

---

## Sartre e os amores autêntico e inautêntico

---

### *Sartre and the authentic and inauthentic love*

---

DOI: 10.12957/ek.2023.75143

**Alex Antônio Rosa Costa<sup>1</sup>**

Universidade de São Paulo (USP)

*alex.antonio.costa@usp.br*

<https://orcid.org/0000-0001-5799-9036>

#### **RESUMO**

O presente artigo visa apresentar uma visão ampla das reflexões de Jean-Paul Sartre a respeito do tema do amor desde suas obras de juventude até os *Cadernos para uma moral*. Com isso, serão contrastados o amor inautêntico, tal como trabalhado especialmente em *O ser e o nada*, o qual se baseia nas estruturas do olhar e da má-fé, centrais no tratado, e o amor autêntico, brevemente elaborado nos *Cadernos*, o qual parte dos conceitos de conversão e cumplicidade. Ademais, buscar-se-á propor uma reflexão acerca da relação entre amor e angústia com base em *O ser e o nada*, a qual, espera-se, revela com maior clareza os limites do amor inautêntico e a necessidade de um amor autêntico.

**Palavras-chave:** Sartre. Fenomenologia. Amor. Autenticidade. Angústia.

#### **ABSTRACT**

This paper aims to provide a comprehensive overview of Jean-Paul Sartre's reflections concerning the theme of love, spanning from his early works to *Notebooks for an Ethics*. Subsequently, we will compare inauthentic love, as explored in detail in *Being and Nothingness*, which is based on the structures of the look and bad-faith, both central themes in the treatise, with the concise elaboration of authentic love in the *Notebooks*, with a special focus on the concepts of conversion and complicity. Additionally, we posit that love and angst are intricately linked, as conceptualized in *Being and Nothingness*. Consequently, we aim to illuminate the inherent limitations of inauthentic love and advocate for the necessity of an authentic form of love.

**Keywords:** Sartre. Phenomenology. Love. Authenticity. Angst.

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Bacharel em Direito pela mesma universidade.

## **Introdução**

É conhecida e influente a contribuição de Sartre à filosofia do amor em *O ser e o nada* (SN) (SARTRE, 2015). No tratado, o filósofo analisou o tema como uma “relação concreta com o Outro” presente no capítulo 3 da terceira parte (O Para-Outro), reflexão que lhe rendeu grande fama de pensador pessimista no que se refere ao amor. Sobre esse ponto, há ótimos trabalhos publicados no Brasil (veja-se, por exemplo, FURLAN, 2013; MORAES, 2019), bem como livros estrangeiros traduzidos dedicados ao amor na filosofia e que abordam o pensamento sartriano (p. ex., LANCELIN; LEMONNIER, 2009; MAY, 2012).

No entanto, chama-nos a atenção a falta de estudos a respeito do amor na obra de Sartre para além de SN. Parece que o tratado é a única obra em que Sartre refletiu acerca do assunto ou ao menos aquela na qual ele resumiu tudo o que era relevante. Uma análise mais acurada de outras obras, contudo, mostrará que não é esse o caso: Sartre oferece reflexões que entram em choques constantes entre si em outros escritos menos estudados. Assim, o presente artigo buscará oferecer uma leitura do tema do amor em Sartre mais ampla do que aquela presente em SN, contrastando e analisando também o grande tratado.

### **1. O amor inautêntico**

#### **1.1 O amor como intencionalidade insigne nas obras anteriores a *O ser e o nada***

As primeiras obras de Sartre têm um diálogo profundo com a psicologia, maior do que as posteriores, por mais que se trate de obras de filosofia fenomenológica. Em *A transcendência do Ego* (SARTRE, 1966), de 1937, Sartre apresenta algumas temáticas que serão trabalhadas em outras obras posteriores, em especial SN, de forma ainda embrionária e não bem desenvolvida.

