossa existência. Entretanto, é esse mesmo fenômeno de ser que nos remete para além de si próprio (...) Assim, uma investigação do fenômeno de ser nos conduz até a postulação de um ser do fenômeno, pressuposto necessário da inesgotabilidade fenomênica do fenômeno de ser (...) De fato, o ser do fenômeno é entendido por Sartre como o fundamento indispensável que, enquanto tal, sustenta a fenomenalidade do fenômeno. Por isso, embora não se contraponham, o fenômeno de ser e o ser do fenômeno evidentemente se distinguem. Enquanto fundamento da fenomenalidade, o ser do fenômeno detém um caráter transfenomênico cuja análise nos fornece as chaves para a compreensão ontológica do aparecer.”

consciência é o seu próprio aparecer. Em *O Ser e o Nada*, Sartre nos descreve o fenômeno como o *absoluto relativo* e isso se explica da seguinte forma: absoluto, porque não há nada por detrás do que se revela e relativo porque exige que se revele para alguém. “O fenômeno continua a ser relativo porque o “aparecer” pressupõe em essência alguém a quem aparecer (...) O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*” (2014, p. 16). A consciência também é compreendida por Sartre como absoluto, mas nesse caso é definida como *absoluto não substancial*. “Absoluto, pois é da própria lei da consciência não ser dependente de ninguém que não si mesma para existir e, não substancial, pois, como Husserl, Sartre entende o campo transcendental da Consciência como uma ‘vazio, já que o mundo inteiro está fora dela’” (SARTRE, 1997, p. 28, apud ABDO, 2011, p. 2). Essa experiência externa da consciência, denominamos como consciência irreflexiva⁵; e, a interna, de consciência reflexiva⁶.

É importante para Sartre assumir a intencionalidade da consciência na estruturação de seu argumento, pois a compreendendo dessa forma pode-se garantir sua pureza, dado que nesse seu modo de ser a consciência não afeta o objeto do qual é consciência, isso é, “justamente por ser espontaneidade pura, porque nada pode capturá-la, a consciência não pode agir sobre nada” (SARTRE, 2014, p. 31), da mesma forma que o objeto tampouco é capaz de afetá-la, de agir sobre ela, isso porque “o ser percebido está frente à consciência, ela não pode alcançá-lo, ele não pode penetrá-la” (SARTRE, 2014, p. 32). A consciência se intenciona para um mundo fora

⁵ Sartre, 2015, p. 23: “tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto encontra-se diante dela com toda a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, esta é a lei de sua existência. Devemos acrescentar que essa consciência de consciência – fora dos casos de consciência refletida (...) – não é *posicional*, quer dizer, que a consciência não é para si mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza, e é por isso que, em um mesmo ato, ela o *põe* e o *apreende*. Ela mesma não se conhece senão como interioridade absoluta. Denominaremos como essa consciência: consciência de primeiro grau ou *irrefletida*.”

⁶ Ainda que encontremos na obra *O Ser e o Nada* o desenvolvimento teórico a respeito dos graus de consciência, Sartre o desenvolve, podemos dizer, com maior rigor ou ênfase em seus livros *A Transcendência do Ego* e *Esboço para uma teoria das emoções*. Apesar de a consciência ser um conceito de extrema relevância para o percurso da nossa dissertação, não é nossa intenção fazer uma exegese do mesmo. Portanto, nos limitaremos a um apontamento em nota. Assim, quando falamos de consciência irrefletida (1º grau) nos referimos à consciência como forma de “apreensão não tética dela mesma e, ao mesmo tempo, intuição tética de qualquer objeto transcendente a ela” (ABDO, 2011, p. 9), é a consciência como consciência de alguma coisa externa a ela. A consciência refletida ou pré-reflexiva (2º grau) é consciência dirigida para si mesma, mas ainda em forma não tética de si. Quer dizer, é pela consciência pré-reflexiva que “tomamos consciência de nós mesmos ao tomarmos consciência do mundo” (BURDZINSKI, 1999, p. 21), entretanto não é posicional de si mesma, ainda se dá como consciência (de) consciência, pois só virá a ser posicional de si mesma quando visar à consciência reflexiva, que é justamente a consciência de 3º grau: consciência como consciência de consciência. Neste caso, a consciência se coloca a si mesma como seu objeto: “a reflexão deve ser considerada como a renovação de uma familiaridade ou, se preferirmos, como uma mudança de perspectiva da consciência para com o que desde sempre está no seu horizonte, a saber, ela própria” (BURDZINSKI, *Op. Cit.*, p. 63).

de si, mas esse mundo, por ser de natureza diferente da sua, não a penetra e no entanto estão em completa relação. Nesse sentido, a intencionalidade não só garante a pureza da consciência como também a existência objetiva (independente do sujeito) do mundo, por essa razão Hoste afirma: “a coisa percebida não se resume às impressões subjetivas do indivíduo, ela existe objetivamente antes do conhecimento que dela se tem. Por isso, o objeto conhecido não pode ser sustentado pelo conhecimento e, portanto, é necessário que ele possua um Ser próprio” (2015, p. 116).

A essa atitude em relação à pureza da consciência, de seu esvaziamento, Souza (2010) chamou de radicalização sartreana das ideias de Husserl⁷, isso é, a consciência não pode mais ser tratada como substância, uma vez que não há conteúdos na consciência, pois agora consciência é definida como intencionalidade. Ou seja, a consciência é movimento para fora de si em direção ao mundo, mundo este que se constitui pelo modo de ser do Em-si. Dessa forma, não podemos mais distinguir o ato da consciência do ser da consciência: a consciência não existe primeiro para depois ser intencionalidade, ela *é* intencionalidade e *só existe em* intencionalidade.

Ser consciência, ser intencionalidade, para Sartre, significa dizer que somos nada, significa dizer que nossa essência não está garantida anteriormente por nenhum Deus ou natureza humana, mas que essa essência só existe na própria existência, nesse movimentar-se em direção às coisas que a consciência não é, que nada é. (SOUZA, 2010, p. 17).

Podemos falar agora do ser do Em-si e, junto a ele, do ser do Para-si. Este, Sartre tratou na segunda parte de *O Ser e o Nada*⁸, sequenciando o argumento que havia apresentado já em sua Introdução, quando nos definia o ser do Em-si. O ser do Em-si e o ser do Para-si são estruturas ontológicas da realidade humana, pensadas em comunhão para que se compreenda a liberdade. Busquemos entender, então, qual a relação desses dois modos de ser com o que falávamos sobre a consciência. Dado que nossa intenção é justamente a de compreender esta liberdade, é necessário que perpassemos a essas estruturas.

⁷ Sobre a radicalização e esvaziamento da consciência, cf. Sartre, 2015.

⁸ Cf. Sartre, 2014, p. 119.

Realidade humana é consciência intencional e isso é o mesmo que dizer que realidade humana se dá no modo de ser do Para-si, se dá como vazio. E, como vimos, a consciência intenciona-se para fora de si mesma em direção ao mundo, ou seja, em direção ao Em-si. Portanto, a realidade humana não suporta qualquer determinação em si mesma e nunca se dará como coincidência consigo mesma. Determinação, plenitude ou coincidência de si a si, é reservado ao modo de ser das coisas, do ser do Em-si. Pois “determinação, na medida em que é compreendida como uma delimitação desse movimento da consciência em direção ao mundo, se surgisse, iria corroer totalmente o que se compreende aqui por consciência” (SOUZA, 2010, p. 20).

Dado que “consciência é intencionalidade justamente porque ela não é mundo, porque ela se distingue do mundo com o qual necessariamente tem de se relacionar” (SOUZA, 2010, p. 18), é que podemos escolher. Assim se se é da estrutura do ser a consciência que se intenciona para fora de si e com a qual se revela um mundo, é também por ela que nos revelamos a nós mesmos as situações insuportáveis e que buscaremos, pela liberdade que nos é própria, transcendê-las, pois somente pela existência dessa realidade humana que a nadificação vem ao mundo. Isso significa dizer que é pela realidade humana que o mundo é significado, pois o ser do Em-si, sem o homem para nadificá-lo (e nadificar a si), é positividade paralisada. “Rompendo com esta paralisia plena, o homem traz sentido ao mundo. Este sentido, por ser provocado por uma nadificação, evidencia a possibilidade do não-ser em sintonia com o ser” (NORBERTO, 2014, p. 28). É justamente a intencionalidade da consciência que garante ao sujeito encontrar o mundo. Sem isso, o mundo *seria*, nada mais. Mas a intencionalidade faz surgir a contingência, porque significa o mundo, lhe atribui qualidades na relação entre esse mundo e si mesmo.

Diferente do Em-si – a coisa estática e que não sabe de si mesma, intransponível, imanente e sem futuro, aquilo que é o que é –, o Para-si é desprendimento ou desagregação, distanciamento de si, voltando-se para si (PERDIGÃO, 1995), ele é o que não é e não é o que é, o Para-si é a consciência intencional; tudo isso se trata do movimento de transcendência. Se podemos afirmar que o Para-si é o modo de ser da consciência, podemos também dizer o que a consciência **não é**: ela não é coincidência consigo mesma, não é plenitude. Como vimos, ser coincidência plena é atributo do ser do Em-si e o ser da consciência não pode ser o mesmo que

o ser do Em-si, porque este se dá como densidade infinita. Ser densidade infinita significa dizer que não há absolutamente nada de dualidade ou distanciamento do ser em relação ao seu ser⁹.

Falar de um ser que é o que é nos remete ao princípio de identidade e, atrelando-se a ele, ao princípio da não contradição e a negatividade: se o princípio de identidade define o ser pelo ser que é o que é, por consequência também o define como o ser que não é o que não é. Aí reside a negatividade e “o princípio de identidade é a negação de qualquer tipo de relação no âmago do ser-Em-si” (SARTRE, 2014, p. 126). No entanto, o ser do Em-si não comporta em seu modo de ser qualquer negatividade: ele é plena positividade, não tem fissura pela qual qualquer negatividade possa passar. Então, o princípio de identidade, apesar de ser o modo de ser do Em-si, não se dá como relação interna: é relação externa do ser Em-si com o mundo. Não pode ser jamais uma relação do ser Em-si consigo mesmo, porque esse ser é plena coincidência de si para si. Implica que qualquer possibilidade de relação consigo mesmo só é encontrada no ser que não se coincide consigo mesmo, que tem em si a nadificação.

Assim, Sartre anuncia na segunda parte de *O Ser e o Nada*¹⁰, a forma como podemos compreender a “configuração” do ser do Para-si justamente para podermos pensá-lo na contramão do ser do Em-si. Dá-se, então, que o ser da consciência é justamente distanciamento: se o ser do Em-si é plena densidade, absoluta coincidência, o ser do Para-si é pura descoincidência de si em si mesmo, porque é movimento para fora de si. Disso decorre que o ser do Para-si (ou o ser da consciência) está em questão em seu próprio ser, isso é, a consciência é reflexo que é sua própria reflexão, dualidade que é unidade. É nessa dualidade-una que o Para-si ocorre, que existe “como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser”, mas “esta inconsistência não remete a outro ser; não passa de uma perpétua remissão de si a si, do reflexo ao refletidor, do refletidor ao reflexo (...) O para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (SARTRE, 2014, p. 127), portanto, o ser do Para-si é distância de si no modo de ser de presença a si: é relação consigo mesmo em multiplicidade. Presença a si significa, então:

(...) uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade

⁹ Sartre, 2014, p. 122: “Não há no Em-si uma só parcela de ser que seja distância com relação a si. Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos expressar dizendo que a densidade de ser do Em-si é infinita. É o pleno (...) 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”.

¹⁰ Cf. Sartre, 2014, p. 121-128.

enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si. (SARTRE, 2014, p. 125).

Diferente do Em-si, no Para-si encontramos fissura, fissura esta que é possibilidade e, ademais, o Para-si não encontra em si seu próprio fundamento, pois “um ser que fosse seu próprio fundamento não poderia sofrer o menor desnível entre o que ele é e o que ele concebe, pois se produziria a si conforme sua compreensão do ser é só poderia conceber-se como é” (SARTRE, 2014, p. 129). A explicação e fundamento do Para-si são encontrados no Em-si. Mas para ser fundamento do Para-si, o Em-si precisa ser nadificado pelo próprio Para-si: o Em-si só é fundamento no modo de ser nadificado, no ato nadificador, e a nadificação é a falta de ser. Assim, o Para-si surge pelo esforço de fundamentar-se. Há, portanto, uma relação necessária entre o Para-si e o Em-si: aquele só se fundamenta como nadificação a partir da negação deste, “a nadificação, sendo nadificação do ser, representa a vinculação original entre o ser do Para-si e o ser do Em-si” (SARTRE, 2014, p. 135). É nesse sentido que o Para-si é fundamento de si enquanto falta de ser, porque ele se fundamenta a partir de um ser que não é, o ser do Em-si. Todavia, se ele não pode ser Em-si, deve ser ao menos outra coisa que não isso. Ser fundamento do nada é diferente de ser fundamento de seu ser, para fundamentar seu próprio ser é necessário existir à distância de si. O Para-si se constitui no movimento de busca de si, ele é constante movimento que busca não ser o que é (transcendência) para ser o que não é (imanência).

Assim, o Para-si é o surgimento da negação porque nega o Em-si. O que lhe falta é o si como Em-si (si-como-ser-em-si): o “para” da unidade é “concebido como não sendo ainda (futuro) ou não sendo mais (passado)” (SARTRE, 2014, p. 138, parênteses nosso). Essa falta do si é dada à realidade humana pela intuição: constata-se um existente, um Em-si, que não é nem completo nem incompleto, ele é o que é, positividade paralisada, mas quando se é percebido, através da intuição, uma falta transcendente, volta-se a esse Em-si para constituí-lo como outra coisa. É o querer encontrar tal e tal existente, o desejo, que comprova que a realidade humana é falta: esse desejo é “por natureza um escapar de si rumo ao objeto desejado” (SARTRE, 2014, p. 138), ele é justamente a transcendência de um existente ao faltante, sintetizados em faltado. É em vista disso que Sartre pensa o conceito da trindade da falta, manifestada pela realidade humana, que se dá no movimento do Para-si em busca de si. “A

realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesmo que *já* se dá” (SARTRE, 2014, p. 140, grifo nosso). A trindade aqui é composta pelo (a) faltante (aquilo que falta); (b) existente (aquilo ao qual falta o que falta, o ser no qual a falta se percebe); (c) faltado (totalidade desagregada: re-agregada pela síntese entre faltante e existente). Podemos compreender esse movimento com o exemplo dado por Sartre: vejo no céu uma lua crescente, essa lua é um em-si de plena positividade, nada lhe falta; no entanto, transcendo-a, querendo encontrar no céu uma lua cheia. Todavia, encontro uma lua crescente e atribuo a ela a falta que lhe falta para ser lua cheia. “O faltante será posicionado como aquilo cuja adição sintética ao existente reconstituirá a totalidade sintética do faltado” (SARTRE, 2014, p. 136).

O faltante do Para-si nada mais será do que o seu possível, possível este que é “um modo de ser o que se é, à distância de si” (SARTRE, 2014, p. 148). O Em-si, por sua vez, está sempre em ato, dessa forma não podemos pensar que o ser do possível esteja contido no ser do Em-si. O possível é opção sobre o ser, por conseguinte só pode vir ao mundo por um ser que é sua própria possibilidade¹¹. Dá-se, então, que a realidade humana tem necessidade de ser o seu ser sob a forma de opção sobre seu ser¹².

Por conta disso, a angústia aparece como consciência de liberdade e podemos assumir a realidade humana como consciência infeliz (angústia), dado que está impregnada de um Em-si sem nunca poder alcançá-lo. É o desejo da impossível síntese do Para-si e do Em-si: da translucidez da consciência e coincidência consigo mesmo. Por conta de sua natureza, que é pura intencionalidade, movimento para fora de si mesma e não há nada que lhe habite, isso é, é translucidez, não podemos falar em conteúdos da consciência que se constituam como determinações de nossos motivos e atos, como querem, por exemplo, os psicanalistas quando atribuem ao inconsciente o motivo de certo ato que se realiza consciente. Dessa forma, o motivo está *para* a consciência, ou seja, é estabelecido por ela no exercício de toda a sua liberdade. Isso

¹¹ Sartre, 2008, p. 22-23: “precisamente para a realidade humana, existir é sempre *assumir* seu ser, isto é, ser responsável por ele em vez de recebê-lo de fora como faz uma pedra. E, como a ‘realidade humana é por essência sua própria possibilidade, esse existente pode ‘escolher-se’ ele próprio em seu ser, pode ganhar-se, perder-se’. Essa ‘assunção’ de si que caracteriza a realidade humana implica uma compreensão da realidade humana por ela mesma, por obscura que seja essa compreensão.”

¹² Sartre, 2008, p. 75: “Significa que, ao constituir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser *meu* possível, que nada pode me obrigar a mantê-la. Porém, encontro-me decerto já no devir, e é em direção àquele que serei em instantes, ao dobrar a curva do caminho, que me dirijo com todas as minhas forças – e, nesse sentido, existe já uma relação entre meu ser futuro e meu ser presente. Mas, no miolo dessa relação, deslizou um nada: *não sou* agora o que serei depois. Primeiro, não o sou pois o tempo me separa do que serei. Segundo, porque o que sou não fundamenta o que serei. Por fim, porque nenhum existente atual pode determinar rigorosamente o que hei de ser. Contudo, como já sou o que serei (senão não estaria disposto a ser isso ou aquilo), *sou o que serei à maneira de não sê-lo*”.

significa que a realidade humana, justamente por ser liberdade, é injustificável, não há nada que nos garanta nossa existência: a realidade humana é vazio de justificação e projeto que não se justifica a não ser pela liberdade do ser¹³.

A angústia, constatada pela consciência reflexiva de liberdade, é a própria realidade humana renovando a si mesma seus motivos e seus possíveis, em nome de sua liberdade no ato mesmo de posicioná-la em consciência, pois os motivos podem ser postos como tais mas também deixar de sê-los, pois “pertence sempre à subjetividade e é apreendido como *meu*, mas, por natureza, é transcendência na imanência, e a consciência lhe escapa pelo fato mesmo de designá-lo, pois cabe à consciência, neste momento, conferir-lhe sua significação e importância” (SARTRE, 2014, p. 78).

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 à categoria de mera possibilidade, porque o futuro que sou permanece fora de meu alcance (...) “marco um encontro comigo mesmo para além desta hora, dia ou mês”. A angústia é o temor de não me achar nesse encontro, o temor de sequer querer comparecer a ele. (SARTRE, 2014, p. 80).

Todavia, não são os atos cotidianos que angustiam a liberdade, dado que esses são atos irrefletidos da consciência; são as possibilidades refletidas, isso é, aquelas que aparecem em relação comigo mesmo que traz à liberdade a angústia, pois é preciso que “eu descubra, por um lado, minha *essência* como *aquilo que fui* (...) por outro lado, que eu descubra o nada que separa minha liberdade dessa essência (...) e, por fim, que eu descubra o nada que me separa do que serei” (SARTRE, 2014, p. 81). Daí que, para fugir da angústia, o homem recorre à má-fé, que consiste em recusar o sentido do mundo como dado pelos valores estabelecidos por sua própria liberdade, para admiti-lo a partir de valores dados por instâncias externas a si mesmo, nebulando as responsabilidades que são próprias de sua liberdade.

Diante disso, retomemos a questão que nos colocávamos ao início desse capítulo, a saber, é a má-fé ontológica e, portanto, irreduzível à realidade humana ou seria ela um modo de

¹³ Burdzinski, 1999, p. 30: “Seja qual for a alternativa escolhida, sobre quem escolheu recai uma absoluta responsabilidade, responsabilidade esta que não é senão a necessária contrapartida de uma liberdade também ela absoluta. Encontrando-nos por inteiro comprometidos em cada ato empreendido, a angústia frente à total ausência de fundamentos das opções assumidas ameaça-nos em cada momento da existência.”

ser escolhido pela consciência. A má-fé ocorre, então, como conduta sempre garantida pela liberdade ontológica do sujeito, dado que é escolha de projeto existencial. Portanto, não se dá como uma necessidade do ser, uma vez que é uma forma de conduta contrária à própria liberdade; todavia a má-fé só é realizável através dessa liberdade. Quer dizer, escolhe-se por velar a realidade da condição humana para proteger-se do compromisso com a própria liberdade. A má-fé é uma atitude de refúgio contra o terror de sua própria gratuidade e vazio de ser. Mas, “separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas” (SARTRE, 2014, p. 84). Portanto, pensar em valores *a priori* é contrassenso ontológico, pois:

(...) o valor só pode se revelar a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e *nada*, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala de valores. Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores. Além disso, porque os valores, por se revelarem por essência a uma liberdade, não podem fazê-lo sem deixar de ser “postos em questão”, já que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, completamente, como *minha* possibilidade. A angústia ante os valores é o reconhecimento de sua idealidade. (SARTRE, 2014, p. 83).

Porém, como dizíamos, não são os atos cotidianos que nos angustiam, uma vez que o fluxo da vida ordinária se perpetua enquanto permanecermos em consciência irreflexiva, isso é, os motivos que escolho no passado para manter meus atos cotidianos não são postos à luz da consciência reflexiva. Assim, vivo sem me deparar com a angústia. Pensemos como exemplo o levantar diário ao soar do despertador para irmos trabalhar. O fazemos porque a consciência não se torna reflexiva em relação a nossas possibilidades: não nos perguntamos “vale a pena esse trabalho?”, “faz sentido trabalhar assim?”, “eu vou tolerar meu chefe mais um dia?”, nós simplesmente nos levantamos e vamos ao trabalho. A isso Sartre chamou de *espírito de seriedade*¹⁴. No entanto, não devemos pensar que as condutas irreflexivas da consciência devam

¹⁴ Cf. Sartre, 2014, p. 84.

ser completamente abandonadas (se é que isso seja ao menos possível), porque, em sua maioria, são essas condutas que nos possibilitam viver¹⁵ ao nos distanciarmos da angústia.

Portanto, após termos falado acerca da estrutura do Para-si como presença a si e como possível e termos nos deparados com a angústia no seio da liberdade, conduzimos nossa análise a uma conduta muito específica: a má-fé, apresentada por Sartre na primeira parte de *O Ser e o Nada*. Isso porque a má-fé é uma das principais condutas de fuga da angústia, pois nela o que se pretende é aceitar uma hipótese satisfatória que determine a existência e vele a liberdade, ou seja, busca-se alterar a realidade humana. Mas sabemos que isso não é possível, dado que somos condenados a sermos livres. Então, cabe-nos trazermos mais rente à discussão os conceitos angústia e má-fé para que possamos encaminhar-nos ao nosso propósito maior: o de entender a liberdade e a relação intersubjetiva.

2.2 MÁ-FÉ E ANGÚSTIA

Eis que a argumentação nos conduziu ao conceito de má-fé. Primeiro, porque o Para-si é o ser que se define como aquele que é o que não é e não é o que é, ou seja, como o ser que nunca se encontra e que nunca se preenche com o ser do Em-si, e que, entretanto, é essa busca, esse *lançar-se a*, inevitável; segundo, porque nessa busca, pela qual se revela a consciência de liberdade, surge a angústia e por conta dela, ou para se escapar dela, o homem recorre às condutas de fuga. Assim, pudemos chegar então à conduta de má-fé e, como consequência, poderemos, frente ao fundamento ontológico da realidade humana, compreendê-la. Esse particular interesse à má-fé não nos surge gratuitamente, já que é precisamente por ela que o ser humano buscará ocultar de si a sua liberdade. Pois a má-fé é uma atitude da própria consciência, uma atitude de pretender-se coagular em uma determinação, ou seja, é uma conduta da consciência de velar a liberdade que lhe é irredutível. A má-fé, então, é um paradoxo, pois só posso pretender-me a uma conduta de fuga de má-fé se me reconheço como

¹⁵ Norberto, 2014, p. 52: “um fluxo de atos irrefletidos direcionados por um instável plano de fundo escolhido a partir de uma decisão anterior. Esta estabilidade só aparenta uma sustentação por ser irrefletida no curso da ação, e não por causa de uma determinação qualquer (...) Somente na angústia, na crise despertada pela descoberta de ser eu o único fundamento de minhas ações, é que torna possível, apesar de excepcional, a possibilidade de romper com esta superficial tranquilidade.”

angústia para dela me afastar¹⁶. Assim, a má-fé é central para a discussão da liberdade humana pensada a partir da estrutura existencialista sartreana, pois nela encontraremos algum cerceamento dessa mesma liberdade intrínseca e inegável ao homem.

Contudo, conceituar a má-fé é, de certa forma, um objetivo espinhoso justamente por ser, dizia Sartre, uma *conduta* humana. Isso significa que analisá-la somente pelo crivo da teoria é impossível. Não por menos que Rodrigues afirma: “não podemos compreender a má-fé fora de um contexto humano, isso é, caso tomemo-la através de uma análise puramente teórica e conceptual” (2007, p. 57). Todavia, ao pretender conceituá-la, não significa que queremos lhe suprimir essa qualidade própria: a de conduta. Nos referimos apenas a título de fundamentação, tendo em vista que não poderíamos tangenciá-la, inicialmente, senão por palavras.

Dessa forma, lembre-se que falávamos que a negação é atitude própria da realidade humana quando abordávamos os conceitos Para-si e Em-si. Ora, a má-fé também se determina como espécie de negação que se configura quando a consciência a posiciona para si mesma, isso é, consciência reflexiva de negação. A negação própria da má-fé está contida justamente no negar que a realidade humana é liberdade, porque “negação é recusa de existência. Por meio dela, um ser (ou modo de ser) é primeiro colocado e depois relegado ao nada” (SARTRE, 2014, p. 52). Sartre afirma ser evidente que “o não ser surge sempre nos limites de uma espera humana”, isso é, só podemos constatar a negação (o não ser) de qualquer coisa se esperamos que tal coisa seja. E, precisamente por poder não sê-la, apreendemos a negação de seu ser¹⁷. “Seria portanto inútil contestar que a negação aparece sobre o fundo primitivo de uma relação entre o homem e o mundo; o mundo não revela seus não seres a quem não os colocou previamente como possibilidades” (SARTRE, 2014, p. 47). A negação, em últimas consequências, se apresenta na dinâmica da liberdade ou transcendência da realidade humana: é porque eu projeto determinado fim que constato a possibilidade de sua negação.

¹⁶ Norberto, 2014, p. 63: “Desejo velar algo, que é meu, de mim mesmo. Para isso, primeiramente, será preciso o reconhecimento desta realidade – que sou angústia – para, em seguida, tentar silenciá-la, através de um modo de existência que escape de mim, externo a mim e, portanto, estranho há mim.”