A tese fundamental desse ensaio é de que o *Ego* não é originário, mas é *objeto transcendente* da consciência, ou seja, o movimento de transcendência não parte do *Ego*, mas a ele se dirige, tendo sua origem na consciência. Esta é entendida em duas instâncias inseparáveis e complementares: a consciência refletida e a consciência irrefletida. Descartes, ao analisar o *cogito*, defende Sartre, bastou-se à consciência refletida, escapando-lhe, portanto, a consciência irrefletida. O problema maior da teoria

cartesiana foi ver autonomia na reflexão; o que Sartre faz é inverter Descartes e defender a autonomia como constitutiva da consciência *irrefletida* (SARTRE, 1966, p. 41). Com isso, a originariedade do *cogito* (reflexão) é negada pela originariedade do *cogito* pré-reflexivo, como Sartre resume em SN: “a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano” (2015, p. 24).

O movimento da consciência de reflexão, de voltar-se a si mesma, de pôr-se diante de si, é raro e derivado do original movimento irrefletido. Enquanto corto cebola, não tenho consciência de que *eu* corto a cebola. Minha consciência está toda voltada à cebola e à faca, não a mim. É um absurdo fenomenológico defender que primeiro tenho consciência de mim para depois eu ter consciência da cebola que corto. Do mesmo modo que a cebola é objeto transcendente de minha consciência, também o *Ego* é. Posso voltar-me a ele, mas cortarei meu dedo; posso voltar-me à cebola, e perder-me-ei de mim.

Com isso, Sartre busca mostrar que o *Ego* não é parte da consciência, não está *nela*, mas pode ser seu objeto transcendente, pode ser *para ela*. A consciência, originariamente irrefletida, é caracterizada por Sartre como *pura espontaneidade*. É preciso levar a sério essa definição e, talvez, Sartre tenha sido o pensador que a tenha levado às últimas consequências. Como pura espontaneidade, a consciência não é egoica; no fim, não há um *eu consciente*, um *ego cogito*, mas uma consciência que é pura espontaneidade e que, como tal, pode se dirigir para o *Ego*. Em oposição à translucidez da consciência, o *Ego* é um “centro de opacidade” (SARTRE, 1966, p. 25): há algo sempre não claro e transparente no *Ego*, algo que foge à consciência, há uma transfenomenalidade (algo que se mantém para além do que se apresenta) no *Ego*; em outras palavras, o *Ego* é no modo de ser Em-si, enquanto a consciência é puro Para-si. E assim deve ser: admitir uma opacidade qualquer na consciência seria admitir uma zona de inconsciência na própria consciência. Não, a consciência é, conforme a célebre formulação, *consciência de ponta a ponta*.

A estrutura básica do *Ego* parte da consideração de que eu sempre ajo a partir de algumas qualidades e de algum estado afetivo. Como é possível descrever o *Ego* categorialmente, diferentemente do que ocorre com a consciência, Sartre nomeia a unidade de ações de *eu* (*je*) e a unidade de estados e qualidades de *moi* (SARTRE, 1966,

p. 44), de tal modo que o *Ego* é a unidade de eu e *moi* (ações, estados e qualidades). É importante que fique claro que essa diferenciação entre eu e *moi* é puramente gramatical e didática, não podendo haver uma diferença essencial dentro do *Ego* de tal tipo.

Sendo a consciência essencialmente não tética de si, ela pode posicionar o *Ego* como seu objeto de transcendência em um movimento de reflexão e é aí que os estados, as qualidades e as ações se mostram para a consciência. Nesse momento da exposição, Sartre faz uma descrição detalhada do ódio como exemplo paradigmático de um *estado* do *Ego*. O par amor/ódio é presente em toda a obra de Sartre. Embora haja diferenças óbvias e explícitas entre ambos, é possível sustentar que a estrutura intencional do amor e a do ódio são idênticas, de modo que os exemplos de um devem ser lidos essencialmente como válidos para o outro.

Quando odeio alguém que está à minha frente, tremo, sinto enorme repulsa, posso contrair os músculos e cerrar os dentes. O ódio está presente – mas não por inteiro. A repulsa, a raiva, assim me parece, é manifestação do ódio, mas não o ódio ele mesmo, afinal “o/a odeio, embora não esteja com raiva neste momento”. Afirmo para mim mesmo: “meu ódio ultrapassa meu estado momentâneo de raiva – ele transpassa toda a nossa relação para além do momento presente”. Em termos filosóficos, podemos afirmar que o ódio é real, *mesmo que não apareça*. Fenomenologicamente, isso equivale a dizer que há uma opacidade essencial ao ódio que faz com que ele nunca se mostre por completo. Sendo a consciência pura transparência, o ódio nada mais pode ser do que um *objeto transcendente da consciência*, um estado do *Ego*, que agora se apresenta mais claramente como transcendente, como transfenomenal.