¹⁷ Sartre, 2014, p. 93: “Mas não se trata de tomar em sua universalidade a atitude de “negação de si”. As condutas a incluir neste rótulo são variadas e correríamos o risco de só reter sua forma abstrata. Convém escolher e examinar determinada atitude que, ao mesmo tempo, seja essencial à realidade humana e de tal ordem que a consciência volte sua negação para si, em vez de dirigi-la para fora. Atitude que parece ser de *má-fé*”. Essa atitude voltada para fora da qual fala Sartre é justamente a de interrogação, a nadificação do mundo ao questioná-lo em sua condição imediata, buscando, para além desta, uma possibilidade de sim ou de não, isso é, interroga-se “o ser sobre suas maneiras de ser ou seu ser” (SARTRE, 2014, p. 45).

Ora, justamente o que falávamos há pouco sobre angústia e consciência de liberdade. Quer dizer, diferente do medo, que surge frente às possibilidades externas a nós, portanto surge da relação entre o homem e o mundo, sobretudo quando nos apreendemos em um lugar de objeto à mercê dos acontecimentos (em outras palavras, ao nos apercebermos dos perigos externos a nós que podem nos atingir e todavia não podemos alterá-los, pois não pertencem a nós as possibilidades desses acontecimentos, surge então o medo); a angústia, por ser “apreensão reflexiva de si” (SARTRE, 2014, p. 73), surge quando posiciono *minhas possibilidades sobre mim mesmo*. Isso ocorre porque nossas possibilidades não são determinadas, não se consolidam porque uma vez as escolhemos: ao andarmos à beira de um precipício podemos sentir medo de cair, porque o terreno é deslizante e o caminho estreito, nos fazendo surgir frente à angústia ao refletirmos sobre nossos possíveis, apreendendo a possibilidade de me jogar dele. E, mesmo que eu me decida por não fazê-lo, absolutamente *nada* – a não ser a *minha* escolha de manter essa decisão – me garante que essa possibilidade se manterá¹⁸.

Dessa forma, a angústia é inevitável justamente porque somos no modo de ser da consciência intencional, no modo de ser do Para-si. Significa dizer que somos livres e nada previamente nos determina e não há nada que me garante que não agirei de forma contrária àquela que estabeleci antes como meu possível. Meu possível pode ser alterado precisamente por mim mesmo e, ainda que me horrorize pensar em agir de forma oposta àquela que estabeleci antes, sei que posso vir a fazê-lo, porque a *decisão* anterior é insuficiente.

Em certo sentido, o horror exige conduta prudente e, em si mesmo, esboça tal conduta; em outro sentido, designa como apenas possível os desenvolvimentos posteriores da conduta, exatamente porque não apreendo o horror como *causa* desses desenvolvimentos, e sim como exigência, apelo etc. (...) o ser mesmo do horror é o de aparecer a si como *não sendo causa* da conduta que impõe. (SARTRE, 2014, p. 75).

¹⁸ No medo “apareço a mim mesmo como uma coisa, sou passivo com relação a tais possibilidades, que me atingem de fora, na medida em que sou *também* objeto do mundo, submetido à atração universal, e elas não são *minhas* possibilidades”; na angústia sei “que estou repelindo com todas as forças a situação ameaçadora e projeto diante de mim certo número de condutas futuras destinadas a afastar as ameaças do mundo. Estas condutas são *minhas* possibilidades (...) Mas essas condutas, precisamente por serem *minhas* possibilidades, não me aparecem como determinadas por causas estranhas a mim. Não apenas não é rigorosamente certo que venham a ser eficazes, como também, sobretudo, que venhas a ser mantidas, já que não têm existência suficiente por si (...) para fazer surgir *meu* possível, posiciono os demais possíveis a fim de nadificá-los. Isso não causaria angústia se pudesse me captar, em minhas relações com esses possíveis, como causa que produz seus efeitos. Neste caso, o efeito definido com meu possível estaria rigorosamente determinado. Mas então deixaria de ser *possível* e se transformaria simplesmente em porvir” (SARTRE, 2014, p. 74-75).

Ser livre, pois, é uma espada de dois gumes: escolho valorizando uma possibilidade livremente, mas por ser livre nessa escolha, posso alterá-la sem justificabilidade. Assim, a angústia que surge diante da possibilidade só surge quando a possibilidade é *minha*, ou seja, é preciso que eu tenha relação com ela, que eu crie esse projeto como meu projeto, realizável por meio das minhas possibilidades, que ele tenha valor para mim enquanto tal, para que as possibilidades tanto de realizá-lo quanto de não realizá-lo me surjam em angústia. Por isso que a angústia só se revela por meio da consciência reflexiva, porque é preciso posicionar para a consciência nosso projeto e nossas possibilidades, colocá-las em questão, para angustiarmos: “é preciso que capte minha liberdade como possível destruidora daquilo que sou, no presente e futuro. Ou seja, preciso situar-me no plano da reflexão” (SARTRE, 2014, p. 81).

Mas se sabemos que a liberdade é estrutura permanente do ser humano e, ademais, que ela se manifesta na angústia, então implicaria que estamos condenados a um perpétuo afeto angustiante? Isso não parece ser verdadeiro. Afinal, não vivemos “tranquilos” a maior parte de nossos dias? Por um acaso a angústia se “escondeu” em algum lugar? O correto seria dizermos que a angústia foi posta à margem graças às condutas de fuga. Mas não é só isso. A angústia não aparece o tempo inteiro, mesmo que estejamos em condição de perpétua decisão com o mundo, porque a maioria de nossas decisões se realiza através da estrutura de consciência irrefletida. Isso significa que, mesmo que sempre estejamos realizando nossas possibilidades, essas mesmas possibilidades só aparecem a nós no momento mesmo em que as realizamos. Claro que podemos interromper uma ação e aniquilarmos uma possibilidade para assumirmos uma outra: ao escrever esse texto minha possibilidade é justamente a de escrevê-lo tal como faço, mas também tenho a possibilidade de parar de escrevê-lo agora. Todavia, essas possibilidades não nos aparecem o tempo inteiro por conta da estrutura de *exigência do mundo*, isso é, o mundo exige de nós ações imediatas. Ao atravessarmos uma rua, não posicionamos para a consciência cada movimento de nossos pés, apenas andamos. E isso é o comprometimento do homem com o mundo, nós estamos em ação no mundo. Essas ações em sua maioria são irrefletidas. Por isso que a angústia ocorre quando colocamos para nós mesmos a alteração de projetos.

Assim, na quase totalidade dos atos cotidianos, estou comprometido, apostei em meus possíveis e os descubro realizando-os (...) E, sem dúvida, em todo ato dessa espécie,

permanece a possibilidade de questionar o ato, na medida em que remete a fins mais distantes e essenciais, tais como suas significações finais e minhas possibilidades essenciais. (SARTRE, 2014, p. 81).

Dizíamos há pouco que a má-fé se constitui por negação, já que ela é uma espécie de conduta de fuga. Portanto, a negação que fundamenta a má-fé é aquela que acontece no bojo do próprio fundamento ontológico da consciência intencional, ou seja, é a negação realizada pelo Para-si. Se a negação externa pode ser recusada ou não apreendida, dado que se dá por uma consciência à *outra* consciência, pois é um *lançar-se a* de transcendências diversas, ou como o transcender da realidade humana ao mundo¹⁹; a negação interna não permite que a consciência afaste de si essa negação mesma, justamente porque é dela voltada para ela. “Sua origem e finalidade direciona-se para o mesmo alvo” (PÓVOAS, 2005, p. 55). Assim, a má-fé é uma espécie de conduta de fuga, realizada pela consciência que se volta a si mesma, a fim de alterar a realidade humana, imputando a essa uma razão de ser. Frente a isso, é necessário compreender a má-fé tal qual Sartre a definiu já na primeira parte de *O Ser e o Nada*²⁰, isso é, conduta humana.

Ainda que em sua aparência a má-fé carregue semelhanças com a mentira, porque em ambas “trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável” (SARTRE, 2014, p. 94), não podemos igualá-las. Primeiro, porque a mentira é uma conduta de transcendência, porque é um jogo que se faz entre consciências distintas: aquele que é enganado não consegue jamais acessar a consciência daquele que engana e aquele que engana é a consciência que tem para si a verdade que se propõe adulterar. Segundo, porque na má-fé a

¹⁹ No capítulo 1 da primeira parte de *O Ser e o Nada*, a ideia de fragilidade e destrutibilidade é apresentada por Sartre em sua análise sobre a negação. Para algo ou alguém ser considerado frágil ou destrutível precisa estar colocado em relação, a partir do próprio homem, com seus possíveis. Quer dizer, é preciso que o homem apreenda as possibilidades de não ser desse algo ou alguém. Se não houvesse essa apreensão, as coisas não seriam frágeis ou não frágeis, tampouco destrutíveis ou indestrutíveis. Seriam, evidentemente, pura neutralidade. Então, podemos pensar, se apreendo uma cidade como destrutível é porque considero-a a partir de certo valor e desejo que ela permaneça em seu modo de ser. Assim, se prevejo uma tempestade capaz de derrubar casas é porque quero que aquelas casas não sejam derrubadas. Verdadeiramente inverso, o argumento valeria, por exemplo, se pensássemos em uma floresta completamente indiferente a nós. Se não me importa em nada a possibilidade de uma certa quantidade de árvores serem derrubadas por uma tempestade, eu não vou apreender essas árvores como frágeis ou destrutíveis. A floresta me permanece neutra. Estendendo essa noção ao ser humano: se uma pessoa ou um grupo de pessoas me surgem como frágeis e destrutíveis é porque as apreendo por determinado prisma valorativo com o qual espero que essas pessoas se mantenham a salvo. Frente a isso, posso evitar sua destruição evitando tal ou qual situação ou modificando-a se sei que as coisas como são encaminham-se às possibilidades de destruição dessas pessoas que são preciosas para minha subjetividade. Portanto, “a destruição, embora chegando ao ser pelo homem, é um *fato objetivo* e não um pensamento” (SARTRE, 2014, p. 49).

²⁰ Cf. Sartre, 2014, p. 92.

verdade é escondida de mim mesmo por mim mesmo, ou seja, é um jogo remissivo da própria consciência consigo mesma: “implica por essência (...) a unidade de *uma* consciência” (SARTRE, 2014, p. 94). Ora, justamente por se compreender a mentira como o ato pelo qual se engana o outro, sabendo, aquele que engana, da verdade, então no momento em que mente-se a si mesmo, a esse si mesmo que sabe a verdade, o engano já não é mais possível, porque sabe-se qual é a verdade que se tenta dissimular por essa mentira que direciona-se a si mesmo.

Fica, então, evidente que a má-fé não pode ser autoengano, não pode ser um simples mentir a si mesmo. Pois, por ser uma atitude da consciência de si para si, implica que o enganador e o enganado são uma só e mesma pessoa; portanto, para que a verdade seja dissimulada para a consciência que a dissimula, essa mesma consciência precisa saber essa verdade para poder ocultá-la, uma vez que a consciência é total translucidez, isso é, não há na consciência coisa alguma capaz de lhe esconder qualquer coisa (como defendem os psicanalistas ao imputar ao sujeito a instância psíquica do inconsciente). Então, como poderia uma consciência que é total translucidez enganar-se a si mesma? É justamente o que se pergunta Sartre, respondendo que a solução para isso está inscrita na própria dinâmica da consciência intencional para consigo mesma. Isso é, para que a consciência aceite esse engano de si a si, essa alteração da verdade, é preciso que antes algo mais primordial tenha sido alterado pela má-fé, e, de fato, o foi. Pois “desde a aparição da má-fé, decide ela mesma sobre toda atitude ulterior e, em certo modo, sobre a *Weltanschauung* (cosmovisão) da má-fé” (SARTRE, 2014, p. 115, parênteses nosso). Por isso que a má-fé é um projeto que, sendo da consciência voltada para si mesma, não se dá de fora.

Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um *estado*. A consciência se afeta a si mesma de má-fé. (...) 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 me é disfarçada enquanto enganado. Melhor dito, devo saber muito precisamente essa verdade, *para* poder ocultá-la de mim com o maior cuidado. (SARTRE, 2014, p. 94-95).

Poderíamos nos perguntar se, frente esse caráter intrassubjetivo da má-fé, não seria do próprio sujeito dessa consciência a responsabilidade da conduta de sua má-fé, dado que, se a consciência é sempre consciência de alguma coisa, então ela é consciência (de) má-fé. Mas ser consciência de *alguma coisa*, é ser consciência irrefletida, ou seja, não posicionamos a má-fé

ao nível de consciência refletida. E, ademais, para captar a verdade ou o sentido das condutas é preciso que as vinculemos ao seu projeto inicial, mas nas condutas de má-fé essa vinculação não ocorre, porque seu projeto inicial é ele próprio de má-fé. Dessa forma, parece-nos que essa responsabilidade deve ser buscada em algum outro lugar que não na própria conduta de má-fé, já que seu sentido está, em alguma medida, velado à consciência. Pois quando dizemos que o projeto primordial da má-fé é ele próprio de má-fé, queremos dizer que a má-fé se constitui em um plano mais profundo do que inicialmente se compreende, se constitui sobre as estruturas da crença e é nesta que consiste o problema essencial da má-fé.

“Foi preciso que, no momento mesmo em que me dispus a me fazer de má-fé, já fosse de má-fé com relação a essas próprias disposições” (SARTRE, 2014, p. 115). A má-fé é projeto inicial da realidade humana que se fará presente em todas as atitudes posteriores do sujeito, pois decide previamente sobre a natureza da verdade. A má-fé como projeto inicial constrói (a) uma verdade, (b) um método de pensar e (c) um tipo de ser dos objetos. Esse tipo de ser dos objetos se define como: *o ser é o que não é e o ser não é o que é*. Não seria essa definição a mesma dada ao Para-si? Pois é aí que reside o fundamento desse projeto primordial de má-fé: tornar o atributo do modo de ser do Para-si atributo do modo de ser dos objetos, que significa alterar o modo de ser do Em-si (altera-se uma verdade, altera-se um tipo de ser dos objetos). Acontece que o modo de ser do Em-si é imanência, constância: o ser é o que é.

Mas se o ser Em-si não contém em si mesmo qualquer negação, ele só pode se dar em plena positividade. Assim, podemos falar que o Em-si é o que é, mas não podemos falar que ele não é o que não é, porque corresponde ao que se é negativo, e isso não lhe comporta. No entanto, está pressuposto em sua qualidade de plena positividade que se ele é tal ou qual coisa, imediatamente ele não pode não ser essa tal ou qual coisa²¹. A negatividade lhe está implícita, mas não lhe pertence: podemos, a partir de sua condição de ser o que se é, pensar uma negação, mas não afirmar-lhe negativamente. Se tenho que me fazer algo é porque precisamente não o sou: se fosse, não precisaria engendrar-me a fazer-me, porque já o seria, invariavelmente. Portanto, se me empenho a sê-lo, no momento mesmo de fazê-lo já constato que não sou o que digo ser.

O fundamento principal para compreender a má-fé, então, é saber que o sujeito escolhe, como projeto primordial, se fazer coisa para fugir daquilo que é no modo de não ser, tenta se

²¹ Trata-se do princípio de identidade, como falávamos acima.

constituir como coisa por meio de seu próprio fundamento ontológico que lhe impede verdadeiramente de sê-lo, quer dizer, tenta se constituir como Em-si no seio do próprio Para-si. É por isso que falávamos que a má-fé é a conduta que o homem recorre para fugir da angústia. Em suma, o projeto da má-fé é determinar uma essencialidade, uma justificabilidade, à existência. Não seria essa uma atitude de recusa da liberdade à qual estamos condenados e, por consequência, a tudo aquilo que lhe advém, tal como a responsabilidade da escolha? Dessa forma, Sartre categoriza essa conduta, na sua forma primordial, da seguinte maneira:

A má-fé apreende evidências, mas está de antemão resignada a não ser preenchida por elas, não ser persuadida e transformada em boa-fé (...) Assim, a má-fé, em seu projeto primitivo, e desde sua aparição, decide sobre a natureza exata de suas exigências (...) dá-se por satisfeita quando mal persuadida, força por decisão suas adesões a verdades incertas. (...) Uma vez realizado esse modo de ser, é tão difícil sair dele quanto alguém despertar a si próprio: a má-fé é um tipo de ser no mundo, como a vigília ou o sonho, e tende por si a perpetuar-se. (SARTRE, 2014, p. 116).

Assim, não podemos falar de má-fé como atitude de mentir a si mesmo. Trata-se, para além disso, de uma mentira que se fundamenta, concretiza-se e perpetua-se como projeto primordial da existência humana. Projeto este que tem por fundamento uma estrutura de consciência de má-fé. Ou o que também podemos chamar de fé da má-fé, como o fez Sartre em sua primeira parte de *O Ser e o Nada*²². Essa fé da má-fé é uma fé que se decide querer ser facilmente convencida, dessa forma, toda conduta de má-fé se realiza na e pela crença estruturada ela mesma como má-fé no projeto primordial. Podemos dizer que a fé da má-fé ou a crença da má-fé é consciência (de) crença, ou seja, é a consciência não posicional da crença, justamente porque ela é conduta de fuga da angústia. Assim, seu projeto primordial é o de pretender evadir-se de sua liberdade.

Mas se a crença é um ser da consciência e a consciência é um ser que é desprendimento de si, isso é, a consciência é no modo de não ser, e se falávamos antes que a consciência é completo transcender-se que se nega²³, então se a crença é consciência (de) crença ela é crença

²² Cf. Sartre, 2014, p. 115.

²³ Norberto, 2014, p. 74: “A consciência como intencionalidade implica que ela sempre remete àquilo que ela não é. Ou seja, é constitutivo da consciência existir como ser transcendente de si rumo aos objetos (...) Ora, se a consciência sempre tem algo transcendente ao qual se direciona intencionalmente; então, segundo Sartre, a consciência se definirá como um nada ou vazio total, enquanto não poderá coincidir com o em-si dos objetos, justamente porque a consciência ao ir até o em-si nega-se a si mesma como não sendo estes tais em-si. Esta é a dimensão do *para-si* que caracteriza a consciência.”

no modo de não ser, porque no ato mesmo de crer a consciência se nadifica: “a crença se converte em não crença” (SARTRE, 2014, p. 117). Quando afirmamos que a fé da má-fé se dá por meio da consciência (de) crença, que essa crença não é posicional, não é reflexiva, significa que, por ser a consciência o ser que nunca se encontra consigo mesmo, dá-se que a crença nunca se identifica com a crença: está sempre nadificando-se, desencontrando-se, pelo nada de ser do Para-si. Só poderíamos ser absolutamente aquilo que “somos” se pudéssemos nos encontrar a nós mesmos em essência, mas já vimos que isso não é possível, porque o Para-si é distância de si. O próprio fato de a consciência sempre ser como *consciência de ...* e *consciência (de) ...* levanta-nos uma barreira que impede-nos de alcançarmos os reinos da coincidência. Portanto, a pretensão da má-fé é justamente a de estabelecer a realidade humana nos moldes do ser do Em-si.

*A consciência é o ser que é o que não é e não é o que é: crença é consciência (de) crença, então crer é não crer e não crer é crer*²⁴. Se a consciência crê em qualquer coisa que justifique a existência da realidade humana, ela crê sem crer: “não se crê jamais naquilo que se crê (...) é certo que a má-fé não chega a crer no que almeja crer. Mas precisamente enquanto aceitação do não crer no que se crê é que ela é de má-fé” (SARTRE, 2014, p. 117-118). Era isso que dizíamos acerca do projeto primordial, a má-fé não é exigente acerca de suas evidências e se satisfaz mesmo quando mal persuadida. Se, então, se tem consciência (de) crença sabe-se, sem escapatória, que crê-se sem evidências e certezas. Não só escolhe-se crer naquilo que não é evidente, como a não ser preenchida pela evidência, atribuindo à própria crença uma determinação subjetiva, ou seja, é o sujeito mesmo quem decide acreditar naquilo que sabe não ser suficientemente verdadeiro. As hipóteses que nos colocamos a nós mesmos para justificar a realidade humana são incertas. Portanto, a crença da má-fé não poderia ser de outro modo senão de má-fé, visto que se crê naquilo que não se crê, isso porque se altera, no projeto primordial, a própria estrutura da verdade. A má-fé procura refugiar-se na nadificação do ser ao mesmo tempo em que evadindo-se das evidências em busca de crenças que se dão sem correlatos.

²⁴ O mesmo pode ser dito das emoções e, acerca disto, Burdzinski afirma ao explorar o exemplo sartreano a respeito da tristeza apresentado em *O Ser e o Nada*: “uma consciência não pode identificar-se de forma plena e absoluta com a tristeza; em lugar disto, uma consciência triste apresentar-se-á, necessariamente, como consciência (de) tristeza. Nesse sentido, para encontrarmos-nos tristes é exigido que tenhamos nos assumidos como tristes, isto é, que tenhamos assumido a tristeza como um valor a ser realizado (o que não significa, evidentemente, que tenhamos “escolhido a tristeza” a um nível reflexivo)” (1999, p. 47).

Retomando o que até aqui foi desenvolvido. Foi preciso que falássemos de início acerca das estruturas ontológicas do ser para que entendêssemos a realidade humana como o ser que se manifesta em nadificação e relação com o mundo, bem como, para que compreendêssemos a razão de Sartre ter assumido o paradigma da consciência intencional como fundamento do ser, reintegrando o ser humano à sua liberdade constitutiva. Nessa análise ontológica do Para-si e do Em-si, ficou evidente que a realidade humana se dá no seio daquele, constituindo-se no momento mesmo em que é lançado ao mundo e, por meio desta constituição, fomos levados aos conceitos de angústia e má-fé, os quais trabalhamos até aqui. Todavia, não basta a nós que falemos apenas conceitualmente desses princípios da filosofia sartreana, chega-nos o momento em que precisamos explorá-los como condutas humanas, assim como o fez Sartre, tendo em vista que sua intenção é a de trazer a liberdade à concretude. É a esse fim que se dedica a parte que se segue.

2.3 CONDUTAS DE MÁ-FÉ

Se discorrermos antes acerca do conceito de má-fé, agora é importante que discorramos acerca dos exemplos de conduta de má-fé elaboradas por Sartre em *O Ser e o Nada*²⁵, pois nós mesmos falávamos há pouco que a teorização da má-fé era, em certa medida, insuficiente para entendê-la. Ademais, vale dizermos o quanto é interessante o estilo que Sartre desenvolve na elaboração dessa obra: há nela um entrelaçamento evidente de filosofia e ficção²⁶. Essa característica nos parece interessante justamente porque Sartre se projeta a uma filosofia do homem, pelo homem e para o homem. Ele pretende se desvencilhar dos constrangimentos da metafísica, pois quer trazer a liberdade para o alcance da realidade humana, quer reintegrar ao homem a sua responsabilidade de ser enquanto existente livre. Assim, a inclusão da ficção em seu argumento é uma decisão muito bem articulada do filósofo para poder se aproximar da realidade humana, alcançando os seus objetivos. Não por menos, durante seu desenvolvimento

²⁵ Cf. Sartre, 2014, p. 101.

²⁶ Cf. Norberto, 2014, p. 63.

intelectual filosófico, Sartre se preocupou tanto com a literatura²⁷. Dessa forma, analisaremos, agora, algumas situações ficcionais elaboradas pelo filósofo.

No primeiro exemplo, o aspecto da má-fé que Sartre propõe é o que chamou de *certa arte de formar conceitos contraditórios*, ou seja, aqui a má-fé quer unir a facticidade e a transcendência²⁸ em uma síntese desajustada, porque mantém os aspectos de ambas a um só tempo. Porém, uma síntese bem realizada é aquela que supera as contradições de seus elementos. Não por menos Sartre afirma:

(...) a má-fé não pretende coordená-los ou superá-los em uma síntese. Para ela, trata-se de afirmar a identidade de ambos, conservando suas diferenças. É preciso afirmar a facticidade como *sendo* transcendência e a transcendência como *sendo* facticidade, de modo que se possa, no momento em que captamos uma, deparar bruscamente com a outra. (SARTRE, 2014, p. 102).

Entendamos como esse aspecto da má-fé aparece nesse exemplo. Sartre nos propõe um exercício de imaginação quando passa a narrar o encontro entre um homem e uma mulher. Mas, apesar de ser um tanto evidente que esse encontro tem por fim a realização de desejos amorosos, algo dissimula essa evidência. Esse algo é justamente a atitude que a mulher decide tomar em relação não só às ações do homem mas também em relação a suas próprias. Busquemos compreender: na cena de cortejo que se desenrola, a mulher sabe das pretensões do homem a seu respeito, ele a deseja, quer tomá-la por sua. Esse desejo lhe é demonstrado com a fala, com o toque em suas mãos, com o interesse que dirige a ela. Todavia, a mulher se envergonha da realização dessas possibilidades e por mais que tente imputar à cena ares de respeito e castidade, seus desejos estão aí. E, por conta mesmo desta vergonha que lhe assombra, a mulher decide-se por ater-se às atitudes imediatas de seu interlocutor: a elas atribui significados explícitos e congelados no momento mesmo em que se manifestam, qualificando-as apenas como respeito,

²⁷ A temática sobre a importância da literatura em Sartre é vasta e precisaríamos de um estudo dedicado unicamente a ela para que pudéssemos trabalhá-la com honestidade e relevância, mas não nos cabe aqui. Todavia, não podíamos deixar de lembrar que esse é um aspecto indispensável ao filósofo. Não obstante, a respeito desse tema, podemos encontrar uma profunda discussão no livro *O que é a literatura?* do mesmo filósofo, bem como em estudos de pesquisadores que se dedicaram ao tema (para citar ao menos dois: Thana Mara de Souza e Franklin Leopoldo e Silva).

²⁸ Norberto, 2014, p. 76: “É fato que a atitude de má-fé não cria tais ideias; elas existem como dimensões da realidade humana. A novidade é o modo como tais ideias fundamentais são postas em má-fé. Elas são deslocadas de uma compreensão dialética para serem posicionadas concomitantemente, em unidade, forçando o surgimento de uma antinomia artificial. Este jogo contribuirá para a preservação deste empreendimento de fuga.”

negando às atitudes do homem o transcender de um desejo sexual. É por isso que dizíamos que a mulher, por sua própria decisão, dissimula a evidência da situação. Esse é justamente um dos aspectos da má-fé que apresentávamos acima, quando expúnhamos que essa espécie de conduta de fuga se fundamenta em uma crença que se dá por satisfeita ainda que mal persuadida. Assim, é diante esse envergonhar-se que a mulher coagula “as possibilidades de desenvolvimento temporal apresentadas por essa conduta: limita-a ao que é no presente (...) vincula aos discursos e à conduta de seu interlocutor significações imediatas, que encara como qualidades objetivas” (SARTRE, 2014, p. 101).

Mas “a questão não é propriamente o desejo, na sua repressão ou mesmo no seu pleno exercício, mas sim a dificuldade de situar o desejo como expressão de uma *liberdade plenária*” (SARTRE, 2014, p. 101). Quer dizer, não é o desejo sexual em sua efetivação ou não, tampouco as razões que levam a mulher a envergonhar-se dele que são os protagonistas desta conduta de má-fé, o que verdadeiramente a faz de má-fé e concretiza essa conduta é o seu não querer assumir a liberdade que lhe é própria e em negar a liberdade do homem que interage com ela. O que pretende é evadir-se da consciência de liberdade. Pois, “má-fé não é um puro gesto de esperteza, prática visando unicamente adiar uma decisão ou simplesmente postergar o reconhecimento de uma situação desconfortável. Estes são, é verdade, meios aplicados em má-fé, porém são recursos iniciais, estágios preliminares” (NORBERTO, 2014, p. 75).

É a evidência de que precisará decidir, sozinha e sem escapatória, que angustia a mulher e a leva às condutas de má-fé. A angústia se apresenta como consciência reflexiva, porque a atitude que a mulher deve assumir (decidir entre corresponder ao cortejo ou negá-lo) confronta-se com o que possivelmente já havia determinado em seu projeto primordial. Quer dizer, seu projeto já era ele mesmo de má-fé por ter se decidido pela evasão da condição humana, pois, como vimos, a má-fé se dá em forma de projeto. Assim, essa conduta de fuga da mulher, que se realiza também neste encontro com o homem, é uma expressão de si-a-si e de si-ao-homem, porque deseja transformá-lo em objetividade para apropriar-se de sua liberdade, podendo, por meio dessa apropriação, coagular as possibilidades daquele no tempo presente, na imediatez da ação, conferindo-lhe um sentido único: é isso que dizíamos do caráter da má-fé, o sujeito decide se convencer por evidências fracas, frágeis. Basta-lhe, para crer, a aparência, valorizando-a como suficiente para justificação.

Mas a mulher, apesar de manter esta conduta de desvio dos possíveis desejos do homem, ainda assim se demora na situação, no postergar da decisão, porque sentir-se desejada lhe

satisfaz. Todavia, dizia Sartre, o desejo para ser desejo precisa ultrapassar o respeito (respeito este que a própria mulher imputou às atitudes do homem – existindo ou não, não importa aqui, o que importa é sabermos que a mulher o atribuiu a atitudes que estão para além desse respeito), porque este representa uma castidade objetivada e para que o desejo alcance a mulher, o homem deve penetrar essa barreira casta, reconhecendo-a como liberdade para transcender seu corpo presente à uma liberdade que pode, no futuro, escolher satisfazê-lo com o seu corpo. O desejo, então, transita entre o reconhecimento da liberdade e do corpo.

Mas é por ser essa ideia humilhante no momento mesmo em que é apreendida que a mulher se faz de má-fé frente a ela, assumindo uma atitude que, à título de compreensão, podemos separar em três momentos, mas que, na realidade, acontecem em uma unidade sintética da consciência, a saber: (i) tornou a transcendência do homem, suas possibilidades que lhe são absolutamente suas, em objeto: as coagulou no imediato, transformando as ações do homem em nada mais que respeito; (ii) mantém o desejo como transcendência que é para dele desfrutar, para se sentir desejada; (iii) se alheia ao próprio corpo a ponto de torná-lo para si própria objeto, dissimulando de si suas escolhas, acreditando que seus possíveis a constroem de fora: percebemos essa atitude quando a mulher queda-se à qualquer investida do homem.

Dá-se que a má-fé “nos coloca primeiro em plena transcendência para de repente nos aprisionar nos estreitos limites de nossa essência factual” (SARTRE, 2014, p. 103). Portanto, nessa conduta de má-fé, se abre mão de sua posição de ser-no-mundo para encarnar-se na condição de ser-no-meio-do-mundo, distanciando-se da responsabilidade de seu ser. No entanto, isso é ontologicamente impossível. Podemos definir o ser-no-meio-do-mundo como nada mais que presença inerte de objeto passivo, tal como objetos-coisa. O ser-no-mundo, por sua vez, é o “ser que faz com que haja um mundo ao se projetar para além do mundo, rumo às próprias possibilidades” (SARTRE, 2014, p. 104). Ora, colocar-se como ser-no-meio-do-mundo só poderia ser, então, uma atitude de má-fé, dado que se decide ser coincidência consigo mesmo, ser no modo de ser do Em-si, ainda que essa decisão só seja possível de ser realizada pelo modo de ser do Para-si.

A essa atitude de desejar se coincidir consigo mesmo, realizada, paradoxalmente, pela estrutura do Para-si, Sartre denuncia como o *ideal de sinceridade*, ou seja, o sujeito busca ser o que se é. Mas como poderíamos ser o que se é se nosso ser é sustentado pela consciência e essa

é, por sua vez, o que não é? A consciência não é o que é²⁹. É muito comum acreditarmos que o ideal de sinceridade é a atitude correta a se tomar para irmos em direção contrária à má-fé, a atitude que poderia até mesmo superá-la. Mas isso só acontece quando não compreendemos, de fato, a estrutura da má-fé, a qual pretende negar à realidade humana o seu verdadeiro fundamento ontológico, limitando-a ao “mentir-se a si mesmo”. Ademais, ao conceituar a má-fé, ficou-nos claro que, a partir dela, a consciência, em seu projeto existencial, pretende-se essencializar-se. É precisamente essa a atitude do ideal de sinceridade, ideal que tem por máxima “é preciso ser o que se é”. Se essa necessidade de coincidência se limitasse apenas ao conhecimento, não teríamos maiores problemas, todavia ela ultrapassa esse limite almejando a coincidência do ser da realidade humana, mas essa realidade é desagregação de si, é descoincidência de si a si, pois, o “que *somos*, afinal, se temos obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nosso modo de ser é dever ser o que somos?” (SARTRE, 2014, p. 105).

Ao falarmos sobre a estrutura ontológica do Em-si e do Para-si chegamos à conclusão de que o único ser capaz de coincidir consigo mesmo é o ser do Em-si, ser este que é absoluta plenitude de ser, ser que não tem fissura. Ficou-nos claro também que o ser do Para-si jamais se encontra consigo mesmo, ele é sempre presença a si, essa busca inalcançável de coincidência. Dessa forma, ao olharmos com mais atenção o ideal de sinceridade, percebemos que ele não é senão mais uma conduta de má-fé e isto justamente por conta de sua pretensão de se identificar consigo mesmo, por meio da estrutura ontológica do Para-si. Todavia, a realidade humana se dá em representação, como num teatro mas no qual não se encontra um ator por detrás da personagem: cada sujeito representa o papel que, assumido por decisão, se mantém ao longo da vida.

Nada, portanto, pode ser visto como natural e ninguém de fato é aquilo que parece ser; a representação é, na verdade, a forma de ser própria à realidade humana. A manutenção de cada um daqueles papéis depende – na medida mesma em que são papéis e não fatos naturais – de uma decisão assumida nesse sentido por aqueles que os desempenham. (BURDZINSKI, 1999, p. 45).

²⁹ Sartre, 2014, p. 109-110: “Nessas condições, que significa o ideal de sinceridade senão tarefa irrealizável, cujo sentido está em contradição com a estrutura de minha consciência? Ser sincero, dizíamos, é ser o que se é. Pressupõe que não sou originariamente o que sou (...) Mas, precisamente, constatamos que a estrutura original do ‘não ser o que se é’ torna impossível de antemão todo devir rumo ao ser-Em-si, ou o ‘ser que se é’. E essa impossibilidade não é disfarçada frente a consciência: ao contrário, é o próprio tecido de que se faz a consciência, o desassossego constante que experimentamos, nossa incapacidade de nos reconhecermos e nos constituirmos como sendo o que somos, a necessidade pela qual transcendemos o ser (...) E transcendemos o ser, não rumo a outro ser, mas rumo ao vazio, rumo ao *nada*.”

Dizer que a realidade humana é representação não implica necessariamente em sua negação e falsificação, porque representar não é o mesmo que fingir ser o que se é só porque nada nos define. Assumir essa necessidade de falsificação atrelada à representação é negar o próprio caráter da consciência intencional, que se dá na realização do fazer-se. Quando decidimos pela falsificação, negamos o Para-si como fundamento ontológico que se projeta para identificarmo-nos ao máximo com essa representação, nos fazendo assim de má-fé.

Se viver é falsificar e se a consciência dessa falsificação é dolorosa, podemos falsificar a própria falsificação. Neste caso, buscamos a falsificação potencializada assumindo um personagem que nos é dado e com o qual buscaremos uma máxima identificação (ainda que uma identificação absoluta esteja ontologicamente vedada). Com isto, porém, abdicamos da compreensão de que, se a realidade humana está submetida à necessidade ontológica de representar ser aquilo que ela é, não se segue necessariamente daí que toda existência se constitua enquanto mera comédia. (BURDZINSKI, 1999, p. 46).

A realidade humana é representação justamente por ser o nada de ser, por não alcançar jamais o ser do Em-si, por não coincidir-se com seu projeto de ser. Este se realizará precisamente nesta perseguição em representação. A saída para isso seria a existência autêntica que segundo Burdzinski se define como: “se aquilo que somos é, fundamentalmente, aquilo que nos tornamos, então assumir lucidamente a condição humana implica em compreender como cada ação que praticamos deve ser referida a um projeto existencial pelo qual devemos responder” (1999, p. 46-47).

Nesse sentido, Sartre elabora o exemplo do garçom e apresenta-nos à palavra *brincar*: brinca-se de ser garçom, brinca-se de ser tal ou tal coisa. “Toda a sua conduta parece brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte” (SARTRE, 2014, p. 106). O garçom brinca de ser garçom no sentido de representação³⁰, no entanto, brincar aqui se torna análogo ao conceito de má-fé no

³⁰ Barros, 2010, p. 185: “Representar não é ser aquilo que se representa, mas ser apenas uma “mimese”, uma cópia e não o objeto “autêntico”. Contudo, a ambiguidade do ser do homem faz com que ele seja e não seja ao mesmo tempo. O garçom não é garçom, mas ele é, é enquanto representação (para-si) e porque o seu ser é transcender a si mesmo.”

modo de falsificar a realidade humana, pois se está, dizia Sartre, explorando e inventariando a condição para realizá-la: quando o garçom assume seu ser garçom, mesmo sabendo que esse modo de ser garçom jamais poderá ser no modo de ser do Em-si, assume-o fazendo-se garçom a todo momento. No entanto, com o ideal de sinceridade, conduta de má-fé, o “é preciso ser o que se é” é fuga da angústia de ter que se decidir todos os dias em ser garçom. Essa noção de *brincar de ser*, nos aponta Norberto (2014, p. 80), será justamente o dissolução da subjetividade (subjetividade esta que é liberdade), não só do garçom, mas de todo sujeito que assume as funções e atributos da “personagem que tem de ser” para permanecer nessa ilusória tranquilidade do cotidiano³¹. Dessa forma, a intenção de se fazer garçom, ou de se fazer qualquer coisa, no modo de ser do Em-si, é projeto fracassado, sustentado apenas pela aparência sobre o fundo de consciência de má-fé. É impossível para a realidade humana, no seu modo de ser do Para-si, que se encontre consigo mesma, coagulando-se na sinceridade³².

Na esteira desse ideal, aparece-nos o caso de dois homens homossexuais, no qual Sartre explora a atitude de duas consciências em má-fé: a do primeiro sujeito que, apesar de apresentar todos os comportamentos daquilo que se configura homossexualidade (desejar parceiros do mesmo sexo, não sentir atração por mulheres, ser casado com outro homem etc.), ainda assim afirma *não ser* homossexual; a do segundo, o qual não só assume *ser* homossexual como exige que o outro também o faça, é ele o campeão da sinceridade.

Como já falamos, se o modo de ser da realidade humana é a do Para-si, significa que a realidade humana é o que não é e não é o que é. E, embora essa seja a verdade da nossa condição enquanto seres humanos, quando afirmamos que não somos algo, só o podemos fazer sem recair na má-fé se em nome da nossa liberdade. Isto explica porque Sartre afirma estar o homossexual se fazendo de má-fé ao afirmar não sê-lo, pois joga com o sentido do termo “não ser”, a palavra

³¹ Norberto, 2014. p. 81: “Acredita-se que não há por trás do garçom uma pessoa independente, autônoma que, ao se vestir com o avental e portar sua bandeja, incorpore transitoriamente um ofício. Veem um garçom, e não uma pessoa que exerce a função de garçom. Existe uma confusão, uma verdadeira justaposição entre o indivíduo enquanto garçom e o papel de garçom, que alimentará a esperança da possibilidade de sinceridade.”

³² Barros, 2010, p. 185: “Ser sincero significa que é possível a identidade do ser consigo mesmo, ou seja, significa que meu ser é *em-si* e que devo voltar para ele. A sinceridade diz que o homem não é o que verdadeiramente ele é e que ele deve buscar o seu verdadeiro ser, como um caminho errado que deve ser corrigido. Porém o homem não pode ser o que verdadeiramente ele é, pois sua constituição ontológica é ser o que não é e não ser o que é. (...) A sinceridade é a coincidência com o ser, ou seja, o ser da sinceridade pode ser concebido como um ser que *não é o que é* para *ser o que é*. O homem deve ser sincero, isso quer dizer que ele está sendo alguém que ele *não é*. (...) Por outro lado, o homem que age de má-fé nega a sua condição, ele se disfarça para ser, ou então, é algo que não é. O homem de má-fé não quer ver o seu ser, diz que *não é* aquilo que é.”

ser é por ele dissimulada. Se estivesse recorrendo a ela no modo de ser da realidade humana, ou seja, no modo de ser do Para-si, tudo certo, mas a usa como modo de ser do Em-si.

Em outros termos, se esse sujeito dissesse *não sou homossexual* porque entendeu a realidade humana ao modo de ser da consciência intencional, se o fizesse assumindo o seu nada de ser a fim de reclamar para si sua plena liberdade constitutiva, não estaria agindo de má-fé, porque de fato o homem nada é a não ser vazio de ser (não há em seu ser qualquer determinação). E, ainda que o fizesse nesses termos, poderia sem maiores problemas assumir a homossexualidade como escolha de seu fazer-se ser, de sua representação autêntica. No entanto, não o faz, não porque não o é mas porque deseja escapar-se do estigma social da homossexualidade³³: aqui reside a origem da conduta de má-fé realizada por esse sujeito.

Quer dizer, sabe que dele é esperado uma decisão sobre o que é, perguntam-lhe “é um pederasta?”. Pergunta esta que não só é dirigida a ele de fora, como também de si para si. E pergunta esta que lhe angustia, porque não só precisa decidir por si mesmo a escolher-se homossexual como, se o fizer, deverá assumir com sua escolha o estigma social da homossexualidade. Dessa forma, põe-se em suspenso, aliena-se de si e, com isso, dissimula a palavra *ser* em seu discurso, pois a usa da mesma maneira que poderia usar para dizer *essa mesa não é esse tinteiro*. Isso é, atribui o *não ser* a si da mesma forma que o atribui a um objeto, ao ser do Em-si. Pois não quer que digam *é um pederasta*, ao mesmo tempo em que quer manter-se como um pederasta. Sua conduta se constitui de má-fé precisamente porque nega-se como liberdade ao recusar as responsabilidades de suas ações. É o que leva Sartre a afirmar:

Teria razão realmente se entendesse a frase “não sou pederasta” no sentido de que “não sou o que sou”, ou seja, se declarasse: “Na medida em que uma série de condutas se define como condutas de pederasta e que assumi tais condutas, sou pederasta. Na medida em que a realidade humana escapa a toda definição por condutas, não sou”. Mas o homossexual se desvia dissimuladamente para outra acepção da palavra “ser”: entende “não ser” no sentido de “não ser em si”. Declara “não sou pederasta” no sentido de que esta mesa não é um tinteiro. Está de má-fé. (SARTRE, 2014, p. 111).

³³ É preciso que se entenda, acerca do exemplo da homossexualidade, que Sartre a narra em uma época diferente da nossa. Pois, se em nossos dias existe a homofobia, esse preconceito era ainda mais forte nos de Sartre. Dessa forma, é cabível elaborar uma conduta de má-fé como fuga do estigma homossexual, visto que se sofria muitas consequências ao assumi-la em uma sociedade do século XX.

Está claro que a sinceridade não pode ser outra coisa que não uma conduta de má-fé, mas essa conduta se realiza de forma peculiar com aquele que Sartre chama de *o campeão da sinceridade*. Entendamos como isso ocorre, então. O campeão da sinceridade decide-se em pôr-se como censor, estabelecendo um ideal de sinceridade e direcionando sua censura ao outro da mesma forma que também a volta para si. Essa decisão de se fazer censor acontece porque o sujeito busca encontrar na realidade humana uma determinação justificadora de seu juízo. Ou seja, quer encontrar algo que fundamente a determinação que estabeleceu à realidade humana por meio do próprio juízo que formou, o que o faz, consequentemente, de má-fé.

No exemplo em que analisamos, essa conduta se realiza da seguinte forma: o ideal de sinceridade estabelecido é *sou homossexual e devo assumir-me homossexual*. Ao estabelecê-lo, o campeão da sinceridade, primeiro, o direciona para fora de si a fim de imputá-lo ao outro (este outro é o homossexual que recusa em se reconhecer como tal, que falávamos antes): exige que o outro assuma-se a partir deste ideal, que o aceite e que, sobretudo, coincida-se com ele. Em suma, exige que o outro seja *sincero* e afirme *sou homossexual*. O campeão da sinceridade atribui e exige do outro uma imanência própria do Em-si para que este possa se identificar com o ideal estabelecido, visto que ser sinceridade é ser coincidência de ponta a ponta.

Dessa forma, o campeão da sinceridade apropria-se da liberdade do outro, transformando-o em coisa para, no momento seguinte, não mais fazê-lo, pois quando se assumiu censor o fez também na pretensão de conferir indulgência a sua vítima no momento mesmo em que essa se assumisse “culpada”, quando, por fim, confessasse seu crime. Pois, ao fazê-lo, a determinação está perdoada, já que não se pode deixar de ser o que se é e, ao menos, teve-se a coragem de se reconhecer. E, ao conceder perdão ao outro, “devolve-lhe” sua liberdade, para que esse possa, enfim, *renascer* nesse ideal, possa ser livre em sua determinação. Esse aparente discurso em nome da liberdade do campeão da sinceridade é todo ele de má-fé, porque não o faz verdadeiramente em nome da liberdade, mas para poder tranquilizar-se enquanto censor, ou seja, para poder dar-se por justificado ao determinar o outro e a si ao mesmo tempo em que renasce como coisa no seio da liberdade. Sartre chama isso de *contradição constitutiva da exigência da sinceridade*³⁴.

³⁴ Sartre, 2014, p. 112: “Exige do culpado que se constitua como coisa, exatamente para não mais tratá-lo como coisa. Contradição constitutiva da exigência de sinceridade. De fato, quem não vê o que há de ofensivo para o outro e tranquilizador para mim em uma frase como “bah! é um pederasta”, que cancela de um golpe uma inquietante liberdade e, doravante, pretende constituir todos os atos do outro como consequências a fluir rigorosamente de sua essência? Contudo, é o que o censor exige da vítima: que se constitua como coisa, entregue

Quando, então, o campeão da sinceridade volta-se a si mesmo o seu ideal, exige de si que confesse a si o que é à maneira de vir-a-ser, ou seja, o que será quando assumir seu ideal, ao mesmo tempo em que já se coloca como sendo o que será, pois coagula-se na imanência, constituindo-se como coisa (Em-si), minando sua liberdade pela determinação que atribui a si próprio. O campeão da sinceridade busca imobilizar seu ser Para-si, da mesma forma que o fez com o outro. No caso em que perpassamos nossa análise, o do casal homossexual, apreendemos essa dinâmica: assim como exigia de seu companheiro que se fizesse coisa e se reconhecesse na intransponível determinação homossexual, exige o mesmo de si. Mas a peculiar diferença revela-se no fato de que o campeão da sinceridade orgulha-se da determinação a qual se propôs: é seu próprio censor e sua própria vítima. Se antes concedia perdão ao seu companheiro para que este renascesse, no seio de sua coincidência, outro e melhor, agora, em glória, concede perdão a si mesmo, continuando a fazer-se Em-si ainda que por meio do Para-si. Quer dizer, o campeão da sinceridade, afeito ao seu ideal, faz-se coisa, pois “a sinceridade mostra-se como exigência e, portanto, não é *estado*. Mas que ideal se busca nesse caso? É necessário que o homem não seja *para si* senão o que é” (SARTRE, 2014, p. 105). Em suma, ambos se constituem de má-fé, o primeiro ao negar-se dissimulando a palavra *ser*, o segundo ao determinar-se a si e ao outro como Em-si em busca de justificação.

Todavia, é preciso saber que a sinceridade da má-fé não se dá do mesmo modo da sinceridade que volta-se ao passado, onde o sujeito assume o ser que foi no modo do *tendo-sido*. Porque, de fato, por meio da temporalidade da realidade humana (passado, presente, futuro), somos o que fomos ao modo de não mais sê-lo³⁵. Ao cristalizar seu passado dizendo que é o que foi no modo de permanecer sendo, ao mesmo tempo em que se recorre ao seu futuro reivindicando o direito de se reinventar, se usa da má-fé. Pois, como demonstra Fávero:

Na sinceridade, a pessoa visa a fixar sua essência no modo do passado, na forma daquilo que foi – visto que então se tornaria um Em-si – para constituir-se como um Em-si diferente e melhor, mas no aqui e no agora do instante presente, como se esse não fosse fugaz. (...) Fixar o que se chama de “caráter” de alguém, ou o próprio, é querer congelar o Para-si, numa atitude que nega o movimento definidor da consciência, à qual é impossível coincidir consigo própria. A relação entre o ser e o

sua liberdade como um feudo, para em seguida devolvê-la, tal como um soberano faz com seu vassalo. O campeão da sinceridade, na medida em que almeja se tranquilizar, quando pretende julgar, e exige que uma liberdade, enquanto liberdade, constitua-se como coisa, está de má-fé (...) Dirigimo-nos a uma consciência para exigir, em nome de sua natureza de consciência, que se destrua radicalmente como consciência, fazendo-a aguardar, para depois dessa destruição, um renascer”.

³⁵ Cf. Sartre, 2014, p. 159.

não-ser da consciência seria, na sinceridade, suspensão, e a inautenticidade surgiria. (2011, p. 151).

Se o ideal de sinceridade se desse como projeto de vir-a-ser, sabendo-se que jamais nos encontraríamos no ser do Em-si, mas, apesar disso, permanecêssemos em nossas escolhas e ações em busca de alcançá-lo, teríamos motivos para não pensá-lo de má-fé. Todavia, o problema mora no detalhe, pois o movimento de transcendência do Para-si não é um projetar-se de um ser para outro ser, mas de um projetar-se ao vazio, ao nada de ser, rumo às possibilidades. A má-fé reside na intenção da sinceridade, isso é, no projeto de encontrar o ser que já se é ao modo de vir-a-ser³⁶. Esse ideal faz-se à maneira do Em-si (ser o que se é) para coincidir-se consigo mesmo à maneira de não ser o que se é, “seu postulado é que, no fundo, já sou a maneira do Em-si o que hei de ser” (SARTRE, 2014, p. 113). A intenção de sinceridade exige que se seja o que se é ao mesmo tempo em que não se é o que se é: a sinceridade se estrutura a partir de qualidades, é preciso que se seja certa qualidade para deixar de sê-la e tornar-se outra coisa. No entanto, esse outro modo de ser é justamente o ideal de sinceridade que almejo alcançar mas nunca conseguirei³⁷.

Com o campeão da sinceridade a conduta de má-fé se dá porque o sujeito assume a realidade humana apenas quando esta se mostra favorável a si mesmo. Porque somos, como

³⁶ Barros, 2010, p. 184: “(...) na sinceridade o homem quer ser si mesmo. A sinceridade é uma exigência de que o homem não seja para si senão aquilo que é. Podemos assim constatar que a sinceridade pressupõe que não somos o que realmente somos e que devemos fugir da negação de si para encontrar a identidade consigo mesmo. Dois processos, portanto, são evidentes na sinceridade: o da possibilidade da identidade do ser consigo mesmo e o fazer ser o que se é.”

³⁷ Sartre, 2014, p. 113-114: “De fato, para que haja intenção de sinceridade, é preciso que, originariamente e ao mesmo tempo, eu seja e não seja o 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 a outro. Este segundo modo de ser, ideal da sinceridade, acha-se por natureza fora de meu alcance; e, no momento em que me empenho a alcançá-lo, tenho a compreensão obscura e pré-judicativa de que não o alcançarei. Mas, igualmente, para poder sequer conceber uma intenção de má-fé, preciso, por natureza, escapar ao meu ser no meu ser (...) Mas, se a má-fé é possível, a título de simples projeto, é porque, justamente, não há diferença tão aguda entre ser e não ser, quando se trata de meu ser. A má-fé só é possível porque a sinceridade é consciente de errar seu objetivo natureza (...) A condição para poder tentar um esforço de má-fé é que, em certo sentido, eu *não seja* esse covarde que não quero ser. Mas se eu *não fosse* covarde, à maneira simples do não-se-o-que-não-se-é, seria de “boa-fé” ao declarar não ser covarde. Assim, é preciso, além disso, que eu seja de alguma maneira esse covarde inapreensível e evanescente que não sou (...) devo ser e não ser covarde a cada vez, totalmente e em todos os aspectos. Assim, neste caso, a má-fé exige que eu não seja o que sou, que dizer, que haja uma diferença imponderável a separar o ser do não ser no modo de ser da realidade humana. Mas a má-fé não se limita a negar qualidades que possuo, a não ver o ser que sou: tenta também me constituir como sendo o que não sou. Capta-me positivamente, como corajoso, não o sendo (...) se estivesse isolado em minha covardia, cravado nela, incapaz de relacioná-la com seu contrário; se eu não fosse capaz de *me determinar* como covarde, ou seja, negar em mim a coragem, escapando assim à covardia no próprio momento em que a coloco; se não me fosse por princípio *impossível* coincidir com meu *não-ser-corajoso*, tanto com o meu *ser-covarde*, todo projeto de má-fé me estaria vedado.”

realidade humana, passado-presente-futuro: passado, no modo de ser do tendo-sido; futuro, como modo de não ser o que se é e ser o que não se é; presente, como perpétua possibilidade em relação com seu passado e seu futuro. “Vemos quantas preocupações são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição” (SARTRE, 2014, p. 106).