Entretanto, o que ocorreu aqui é um verdadeiro *abuso fenomenológico*: eu afirmei odiar para além de tudo o que se mostra, ultrapassei o fenômeno rumo ao infinito:

O ódio é uma crença<sup>2</sup> em uma infinitude de consciências coléricas ou repugnantes, no passado e no devir. Ele é a unidade transcendente

---

<sup>2</sup> Traduzimos *créance* por “crença” em vez de “crédito” por três motivos, embora esta última seja a tradução mais corriqueira: primeiro, para deixar o texto mais fluido; segundo, porque a palavra *créance* tem, em um francês literário, o sentido de *croissance* (em se tratando de Sartre, o sentido literário sempre deve ser considerado); por fim, porque o filósofo afirma, em outra ocasião, que todas as emoções (utiliza inclusive o exemplo da cólera como uma emoção) são *crenças*. Cf. SARTRE, *Esboço para uma teoria das emoções*, p. 70-78. Contudo, não se deve entender “crença” aqui no sentido psicológico de “acreditar em algo”. Crença e crédito têm, em um sentido particular, certa proximidade: “dar crédito a alguém”, por

dessa infinitude de consciências. Por isso, dizer “eu odeio” ou “eu amo”, por ocasião de uma consciência singular de atração ou de repulsa, é operar uma verdadeira passagem ao infinito assaz análoga àquela que operamos quando percebemos *um* tinteiro ou *o azul* do mata-borrão. (SARTRE, 1966, p. 47)

Assim como ocorre em qualquer objeto da consciência, o ódio me parece em uma de suas faces, não em todas, tal como um cubo, que essencialmente oculta sempre de minha percepção uma parte sua, embora a indique. Afirmar *isto é um cubo* é ultrapassar a aparição finita rumo à essência composta de infinitos perfis (*Abschattungen*), como Husserl já havia ensinado, o que acontece também no caso dos estados do *Ego*: afirmar *eu amo* é ultrapassar a aparição finita de atração rumo a uma essência de infinitas atrações, passadas e futuras. Conseguimos, por fim, compreender por que afirmar amor é sempre um *falar demais*. Frente a uma consciência de atração – ei-la inevitável e translúcida aqui –, empolgo-me e grito *amo!*, num gesto pretencioso de ter chegado à essência de meu *Ego*, assim como cheguei à essência do cubo ao ver duas de suas faces e afirmá-lo por completo. Falei demais, falei do que não via e nunca poderei ver, falei fugindo do fenômeno e abri espaço para a insegurança e a indeterminação: um objeto sempre pode revelar uma face nunca vista nem imaginada.

Ficou claro que o amor é resultado de uma empolgação da consciência reflexiva. A essa face, Sartre usa o termo *consciência reflexiva impura*; a consciência reflexiva pura é cautelosa e se basta a afirmar o percebido: “não amo, mas inquestionavelmente neste momento *vivenciei uma atração*.” A consciência reflexiva impura, da qual nasce a ilusão de amor, aprisiona temporalmente o *Ego* ao afirmar passado e futuro, quando apenas o presente podia ser percebido. O amor surge de uma reflexão impura e, portanto, incerta. O amor é uma *crença*, nunca um conhecimento, crença que acaba por negar à consciência sua pura espontaneidade e aprisioná-la em um estado de identidade consigo mesma.