Iniciamos a nossa dissertação falando sobre as estruturas de ser, a saber, o ser do Para-si e o ser do Em-si. Falávamos também do modo de ser da consciência, modo esse que se dá como intencionalidade, desprendimento de si em direção ao mundo. Vimos que, apesar de distintas, essas duas estruturas do ser estão em relação íntima: o mundo existe, contudo só tem sentido para uma consciência que se intenciona em sua direção, significando-o enquanto mundo. Se assim não o fizesse a consciência, o mundo nada seria, ou melhor, seria pura neutralidade. Ao mesmo tempo, a consciência só é intencionalidade porque há algo fora dela ao qual se direciona, isso é, o próprio mundo.

Assim, essa primeira atitude nos conduziu aos conceitos de angústia e má-fé e a partir deles começamos a vislumbrar a liberdade. Isso porque a liberdade se constituirá nesse movimento de desprendimento da consciência em direção ao mundo, ou melhor, a liberdade será o próprio ser da consciência. É em relação a isso que Souza afirma que “a noção de liberdade se refere ao movimento da consciência em direção ao mundo, e como a consciência só é na medida em que se movimenta, em que se volta para o mundo, a liberdade acompanha a consciência o tempo todo, é o ser da consciência, é o nada de ser que somos” (2010, p. 18).

Diante disto, dado que nosso propósito é compreender a relação intersubjetiva sem nos deixar escapar a condição humana, é preciso trazer mais rente à discussão o conceito de liberdade. E, por meio da estrutura ontológica apresentada até aqui, responder ao questionamento central de nossa dissertação, a saber: i. qual a espessura dos limites da liberdade integrada ao coletivo? Isso é, considerando a relação intersubjetiva e seus desdobramentos na existência, como se manifesta a liberdade? Embora esperemos encontrar resposta aos nossos questionamentos, permanece em aberto todas as possibilidades que nos levariam ao caminho contrário.

3 DA LIBERDADE

Com o primeiro capítulo, descobrimos a injustificabilidade da existência e o vazio de ser da realidade humana, dado que somos ao modo de ser da consciência intencional. Portanto, não há nada anterior à própria existência, não encontramos nenhuma espécie de sustento no mundo que nos dê o necessário para nos justificar. Não há na realidade humana qualquer essência que nos leve ao encontro de escolhas determinadas por um céu inteligível. A escolha nada mais é do que liberdade. Ainda que propriamente não tenhamos nos detido a esse conceito, o que discurremos até aqui, a respeito do modo de ser da realidade humana, nos permite afirmar que o homem *é* liberdade. E, acima de tudo, o homem está condenado a esta liberdade, não podendo dela evadir-se: é a isso que chamamos de condição humana.

Por essa razão, o homem é também escolha. E, como víamos quando falávamos da má-fé e da angústia, suas escolhas, dentre os possíveis desejáveis, não encontram justificação prévia, quer dizer, não há nada para além do próprio homem que as determinem. Se se escolhe certa possibilidade não é porque assim deve ser ou porque há alguma coisa de natureza humana que nos compele a isso. Ao contrário, a escolha se faz a partir da própria valoração da possibilidade à luz do projeto primordial daquele que escolhe. “*Ser Para-si é anunciar a si mesmo aquilo que se é por meio de um possível, sob o signo de um valor. Possível e valor pertencem ao ser do Para-si. (...) O Para-si escolhe por que é falta; a liberdade identifica-se com a falta, pois é o modo concreto de ser da falta de ser*” (SARTRE, 2014, p. 691).

Será então que poderíamos nos perguntar, *à la* Dostoiévski, que se Deus não existe (e podemos subsistir “Deus” por qualquer conceito metafísico, *a priori* e essencialista), tudo nos é permitido³⁸? A resposta a essa inquietação é paradoxal, porque, por um lado, devemos dizer que sim, tudo nos é permitido, já que somos absolutamente liberdade e nossas ações dependem de nós mesmos, somos nós os responsáveis por descobrir e fazer o mundo³⁹. Por outro lado, é preciso que digamos não a essa inquietação; pois, verdadeiramente, não é tudo que nos é permitido: apesar de sermos sempre absoluta liberdade, só o somos em relação com outras liberdades, somos livres em situação. Assim, nossa liberdade é limitada pela liberdade do outro.

³⁸ Cf. Sartre, 1978, p. 9.

³⁹ É preciso deixar claro que ao falarmos “tudo é permitido” estamos limitados ao reino do humano, às condutas da realidade humana; de forma alguma se trata de ser-nos permitido todas as coisas imagináveis.

A escolha, portanto, é feita, se não gratuitamente, ao menos pela valoração do próprio sujeito. Isso não significa que esse valor se constitua no solipsismo⁴⁰, pois o homem se relaciona com o mundo e com outros homens, valorizando-se na história. Perante isso, Moura afirma:

Decidir não é um ato vazio ou individualista; ao decidir se cria ou se mantém valores, escolhe-se uma maneira do mundo revelar-se ao sujeito, pois exercer a liberdade é revelar o mundo pela relação intrínseca de seu projeto com o mundo e, ao exercê-la, ele se coloca frente ao conflito entre outras liberdades concretas. *É o mundo de conflito das consciências*, um mundo na perspectiva sartreana em que não há consciência triunfante, não há submissão nem heteronomia. (2010, p. 10, grifo nosso).

Isso significa que a realidade humana anuncia a si mesma como totalidade pelas escolhas situadas e manifestadas em circunstância. Todavia, todo sujeito encontra-se no mundo, seu ser é ser-aí. Dessa forma, a expressão de sua totalidade, a manifestação de sua liberdade, está contida num mundo de outras liberdades manifestas. Isso é, a realidade humana existe enquanto liberdade atravessada pela relação intersubjetiva, pois se dá sempre em facticidade. Ademais, não podemos nos esquecer que mesmo que a filosofia existencialista tenha como núcleo de sua preocupação o homem enquanto indivíduo, esse mesmo homem existe em situação.

Diante disso, nos perguntamos de que maneira uma liberdade que é absoluta aparece num mundo que também é permeado por outras liberdades. Isso é, como a liberdade se manifesta em situação sem ser cerceada e sem cercear a liberdade do outro? A princípio nos parece que a saída para esse questionamento seja o resgate de uma ética, tangenciada sempre pelas estruturas e princípios da filosofia sartreana. Pois se buscarmos encontrar em *O Ser e o Nada* uma ética *a priori* e normativa, certamente nos frustraremos. E isso se dá simplesmente porque a ética normativa, aos modos kantiano, nos atrevemos a dizer, não existe em Sartre. Aliás, chegamos a nos perguntar se sequer isso foi, em algum momento, a pretensão de nosso filósofo. Pois, como imaginar Sartre estabelecendo deveres *a priori* a respeito das condutas humanas, se todo o seu pensamento teórico se debruça em uma máxima repleta de

⁴⁰ Na Terceira Parte de *O Ser e o Nada* (2014, p. 291), Sartre elabora seu argumento contra o solipsismo frequentemente atribuído ao existencialismo, provando seu absurdo ao nos demonstrar a relação concreta entre o Eu e o Outro.

consequências contrárias ao apriorismo⁴¹? Ou seja, como esperar do “a existência precede a essência” qualquer coisa que venha antes da própria realidade humana lançada no mundo e, sobretudo, no fazer-se nesse mundo? Todavia, a liberdade não é capricho indeterminado, pois a realidade humana constitui aquilo a que se chama valor e a partir do qual orientamos nossas escolhas. Assim, ao fazer-se, ao escolher, o homem faz-se em íntima conexão com o compromisso que assume consigo e com o mundo, “não há um só gosto, um só tique, um único gesto humano que não seja *revelador*” (SARTRE, 2014, p. 696). Escolhe fazendo-se e faz-se valorando o possível escolhido.

A liberdade somente estabelecerá valores e referências axiológicas “dentro do mundo”, em uma sociedade, num contexto social, político, econômico e cultural. Aderir aos valores será o mesmo que aderir a uma comunidade de sentidos, pelo ato reflexivo e pelo reconhecimento de estar diante de uma diversidade de consciências. (MOURA, 2010, p. 6).

Por conta do modo de ser da realidade humana, que é absolutamente liberdade, é necessário que o homem e, portanto, a humanidade⁴², assuma a autonomia de sua própria existência, tendo sempre em conta a situação que lhe cerca. E, entenda-se, assumir a autonomia não significa, necessariamente, assumir-se em autenticidade. Diante disso, como poderíamos esperar que a filosofia sartreana nos dissesse como agir? Todo e qualquer ordenamento direcionado ao homem corroeria a liberdade. Portanto, só poderíamos pensar a possibilidade de uma ética em Sartre se esta se apresentasse como uma consequência reflexiva de sua obra filosófica. “Nada está preestabelecido em Sartre quanto à ética. É preciso perguntar para obter a resposta. E cada resposta nos lança para o interior do problema, sem que esta densidade

⁴¹ Mesmo que não possamos, de forma alguma, tomar os pensamentos de Beauvoir pelos de Sartre, nos é lícito tomá-los em sintonia a um mesmo princípio teórico, a saber, o existencialismo. Ambos, como é sabido, compartilharam suas reflexões ao longo de suas vidas. Portanto, cabe-nos citar em nota o trecho que se segue de Beauvoir, a fim de corroborar um pouco mais com o que dizíamos de Sartre: “Podemos, assim, estabelecer um primeiro ponto: o bem de um indivíduo ou de um grupo de indivíduos merece ser tomado como uma meta absoluta de nossa ação; mas não estamos autorizados a decidir a priori sobre esse bem. Para dizer a verdade, jamais estamos autorizados de início a qualquer comportamento, e uma das consequências concretas da moral existencialista é a recusa de todas as justificações prévias que poderíamos tirar da civilização, da idade, da cultura; é a recusa de todo princípio de autoridade” (2005, p.115).

⁴² Sartre, 1978, p. 6-7: “Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que, ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser. (...) Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me escolho o homem.”

reflexiva obtida resulte em um tratado moral” (NORBERTO, 2019, p. 7). Diante disso, não buscamos por um quadro normativo, mas um caminho que nos permita trilhar uma reflexão ética. E esse caminho deve ser trilhado precisamente por nós mesmos, em nossa solidão e gratuidade, significando-o a partir de insinuações éticas apresentadas por Sartre. “É a ideia concebida que fará florescer na densa construção teórica do pensamento sartriano, uma abertura ao pensamento ético” (NORBERTO, 2019, p. 7). Fica-nos então indicado que uma ética sartreana, se possível, só o será por conta da nossa própria liberdade. Quanto ao filósofo, está ele liberado, pois por respeito a liberdade que lhe era cara, como poderia nos dizer como agir?

Assim, uma reflexão acerca de uma ética e da realidade intersubjetiva pautada por uma liberdade absoluta só poderia se realizar após a compreensão desta ontologia, porque dela poderemos conhecer a noção de valor da ação, a qual nos permitirá entender o fazer do homem, “pois a existência é movimento de (auto)constituição e não solo firme em que se poderia plantar alicerces morais. Assim a descrição ontológica é o único ponto de partida para a reflexão ética” (SILVA, 2013, p. 3). Dessa forma, a defesa de uma ética prescritiva no terreno existencialista é consumida pelo vazio de ser da própria existência, a norma moral é consumida pela liberdade. Todavia, como dito, embora a realidade humana seja liberdade, só o é em situação, ou seja, a liberdade se dá no seio da facticidade. Não nos cabe, perante o existencialismo, pensar a realidade humana alheia ou desconectada da situação na qual foi lançada e pôs-se a existir, ao contrário, a realidade humana é a constante relação entre o fizeram-nos e fazemo-nos, isso é, relação entre a história da humanidade e a história da realidade humana. Não por menos, Silva afirma:

Ora, isso significa que a história de um indivíduo é a história de uma liberdade como processo concreto de existência. E contar essa história é fazer uma descrição moral porque a maneira pela qual cada indivíduo se constitui é uma espécie de construção ética da subjetividade. Com efeito, a continuidade da existência, processo que nunca se completa, pois nunca atinge a totalidade, deve ser entendido como as opções subjetivas que se sucedem no tempo da existência, aquele em que o sujeito assume a cada momento seu passado, atribuindo-lhe um sentido, e se projeta no futuro a partir da liberdade em que se reconhece no presente. Constituição progressiva que se define como temporalidade em que cada sujeito se vai fazendo, no processo de existir que é processo de subjetivação, isto é, de realização da subjetividade, a qual, como já vimos, jamais é atingida como totalidade. (2013, p. 4).

Dessa forma, a filosofia existencialista assume para si um caráter não dogmático, pois é uma filosofia do homem livre e, portanto, indeterminado e indeterminável. Todavia, não é porque somos total liberdade e que, portanto, cabe a nós a significação do mundo e da valoração das ações, que tudo é gratuito. Ao contrário, se somos nós a valorizar o mundo, somos nós a projetá-lo em nossas escolhas e, sobretudo, somos nós os responsáveis pelo fazer desse mesmo mundo em compromisso com todos os outros homens. Não nascemos em um mundo sem contexto: todas as coisas estão, antes de nossa existência, em acontecimento. Nós é que somos lançados em um mundo que já pertence a outras liberdades. O que faremos com o que fizeram é uma reflexão destinada à conclusão desta dissertação, mas é certo que fazemos o mundo na ressonância de nossa significação, responsabilidade e compromisso.

Assim, uma ética existencialista fundamentar-se-ia na reflexão e não na normatividade, pois “quando dizemos que algo é porque deve ser, a proposição diz mais do que outra cujo conteúdo seria a simples constatação do ser. Pois na primeira, além da constatação, haveria também o enunciado da razão de ser daquilo que é: algo é porque deve ser significa que o seu vir-a-ser estava prescrito, tinha-de-acontecer” (SILVA, 2013, p. 1), ou seja, o ser já carrega em si uma essência anterior a sua existência. Portanto, não podemos falar em dever-ser já que aqui a essência não existe em lugar nenhum. Essa necessidade do dever-ser traz implícita uma ausência de ser, pois aquilo que deve ser, ao vir a ser, só o fará porque já havia em si contido esse modo de ser. No entanto, essa ausência de ser não se encontra nem no Em-si nem no Para-si em nossa ontologia, dado que o Em-si já é o que é, é pura coincidência de ponta a ponta, não há fissura pela qual possa passar qualquer possibilidade de transformar-se em algo que já não o seja. O Para-si, por sua vez, também não pode vir-a-ser o que deve-ser, porque o seu campo de possibilidade transcendental se encontra no vazio, tudo aquilo que o Para-si virá a ser nunca se encontrará em si mesmo, porque o Para-si é ausência, desencontro de si a si e não há no Para-si qualquer necessidade de ser alguma coisa pré-determinada, o Para-si será apenas “a título de acontecimento (...) enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele (...) na medida em que é pura contingência” (SARTRE, 2014, p. 128). Se pudermos falar de qualquer dever-ser do Para-si será somente em relação a sua intrínseca necessidade de buscar-se em um futuro que jamais encontra e que todavia não cansa de lançar-se, a transcendência do Para-si esbarra sempre no nada.

Frente a isso, dedicamos a parte que se segue a essa discussão, nos atendo especialmente na quarta parte de *O Ser e o Nada*. Buscaremos compreender a liberdade como fundamento ontológico do ser, tangenciando a discussão com a questão da possibilidade da ética.

3.1 A ONTOLOGIA DA LIBERDADE

A natureza humana, atributo universal que determina certas qualidades em todos os homens (seja quem for, onde for, como e quando for), é conceito que a tradição filosófica explorou com exaustão, e não é difícil nos depararmos com diferentes teorias a esse respeito. Todavia, a natureza humana, que sempre pressupõe uma determinação, qualquer que seja, não será encontrada no ser da realidade humana compreendida pela ótica existencialista pois, diferente de um objeto, que tem origem e função estabelecidas previamente à sua existência⁴³, do ser humano não podemos dizer nada de seu princípio que não seja *sua existência precede sua essência*⁴⁴. Quando assume a intencionalidade da consciência e define a realidade humana pelo modo de ser do Para-si, Sartre também assume o paradigma ontológico que afirma ser a realidade humana fundamentada em liberdade; disso decorre que não se pode mais encontrar para além do ser humano algo que lhe justifique, como ocorre com essas doutrinas que partem do princípio de que no homem há qualquer essência. Ao renunciar qualquer essencialidade que constitua o ser, o existencialista abriu caminho para a discussão a respeito da liberdade, trazendo, em sua esteira, a definição de ação. Assim o faz não sem razão, uma vez que essa definição nos leva a compreender que somente o ser do Para-si é o ser do agir, pois a ação é a

⁴³ Sartre, 1978, p. 5: “Consideremos um objeto fabricado, como por exemplo um livro ou um corta-papel: tal objeto foi fabricado por um artífice que se inspirou de um conceito; ele reportou-se ao conceito do corta-papel, e igualmente a uma técnica prévia de produções que faz parte do conceito, e que é no fundo uma receita. Assim, o corta-papel é ao mesmo tempo um objeto que se produz de uma certa maneira e que, por outro lado, tem uma utilidade definida, e não é possível imaginar um homem que produzisse um corta-papel sem saber para que há de servir tal objeto. Diremos, pois, que, para o corta-papel, a essência – quer dizer, o conjunto de receitas e de características que permitem produzi-lo e defini-lo – precede a existência: e assim a presença, frente a mim, de tal corta-papel ou de tal livro está bem determinada. Temos, pois, uma visão técnica do mundo, na qual se pode dizer que a produção precede a existência.”

⁴⁴ Sartre, 1978, p. 6: “Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. O homem, tal como o concebe o existencialista, se não é definível, é porque primeiramente não é nada. Só depois será alguma coisa e tal como a si próprio fizer (...) O homem é, não apenas como ele se concebe, mas como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz.”

expressão da liberdade e esta, por sua vez, é o fundamento do Para-si ou, se preferirmos, é o fundamento da realidade humana.

Então, se a ação é expressão da liberdade e esta, por sua vez, é o fundamento do Para-si, que nada mais é do que consciência intencional, logo a ação só poderá ser intencionalidade. E, se agir é intencionalidade, significa que a ação projeta-se para alguma coisa fora de si mesma, ou seja, almeja sempre certo objetivo e, para alcançá-lo, é preciso que sejam definidos os meios; isso não significa que sejamos capazes de prever todas as consequências possíveis decorrentes de sua cadeia de atos, aliás, é suficiente que falemos apenas em uma certa “adequação do resultado à intenção” (SARTRE, 2014, p. 536). Portanto, o ser pelo qual se realiza a ação será aquele que carrega em si a nadificação da atualidade, projetando-se para além de si mesmo uma outra situação.

Em suma, o ato será realizado pelo ser que apreende uma falta. Esse ser não seria outro senão o ser do Para-si, já que é ele o ser que se constitui pela trindade da falta⁴⁵, pois se se intui essa falta, há de se ser por uma estrutura de ser capaz de se projetar para além da imanência. “Significa que, desde a concepção de um ato, a consciência pode se retirar do mundo pleno do qual é consciência e abandonar o terreno do ser para abordar francamente o do não ser” (SARTRE, 2014, p. 537). Mas uma condição só pode ser concebida como faltante se através dela intencionamos uma outra condição e, por conta dela, projetamos certos meios para alcançar o fim desejado. Assim, uma vez que a negação é parte integrante do posicionamento de um fim, pois nadifica-se a situação presente à luz da situação futura, a ação advém de um ser que é liberdade, quer dizer, a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade do ser atuante, ser este que não poderia ser outro senão o ser do Para-si⁴⁶. Desta maneira, é no âmago da consciência intencional que nasce a ação, dado que projeta para si mesma um futuro transcendente à situação presente, tendo por tema organizador dessa estrutura projetante o possível realizável e desejável. A ação é então a concepção de um projeto, é o querer do possível que ainda não se realizou, a esse projeto chamamos situação-limite, concebida pelo valor como um nada ideal⁴⁷.

⁴⁵ Cf. cap. 1.1.

⁴⁶ Cf. Sartre, 2014, p. 539.

⁴⁷ Sartre, 2014, p. 537-538: “(...) esta situação-limite não pode ser concebida a partir da simples consideração do estado real das coisas, pois (...) a situação mais miserável só pode ser designada por si mesmo como é, sem qualquer referência a um nada ideal. Enquanto imerso na situação histórica, o homem sequer chega a conceber as deficiências e faltas de uma organização política ou econômica determinada, não porque “está acostumado”, como

Portanto, toda ação é fruto de uma realidade humana constituída na liberdade. É porque sou livre, é porque sou um ser pelo qual surge a negação, que posso projetar-me para uma situação diferente da que me encontro. Todavia, note-se que o sujeito *pode* projetar-se para uma outra situação, não que *deve*, mesmo vivendo-a em sofrimento, pois aquele que não posiciona o seu sofrer não é capaz de projetar sua existência para além da que vive. É o projeto de ser de um outro modo que o leva a posicionar seu sofrimento como insuportável: essa é a atitude do Para-si, a atitude que toma distância de si a si para transcender-se. É preciso que se coloque para além dessa constituição, que acredita ser a constituição de seu ser, para poder realizar-se de outra maneira. Portanto, agir significa que, a partir do desprendimento de si e do mundo, isso é, a partir do movimento de intencionalidade da consciência, o estado de fato é posicionado como intolerável, fazendo-o motivo da ação. Em outros termos, o fim de toda ação (aquele fim que foi elegido e pelo qual uma organização complexa de atos foi determinada para alcançá-lo) é o motivo da própria ação. Entretanto, não basta à liberdade desejar algum fim, é preciso que a ela seja dado um possível de realização e esse possível é encontrado no mundo. A liberdade está, em última instância, em relação com o mundo e, somente nesta relação, que se realiza como liberdade⁴⁸. Somos livres, portanto, posicionamos um fim separado de nós, fim este ao qual nos projetamos através da escolha e de ações. Dessa forma, o motivo da ação não se encontrará fora do Para-si, encontra-se, ao contrário, no interior dessa totalidade transcendente e esta totalidade não é outra coisa que “eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim” (SARTRE, 2014, p. 541).

Todavia, a temporalidade da realidade humana é de tal ordem que a consciência não projetaria qualquer futuro se não nadificasse, paralelamente, o passado; e, ao mesmo tempo, não nadificaria seu passado se não à luz do fim futuro, pois é justamente por ser ao modo de ser

tolamente se diz, mas porque a apreende em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de imaginar que possa ser de outro modo. Pois é preciso inverter aqui a opinião geral e convir que não é a rigidez de uma situação ou os sofrimentos que ela impõe que constituem motivos para que se conceba outro estado de coisas, no qual tudo sairá melhor para todos; pelo contrário, é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis.”

⁴⁸ Apresentamos em paralelo a esse sentido a seguinte citação de Beauvoir (reiterando o que dizíamos em nota alhures, não temos a pretensão de tomar um filósofo pelo outro, somente fazer uso de teorias tão próximas a fim de que uma ratifique a outra. Isso só se justifica porque a temática trabalhada pela autora no livro em questão converge com aquela apresentada por nós segundo Sartre): “Não há para o homem nenhum meio de se evadir deste mundo; é neste mundo que ele precisa (...) se realizar moralmente. É preciso que a liberdade se projete rumo a sua própria realidade, através de um conteúdo cujo valor ela funda; um fim só é válido por meio de um retorno à liberdade que o estabeleceu e que se quer através dele. Mas essa vontade implica que essa vontade não se abisme em nenhuma meta e também não se dissipe em vão sem visar a nenhuma meta; o sujeito não deve buscar ser, mas desejar que haja ser; querer-se livre e querer que haja ser é uma única e mesma escolha: a escolha que o homem faz de si mesmo enquanto presença no mundo” (2005, p. 61).

do Para-si que a realidade humana poderá desprender-se de seu passado-Em-si rumo às possibilidades do fim futuro. Pois como poderíamos atribuir qualquer significado ao passado que não à luz de sua negação em vista de um fim futuro? Portanto, “a pura nadificação temporalizadora do Em-si identifica-se com a liberdade” (SARTRE, 2014, p. 541), quer dizer, a nadificação do passado pelo futuro identifica-se com a liberdade. Significa que o fim futuro volta-se ao passado, nadificando-o e, desta nadificação, implica-se o ato manifestado no presente. Por essa razão é que Sartre nos diz que o ato é intencional, porque está em relação com a permanente possibilidade da consciência de romper ou manter seu próprio projeto outrora escolhido.

Embora seja através da reflexão que possa haver posicionamento da situação presente como algo ao qual falta qualquer coisa e que, portanto, não há ação sem que haja consciência reflexiva desta situação, essa consciência não será suficiente para gerar a ação. Isso acontece porque não basta ao sujeito que saiba de seu sofrimento, é necessário que esse saber seja na forma de compreensão de que esse sofrimento *não é natural*, mas contingência transmutável. Pois, se tomarmos nossa situação como destino, como um assim-tem-de-ser, nos desobrigamos da necessária valoração, própria da realidade humana, e nos limitamos a viver nossos sofrimentos afetivamente, isso é, “sofre, sem levar seu sofrimento em consideração ou conferir-lhe valor: sofrer e *ser* são a seu ver a mesma coisa; seu sofrimento é o puro teor afetivo de sua consciência não-posicional, mas ele não o *contempla*” (SARTRE, 2014, p. 538). Assim, se concebemos nossos infortúnios como condição integrante de nosso ser, nada mais nos resta que aceitá-los porque, de que maneira poderíamos projetar-nos a uma condição diferente desta que nos é dada como destino? Seremos nada mais que uma resignação envolvida pela má-fé.

Em vista disso, uma das estratégias própria da má-fé é fazer do motivo um ser Em-si, não como tendo-sido mas como permanecer-sendo, ou seja, o valor uma vez atribuído ao passado permanece sendo, como se assim não o fosse somente por conta do compromisso que a realidade humana faz consigo mesma no seio de sua própria liberdade. Esse movimento de coisificação do motivo pretende essencializar o Para-si, eximindo-o de sua responsabilidade. É preciso que a consciência se torne consciência de liberdade, portanto, angústia, para que os motivos como constituintes do projeto existencial sejam postos em análise. Pois, uma vez que ao motivo é dado o caráter de assim-deve-ser, o ato já não é mais compreendido como intenção subjetiva da consciência e nos deparamos com o destino, contra o qual nada podemos fazer. Assim, no pleno exercício de sua liberdade, o sujeito sofre seu motivo como dado de fora e,

portanto, se age de tal ou qual maneira só o faz porque foi-lhe imposto um destino do qual não pode evadir-se. Vê-se então desresponsabilizado de sua escolha, de seu projeto existencial. Vê-se desobrigado de sua liberdade⁴⁹.

Mas essa tentativa da realidade humana de evadir-se de sua própria liberdade, de desejar fazer-se plena coincidência de si a si, nunca será de fato concretizada, porque no momento mesmo em que pretendemos fugir de nós, nos descobrimos emaranhados em nós mesmos pela própria angústia. Dessa forma, se não podemos falar de motivos e valores dados de antemão e consolidados na permanência do ser, tampouco podemos falar de uma ética que por ventura corroeria a própria condição humana. Todavia, não significa que não podemos falar do compromisso que se estabelece com a própria liberdade e que é vivido como projeto existencial, em relação com o Outro e com os valores escolhidos.

“Esse tipo de projeto, que tem a liberdade como fundamento e objetivo (...) diferencia-se radicalmente de todos os outros, por visar um tipo de ser radicalmente diferente” (SARTRE, 2014, p. 710). Esse ser que tem a liberdade como projeto último de seu ser e, portanto, terá por escolha e valor aquelas ações que manifestem a irredutibilidade de sua condição e que por consequência assumiria a absoluta responsabilidade de sua existência, dado que rejeitaria qualquer justificabilidade e determinismo sobre si, esse seria o sujeito da ética.

Todavia, Sartre não discorre em *O Ser e o Nada* a respeito dessa espécie de projeto. Afirma que “este estudo (...) pressupõe que já tenhamos definido previamente a natureza e o papel da reflexão purificadora (...) além disso, pressupõe uma tomada de posição necessariamente *moral* em relação aos valores que impregnam o Para-si” (SARTRE, 2014, p. 710). Com isso, resta-nos pensar a existência de uma ética presente em *O Ser e o Nada* por meio do princípio dessa afirmação. Quer dizer, se houver um sujeito ético contido na ontologia existencialista, é preciso que seja um sujeito que tenha por projeto fundamental a escolha absoluta de sua liberdade. Para que isso seja possível, sabemos que a consciência precisa ser consciência de liberdade (o que não significa conhecer-se como liberdade) e, portanto, que seja a assunção da invenção de seu ser, bem como da responsabilidade de si, abrindo mão do espírito da seriedade.

⁴⁹ Sartre, 2014, p. 544: “Mas, em lugar de ver nesses fins transcendências postas e mantidas em seu ser por minha própria transcendência, iremos supor que as encontro ao surgir no mundo: provêm de Deus, da natureza, de “minha” natureza, da sociedade. Esses fins pré-formados e pré-humanos irão definir, portanto, o sentido de meu ato antes mesmo que eu os conceba, assim como os motivos, enquanto puros dados psíquicos, irão provocá-lo sem que eu sequer dê-me conta.”

Poderíamos pensar então que ética é um *escolher querer fazer*. Não se trata de uma ética da virtude e do vício, mas de uma ética do compromisso ou uma ética reflexiva; se trata da assunção autêntica da liberdade. Nos parece que a medida da ética será justamente o engajamento que se faz com aquilo que se escolhe ser, não existe qualquer obrigatoriedade do ser com o seu ser escolhido e, por extensão, com a coletividade (já que escolher a si é escolher toda a humanidade). Quanto à questão moral, sua única relação com o modo de ser da realidade humana está contida na configuração livre de um ser que se escolhe e se significa em situação. Pois, afirma Sartre, “a ontologia não pode formular *de per si* prescrições morais. (...) Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma *realidade humana em situação*” (2014, p. 763).

Portanto, a saída para uma ética, proposta por Sartre no final de *O Ser e o Nada*, não se daria pela ontologia, apesar de seu fundamento ser originado por ela, mas pela psicanálise existencial, uma vez que é ela “uma *descrição moral*, já que nos oferece o sentido ético dos diversos projetos humanos; ela nos indica a necessidade de renunciar à psicologia do interesse, como também a toda interpretação utilitária da conduta humana, revelando-nos a significação *ideal* de todas as atitudes do homem” (SARTRE, 2014, p. 763).

Diante disso, a recusa ou a permanência do motivo se dará em razão do compromisso da consciência não só com o fim ao qual se projeta, mas com a relação que este fim tem com os próprios motivos. E mesmo que se mantenha o fim futuro como projeto primordial, a consciência é capaz de ressignificar a estrutura objetiva da situação, já que essa estrutura só tem valor de motivo justamente por ter-lhe sido atribuído pelo Para-si. Toda essa organização, essa unidade de motivos e fim, só é possível exatamente por conta da liberdade que está sempre para além, porque para que sejam como tendo-sido ou ainda-sendo, só podem ser por meio de uma liberdade que lhes confere esses valores. E, assim como apreendemos um objeto singular em relação à totalidade do mundo, também só posso conceber minhas possibilidades singulares em relação à totalidade que sou⁵⁰.

⁵⁰ Sartre, 2014, p. 690: “Desse modo, se estou remando pelo rio, nada mais sou – nem aqui nem em outro mundo – do que esse projeto concreto de remar. Mas esse projeto mesmo, enquanto totalidade de meu ser, exprime minha escolha original em circunstâncias particulares; não passa da escolha de mim mesmo como totalidade nessas circunstâncias. É por isso que um método especial deve ter por objetivo destacar esta significação fundamental que o projeto comporta e que não poderia ser senão o segredo individual de seu ser-no-mundo. Portanto, é sobretudo por uma *comparação* entre as diversas tendências empíricas de um sujeito que iremos tentar descobrir e destacar o projeto fundamental comum a todas – e não por uma simples soma ou recomposição dessas tendências: em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza.”

Em suma, todos os atos singulares referem-se à totalidade geral do ser e só encontram sentido se apreendidos no seio do projeto original. Os possíveis secundários que constituem a estrutura geral do projeto fundamental serão precisamente a articulação e a construção dessa escolha original. Sem eles, o projeto nada mais seria do que pura abstração de si, mas projeto existencial é um fazer-se rumo ao porvir. Portanto, os possíveis secundários serão a estrutura do projeto primordial. Ademais, essa estrutura se realiza com espontaneidade nos limites da escolha fundamental, enriquecendo-a, e somente em vias de alteração do projeto primordial é que os possíveis secundários se tornarão objetos para uma consciência reflexiva⁵¹.

Mas, se o projeto fundamental é plenamente *vivido* pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo *conhecido* por ele, mas muito pelo contrário (...) na medida em que a reflexão é *também* consciência não tética de si enquanto reflexão, ela é esse mesmo projeto, do mesmo modo como a consciência não reflexiva. (SARTRE, 2014, p. 698).

A manifestação da liberdade será precisamente a dinâmica da apreciação da estrutura objetiva do mundo, valorizando-a em motivos, ao mesmo tempo em que se escolhe o fim último, como consciência não posicional de nós mesmos. E por sermos consciência total de nossas escolhas, somos consciência (de) nós. Todavia, a apreensão de nosso ser se dá somente em situação, no momento de nossa existência, sempre à luz do projeto futuro, pois o ser concretiza-se no fazer-se e é ao viver nossas escolhas que nos certificamos delas⁵². Nós escolhemos o mundo escolhendo a nós, não no sentido de que criamos objetivamente todas as coisas do mundo, mas de que o mundo nos aparece em significação: atribuímos valor ao mundo a partir daquilo que escolhemos ser. Não encontramos no mundo a adversidade dada, mas damos sentido de adversidade a um mundo que é pura neutralidade frente ao projeto de ser.

À vista disso, é evidente que o coeficiente de adversidade e as qualidades atribuídas às coisas Em-si não pertencem propriamente a elas, não lhes são intrínsecas. É a realidade humana

⁵¹ Sartre, 2014, p. 554: “(...) assim como é o surgimento do Para-si que faz com que haja um mundo, também, neste caso, é o seu próprio ser, na medida em que tal ser é puro projeto rumo a um fim, que faz com que *haja* certa estrutura objetiva do mundo merecedora do nome de motivo, à luz daquele fim. O Para-si, portanto, é consciência *desse* motivo. Mas esta consciência posicional *do* motivo é, por princípio, consciência não-tética de si enquanto projeto rumo a um fim.”

⁵² Sartre, 2014, p. 570: “Só posso tomar consciência de mim enquanto *tal* homem em particular comprometido em tal ou qual empreendimento, contando antecipadamente com tal ou qual êxito, receando tal ou qual resultado, e, pelo conjunto dessas antecipações, esboçando na íntegra sua *figura*.”

que lhes atribui a qualidade de ser favorável ou resistente em relação unicamente à própria liberdade. À luz de um projeto, determinado Em-si pode ser apreendido como favorável ou como resistente única e exclusivamente em relação a esse fim posicionado por uma liberdade subjetiva. A uma outra liberdade, isso é, a uma outra realidade humana, este mesmo Em-si poderia ser apreendido como favorável, resistente ou neutro. E, na mesma medida, se uma subjetividade alterar seu fim, esse Em-si, antes favorável ou resistente, pode vir a alterar-se em sua qualidade, podendo até mesmo retomar sua neutralidade. Dizia Sartre: “O dado em si mesmo, como *resistência* ou como *ajuda*, só se revela à luz da liberdade projetante (...) Portanto, é somente no e pelo livre surgimento de uma liberdade que o mundo desenvolve e revela as resistências que podem tornar irrealizáveis o fim projetado” (SARTRE, 2014, p. 601).

A liberdade é então o ser do Para-si e escolher é sua manifestação. O Para-si não encontrará jamais qualquer ponto de apoio no que uma vez foi (no seu passado), pois é absoluta liberdade e, por isso mesmo, deve viver sua escolha como engajamento, porque, uma vez que se tornasse coincidência com seu passado, o Para-si seria imediatamente consumido pela imanência do Em-si e não poderíamos mais falar em liberdade. A liberdade, portanto, não tem qualquer essência que podemos definir, não é outra coisa que não nadificação, não é outra coisa que não o ser do Para-si⁵³.

Só nos escolhemos por conta do mecanismo de nadificação do Para-si, que confere valor ao passado, mantendo-o ou abandonando-o, definindo os atos. Por essa razão é que o comprometimento da consciência consigo mesma é perseguição-perseguida rumo aos fins futuros; perseguição, porque é transcendência; perseguida, por conta da ameaça da nadificação de sua própria escolha. Portanto, não só nos escolhemos como projeto primordial como estamos comprometidos a esta escolha, somos consciência (de) escolha mantida. Assim, por ser a liberdade aquela que projeta nosso porvir será ela também a corroê-lo, porque:

(...) anunciamos a nós mesmos o que somos por meio do porvir e sem domínio sobre este porvir que permanece sempre *possível*, sem passar jamais à categoria de *real*. Assim, estamos perpetuamente submetidos à *ameaça* da nadificação de nossa atual escolha, perpetuamente submetidos à ameaça de nos escolhermos – e, em consequência, 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

⁵³ Cf. Sartre, 2014, p. 543.

escolha converta-se em um *aquém* preterificado por um *além* que serei. (SARTRE, 2014, p. 573).

Liberdade, portanto, é escolher a si mesmo enquanto projeto existencial e é ter sempre a possibilidade de modificar essa escolha. E será justamente essa possibilidade mesma que nos colocará frente à angústia existencial ao modo de ser da consciência de liberdade. A angústia anuncia a liberdade⁵⁴, é por ela que apreenderemos nossa injustificabilidade. Apreender a injustificabilidade de nossa existência não é somente o reconhecimento de nossa contingência mas, sobretudo, a reassunção da responsabilidade de nosso ser injustificável. Dessa forma, é um erro pensar que a liberdade é puro capricho, pela qual o mundo nos daria o que desejássemos. Também é um erro pensar que a resistência do mundo aos nossos projetos é aniquilador da liberdade, pois, dado que o mundo é em si mesmo neutralidade, somente os fins que posicionamos para nós é que lhe confere um coeficiente de adversidade. Quer dizer, a resistência que o mundo apresenta a nossa liberdade só se faz na medida em que somos livres: exatamente por sermos livres é que podemos estabelecer fins e voltarmos-nos ao mundo, percebendo-o como facilitador ou resistente ao nosso projeto. Se não fossemos liberdade que estabelece fins, o mundo em nada significaria para nós ou teria seu significado nos dado de fora. Seria neutralidade absoluta ou qualquer outra coisa em absoluto. É necessário abrir mão da ideia de que somos livres para termos o que quisermos, não se trata de ter qualquer coisa indistintamente. Se trata de ser livre para “determinar-se por si mesmo a querer” (SARTRE, 2014, p. 595). Pensar que a liberdade só poderia existir se pudéssemos obter tudo o que desejássemos é um pensamento pueril, devemos pensá-la filosoficamente e concluir que liberdade se trata de autonomia de escolha⁵⁵.

Dizíamos que é por meio da liberdade que a realidade humana projeta-se, transcende-se e escapa de si mesma, negando qualquer situação dada no modo de ser do Em-si, rumo a

⁵⁴ Sartre, 2014, p. 572-3: “A angústia que faz manifestar nossa liberdade à nossa consciência, quando essa possibilidade é desvelada, serve de testemunha deste perpétua modificabilidade (*modificabilité*) de nosso projeto inicial. Na angústia, não captamos simplesmente o fato de que os possíveis que projetamos acham-se perpetuamente corroídos pela nossa liberdade-por-vir, mas também apreendemos nossa escolha, ou seja, nós mesmos, enquanto *injustificável*, isto é, 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 nossas realidade.”

⁵⁵ Sartre, 2014, p. 595: “Assim, não diremos que um prisioneiro é sempre livre para sair da prisão, o que seria absurdo, nem tampouco que é sempre livre para desejar sua libertação, o que seria um truismo irrelevante, mas sim que é sempre livre para tentar escapar (ou fazer-se libertar) – ou seja, qualquer que seja sua condição, ele pode projetar sua evasão e descobrir o valor de seu projeto por um começo de ação”.

outra situação, tendo em vista sua estrutura própria de Para-si. Dizíamos também que o Para-si é, ao menos, aquele que escapa a qualquer denominação. “Dizer que o Para-si tem de ser o que é (...) é dizer uma só e mesma coisa, a saber: que o homem é livre” (SARTRE, 2014, p. 543). E, ao pensarmos o Para-si, fomos levados à liberdade, chegando, por consequência, aos motivos e, assim, descobrimos que este também se realiza através da realidade humana e de seu projetar-se para além de si mesma, mas não podemos parar aí, pois os motivos também não podem coagular-se, justamente porque somos no modo de ser do Para-si e, portanto, podemos modificar constantemente o próprio motivo, ele está constantemente em “risco”. Aquela atitude do Para-si de tentar perpetuamente coincidir-se com o Em-si, atitude esta da qual o homem não escapa e que no entanto é irrealizável⁵⁶, também manifesta-se no motivo: tentamos dissimular para nós mesmos a sua verdadeira condição, isso é, não queremos acreditar que motivo só é motivo na medida em que o valorizo em vista de um fim, e nessa dissimulação buscamos encerrar o motivo em alguma esfera determinante; diante disso, encontramos uma maneira de nos justificarmos, pois afirmamos que se agimos de tal e tal forma só o fazemos por conta de um motivo que é permanente.

Contudo, é insensato pensarmos que os motivos não são alteráveis, tendo em vista que somos possibilidade transcendente, somos ao modo do não ser. Não só as eleições dos motivos são feitas por um ser que é livre, a partir dessa liberdade mesmo, como também as alterações dos próprios motivos. Mas, apesar de poder ser, não significa que eles serão alterados a todo momento. Pois, em realidade, isso só ocorre quando há uma alteração no projeto da realidade humana e não basta que digamos que qualquer ato modifica o projeto inicial, porque ocorre de certos atos terem somente a *aparência de modificação*, quando, na verdade, os atos realizados eram o que a princípio já haviam sido escolhidos. Quer dizer, ainda que certas escolhas nos apareçam em discordância com o fim último, o que nos levaria a considerar uma alteração do projeto primordial, a verdade é que estamos agindo de má-fé, porque essas escolhas são subterfúgios para esconder de mim mesmo o fim que escolhi na liberdade de minha existência. Enfim, não podemos fugir da responsabilidade de nossa escolha, por mais que tentemos escamoteá-la pela má-fé.

⁵⁶ Não por menos, Sartre afirma: “Na medida em que o Para-si quer esconder de si seu próprio nada e incorporar o Em-si como seu verdadeiro modo de ser, também tenta esconder de si sua liberdade (...) Assim, a recusa da liberdade só pode ser concebida como tentativa de nos captarmos como ser-Em-si; uma faz parelha com a outra; a realidade humana é um ser no qual sua liberdade corre risco, pois tenta perpetuamente negar-se a reconhecê-la” (2014, p.544).

Devemos ter em conta que o projeto existencial da realidade humana é obra da consciência irrefletida, é espontaneidade, e raramente esse projeto torna-se objeto da consciência reflexiva, a ponto de estarmos aptos a falarmos em “erro de cálculo”. Quer dizer, o projeto existencial é de tal maneira irrefletido e vivido na ordem da consciência irrefletida, que dificilmente podemos falar que escolhemos na contramão desse projeto ou que decidimos alterá-lo para nos fazermos outro. No capítulo I da quarta parte de *O Ser e o Nada*, nos deparamos com a reflexão que Sartre faz a respeito do complexo de inferioridade como projeto primordial de uma existência. Por meio dessa reflexão percebemos que por mais que tenhamos em evidência algumas decisões acerca do que pretendemos ser, isso não significa que sabemos (e “saber” aqui é usado no sentido mais fundamental do termo, ou seja, conhecer) nosso projeto primordial. As decisões que tomamos em grau reflexivo da consciência (portanto, voluntárias) não bastam para nos assegurar de nosso projeto existencial. E, continua Sartre, não é raro que nossas decisões sejam subterfúgios de má-fé que nos levem diretamente à consolidação de nosso projeto mesmo. E, ainda que possamos afirmar que deliberamos por ser de certa maneira e nos empreendemos a sê-lo, nada pode nos garantir que tal deliberação se dará em concordância com a escolha primordial feita pela consciência irrefletida. Pois deliberação se apresenta como objeto da consciência reflexiva, mas o escolher dirá respeito à consciência irrefletida. Portanto, a escolha de nosso projeto primordial acontecerá em espontaneidade e será sob sua luz que a construção do ser ocorrerá. É sempre possível que a deliberação de ser de tal ou qual forma seja, em verdade, uma atitude de má-fé que vele o projeto existencial⁵⁷.

De fato, a modificação do projeto primordial é sempre possível, dado que somos liberdade absolutamente e nada nos poderia determinar nem em passado nem em futuro. Todavia, o que não nos será possível é a alteração gratuita desse projeto, algo é cobrado por essa metamorfose. Ora, Sartre irá nos dizer ainda nesse mesmo capítulo de sua obra que o preço que se paga pela alteração da escolha primeira é a constatação da injustificabilidade de meu ser e da responsabilidade que encontro invariavelmente em meu próprio ser de significar a mim e ao mundo. Portanto, a metamorfose do projeto é sempre complexa e não nos basta uma simples alteração de escolhas possíveis para que falemos em modificação do projeto fundamental do existente. É preciso, para além disso, que a alteração seja profundamente significativa. Por essa razão que só haverá alteração desse projeto primordial se houver consciência reflexiva do mesmo, porque mesmo quando nossas ações se dão em desacordo a ele, esse desacordo só teria

⁵⁷ Cf. Sartre, 2014, p. 581, a respeito do complexo de inferioridade e sua relação com as “falsas escolhas” que, na realidade, mascaram ou nos conduz à verdadeira escolha fundamental de si.

a aparência de sê-lo. Pois é preciso que se posicione o fim futuro como objeto da consciência reflexiva para que se possa decidir alterá-lo a partir de um outro encadeamento de ações, quer dizer, é preciso que se saiba do fim ao qual se pretende para que possa alterá-lo. Do contrário, o fim será o mesmo. Isso não significa que basta posicionar o fim futuro como consciência reflexiva para que o modifiquemos, mas é este o princípio de sua alteração.

Todavia, precisamos ter cuidado para não tratarmos a possibilidade última, projeto existencial, como uma relação de causa e consequência, pois é no estabelecer dos motivos que se posiciona os fins. É a possibilidade última, isso é, o projeto transcendente da realidade humana, que nos levará a nos escolhermos a todo momento no mundo, contudo, o projeto fundamental se dá como “uma significação vivida e interiorizada, sem jamais ser objeto para a consciência que se projeta rumo a seus próprios fins” (SARTRE, 2014, p. 576), quer dizer, o projeto existencial se dá em termos de consciência não posicional de si. Embora seja preciso que haja o posicionamento do projeto fundamental para que haja alteração:

(...) enquanto minha consciência anterior era pura consciência não posicional (do) passado, na medida em que se constituía como negação interna do real copresente, e fazia seu sentido ser anunciado a si por fins posicionados como “reassunções”, agora, com a nova escolha, a consciência posiciona seu próprio passado como objeto, ou seja, o *avalia*, e toma seus pontos de referência com relação a ele. Este ato de objetivação do passado imediato se identifica com a nova escolha de outros fins: contribui para fazer o instante brotar como ruptura nadificadora da temporalização. (SARTRE, 2014, p. 576).

Mas por ser a realidade humana projeto transcendente e os motivos e valores de nossas ações se encontrarem no futuro, no devir de nossa existência, traçados como projeto, podemos então pensar o quanto é importante a assunção de nosso passado, enquanto sujeito e enquanto humanidade. Pois se negarmos o que somos no modo do tendo-sido como poderíamos transcender a um futuro diferente daquele passado irremediável? O passado é crível para a transformação e superação de um estado de coisas desagradável e perturbador, tanto à luz de um futuro diferente, quanto para projetar-se.

Assim, todo o meu passado está aí, insistente, urgente, imperioso; mas escolho seu sentido e as ordens que me dá pelo próprio projeto de meu fim. Sem dúvida, os compromissos que assumi pesam em mim (...) limitam minhas possibilidades e dita

minha conduta (...) [mas se] modifico súbita e radicalmente meu projeto fundamental (...) meus compromissos anteriores perderão toda sua premência (...) É o futuro que decide se o passado está vivo ou morto (...) qualquer que seja a maneira como vivo ou avalio meu passado, só posso fazê-lo à luz de projeto de mim sobre o futuro. (SARTRE, 2014, p. 613-614).

Portanto, só podemos ser fiel ao passado de duas maneiras: desdenhando-o, que significa considerá-lo para rejeitá-lo, avaliando o presente sob sua luz, é essa a escolha sem solidariedade com o passado; e valorizando-o, ou seja, ao passado é dado certo valor em nome da escolha que se projeta no fim para coincidir com esse mesmo passado. Mas fidelidade não é dogmatismo ou fanatismo, é constância na escolha de projeto original, sempre possível de ser modificada, alterada, transformada.

Fica-nos então estabelecido que a liberdade não é atributo mágico, pelo qual se é capaz de *qualquer coisa*. O Para-si é liberdade, mas o é *nesse* mundo em que é lançado, ou seja, a liberdade da realidade humana é aquela que se realiza *no mundo das realidades humanas*. “Isso porque ser livre não é escolher o mundo histórico onde surgimos – o que não teria sentido –, mas escolher a si mesmo no mundo, não importa qual seja” (SARTRE, 2014, p. 639-640). A liberdade se constitui em um mundo de sentidos já dados por aqueles que nos antecederam, e é precisamente a partir desses sentidos que deve ser livre (não conforme sua vontade, mas conforme escolha livre e a escolha se dá frente às condições). Portanto, a situação não será simples estado de coisas imposto ao sujeito no momento mesmo em que é lançado ao mundo, mas a “organização de um mundo significativo à volta da livre escolha de minha espontaneidade” (SARTRE, 2014, p. 628), situação se define a partir da relação entre a liberdade e a condição. Não só não se escolhe nascer como não se escolhe a situação a qual se encontrará em seu nascimento; é isso o que queremos dizer ao afirmarmos que somos lançados no mundo. E, diante desta contingência da existência, nos encontramos ocupando um lugar no mundo, esse lugar é o nosso ser-aí. E será justamente o ser-aí a nos permitir assumir a liberdade em situação, pois, ainda que seja verdade que a existência das coisas pode limitar as nossas ações, não é verdade que elas limitarão a liberdade. Quer dizer, o mundo só pode ser experimentado como limitador de nossas ações quando emoldurado pela própria liberdade, porque é ela quem dá sentido ao mundo ocupado pelo ser-aí.

Os existentes que nos cercam não anulam a nossa liberdade, eles são, ao contrário, a própria constatação da mesma, uma vez que para serem percebidos como obstáculos é necessário a existência da liberdade. “Ser livre é ser-livre-para-mudar. A liberdade, portanto, encerra a existência de arredores a modificar” (SARTRE, 2014, p. 622). Sendo assim, a discussão entre determinismo e livre-arbítrio é vã, porque não se trata de escolher uma definição ao invés de outra, mas sim de saber que a realidade humana se dá em facticidade no seio da liberdade. Não podemos pensar a facticidade como a condição que levaria ao esgotamento da liberdade, porque, em realidade, é em facticidade que constatamos nossa liberdade, dado que liberdade é a nadificação de minha situação rumo à transcendência feita pela escolha. A liberdade é a condição da apreensão da própria facticidade, uma vez que não haveria razão de compreender determinada situação como limitante ou contribuinte de meus projetos se não houvesse uma liberdade projetante⁵⁸. “Decerto, ao nascer, *tomo um lugar*, mas sou responsável por um lugar que tomo. Vê-se aqui, com clareza, a conexão inextrincável de liberdade e facticidade na situação” (SARTRE, 2014, p. 609).

Dessa forma, não há mais razão para pensarmos que as coisas do mundo são determinadas por fora e que nós somos qualquer coisa de imodificável. Quando dizemos que as coisas do mundo não são determinadas, não queremos afirmar com isso que elas não sejam plena coincidência de si a si, próprio do modo de ser do Em-si, mas que sua determinação se dará por conta da significação imputada pela realidade humana e apesar de existirmos em um mundo situado e de contexto, as significações não são inatas ao mundo das coisas Em-si e que tampouco é necessário que essas significações sejam sempre as mesmas tanto para nós mesmos quanto para a humanidade em seu percurso futuro. As coisas podem ser alteradas, não ao modo de alteração do Para-si, que se altera como negação e transcendência, mas em sua significação atribuída pelo próprio Para-si. É porque somos livres que podemos dar sentido às coisas e nadificá-las, percebê-las como faltantes à luz de um projeto, de um fim. Por isso, “a liberdade, ao reconhecer-se como liberdade para mudar, reconhece e prevê implicitamente em seu projeto original a existência independente do dado sobre o qual se exerce” (SARTRE, 2014, p. 622).