O movimento da consciência reflexiva impura que ontologiza o *Ego*, precisamente seu estado como qualidade *da* consciência, falha inexoravelmente, pois a

---

exemplo, pode significar, na linguagem corriqueira, “confiar em alguém”; no mesmo sentido, “vender fiado” indica oferecer crédito àquele em que se confia. Na etimologia da palavra, também em português, vemos que *creditar* se aproxima de “a-creditar”, podendo indicar tanto confiar, quanto oferecer um crédito, tornando o receptor um *credor*. Agradeço a Dax Moraes pelas valiosas discussões acerca desta tradução.

consciência, em seu único movimento possível, de expulsão, impossibilita categorializações. Isso implica a impossibilidade de se pensarem relações causais na consciência. Sendo ela pura espontaneidade, nenhuma força de causalidade pode atuar nela. Em uma palavra, nenhuma consciência é consequência de nada que não ela mesma. Assim, a fala exacerbada do amante típico que vê no estado do *Ego* uma causa transfenomênica para o fenômeno inquestionável deve ser lida como um apelo à *magia*, isto é, uma *fuga* da realidade<sup>3</sup>. Como bem resume Sartre, “talvez seu papel essencial [do *Ego*] seja aquele de ocultar da consciência sua própria espontaneidade” (SARTRE, 1966, p. 81).

Em *O imaginário – psicologia fenomenológica da imaginação*, publicado em 1940, Sartre reafirma seu posicionamento com algumas construções que, à primeira vista, podem causar estranhamento nos leitores de *A transcendência do Ego*. Neste livro foi afirmado que o amor é um estado, naquele Sartre escreve que “Não há estados em psicologias, mas há uma organização de consciências instantâneas na unidade intencional de uma consciência mais longa” (SARTRE, 1996, p. 63-4). Um pouco adiante, escreve: “não existem *estados* afetivos, isto é, conteúdos inertes que seriam carregados pelo fluxo da consciência e às vezes se fixariam, ao acaso das contiguidades, das representações.” (SARTRE, 1996, p. 97-8). O amor não é um estado? Não, como vimos. A consciência reflexiva impura, em um movimento mágico, afirma o estado do amor, mas não há *estados*, há apenas consciências. Sartre ratifica sua posição anterior com outro vocabulário – afinal, a preocupação é outra. Em *A transcendência do Ego*, escreve que o amor e todo estado aparecem à consciência reflexiva, enquanto que, em *O imaginário*, escreve que “A reflexão nos dá *consciências* afetivas” (SARTRE, 1996, p. 98). No contexto desta última citação, Sartre opõe *consciências* (em destaque no original) a *estados* afetivos. Para nós, deve ficar clara a distinção do jovem Sartre entre consciências reflexivas impuras, tratadas em nossa análise de *A transcendência do Ego*, e consciências reflexivas puras, destacadas em *O imaginário*. Em outras palavras, quando escreve que “A reflexão nos dá *consciências* afetivas”, Sartre tem em mente a reflexão pura, que se atém ao fenômeno e nada afirma para além dele. A consciência a que se refere em *A transcendência do Ego* é igualmente reflexiva, uma vez que se volta

---

<sup>3</sup> Para a concepção sartriana de magia, ver, especialmente, *Esboço para uma teoria das emoções* (SARTRE, 2014).

a si mesma, mas é impura, por afirmar um estado para além da fenomenalidade da consciência intencionada.

## 2 O ser e o nada

### 2.1.1 Má-fé e olhar

A consciência reflexiva impura é o fundamento ontológico da má-fé, conceito fundamental de SN, cujas raízes se encontram nos escritos menores de juventude. Em SN, um “ensaio de ontologia fenomenológica” (subtítulo), a conduta de má-fé não deve ser lida como uma conduta moralmente reprovada ou reprovável, mas como uma atitude ontológica da consciência de afastamento de si mesma, de ocultamento de sua própria verdade. A marca principal da consciência – essencialmente pura liberdade – é a alienação de si mesma, por um movimento de coisificação, de cristalização de intencionalidades, de suspensão do caráter essencialmente dinâmico da consciência. Como explica no primeiro item do capítulo dedicado à má-fé (“má-fé e mentira”), a mentira é a tentativa de convencer os outros de que algo é, muito embora não seja. A má-fé seria uma mentira contada para mim mesmo, uma tentativa de negar para mim o que sou. E o que sou? Nada. Sou, não sendo; e não sou, sendo: não sou o que estou a ser e sou o não ser o que sou. O que sou é minha facticidade (gênero, nacionalidade, etnia, tradição, costume, relações sociais...), mas a sou apenas no modo de não a ser às últimas consequências, pois, além de facticidade, sou movimento de transcendência – ultrapassagem – da situação em que estou. A realidade humana é essencialmente movimento de transcendência de sua situação fática. Amo enquanto sou consciência afetada de atração – nada além disso. A má-fé é a tentativa sempre presente e sempre falha de separar facticidade e transcendência, de ignorar que minha facticidade não está sempre à beira de não ser.