⁵⁸ Sartre, 2014, p. 607: “Assim, devemos dizer que a facticidade de meu lugar só me é revelado na e pela livre escolha que faço de meu fim. A liberdade é indispensável à descoberta de minha facticidade. Conheço esta facticidade a partir de todos os pontos do futuro que projeto, é com seus caracteres de impotência, contingência, fragilidade e absurdidade que ela me aparece a partir do futuro (...) Mas, reciprocamente, a facticidade é a única realidade que a liberdade pode descobrir, a única que ela pode nadificar pelo posicionamento de um fim. Por que, se o fim pode iluminar a situação, é pelo fato de ser constituído como modificação projetada *desta* situação. O lugar aparece a partir das mudanças que projeto. Mas *mudar* implica justamente alguma coisa a mudar, algo que é precisamente o meu lugar. Assim, a *liberdade* é a *apreensão de minha facticidade*.”

Assim, somente aquele que é liberdade pode agir sobre o mundo, mas sem abrir mão de sua relação com o mundo, isso é, com o Em-si. Pois, o ser do Para-si, por se confrontar com o ser do Em-si e ser capaz de nadificá-lo e nadificar a si, é o único que pode ser liberdade: liberdade de escolha, liberdade de ação, liberdade de mudança. O Em-si, por outro lado, é aquele que não possui relação consigo mesmo, portanto, nenhum projeto de mudança decorre de si. “Assim, o projeto mesmo de uma liberdade em geral é uma escolha que subentende a previsão e a aceitação das resistências, quaisquer que sejam” (SARTRE, 2014, p. 622), ou seja, a liberdade é estrita relação com o mundo. Todavia, não é simples transcender indefinido. Ela é transcender de um dado bruto, escolhido para ser transcendido à luz de um fim projetado, voltando-se a este mesmo dado bruto para significá-lo. “Assim, o surgimento da liberdade é cristalização de um fim através de algo dado, e descoberta de algo dado à luz de um fim; essas duas estruturas são simultâneas e inseparáveis” (SARTRE, 2014, p. 624), portanto, liberdade é sempre compromisso, ou se preferirmos, engajamento. “Assim, sou absolutamente livre e responsável por minha situação. Mas também jamais sou livre a não ser em situação” (SARTRE, 2014, p. 625-626).

Entretanto, não estamos em relação com um mundo de pura objetividade. Nele nos confrontamos com outras subjetividades, ou seja, no mundo ao qual a minha consciência se intenciona e no qual sou ser-aí, existem outras consciências com as quais eu me encontro e as quais encontram-se comigo. É esse o mundo da intersubjetividade “e é neste mundo que o homem decide sobre o que ele é e o que são os outros” e “é em face dos outros que escolhemos e nos escolhemos a nós” (SARTRE, 1978, p. 16). E se antes podíamos falar que somente minha liberdade pode limitar a minha liberdade, no sentido de que não podemos não ser livres, agora é preciso que se tencione esse limite à liberdade do outro, mas, ainda assim, o limite da liberdade continua a encontrar-se em si mesma. Significa que de uma única espécie de limitação, ramificam-se dois conjuntos: o interno, que se dá pela própria liberdade, condenando-nos a sermos livres; e o externo, que é a liberdade do Outro, liberdade esta que nos objetifica⁵⁹.

⁵⁹ Sartre, 2014, p. 643-644: “O verdadeiro limite à minha liberdade está pura e simplesmente no próprio fato de que um Outro me capta como Outro-objeto, e também no fato, corolário do anterior, de que minha situação deixa de ser situação para o Outro e torna-se forma objetiva, na qual existo a título de estrutura objetiva. É esta objetivação alienadora de minha situação que constitui o limite permanente e específico de minha situação, assim como a objetivação de meu ser-Para-si em ser-Para-outro constitui o limite de meu ser. E são precisamente esses dois limites característicos que representam as fronteiras de minha liberdade. Em suma, pelo fato de existência do Outro, existo em uma situação que *tem um lado de fora*, e que, por esse mesmo fato, possui uma dimensão de alienação que não posso remover de forma alguma, do mesmo modo como não posso agir diretamente sobre ela. Este limite à minha liberdade, como se vê, é colocado pela pura e simples existência do outro, ou seja, pelo *fato*

Quer dizer, essa objetificação que nossa liberdade sofre através do Outro é movimento de alienação de nós mesmos. Dado que *sofremos* a alienação, não podemos *apreendê-la*, a alienação é apenas *experimentada* frente ao Outro. Mas como poderia sofrer a alienação da liberdade que é tão somente minha? Ora, diria Sartre, pela qualificação que o Outro, em plena existência, faz de mim. Ao me olhar, o Outro me atribui determinadas qualidades que são inapreensíveis para mim mesmo, é ele quem determina certas atribuições a mim e sou eu quem as padeço: se sou mulher, preta e de periferia, se sofro racismo, machismo e o preconceito de classe, padeço tais condições porque o Outro me determinou em raça, gênero e classe social. Estou limitado e alienado pela objetivação que o Outro faz de mim.

Essas características que o Outro atribui ao meu ser, Sartre chamou de irrealizáveis, mas irrealizáveis Para-mim. De fato, elas são reais, mas somente na medida em que são significadas e apreendidas pela linguagem do Outro, no entanto, irrealizáveis porque o Para-si não é nada que não seja *exatamente nada*. As características que o Outro me imputa não são qualidades do meu ser como essencialidade, são a assunção do olhar do Outro sobre mim, “tais significações *são* para o Outro, mas que só podem aparecer para mim caso eu as *escolha*” (SARTRE, 2014, p. 648). Em suma:

(...) não escolho ser para o Outro o que sou, mas só posso tentar ser para mim o que sou para o outro escolhendo-me tal como apareço ao Outro, ou seja, por meio de assunção eletiva (...) Embora disponha de uma infinidade de maneiras de assumir meu ser-Para-outro, simplesmente *não posso não assumi-lo*; reencontramos aqui esta condenação à liberdade que definimos anteriormente como *facticidade*; não posso abster-me totalmente com relação àquilo que sou (para Outro) – pois *recusar* não é abster-se, mas outro modo de assumir –, nem padecê-lo passivamente (o que, em certo sentido, dá no mesmo); no furor, na ira, no orgulho, na vergonha, na recusa nauseante ou na reivindicação jubilosa, é necessário que eu escolha ser o que sou. (SARTRE, 2014, p. 648).

de que minha transcendência existe para uma transcendência. Assim captamos uma verdade de suma importância: vimos há pouco, permanecendo no âmbito da existência-Para-si, que somente minha liberdade podia limitar minha liberdade; agora vemos, ao incluir a existência do Outro em nossas considerações, que minha liberdade, nesse novo nível, também encontra seus limites na existência da liberdade do Outro. Assim em qualquer plano em que nos coloquemos, os únicos limites que uma liberdade encontra, ela os encontra na liberdade. Assim como pensamentos, segundo Spinoza, só pode ser limitado pelo pensamento, também a liberdade só pode ser limitada pela liberdade, e sua limitação provém, como finitude interna, do *fato* de que ela não pode não ser liberdade, ou seja, de que se condena a ser livre; e, como finitude externa, do *fato* de que, sendo liberdade, ela existe para outras liberdades, as quais a apreendem livremente, à luz de seus próprios fins.”

Portanto, se assumo meu ser alienado, assumo o Outro como liberdade⁶⁰. Não há mais como negar para mim mesmo que aquele que me constrange é também um ser que é liberdade como eu⁶¹. A questão que nos fica é: o que faremos com a apreensão que temos do Outro como liberdade tal qual nós, pois é pelo olhar do outro que sou constrangido em minha subjetividade. Isso é, é preciso que compreendamos essa relação intersubjetiva, ou seja, a relação entre a liberdade que é minha e a liberdade que é do outro.

⁶⁰ Sartre, 2014, p. 645: “Com efeito, não posso *experimentalmente* esta alienação sem *reconhecer* ao mesmo tempo o Outro como transcendência. E este reconhecimento, como vimos, não teria sentido algum se não fosse *livre* reconhecimento da liberdade do Outro. Por este livre reconhecimento do Outro através da experiência de minha alienação, *assumo* meu ser-Para-outro, qualquer que possa ser, e o assumo precisamente por que é meu traço de união com o Outro. Assim, só posso captar o Outro como liberdade no livre projeto de captá-lo como tal (com efeito, sempre resta a possibilidade de que eu capte livremente o Outro como objeto), e o livre projeto de *reconhecimento* do Outro não difere da livre assunção de meu ser-Para-outro. Portanto, eis que minha liberdade, de certo modo, recupera seus próprios limites, pois só posso me captar como limitado pelo Outro na medida em que o Outro existe para mim, só posso fazer com que o Outro exista para mim como subjetividade reconhecida assumindo meu ser-Para-outro. Não há círculo vicioso: pela livre assunção deste ser-alienado que experimento, faço com que, de súbito, a transcendência do Outro exista para mim enquanto tal.”

⁶¹ Sartre, 1978, p. 19: “(...) quando, num plano de autenticidade total, reconheci que o homem é um ser no qual a essência é precedida pela existência, que é um ser livre, que não pode, em quaisquer circunstâncias, senão querer a sua liberdade, reconheci ao mesmo tempo que não posso querer senão a liberdade dos outros.”

4 DA INTERSUBJETIVIDADE

Com o primeiro capítulo de nossa dissertação, apresentávamos a consciência intencional e trazíamos para perto da discussão os dois modos de ser, quais sejam, o Para-si e o Em-si. Descobríamos que mesmo se dando de maneira radicalmente opostas, esses dois modos de ser possuíam íntima relação no ser do sujeito, e por conta disso encontrava-se em angústia (ou consciência de liberdade, se preferirmos). Pois, ao ser à maneira de ser do Para-si, a consciência intenciona-se para fora de si mesma num movimento de nadificação e distanciamento de si, transcendendo-se ao seu projeto existencial, projetando-se para a escolha que gratuita e livremente faz de si mesma. Por conta desse movimento, pudemos então compreender a condição humana.

Assim, abria-se caminho para a elaboração de nosso segundo capítulo. Desenvolvemos, portanto, uma discussão a respeito da forma com que se compreende a liberdade em Sartre e ficou-nos evidente que liberdade é fundamento da consciência intencional e, no entanto, não nos era permitido pensar uma existência na qual tudo é permitido. Ao contrário, dado que a relação do homem, em sua condição, se dá sempre com o mundo objetivo e com outros homens. Na esteira dessa discussão chegamos então à intersubjetividade, pois ficou-nos esclarecido que primeiro, somos sempre em situação, o que significa dizer que o mundo “reflete ao mesmo tempo minha facticidade e minha liberdade” (SARTRE, 2014, p. 335); segundo, por nos percebermos diante uma outra existência constituída, tal qual a mim, em liberdade. Essa percepção ocorre por conta da apreensão do coagulamento de nossa transcendência diante do que Sartre chamou de *ser-visto*. Portanto, para que possamos compreender o sentido dessa expressão, é preciso que detenhamos nossa atenção à terceira parte de *O Ser e o Nada*, na qual Sartre se dedicará à explicação do Outro⁶².

Sabemos que ao apreender um objeto-coisa em nosso universo de percepção, podemos acrescentá-lo ou subtraí-lo sem que os outros objetos-coisa que pertencem a esse cenário sofram qualquer alteração em seu ser. Todavia, o mesmo não ocorre quando o objeto percebido é um objeto-Outro, quando uma consciência confronta-se com uma outra consciência. Por exemplo,

⁶² Cf. Sartre, *O Ser e o Nada*, p. 287-532. A parte em questão é organizada em três capítulos e, apesar de transitarmos por todos, será no primeiro que nos deteremos mais demoradamente, dado que será ali que extrairemos os argumentos que mais nos convêm agora.

posso perfeitamente tirar meu cinzeiro de cima da prateleira e colocá-lo ao lado de minha mão sem que isso altere, efetivamente, o seu ser-cinzeiro e o meu ser-sujeito, mas ao passo que vejo e sou visto por uma outra subjetividade, ambos objetificam-se, e já não somos somente transcendência aos olhos de uma outra transcendência. Capto o Outro (subjetividade para si) como objeto e esse Outro também me capta como tal. Embora isso diga respeito aos objetos que se constituem ao modo de ser do Em-si, quando percebemos o Outro, também o fazemos (ao menos a princípio) como pura objetividade. Isso é, esse Outro será para mim um Outro-objeto, será um corpo acontecendo no *meu* mundo como facticidade e, portanto, como qualquer coisa diferente de mim.

Todavia, a relação de apreensão que surge entre mim e o sujeito que aparece em meu mundo é a um só tempo algo que posso conhecer e que me escapa. Conheço, na medida em que o apreendo como acontecimento objetivo, como fato que é, mas me escapa inteiramente, porque essa relação esbarra em um mundo que eu jamais poderia compreender; esse mundo é justamente o ser do outro que também é um Para-si, ou seja, se trata de um ser que é consciência intencional. Portanto, por mais que possamos apreendê-lo enquanto sujeito, jamais o conheceremos como consciência. Por isso, “já não posso me colocar no centro” (SARTRE, 2014, p. 329). O Outro é a constatação daquilo que se revela objetivamente como distância que me escapa⁶³.

Dessa forma, é através do Outro que nos é suprimida a ilusão de sermos os únicos a perceber o mundo, pois surge para mim como algo que transita entre a transcendência e a objetividade e, contudo, dele eu nada sei, tanto acerca de sua apreensão de mim quanto sobre o que percebe daquilo que eu também percebo. Mesmo podendo captar “a *relação* entre o verde e o Outro como uma relação objetiva (...) não posso captar o verde *como* aparece ao outro. O meu mundo é, portanto, roubado de mim, porque não podemos penetrar a consciência do outro, tratando-se então de “uma relação *sem partes*, estabelecida de uma só vez, e cujo interior se estende uma espacialidade que não é a minha espacialidade, porque, em vez de ser um agrupamento dos objetos *em minha direção*, trata-se de uma orientação *que me escapa*” (SARTRE, 2014, p. 328-329). Sou atravessado por uma outra transcendência junto às coisas.

Embora apreenda o Outro enquanto sujeito, isso não se dá como simples acontecimento no meu mundo. Pois “o único modo de suplantar o solipsismo é demonstrar uma relação de ser

⁶³ Cf. Sartre, 2014, p. 329.

e ser entre as consciências. A outra subjetividade apreende minha consciência como objeto, constituindo meu *ser-para-outro* no mundo, deste modo, meu ser (que eu sou à maneira de não ser) depende de outra consciência para existir” (ERCULINO, 2018, p. 127). Quer dizer, eu me revelo ao Outro e a mim como uma possibilidade permanente de ser-visto e o mundo não é qualquer coisa que se dê na solidão de minha consciência, face ao Outro me descubro num mundo que me é hostil, descubro a força das coisas. Mas, uma vez que ambos estão em condições de perceberem-se, deve haver algo na estrutura de nosso ser que não só nos possibilite a nos percebermos, mas também que nos impeça de nos configurarmos em puro objeto, pois “assim como o Outro é para meu ser-sujeito um objeto provável, também só posso me descobrir no processo de me tornar objeto provável para um sujeito certo (...) eu não poderia ser objeto para um objeto: é necessária uma conversão radical do Outro, que o faça escapar à objetividade” (SARTRE, 2014, p. 331)⁶⁴.

Frente a isso, é a possibilidade de sermos vistos que nos garantirá a subjetividade do outro e a nossa própria, já que esse *ser-visto* só é possível por um outro que é sujeito, uma vez que o objeto-coisa não capta o mundo em seu entorno: ele é fechado em si. Mas a captação do olhar do outro sobre mim não é a pura percepção de seus olhos, isso se apresenta “fora de circuito”, isso é, não são os olhos o objeto posicionado pela minha consciência, mas o olhar, o ser-visto. Portanto, *perceber* o olhar do outro e *captar* esse olhar como aquilo que me vê são situações diferentes. No primeiro caso, percebemos que o outro olha mas olha qualquer coisa diferente de nós e, então, olhamos os seus olhos como puro objeto. No segundo, somos arrebatados pela consciência de ser objeto de atenção do outro e esse olhar que nos invade não será neutro, pois o “olhar que os *olhos* manifestam, não importa sua natureza, é pura remissão a mim mesmo” e “captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (...) mas tomar consciência de *ser visto*” (SARTRE, 2014, p. 333).

Essa tomada de consciência de ser visto acontece como um *eu enquanto objeto para outro*. Isso torna o sujeito conhecedor do fato de que ele é *eu para si* mas também é *eu para outro*, e esse eu que é no modo de ser de objeto para outro escapa do eu no modo de ser para si mesmo. Portanto, esse descobrimento de mim se dará através do Outro em seu olhar, porque

⁶⁴ Erculino, 2018, p. 129-130: “(...) as relações entre os sujeitos estão para além do corpo e do conhecimento que dele temos. Isso não implica de modo algum descartar o corpo e o conhecimento de outrem, mas demonstrar que este é apenas um momento secundário das relações intersubjetivas. A percepção, na qual conheço outrem e o apreendo como objeto, embora seja uma das modalidades da relação com o outro, não é o modo fundamental no qual outrem me aparece como sujeito (...) Em termos simples, para que o corpo apareça como corpo vivido, é preciso primeiro uma relação fundamental na qual outrem aparece como sujeito.”

revela-me a mim o ser-visto: vivo a situação de ser-visto pelo olhar do Outro, situação esta que será revelada através da *vergonha*. A vergonha, então, se configura no momento mesmo em que vejo-que-sou-visto, isso é, quando me torno, a partir do meu ser, um objeto para o Outro ao ser visto por ele e, por não poder apreender a consciência que tem de mim, torno-me alienado de mim mesmo e me encontro na condição de ser julgado. Assim, “o olhar do Outro me faz ser Para-além de meu ser nesse mundo, no meio de um mundo que é, ao mesmo tempo, *este* mundo e Para-além deste mundo” (SARTRE, 2014, p. 337).

O Outro dissolve o meu mundo no momento mesmo em que existe, porque não posso captar a sua consciência, nem para apreender o que ele apreende de *seu* mundo, nem para que ele apreenda o que eu apreendo do *meu* mundo. É por ter o mundo roubado de mim que posso constatar que aquilo que projeto e que valorizo é posto em dúvida e em risco diante de mim mesmo quando olho e quando sou olhado pelo outro. Já não posso ter certeza de minhas certezas, pois nada me garante que elas acontecerão a ele como acontecem a mim.

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 efetua. (SARTRE, 2014, p. 330).

Desta forma, a primeira relação entre o ser-que-sou e o ser-que-sou-revelado-pela-vergonha é uma relação de ser: eu *sou* este ser. E este “ser que sou conserva certa indeterminação, certa imprevisibilidade”, porque essas características proveem “do fato de que o outro é livre (...) a liberdade do outro revela-se a mim através da inquietante indeterminação de ser que sou para ele. Assim, este ser não é meu possível, não está em questão no cerne de minha liberdade: ao contrário, é o limite de minha liberdade” (SARTRE, 2014, p. 337). Estou condenado à vergonha tal qual à liberdade, uma vez que o Outro existe e este meu ser existe pelo *olhar* deste Outro. Eis a razão de sua importância: o olhar do Outro nos confirmará a existência de sua liberdade e da minha liberdade, liberdades estas que serão apreendidas em relação. Nesse sentido, Erculino afirma:

Entretanto, ainda que eu não seja responsável direto pela construção desse ser, nem posso conhecê-lo, “eu sou este ser” (à maneira de não-ser) (1943, p.301). Esta objetivação não é uma imagem desconectada do que eu sou, não é mera criação de outrem, o *ser-para-outro* criado pelo olhar de outrem é uma constituição do meu ser (que sou à maneira de não-ser) (1943, p.301) (...) A vergonha diante de outrem demonstra, na teoria sartriana, as relações intersubjetivas entre as consciências. Tenho consciência irrefletida de ser objeto ao ser visto e sinto vergonha diante de outrem. Não posso ser objeto para outro objeto, nem posso ser completamente objeto para mim mesmo. Só posso ser objeto para outro sujeito. (2018, p. 134).

Portanto, se não podemos negar que o Outro é liberdade, assim como nós, e que este meu ser que é revelado pela vergonha se determina pela imprevisibilidade, porque é revelado justamente pela liberdade do Outro e nela não posso investir, disso decorre que minha transcendência se transforma também em transcendência-dada àquele para além de mim, ou seja, àquele que não pode ser eu mesmo: a testemunha de minha transcendência, o Outro. Assim, ao falar de transcendência transcendida quer se dizer que minhas possibilidades são transcendidas ao Outro como possibilidades que agora também lhe pertencem. Isso é, com o olhar do Outro, a situação primeira, que englobava apenas minhas possibilidades em relação com um mundo de objetos Em-si, se transforma: passo a ser alienado das possibilidades que permeiam o meu ser e o mundo, porque à relação entre mim e o mundo se insere o Outro que também é possibilidades e as quais interferem nas minhas, bem como me transformam em mundo.

O olhar não me destaca no universo: vem me buscar no cerne de minha situação e só apreende de mim relações indecomponíveis com os utensílios (...) Desse modo, eu, que, enquanto sou meus possíveis, sou o que não sou e não sou o que sou, a partir de agora *sou* alguém. E esse que sou – e me escapa por princípio – eu o sou *no meio do mundo*, na medida em que me escapa. Por isso, minha relação com o objeto, ou potencialidade do objeto, decompõe-se sob o olhar do Outro e me aparece no mundo como minha possibilidade de utilizar o objeto, na medida em que tal possibilidade me escapa por princípio, ou seja, na medida em que é transcendida pelo outro rumo às possibilidades deste. (SARTRE, 2014, p. 339).

Podemos deixar mais claro o sentido dessa afirmação com o exemplo sartreano, a saber: se de um canto escuro percebo a possibilidade de nele me esconder é porque percebo também a possibilidade do outro nele me encontrar, pois não me escondo se não tenho de quem me esconder, bem como não posso ser encontrado por mim mesmo. É no outro que apreendo a possibilidade de ser descoberto quando, pelas minhas possibilidades, decido me esconder

naquele canto escuro *no mundo*: “a possibilidade de me esconder continua sendo ainda *minha* possibilidade; na medida em que a *sou*, ela mantém-se sempre viva”, mas a “possibilidade de me refugiar no canto escuro torna-se aquilo que o Outro pode transcender rumo à sua possibilidade de me desmascarar” (SARTRE, 2014, p. 340).

Se antes falávamos de uma relação puramente subjetiva da consciência intencional e suas possibilidades, nos é agora permitido falar de uma relação intersubjetiva. Não porque reside uma temporalidade na relação, propriamente. Mas a título de estruturação lógica, já que a realidade humana só existe no momento mesmo em que é lançada no mundo em situação. Dessa forma, não somos somente *nossas* possibilidades, pois também a apreendemos como transcendência-dada.

Portanto, o que perpassa a relação entre o Eu e o Outro é a apreensão do meu eu como objeto-sujeito diante o olhar do Outro. Em suma, o Outro é estranho, ausente de mim, a relação que existe entre nós não é de exterioridade no interior do mundo: é uma relação de Para-além do mundo, se trata de uma transcendência que está presente a mim mas não é minha. Dessa forma, podemos afirmar que os limites da liberdade se dão no encontro com o Outro, no encontro com a subjetividade inapreensível do Outro, pois é para e por uma liberdade que não a minha que meus possíveis são limitados, uma vez que aos objetos do mundo sou eu (minha liberdade) que atribui valor de resistência ou não-resistência. Mas a uma liberdade estranha a mim não posso atingir e, portanto, não posso determinar.

Ao mesmo tempo, experimento sua infinita liberdade. Porque é para e por uma liberdade, e somente para e por ela, que meus possíveis podem ser limitados e determinados. Um obstáculo material não poderia determinar minhas possibilidades; é apenas ocasião para que me projete a outros possíveis, e não poderia conferir-lhes um *lado de fora*. (SARTRE, 2014, p. 347).

Embora meu limite, ou o limite de minha liberdade, seja escolhido pela minha própria liberdade à luz de meus fins, quando afirmamos que os limites da liberdade se dão através do confronto das liberdades, queremos dizer que existe, por conta da relação intersubjetiva, um atravessamento pelo Outro em meu projeto existencial. Aquilo que projeto ser confronta-se com a totalidade universal. Dessa forma, é a existência do Outro, que experimento no próprio fato de ter minha transcendência cristalizada diante de seus olhos (dito de outro modo, em presença

daquele que é uma transcendência que me escapa, a minha própria é coagulada na objetividade de minha existência), que revelará a maneira pela qual experimentarei a minha condição de sujeito no mundo. Pois, a partir do ser-visto, a intersubjetividade se constitui no plano da relação de ser a ser das consciências (torno-me o que sou para o outro, ao modo de não-ser) e nessa constituição surgem as qualidades que aparecem a mim sem que eu as escolha. A existência padece, nas esferas da interação social, as qualidades que lhe são impostas de fora a partir da condição de ser-visto. Sabemos, por exemplo, que o sofrimento do judeu durante a Segunda Guerra não se compara com a do católico, e sabemos que essa diferença se justifica exatamente pelo fato do judeu *ser* judeu. Todavia, só o é porque assim o fizeram, o antissemita inventou o judeu⁶⁵. Nesse sentido, Erculino aponta:

Este conjunto de estruturas constituem um concreto absoluto que sou no mundo objetivamente a partir das relações com outrem. Ele me será revelado no tratamento de apreço ou desaprovação social. Encontrarei maiores resistências, proibições ou interdições de acordo com estas características objetivas constituídas por outrem. (2018, p. 177).

Mas, ao pensarmos esta relação devemos partir do princípio fundamental de que tudo o que vale para mim vale igualmente para o Outro, não há qualquer lugar de privilégio na estrutura da relação entre as liberdades. Essa igualdade, no entanto, diz respeito à estrutura da consciência. Quer dizer, é na relação de ser a ser das consciências, em que cada sujeito objetifica o outro no fenômeno de ser-visto, que residirá. Todavia, isso não significa que a relação intersubjetiva se dê em equilíbrio. O que percebemos é uma intersubjetividade pautada no conflito, pois não nos faltam exemplos que nos comprove a busca pela supressão do outro por meio da qualificação que se faz dele na estrutura do ser-visto⁶⁶.

⁶⁵ O sentido dessa afirmação será explorado adiante, no capítulo referente à situação judaica.

⁶⁶ Vejamos, a esse respeito, a reflexão que Erculino desenvolve em sua tese: “O antissemita escolheu crer de má-fé na existência de atributos negativos em outrem de início, para, posteriormente, procurar experiências, situações e fatos que sustentem seu ódio gratuito; ele se colocou como impermeável a argumentos, experiências, evidências, fatos, etc., que negam sua crença; portanto, escolheu raciocinar falsamente. Já que esta é uma crença irracional, mesmo quando reconhecia o judeu enquanto inteligente e trabalhador, permanecia em sua má-fé, de maneira que, quanto mais virtude o judeu tivesse, mais o veria como perigoso socialmente. O judeu era visto pelos antissemitas como um intruso na coletividade francesa, havia a recusa em sua assimilação social, o tratamento com desconfiança e hostilidade, os preconceitos sobre traços de personalidade, a manifestação de ódio, a tentativa de suprimir seus direitos, desejo de expulsão do país ou até mesmo aniquilação” (2018, p. 177-178).

Embora falemos do Outro como a subjetividade que nos interpõe um fora, um limite que nos sonda e, todavia, nos escapa, esse Outro não se reduzirá a sujeitos individualizados na moldura de nosso cotidiano ou de nossa história existencial. Esse Outro, que deve a princípio partir da existência fática de um Para-si que não é o meu, se expande, deixa de ser um sujeito com o qual me deparo no mundo. Isso ocorre porque ser-visto não é o olhar que parte de um sujeito a outro sujeito, simplesmente, não é uma estrutura que dependa da corporeidade no sujeito⁶⁷. “O *ser-visto* é uma certeza despertada por quaisquer objetos – seja um homem, seja um em-si – que manifesta a *probabilidade* de que um ser-humano me olhe fisicamente” (ERCULINO, 2018, p. 137). Nesse sentido, podemos compreender por que é importante para Sartre pensar a dinâmica dessa relação entre sujeitos a partir dessa estrutura de ser-visto. Ou seja, é por conta dessa relação que haverá a garantia de uma intersubjetividade e uma superação do solipsismo, bem como estabelecerá a medida da interação entre seres que são liberdade absoluta, tendo em vista que o jogo remissivo de ver e ser visto objetifica a cada uma das consciências sem jamais fazê-lo completamente.

Sartre explica que Outrem é uma liberdade cujo único modo de se relacionar com a minha liberdade é solapando-a, inversa e reciprocamente, só me relaciono com a liberdade de outrem através de sua objetivação (...) Entretanto, jamais somos completamente objetivados (...) Significarei meu ser-para-outro, lhe doarei um sentido, o reivindicarei ou negarei, seja como for assumirei uma posição diante dele. (ERCULINO, 2018, p. 183).

Essa constatação me retira o privilégio absoluto da liberdade, pois sei que não sou livre para ser somente o que desejo ser: há algo que sou sem sê-lo, não ao modo de ser do Para-si, mas ao modo de ser para o Outro, é a natureza que sou, criada pelo Outro. Se o Outro existe, ele existe no mesmo mundo em que eu também existo. Dessa forma, toda e qualquer possibilidade que eu possa ter enquanto existente livre, ele também as tem. A importância dessa relação é justamente o inevitável compartilhamento de mundo, é constatação que também sou facticidade, que sou fora e no mundo. Portanto, não é possível que, numa mesma situação histórica, num mesmo complexo de utensílios, meus atos não sofram interferência e influência

⁶⁷ Sartre, 2014, p.346: “(...) o Outro é o ser ao qual não volto minha atenção. É aquele que me vê e que ainda não vejo; aquele que me entrega o que sou como *não revelado*, mas sem revelar-se a si mesmo; aquele que me está presente enquanto me visa e não enquanto é visado; é o polo concreto e fora de alcance de minha fuga, da alienação de meus possíveis e do fluir do mundo rumo a um outro mundo, mundo este que é *o mesmo* e, contudo, incomunicável com aquele.”

daquele que o divide comigo. A via é de mão dupla, meus atos alcançam as possibilidades do Outro, ele terá que defini-las considerando minha existência.

Para o outro, minha possibilidade é, ao mesmo tempo, um obstáculo e um meio, como todos os utensílios. Obstáculo, porque o obrigará a novas ações (avançar sobre mim, acender sua lanterna). Meio, porque, uma vez descoberto em um beco sem saída, “estou capturado”. Em outros termos, todo ato feito contra o Outro pode, por princípio, ser para o Outro um instrumento que lhe servirá contra mim. E capto precisamente o Outro, não na clara visão do que ele pode fazer de meu ato, mas em um medo que vive todas as minhas possibilidades como ambivalentes. O Outro é a morte oculta de minhas possibilidades, na medida em que vivo esta morte oculta no meio do mundo. (SARTRE, 2014, p. 340).

É nesse sentido que dizíamos que o Outro me aliena de minha liberdade. Sua existência entra em cena como fator a se considerar no jogo de minhas possibilidades, mas esse fator não pode ser por mim manipulado, dado que ele também é livre. Entra, portanto, como força que se choca às minhas possibilidades. Todavia, o que não podemos deixar de considerar é que o Outro não se dá, exclusivamente, como existência corpórea; a relação é mais profunda que a imediatez da aparição. “A certeza da existência de outrem é realizada através de uma relação de ser a ser entre as consciências (1943, p.316)” (ERCULINO, 2018, p. 318). Assim, o Outro existe enquanto presença fundamental⁶⁸, portanto, a apreensão do ser-visto não cessa na ausência de concretude, tendo em vista que a ausência é outra maneira de revelar-se (isso é, existe à distância). Frente à presença fundamental do Outro, aspectos da situação me escapam *por princípio*, justamente porque são aspectos para ele e será somente “mais tarde, quando estivermos em conexão direta com o Outro por meio da linguagem” que poderemos “nos inteirarmos do que pensa de nós, é isso que poderá ao mesmo tempo nos fascinar e horrorizar” (SARTRE, 2014, p. 341).

É somente através dessa linguagem do Outro que podemos significar nossa objetividade⁶⁹, dado que uma consciência não objetifica a si mesma. Será o Outro que me objetificará e será através do julgamento que fará das qualidades que me são dadas de fora que viverei minha situação. É nessa dinâmica que nos alienamos de nós mesmos pelo olhar do Outro, alienação esta que “aparece apenas diretamente a outrem, mas posso conhecê-las pela

⁶⁸ Erculino, 2018, p. 138: “(...) Sartre oferece a concepção de ‘presença fundamental’ enquanto fundo original que permite todas as relações intersubjetivas. A presença fundamental do outro é transcendente e condiciona a revelação de sua presença ou ausência espacial enquanto existente empírico (1943, p.317)”.

⁶⁹ Erculino, 2018, p. 185: “Só posso me conhecer como objetividade a partir dos julgamentos, críticas e observações fornecida pelos outros. Só consigo formular um pensamento objetivo sobre mim como um tipo de conhecimento a partir das informações que outrem me fornece (1943, p.310).”

comunicação com os outros e pela percepção da maneira como me tratam. Outrem me fornece um conhecimento sobre mim mesmo que eu não poderia formular sozinho” (ERCULINO, 2018, p. 185). Essas qualidades padecidas por nós nos aparecem, então, pela vergonha ou pelo orgulho: “são eles que me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação de ser-visto” (SARTRE, 2014, p. 336).

Ora, sabemos que a relação do ser-visto é uma relação de ser a ser das consciências, dado que *sou* esse ser objetificado pelo olhar do Outro. “Tudo se passa como se eu tivesse uma dimensão de ser da qual estivesse separado por um nada radical, e esse nada é a liberdade do Outro; o Outro, enquanto tem-de-ser seu ser, tem-de-fazer meu ser-para-ele ser” (SARTRE, 2014, p. 337); dessa forma, a vergonha será precisamente a confissão de que *sou esse ser ao modo de não sê-lo*. Essa confissão está pautada justamente na constatação da transcendência, ou seja, é porque apreendo o olhar do Outro sobre mim que apreendo também a coagulação do meu ser Para-si. Fui integrado a uma facticidade sem desejá-la, padeço-a somente. Esse padecer é precisamente a apreensão da *natureza* que me foi atribuída de fora pela intersubjetividade, revelando-me a vergonha.

Se existe um Outro, qualquer que seja, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que aja sobre mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de *fora*, uma *natureza*; meu pecado original é a existência do Outro; e a vergonha – ou o orgulho – é a apreensão de mim mesmo como natureza, embora esta natureza me escape e seja incognoscível como tal. (SARTRE, 2014, p. 338).

A natureza que se revela na relação intersubjetiva surge justamente da objetivação, dado que é por ela que atribuímos ao Outro características que o determina. No entanto, essas características, por vezes, são criadas a fim de suprimi-lo, efetiva ou simbolicamente: é esta uma das estratégias histórica da dominação⁷⁰, permitida pelo “esnobismo da tolerância” (SARTRE, 1995, p. 48)⁷¹. Isso significa que o Outro “permanece sendo um estrangeiro, o

⁷⁰ Pois não é isso o que constatamos ao nos voltarmos à História: a supressão do Outro através de situações tais quais o nazismo, a escravidão, o aniquilamento e supressão de culturas e religiões, o fascismo, a ditadura, etc?

⁷¹ Sartre, 1995, p. 48-49, grifos nosso: “Assim, o judeu está na situação de judeu porque vive numa coletividade que o considera judeu. *Tem inimigos apaixonados e defensores sem paixão*. O democrata professa a moderação; condena e adverte enquanto põem fogo às sinagogas. É tolerante por sua própria circunstância; chega a ter o esnobismo da tolerância, estendendo-a até aos inimigos da democracia (...) *O democrata parece fascinado por todos aqueles que tramam sua ruína*. Bem no fundo, talvez até suspire pela violência de que se abstém. Mas, principalmente, a disputa não é igual: para que o democrata se dispusesse a defender com algum ardor a causa do

intruso, o inassimilado no próprio seio da coletividade” (SARTRE, 1995, p. 55). Portanto, é preciso se pensar o Outro não mais como esse estrangeiro, mas como pertencente-criador do coletivo, no qual compartilha dos valores que em conjunto são forjados. Quando deixamos de considerar o Outro como sujeito que é liberdade assim como nós, passamos a apreendê-lo unicamente como objeto e, fazendo-o, aniquilamos o direito de ser a liberdade que é.

A partir disso, decidimo-nos por integrar à discussão a análise que Sartre faz do judeu, elaborada em *A Questão Judaica*, a fim de compreendermos a forma pela qual se manifesta os limites da liberdade na relação intersubjetiva e suas consequências na existência factual do sujeito. Ainda que a vivência histórica utilizada pelo filósofo e explorada por nós seja a do judeu, em especial o judeu que vive a Segunda Guerra, notar-se-á que tal análise é absolutamente possível de ser estendida a subjetividades outras, pois ela atravessa toda a questão do Outro, uma vez que se encerrou, num projeto histórico, o sujeito-Outro em determinações tais para depois condená-lo ou censurá-lo por ser essas determinações mesmas⁷².

4.1 A QUESTÃO JUDAICA

Falávamos a respeito da intersubjetividade e a maneira pela qual a liberdade se apresenta nessa relação, de como que do encontro entre os sujeitos surgia o fenômeno de servisto e da constatação de uma transcendência objetivada. Vimos, então, que o sujeito padece as qualidades que a ele são atribuídas e a vive na coletividade, aceitando-a, recusando-a ou reelaborando-a. Diante disso, a fim de trazer à luz da realidade a teorização da filosofia

judeu, precisaria também ser maniqueísta e ver no judeu o Princípio do Bem. Mas como uma coisa dessas seria possível? O democrata não é louco. Defende o judeu porque vê nele um membro da humanidade; ora, a humanidade tem outros membros que também precisam ser defendidos, e por isso o democrata tem muito o que fazer e só se ocupa do judeu quando dispõe de tempo; já o anti-semita tem um único inimigo e pode pensar nele o tempo todo; é o anti-semita quem dá o tom. Atacado com vigor e defendido com pouca energia, o judeu sente-se em perigo numa sociedade em que o anti-semitismo é uma tentação constante. É isso o que devemos examinar mais atentamente.”

⁷² Sartre, 1995, p. 45-46: “(...) se a Igreja medieval tolerou os judeus quando podia tê-los assimilado à força ou massacrado, foi porque eles desempenhavam uma função econômica de primeira necessidade: sendo malditos, exerciam um ofício maldito, mas indispensável; não podendo ter terras nem ser guerreiros, praticavam o comércio do dinheiro, que um cristão não podia tocar-se sem macular-se. Desse modo, à maldição original logo se acresceu uma maldição econômica, e foi principalmente esta a que perdurou. Hoje se condenam os judeus por exercerem ofícios improdutivos, esquecendo que sua aparente autonomia na nação resulta do fato de terem originariamente ficado restritos a certos ofícios depois que todos os outros lhes haviam sido proibidos. Por isso, não é exagero dizer que os cristãos *criaram* o judeu ao terem provocado o fim brusco da assimilação e lhe imposto uma função na qual acabou sobressaindo.”

sartreana, para que compreendamos melhor o sentido do fenômeno de ser-visto e a maneira como o padecemos no seio de uma coletividade situada, passamos a comentar a respeito de seu livro *A Questão Judaica* (1995). Podemos começar sinalizando o que Sartre diz, já em suas primeiras páginas, em relação à opinião:

Essa palavra, *opinião*, faz pensar (...) A palavra sugere que todos os juízos se equivalem, tranquiliza e dá aos pensamentos uma fisionomia inofensiva, equiparando-os a gostos. Há todo tipo de gosto, todas as opiniões são permitidas; gostos, cores, opiniões não se discutem. (...) vemos as pessoas e suas índoles como mosaicos em que as pedras convivem umas com as outras sem que tal coexistência afete a natureza de cada pedra. (SARTRE, 1995, p. 8).

O que Sartre quer dizer com isso é que a opinião não é inofensiva e desassociada do projeto existencial ao qual se escolhe enquanto sujeito, como se pretende pensar, em alguns casos, a fim de esquivar-se da totalidade desse projeto mesmo, pois faz parte de todo o conjunto que se deseja ser, compõe a estrutura sintética de nossa existência. Não por menos que dizíamos ser a linguagem instrumento de percepção daquilo que somos para o Outro, pois através dela conhecemos o que somos em situação e vivemos as qualidades a nós atribuídas. As opiniões, então, serão manifestadas na exata medida de nossa visão de mundo.

Assim, já que opinião não é qualquer coisa despropositada, mas a expressão do projeto existencial - por consequência, do projeto humano - por meio da linguagem, Sartre indicava a necessidade de renunciar ao espírito analítico que nos leva a pensá-la como um elemento qualquer inserido em um sistema sem alterá-lo, convivendo como uma adição independente. Quando falávamos do surgimento do Outro no mundo, dizíamos que esse surgimento não poderia acontecer como acontece com seres ao modo de ser do Em-si. Da mesma forma que o outro *altera* meu mundo, suas opiniões alteram ou formam, numa união sintética, o seu projeto existencial, projeto esse que atravessa meu mundo.

Ao colocar o judeu e o antissemita como ponto referencial de sua discussão, Sartre o faz por ser justamente a situação na qual vivia (Segunda Guerra), o contexto era urgente. Todavia, sua análise não necessita limitar-se a essas figuras e nos permitimos transcender o objetivo e alargar o sentido daquilo que foi dito expressamente. Portanto, ao analisarmos o pensamento que tem por princípio a destruição do Outro (que será justamente a pedra de toque de *A Questão*

Judaica e o qual Sartre chamará de paixão⁷³), notaremos que ele se fará presente na estrutura de certo tipo de projeto de má-fé, ou seja, busca-se pela má-fé (já que esta é uma conduta que também pretende justificar o ser humano antes de sua existência) explicar a desimportância ou insignificância de específicos grupos. Pois o que poderia exigir mais da consciência reflexiva de liberdade: um movimento regressivo ao nosso projeto existencial, assumindo-nos como liberdade bem como um acontecimento em nada especial e, portanto, assumindo a responsabilidade de nos inventarmos; ou, encontrar no Outro a causa de nosso fracasso ou de nosso sucesso?⁷⁴

A lógica é a mesma: judeu, negro, mulher, estrangeiro... Toda classe historicamente marginalizada pertence a um sistema de classificação inautêntico que pretende justificar aquele que marginaliza (justificam sua opressão e a si mesmos) e o marginalizado (o oprimido *deve* ser oprimido por conta de seu *caráter*). Essa marginalização, como aponta Sartre ao falar sobre a condição do judeu desde muito antes de uma sociedade moderna, tende a ser fundamentada, dentre outros aspectos, pela narrativa histórica. Contudo, é a ideia que determinará essa narrativa⁷⁵, portanto não basta esperarmos dos dados históricos a justificação da *ideia* que se

⁷³ Sartre desenvolve o conceito de *paixão* em alguns de seus textos, todavia o que apresentamos aqui diz respeito a um sentido muito específico relacionado ao sentimento de ódio, ao qual falaremos ao longo desse capítulo. Isso é, para ele o ódio não encontraria justificação em qualquer estrutura teórica e sua existência deve-se à lógica passional. Para melhor esclarecer o leitor, segue-se a passagem do filósofo, retirada de *A Questão Judaica*, na qual nos é apresentado o sentido do que afirmamos: “Aliás, o anti-semitismo é coisa bem diferente de um pensamento. É antes de tudo uma *paixão*. Sem dúvida, ele pode apresentar-se na forma de proposição teórica (...) Mas, por outro lado, ele nos mostra que o anti-semitismo, em suas formas mais moderadas, mais evoluídas, continua a ser uma totalidade sincrética que se exprime por discursos de aparência racional, mas que pode implicar até alterações corporais (...) Existe um nojo aos judeus, tal como existe em certas pessoas um nojo aos chineses ou aos negros. E não é do corpo que nasce essa repulsa (...) ela chega ao corpo pela mente; é um estímulo da alma, mas tão profundo e total que chega ao plano fisiológico, como ocorre na histeria” (1995, p. 10).

⁷⁴ Sartre, 1995, p. 11-12: “No liceu, um colega me diz que os judeus o irritam por causa das mil injustiças que segmentos sociais ‘judaizados’ cometem em benefícios próprio. (...) Mas, por outro lado, ele confessa que não liga para o magistério superior, que este é mesmo uma barafunda e que não se preparou para o concurso. Portanto, ele dispõe de dois sistemas de interpretação para explicar seu fracasso, como aqueles loucos que, quando se entregam ao delírio, afirmam ser o rei da Hungria e, se os inquirimos duramente, confessam ser sapateiros. Seu pensamento oscila entre dois planos, sem que por isso ele sinta qualquer constrangimento. Melhor ainda: vai até justificar sua preguiça de então dizendo que seria muita bobagem preparar-se para um exame em que os judeus são preferidos aos bons franceses. (...) Para que meu colega se tenha indignado, foi necessário que de antemão ele tivesse adotado certa ideia de judeu, de sua natureza e de sua função social. E, para que tenha decidido que, entre vinte e seis concorrentes mais afortunados, era o judeu quem lhe havia roubado o lugar, fez-se necessário que *a priori* ele tenha preferido conduzir sua vida com raciocínios passionais. Longe de a experiência gerar a noção de judeu, é esta o que dá sentido à experiência; *se o judeu não existisse, o anti-semita o inventaria* (grifo nosso).”

⁷⁵ Sartre, 1995, p. 13-14: “Tratados como judeus pelo czar e pelos poloneses, recebendo involuntariamente benefícios numa comunidade estrangeira, é de espantar que esses elementos minoritários se comportassem segundo a representação que deles se faziam? Em outras palavras, o essencial aí não é o ‘dado histórico’, mas a ideia que os agentes da história fazem do judeu. E, quando guardam rancor aos israelitas por causa de sua conduta pregressa, os poloneses de hoje são movidos pela mesma ideia: para que se pense em condenar os netos pelas falhas dos avós, é preciso que antes de mais nada se tenha um senso de responsabilidade muito primitivo. Mas isso não basta: é preciso que se faça dos netos a imagem que se fez dos avós; é preciso acreditar que os jovens sejam

faz do Outro. Quer dizer, pretende-se encerrar uma classe em determinado complexo de qualidades para que essas mesmas qualidades justifiquem o tratamento que lhe é dado no seio da coletividade, dissimulando esse encerramento com aspectos “naturais”, como se assim devesse ser. Mas não seria essa precisamente a estratégia da má-fé, buscar para fora de si mesmo justificativas àquilo que sem razões prévias escolheu ser? Assim, a destruição do outro se torna justificada por uma razão que, mesmo tendo sido criada por mim, finjo (ao modo de ser da má-fé) ser necessária, a tal ponto que se “chegarão a revelar certa situação rigorosamente objetiva que determina uma corrente de opinião igualmente objetiva” (SARTRE, 1995, p. 9).

Todavia, Sartre afirma: “recuso-me a chamar de opinião uma doutrina que visa expressamente pessoas específicas e tende a suprimir-lhes os direitos ou a exterminá-las” (1955, p. 9). Ao considerar o ódio um estado passional escolhido pelo sujeito e as razões dessa escolha, Sartre nos indica como a estrutura desse projeto é penetrada pela má-fé, já que essa escolha é feita por aqueles que “tem a nostalgia da impermeabilidade” (1995, p. 15). Quer dizer, o sujeito escolhe fugir da incerteza de seu ser para encontrar-se com a constância (mas sabemos que esse projeto é irrealizável), porque o que lhe determina é um medo primordial de si e da verdade⁷⁶. Mas, é da condição humana ser incerteza, já que somos ao modo de não ser. Portanto, a liberdade autêntica será aquela que assumirá essa condição mesma, sem projetar e imprimir no Outro as justificativas de si, como faz a consciência que se escolhe de má-fé, ainda que para isso precise odiar o Outro.

É nesse sentido que Sartre dizia que o sujeito que escolhe viver por meio dessa lógica passional tem medo, pois a “forma do verdadeiro, esse objeto de contornos indefinidos” (1995, p. 15), o que poderia ser senão o Outro, ao qual não apreende e que, todavia, lhe desvela o seu próprio modo de ser? Assim, a coletividade não-ética será aquela que decidirá por excluir, no seio do próprio pertencimento, determinado grupo, e o fará justamente porque acredita ser necessário revelar a todos o caráter de cada grupo. Dessa forma, cabe-nos fazer uso da análise a respeito da condição do judeu, pois ela atravessa toda a questão do Outro, uma vez que

capazes de fazer o que fizeram os velhos – é preciso persuadir-se de que o caráter judaico é hereditário. (...) Portanto, é a *ideia* que se faz do judeu que parece determinar a história, não é o ‘dado histórico’ que faz nascer a ideia. (...)

Fica evidente que nenhum fato externo pode levar o anti-semita ao anti-semitismo. O anti-semitismo é uma escolha livre e total de si mesmo, uma atitude global que alguém adota não apenas para com os judeus, mas para com os seres humanos em geral, a história e a sociedade; é tanto um paixão quanto uma visão de mundo. Sem dúvida, neste ou naquele anti-semita certos traços serão mais acentuados do que em outros. Mas os traços estão todos sempre presentes e se comunicam uns com os outros.”

⁷⁶ Cf. Sartre, 1995, p. 15.

encerrou-se, num projeto histórico, o sujeito-Outro em determinações tais para depois condená-lo ou censurá-lo por *ser* essas determinações mesmas⁷⁷.

Diante disso, uma ética que se dê de forma reflexiva, assumindo-se em autenticidade, será justamente aquela na qual a liberdade não é dissimulada pela consciência. Ademais, o oposto da nadificação é a fé, é a identificação, o encontro, a certeza da opinião que não foi adquirida pela evidência das experiências; e, “um forte preconceito [*une forte prévention sentimentale*] pode produzir uma certeza fulgurante” (SARTRE, 1995, p. 15)⁷⁸. Ética é escolher pela liberdade autêntica e a conduta não-ética será precisamente o escolher pela determinação. Diante disso, pode-se afirmar que a má-fé é uma conduta não-ética, por ter por princípio a recusa da liberdade. No entanto, isso não significa dizer que agir de má-fé seja imoral ou vicioso, pois a ética que se elabora no contexto existencialista é expressão ontológica da liberdade e não o estabelecimento de normatividade.

Lembre-se que falávamos que nos percebíamos com o olhar do Outro através da vergonha e, nesse movimento, apreendíamos-nos também como liberdade. Agora, estendendo um pouco mais o argumento, podemos dizer que ao nos reconhecermos, reciprocamente, como

⁷⁷ Sartre, 1995, p. 45-46: “(...) se a Igreja medieval tolerou os judeus quando podia tê-los assimilado à força ou massacrado, foi porque eles desempenhavam uma função econômica de primeira necessidade: sendo malditos, exerciam um ofício maldito, mas indispensável; não podendo ter terras nem ser guerreiros, praticavam o comércio do dinheiro, que um cristão não podia tocar-se sem macular-se. Desse modo, à maldição original logo se acresceu uma maldição econômica, e foi principalmente esta a que perdurou. Hoje se condenam os judeus por exercerem ofícios improdutivos, esquecendo que sua aparente autonomia na nação resulta do fato de terem originariamente ficado restritos a certos ofícios depois que todos os outros lhes haviam sido proibidos. Por isso, não é exagero dizer que os cristãos *criaram* o judeu ao terem provocado o fim brusco da assimilação e lhe imposto uma função na qual acabou sobressaindo.”

⁷⁸ Sartre, 1995, p. 15-16: “Porque tem a nostalgia da impermeabilidade. O homem racional busca angustiosamente a verdade, está ciente de que seus raciocínios são apenas prováveis, de que outras considerações vão colocá-los em dúvida; nunca sabe muito bem para onde está indo; é ‘aberto’, pode até ser tomado por hesitante. Mas há pessoas que são atraídas pela constância das pedras. Querem ser maciças e impenetráveis, não querem mudar – pois aonde a mudança as levaria? Trata-se de um medo primordial de si mesmas e um medo da verdade. E o que as assusta não é o teor da verdade, do qual aliás nem desconfiam mesmo, mas sim a forma do verdadeiro, esse objeto de contornos indefinidos. É como se a própria existência dessas pessoas estivesse permanentemente em suspenso. Mas elas querem existir aqui e agora. Não querem opiniões adquiridas; querem opiniões inatas; como têm medo de raciocinar, desejam um modo de vida no qual o raciocínio e a indagação tenham papel apenas subalterno, no qual só se busque o que já se descobriu, no qual o que já é nunca se transforma. Para isso, resta apenas a paixão. Só um forte preconceito [*une forte prévention sentimentale*] pode produzir uma certeza fulgurante, só ele pode subjugar o raciocínio, só ele pode permanecer impermeável à experiência e durar toda uma vida. O anti-semita escolheu o ódio porque o ódio é uma fé; antes de mais nada, preferiu desvalorizar as palavras e as razões. Agora se sente à vontade, e as discussões sobre os direitos dos judeus lhe parecem fúteis e levianas (...) simplesmente tenta projetar no plano do discurso a certeza intuitiva. (...) Não devemos pensar que os anti-semitas ignorem completamente o quanto essas respostas são absurdas. Sabem que seus discursos são levianos e contestáveis; mas se divertem com eles, e seu adversário é quem tem o dever de empregar seriamente as palavras, visto que acredita nelas; os anti-semitas têm o *direito* de brincar. (...) Portanto, se o anti-semita é, como todos podem ver, impermeável à razão e à experiência, isso não se dá porque sua convicção seja grande; antes, sua convicção é grande porque primeiro ele escolher ser impermeável”.

liberdades, na ordem do afeto que busca a supressão do Outro, isto é, ao nos decidirmos pelo ódio, o ser-visto revela a importância que damos a nós em detrimento do outro. Por exemplo, pelo olhar do antissemita o judeu só será judeu porque, antes, o antissemita se pretende qualquer coisa de diferente e superior a ele. O fenômeno de ser-visto nos permite compreender o valor que o sujeito faz de si e de seus pares, ainda que não possamos conhecer a totalidade do projeto existencial. Portanto, o ser-visto permite àquele que se escolheu como sujeito-que-odeia a se confirmar superior. Isso porque esse sujeito não só se orgulha de quem é como precisa se encontrar “do lado de fora” para cristalizar sua má-fé e seu ódio, pois

(...) vê nos olhos dos outros uma imagem inquietante, que é a sua própria, e ajusta as palavras e os gestos a essa imagem. Tal modelo exterior o dispensa de procurar sua personalidade dentro de si; preferiu estar todo no exterior, nunca voltar-se para si mesmo, ser apenas o medo que provoca nos outros – mais do que fugir à Razão, ele fugiu à consciência íntima de si mesmo. (SARTRE, 1995, p. 16).

Mas é importante que saibamos que o ódio não se constitui necessariamente pelo desprezo ao Outro, pois é provável que ele seja uma paixão difusa na confusão do projeto existencial; no entanto, o abandono a essa paixão tem forte relação com a própria necessidade de encontrar para si uma superioridade inata, da qual se acredita ter absoluto direito. Mesmo que um antissemita qualquer seja um sujeito do mais embruteado, ainda assim será um francês *por direito*: a terra, a França, lhe pertencem. Eis o que Sartre chamou de “esnobismo dos pobres” (1995, p. 19). Assim, o antissemita ou qualquer indivíduo que se configure na lógica do ódio tem como escolha o argumento que segue:

(...) tratando o judeu como ser inferior e pernicioso, estou também afirmando que pertenço a uma elite. E esta, muito diferentemente das elites modernas que se baseiam no mérito ou no trabalho, assemelha-se em tudo a uma aristocracia de sangue. Não preciso fazer nada para merecer minha superioridade, e não há como perdê-la. É dada para sempre – é uma *coisa*. (SARTRE, 1995, p. 20).

Todavia, o valor não é algo dado gratuitamente e tampouco qualquer coisa *a priori* e constante; o valor é, primeiro, criado pela própria realidade humana à luz de um fim e, depois, ligado a si por merecimento. “Nosso ser está imediatamente ‘em situação’, ou seja, *surge* no

meio dessas atividades e se conhece primeiramente na medida em que nelas se reflete. Descobrimo-nos, pois, em um mundo povoado de exigências, no seio de projetos ‘em curso de realização’” (SARTRE, 2014, p. 83). Quer dizer, é preciso que se mantenha o valor enquanto tal para si mesmo, mas em associação ao coletivo: o prestígio ou demérito social só é possível justamente no seio de uma coletividade que compartilha dos mesmos princípios. “Os burgueses que se autodenominam ‘gente honesta’ não ficam honestos depois de contemplar os valores morais, mas sim porque, desde que surgem no mundo, são lançados em uma conduta cujo sentido é a honestidade” (SARTRE, 2014, p. 83). Então, justamente por ter esse caráter volúvel, o valor nos é conferido, em coletividade, por merecimento: perde-o e ganha-o na medida de sua responsabilidade e compromisso para com ele.

Portanto, ao presumirmos que a nós é dado determinado valor que nos justifique, fugimos de nossa responsabilidade, pois se me é intrínseco tal e qual valor não há nada que me faça perdê-lo. Já sabemos que é essa uma estratégia da conduta de má-fé e, a partir da análise de Sartre a respeito do antissemita⁷⁹, fica-nos sugerido que a má-fé é contrária à liberdade, não porque não possam coexistir no todo sintético da realidade humana, levando uma à supressão da outra, mas porque para que se escolha a si mesmo como um projeto existencial que assume a liberdade ontológica é preciso que se recuse a prévia justificação de si.

Contudo, a busca por um pertencimento é tão forte nesses indivíduos configurados na má-fé, já que recusam a olharem-se a si mesmos, que, naturalmente, perdem-se na (des)identidade do grupo. Em vista disso, Sartre apresenta o conceito de “liberdade às avessas”, análogo ao de má-fé, que indica certa independência que só é assumida pela garantia de proteção e difusão que o sujeito encontra no grupo, contudo, a “vantagem” é que a responsabilidade nunca lhe alcança⁸⁰. E não pode alcançá-lo, pois esse sujeito tem medo da condição humana, por isso esconde-se nas entranhas do ódio. Por isso, não é difícil encontrarmos o alargamento desse sentimento: para esses é melhor odiar o Outro que ser sujeito

⁷⁹ Sartre, 1995, p. 20-21: “Estamos começando a pressentir o sentido da escolha que anti-semita faz de si mesmo: escolhe o irremediável por medo da liberdade, a mediocridade por medo da solidão, e por orgulho faz dessa irremediável mediocridade uma aristocracia petrificada. A existência do judeu lhe é absolutamente necessária nessas diversas operações: sem ele, o anti-semita seria superior a quem? Melhor ainda: é em face do judeu, e do judeu apenas, que o anti-semita se realiza como sujeito por direito. (...) o anti-semita tem o azar de necessitar fundamentalmente do próprio inimigo que deseja destruir.”

⁸⁰ Sartre, 1995, p. 22-23: “Na realidade, ele exige para os outros uma ordem rigorosa e para si uma desordem sem responsabilidade; quer pôr-se acima da lei escapando à consciência de sua liberdade e de sua solidão. (...) quer ser membro disciplinado de um grupo indisciplinado; adora a ordem, as a ordem *social*. (...) Tais princípio lhe permitem beneficiar-se de uma estranha independência, que eu chamaria de liberdade às avessas. Isso porque a liberdade autêntica assume responsabilidades, e a do anti-semitismo surge quando ele se esquiva das suas.”

livre, pois “os impulsos e as representações coletivas impõem-se mais fortemente aos indivíduos quando nenhum deles é resguardado por uma função especializada” (SARTRE, 1995, p. 22); isso é, o sujeito que não se realiza como existente livre, criador de seus projetos transcendentais, perde-se em uma informe exterioridade coletiva, dado que busca nesse fora a razão de seu ser.

Todavia, a liberdade autêntica é aquela que assume sua responsabilidade e, nessa assunção, projeta-se como um existente que através da linguagem apreende a liberdade do Outro. Assim, a ética encontrar-se-á naquela espécie de ação que preocupa-se em construir, em criar, a partir de uma consciência reflexiva que posiciona determinada situação como insuportável, transformando-a à luz do fim projetado, nadificando o presente. Não por menos Sartre afirma que o “objetivo do revolucionário é mudar a organização da sociedade. Não há nenhuma dúvida de que para tal é preciso destruir o antigo regime, mas só isso não basta: antes de mais nada, convém construir uma nova ordem” (1995, p. 29). Todavia, na contramão do ato ético, que por princípio assume a liberdade de toda e qualquer realidade humana, encontraremos certo tipo de ação que tem por projeto a destruição do Outro, porque recusa a liberdade ao mesmo tempo em que se acredita especial em detrimento daquele que pretende destruir, por isso que “canaliza os impulsos revolucionários para a destruição de certas pessoas, e não de instituições” (SARTRE, 1995, p. 29-30).

Burdzinski, em seu livro *Má-fé e Autenticidade*, afirma: “Compreendendo a realidade humana desde o seu projeto de ser compreendemos igualmente como cada ação singular se coloca, desde sempre, em relação com o projeto e como essa singularidade mesma não é senão uma abstração possível desde esse projeto” (1999, p. 80). Ora, víamos antes que não podemos pensar a realidade humana, no invólucro do projeto existencial, como fragmentos de ações, mas, ao contrário, como uma totalidade que encontra seu sentido justamente no projeto primordial de sua existência. Isso implica que as ações, tendo ligadas a si os motivos e móbeis da consciência à luz de uma situação limite, correspondem aquilo que se escolheu ser no seio da liberdade mesma e exprimem a visão de mundo do sujeito. Dessa forma, é um equívoco pensarmos que uma ação possa ser independente do sistema ao qual pertence, como se a

realidade humana se constituísse como uma totalidade desfragmentada⁸¹. Ainda nesse mesmo livro, Burdzinski afirma:

Se de um lado a realidade humana se depara com a obrigação ontológica de eleger um projeto, de outro, entretanto, ela deve conviver com a injustificabilidade da eleição de um determinado projeto – injustificabilidade que, justamente, a obriga a reconhecer-se como absolutamente responsável por essa eleição. (1999, p. 82).

Portanto, é impossível à ontologia da realidade humana ser desobrigada de si mesma, ou seja, ainda que se decida por fazer-se de má-fé, acobertando de si mesmo a injustificabilidade do ser, faz-se o compromisso consigo mesmo, a nível ontológico da consciência intencional, de ser essa decisão. Será, portanto, com a compreensão ou com a assunção do fracasso do Para-si em tornar-se Em-si-Para-si que se poderá viver a realidade humana em autenticidade. Quer dizer, é assumindo-se liberdade que a consciência assume e vive a condição humana como se dá ontologicamente. Dessa forma, a liberdade autêntica será sempre em atualidade, no fazer-se da existência que vive, o compromisso do indivíduo e da coletividade é sempre em situação. Diante disso, fica-nos a definição de Sartre em relação à autenticidade humana:

Se concordarem comigo que o homem é uma liberdade em situação, então se compreenderá facilmente que essa liberdade possa definir-se como autêntica ou inautêntica segundo a escolha que faz de si mesma na situação em que surge. É claro, a autenticidade consiste em tomar consciência lúcida e verídica da situação, em assumir as responsabilidades e os riscos que essa situação implica, em assumi-la na grandeza ou na humilhação, às vezes no horror e no ódio. Não há dúvida de que a autenticidade demanda muita coragem e mais do que coragem. Por isso, não é de admirar que a inautenticidade seja mais comum. (1995, p. 59).

Por conta disso, é-nos possível compreender os motivos de uma certa categoria de indivíduos que escolheu odiar *por conveniência*. Quer dizer, por terem em si o grande pavor do vazio e do engajamento consigo mesmo e por serem amorfos de personalidade, *aceitam* odiar o Outro para, tranquilamente, pertencerem ao grupo. Sartre havia dito que o sujeito se escolhe

⁸¹ Burdzinski, 1999, p. 80: “Referindo todo agir ao projeto desde o qual esse agir ganha sentido e unidade, deixamos de referir-nos às ações particulares como se estas estivessem dotadas de uma independência que lhes garantisse neutralidade e objetividade. É preciso compreender o projeto ou não compreende coisa alguma.”

na má-fé porque tem medo de encontrar-se com seu desencontro. Mas, não nos enganemos, esse homem não poderia não odiar, pois ele precisa se justificar, é vaidoso de sua existência mas é incapaz de saber o porquê. Referente a isso, Sartre dizia:

Agora estamos em condições de entender o anti-semita. É um homem que tem medo. Certamente não dos judeus; mas de si mesmo, de sua consciência, de sua liberdade, de seus instintos, de suas responsabilidades, da solidão, da mudança, da sociedade e do mundo – de tudo exceto os judeus. É um covarde que não quer confessar sua covardia; um assassino que reprime e oculta suas tendências homicidas sem conseguir refreá-las e que, no entanto, só se atreve a matar em efígie ou no anonimato da turba; um descontente que não ousa revoltar-se por medo das consequências da revolta. Aderindo ao anti-semitismo, não adota apenas uma opinião, mas escolhe também a pessoa que quer ser. Escolhe a constância e a impenetrabilidade da pedra, a irresponsabilidade total do guerreiro que obedece a seus chefes – e ele não tem chefe. Escolhe não adquirir nada, não merecer nada, que tudo lhe seja dado de nascença – e ele não é nobre. Finalmente, escolhe que o Bem já esteja pronto, fora de questão, ao abrigo de qualquer perigo; não se atreve a encará-lo por medo de ser levado a contestá-lo e a procurar outro. Nisso, o judeu não é mais do que um pretexto: em outro lugar, o negro, o amarelo servirão. A existência do judeu simplesmente permite ao anti-semita sufocar suas angústias no nascedouro, persuadindo-se de que seu lugar no mundo já estava determinado e o esperava e de que, pela tradição, ele tem direito de ocupá-lo. *O anti-semitismo é, em resumo, o medo em face da condição humana. O anti-semita é o homem que quer ser rocha implacável, torrente furiosa, raio destruidor – tudo menos homem.* (1995, p. 35-36, grifo nosso).

Ora, não é evidente que ao atribuir ao Outro a “qualidade negativa”, para além de uma permissão para destruí-lo, esse sujeito atribui também a si a “qualidade positiva”, dado que é diferente daquele? Isso implicará que o sujeito “positivo” não precisará construir e assumir a sua moral, pois esta é dada e o é porque é *boa*. “O Bem já está *dado*. Não há nenhuma necessidade de procurá-lo angustiosamente, de inventá-lo, de questioná-lo pacientemente quando o encontramos, de comprová-lo pela ação, de verificar suas consequências e de assumir enfim as responsabilidades da escolha moral que fizemos” (SARTRE, 1995, p. 30). É essa a atitude inautêntica ou de má-fé que se escolhe ao recusar a autenticidade da liberdade. Portanto, escolher-se em liberdade é escolher a condição humana como é ao modo de não-ser, na assunção total de sua responsabilidade. Não assumi-la, tarefa muito mais fácil à consciência, é velar o que somos por condenação. Fica, então, compreendida as razões de Sartre ter abordado o problema do Outro quando se preocupou com a Liberdade Humana; fica-nos, também, possível de assumir a defesa à existência de uma ética nos pressupostos sartreanos, ainda que esta não nos configure em nenhum tipo de ética normativa e refere-se tão-somente à coragem de se escolher em autenticidade.

Começamos nosso capítulo falando da intersubjetividade e sua relação com a liberdade e o concluímos apresentando a concretude dessas noções com a análise da condição judaica. Assim o fizemos para que trouxéssemos ao alcance da realidade (atitude muitas vezes assumida por Sartre) as elaborações desta doutrina. É verdade que a situação na qual escrevemos essa dissertação não se compara à do exemplo trabalhado, todavia, dizíamos alhures, Sartre considerava a filosofia matéria viva e instrumento para a emancipação da humanidade. Portanto, ainda que não sejam os mesmos agentes, a situação se estende, dado que ainda nos vemos às voltas da supressão do outro em nome do ódio. Não temos, com isso, a pretensão de afirmar como agir, somente a intenção de trazer à luz da discussão algum ponto de reflexão.

5 CONCLUSÃO

Muito se questionou, ao longo do desenvolvimento dessa dissertação, a “natureza” da liberdade, se esta poderia nos legar qualquer conteúdo ético ou se, por sermos esse nada de ser, não poderíamos dela nada exigir. Com o tempo, fomos levados às implicações de se falar em liberdade de uma realidade humana que se “constitui” no vazio, no transcender-se. Em suma, numa realidade humana que se compreende como consciência intencional. Por isso, tivemos que renunciar a nossa intenção primeira, qual seja, atribuir, categoricamente, à filosofia sartreana de *O Ser e o Nada* um caráter ético. Não que não seja possível pensar uma ética a partir de Sartre, contudo:

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 uma *realidade humana em situação*. (SARTRE, 2014, p. 763).

Ora, foi precisamente nessa responsabilidade que encontramos o núcleo sintético de nossa inquietação. Pois, se não podíamos falar em normatividade, podíamos, ao menos, falar de escolha de si como projeto existencial no seio da liberdade. Essa escolha, evidentemente, não partiria de um fundamento *a priori*, tampouco de qualquer destino da existência. O ser humano é precisamente o que escolhe ser (na ordem de uma consciência não posicional), e nessa escolha reside toda a responsabilidade.

Diante disso, tivemos como princípio argumentativo de nossa dissertação a demonstração do que se compreende por consciência intencional, segundo Sartre. A qual, viu-se, trata-se do *lançar-se a...*, da transcendência do ser como projeto que se fundamenta em seu nada de ser. Era-nos importante tal noção, uma vez que a intencionalidade da consciência a retira do lugar de substancialidade, característica que lhe suprimia a possibilidade de liberdade ontológica.

Na esteira dessa noção, fomos levados à de má-fé, com a qual ficamos a par do modo como tal conduta ocorre e por que ocorre. Isso é, soubemos que a má-fé se revela justamente como consequência de uma consciência intencional que apreende o modo de ser da realidade

humana, o Para-si, como injustificável e, portanto, se faz necessário encontrar em sua própria existência seu sustento. Não há nada pelo qual advenha a sua razão de existir; é absolutamente gratuito. Frente a isso, a consciência procura, então, dissimular a si mesma sua condição, recorrendo a condutas que lhe forjassem qualquer explicação de ser, pois essa gratuidade se apresenta como angústia (ou consciência de liberdade): constata-se o nada de ser e a inevitável escolha de si.

Nesse movimento de compreensão da consciência intencional e da má-fé, bem como da angústia como consciência de liberdade, nos valíamos, então, dos exemplos, presentes em *O Ser e o Nada*, de condutas de má-fé, para que pudéssemos colocar as noções propriamente filosóficas no campo da concretude humana. Atitude cara ao próprio Sartre. Nesse momento, ficou-nos evidenciado as estruturas da má-fé na consciência intencional e aquilo que é chamado de crença da má-fé. Portanto, nos descobríamos frente a uma estratégia da consciência para com ela mesma, pela qual se lhe alterava (falsamente, por isso de má-fé) a sua própria estrutura. Esse movimento estratégico e necessário à consciência que se pretende de má-fé, pois, sendo impossível mentir-se a si mesmo, é preciso que se procure uma maneira de enganar-se a si a respeito de sua condição.

Nesse percurso, nosso argumento nos levou à elaboração do capítulo subsequente, no qual trouxemos a discussão da ontologia da liberdade, propriamente. Ali, discorremos a respeito da noção de liberdade para Sartre, bem como a respeito dos motivos e ações que compõem a unidade sintética do projeto existencial. A partir disso, estabelecíamos as estruturas de uma liberdade intersubjetivada e compreendíamos que somente o ser do Para-si é o ser do agir, pois a ação é a expressão da liberdade e esta, por sua vez, é o fundamento do Para-si ou, se preferirmos, é o fundamento da realidade humana. Mas essa expressão não se manifesta isolada, dado que todo sujeito só existe em situação. Cientes disso, abre-se espaço para então falarmos da intersubjetividade e trazermos a noção de Outro e suas implicações a nossas inquietações.

Com o capítulo que se seguiu estabeleceu-se a relação entre a liberdade de cada realidade humana, assim como apresentou, para o fechamento da discussão, a análise sartreana sobre a condição do judeu. Isso nos valeu tanto para que pudéssemos encontrar na concretude o que Sartre estava dizendo da relação intersubjetiva, dos limites e supressão da liberdade; quanto para que pudéssemos ter fundamento teórico que nos permitisse olhar para nós e nosso tempo sem anacronismos. É absolutamente possível, com a doutrina existencialista sartreana, pensar-nos. Todavia, Sartre conclui *O Ser e o Nada* com perguntas. Deixa em aberto questões

que implicariam uma moral. Não responderemos por ele, e deixamos aqui nossa contribuição sobre possíveis interpretações e caminhos a se seguir a partir de um estudo feito, principalmente, desta obra.

REFERÊNCIAS

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada: ensaios de ontologia fenomenológica**. Editora Vozes, 23ª edição. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2014.

_____. **A questão judaica**. Editora Ática. São Paulo, 1995.

_____. **O existencialismo é um humanismo: os pensadores**. Editora Abril Cultura. São Paulo, 1978.

_____. **A imaginação**. Editora L&PM Pocket. Porto Alegre, 2008.

_____. **A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica**. Editora Vozes. Petrópolis, RJ, 2015.

_____. **Em defesa dos intelectuais**. Editora Ática. São Paulo, 1994.

_____. **Esboço para uma teoria das emoções**. Editora L&PM Pocket. Porto Alegre, 2008.

_____. **O imaginário: Psicologia fenomenológica da imaginação**. Editora Ática. São Paulo, 1996.

_____. **O que é a subjetividade?** Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro, 2015.

ABDO, Néder Rocha. Sobre o conceito de consciência em Sartre: a transcendência do cogito. **São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo/Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia/PUCSP, Volume 8, Número 1, janeiro-junho, 2011, p.001-016. Disponível em <<http://www.pucsp.br/pragmatismo>>. Acesso em: 20 fev. 2022.**

ALT, Fernanda. Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre. **O que nos faz pensar, Rio de Janeiro, v. 26, n. 40, p. 305-329, jan-jun, 2017.**

BARANOWSKE, Durval. A autenticidade na ética de Jean-Paul Sartre. **Dissertação de mestrado**. Uberlândia, 2012.

BARROS, Wagner de. Sobre a autenticidade na filosofia de Sartre. **Revista de filosofia Argumentos, ano 2, nº2, 2010.**

BEAUVOIR, Simone. **Por uma moral da ambiguidade**. Editora Nova Fronteira. Rio de Janeiro, 2005.

BORGES, Anne Talita [et. al.]. O conceito de liberdade no existencialismo sartreano. **Akrópolis, Umuarama, v.17, n.1, p.13-20, jan./mar. 2009.**

BOUCHER, Rémi. Quelques aspects moraux de la pensée de Sartre. **Revue Philosophique de Louvain, v.71, n.11, p.539-573, 1973.**

BUENO, Isaque José. Liberdade e ética em Jean-Paul Sartre. **Dissertação de mestrado**. Porto Alegre, 2007.

BURDZINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade**. Editora UNIJUÍ. Rio Grande do Sul, 1999.

CORREA, Kátia Marian. Liberdade de palavra: uma leitura ética do existencialismo sartreano. **Dissertação de mestrado**. Santa Maria, Rio Grande do Sul, 2016.

COX, Gary. **Compreender Sartre**. Editora Vozes. Petrópolis, Rio de Janeiro, 2007.

ERCULINO, Siloe Cristina do Nascimento. O entrelaçamento entre ego e ego-visto em Sartre: análise da origem dos conceitos. **Tese de doutorado, USP, São Paulo, 2018**.

_____. A nadificação como conduta concreta humana em Sartre. **Dissertação de mestrado**. Espírito Santo, 2012.

EWALD, Ariane P. et. al. Merleau-Ponty, Sartre e Heidegger: três concepções de fenomenologia, três grandes filósofos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia, vol. 8, n.2, agosto de 2008, p. 402-435, UERJ, Rio de Janeiro**.

FÁVERO, André Luiz. Subjetividade e má-fé na ontologia fenomenológica de Sartre. **Dissertação de mestrado, USP, São Paulo, 2011**.

FERREIRA, Francisco Rômulo Monte. (2017). Notas sobre o conceito de consciência em Sartre. **Khronos, (2), 86-96**. <<http://doi.org/10.11606/khronos.v0i2.126104>>. Acesso em: 20 fev. 2022.

HOSTE, Vinicius Xavier. Sartre e as regiões do ser: da consciência ao em-si. **Kínesis, vol. VII, nº15, dezembro 2015, p.104-119**.

LOPES, Ricardo Leon. **Tradução do texto de Jean-Paul Sartre: Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité**. VEREDAS FAVIP, Caruaru, vol. 2, n.1, p.102-107, janeiro 2005.

MÉSZÁROS, István. **A obra de Sartre: busca da liberdade**. Editora Ensaio. São Paulo, 1991.

MOURA, Carlos Eduarda de. Consciência e liberdade em Sartre: por uma perspectiva ética. **Dissertação de mestrado**. São Carlos, 2010.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Sartre: existencialismo e liberdade**. Editora Moderna, 2ª edição. São Paulo, 1995.

NEPPI, Enzo. Éthique et absolut chez Sartre. **Cités, v.22, n.2, p.41-51, 2005**.

NORBERTO, Marcelo da Silva. O drama da ambiguidade: a questão moral em *O ser e o nada*. **Tese de doutorado, Rio de Janeiro, setembro de 2014. PUC-Rio – Certificação Digital Nº 1011748/CA**.

_____. A impertinência de uma ética sartriana. **VERITAS, Porto Alegre. PUCRJ, Rio de Janeiro. Recebido em 13/05/2019. Aprovado em 14/08/2019. E-ISSN: 1984-6746. <<http://dx.doi.org/10.15448/1984-6746.2019.3.34152>>. Acesso em: 20 fev. 2022.**

OLIVEIRA, Paulo Roberto de. A liberdade como horizonte ético no existencialismo de Jean Paul Sartre. **Dissertação de mestrado.** Belo Horizonte, 2013.

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

PÓVOAS, Jorge Freire. A má-fé na analítica existencial sartriana. **UFBA, Dissertação de mestrado, Salvador, janeiro – 2005.**

RODRIGUES, Malcom Guimarães. Consciência e má-fé no jovem Sartre: A trajetória dos conceitos. **Dissertação de mestrado.** Marília, 2007.

SEEL, Gerhard. La morale de Sartre. Une reconstruction. **Le Portique, v.16, 2005.**

SILVA, Franklin Leopoldo e. Literatura, ética e política em Sartre. **Limiar, v.1, n.1, 2º semestre 2013.**

_____. Sartre e a ética. **Bioethikos, v.4, n.3, p.269-273, 2010.**

SOUZA, Thana Mara de. Liberdade e determinação na filosofia sartreana. **Kínesis, v.II, n.3, p.13-27, abril 2010.**

YAZBEK, André Constantino. A ressonância ética da negação em Sartre (considerações sobre liberdade, angústia e valores em *L'être et le néant*). **Cadernos de Ética e Filosofia Política 7, 2/2005, p. 141-164.**