O tema da má-fé deve ser lido em conjunto com o tema do *olhar*, igualmente central em SN. O olhar é o centro de minha relação com o outro. O raciocínio é simplificarmente este: sou liberdade necessária em uma situação, sou movimento de desprendimento constante do que sou, *sou sempre no modo de não ser*; contudo, não suporto a indeterminação, e busco formas de fugir dela, em atitudes coisificantes de má-fé; o outro aparece e me olha e, com isso, finalmente realiza o que minha má-fé sempre buscou e, às últimas consequências, nunca conseguiu: para ele, *sou o que sou*. O olhar

do outro me *coagula*, de tal modo que até mesmo minha fuga e minha liberdade passam a ser caracteres de meu ser (SARTRE, 2015, p. 452). Em relação ao olhar do outro, a má-fé fica confusa. Sou o que sou; finalmente, sou ao modo da subsistência, mas não sou o fundamento do que sou: queria ser, sou, mas alienado de mim.

O outro faz comigo o mesmo movimento que faço com meu *Ego*: a consciência reflexiva transcende o *Ego*, seu objeto; o outro *me* transcende, sou seu objeto. Ao fazê-lo, o outro não transcende apenas meu *Ego*, mas todo o meu ser. Para o outro, sou transcendência transcendida, sujeito objetivado. Descubro, assim, com o outro, uma face de meu ser: meu ser-para-outro. Como sou outro para meu outro, há uma dupla transcendência da transcendência: transcendendo a transcendência que o outro é e ele transcende a transcendência que sou, de sorte que nossa relação é necessariamente conflituosa. Todas as relações que posso ter com o outro dar-se-ão a partir de atitudes em relação ao objeto que o outro é para mim e que sou para o outro.

Toda relação com o outro, assim, é conflituosa: sou objeto do outro, sou alienado de mim, mas ontologicamente sou liberdade que busca ser seu próprio fundamento. Preciso do outro, pois ele me dá ser. Contudo, preciso me apoderar desse ser que está em posse alheia para que não fique à mercê do outro (afinal, sendo coisificado, sou, mas sem ser fundamento desse meu ser). O problema é que o outro, enquanto livre, nunca pode ser no fim apoderado enquanto livre. Se me apodero dele enquanto coisa, não me apodero do fundamento do meu ser, isto é, não me apodero da transcendência que me transcende, a qual, por definição, não pode ser aprisionada. O ciclo vicioso de destruição e conflito se instaura: se quero ser, preciso do outro enquanto Para-si, o que implica que preciso do outro livre, de modo que perco meu fundamento de mim; não suporto, aproximo-me e me apodero do outro, transcendendo-o, e, com isso, perco o fundamento de meu ser, pois apenas a consciência pode transcender e ser fundamento, o objeto não – objeto não transcende.

### 2.2.2 O amor em SN

O amor é tratado por Sartre como uma relação concreta com o outro insigne por revelar esta essência de toda relação com o outro, o conflito insuperável de tentativa de se apoderar da consciência. O paradoxo fica ainda mais claro se observarmos apenas o amante. Seu desejo é “capturar a consciência” (SARTRE, 2015, p. 457), contudo seu



desejo é igualmente ser amado *livrement*. Não há nada pior do que imaginar que sou amado por obrigação, por necessidade, por interesses alheios ao amor. Meu projeto todo é ser amado, pois assim minha existência se vê justificada, e isso implica que seja um amor *livre*, uma vez que a transcendência apenas pode se dar – ou seja, a fundamentação de meu ser apenas pode se dar – por uma liberdade; *ao mesmo tempo*, desejo *capturar* essa liberdade que me fundamenta para, enfim, realizar todo o meu projeto: ser absoluto, Em-si-Para-si, em uma palavra, ser Deus (*causa sui*). SN defende o projeto de ser Deus como base da relação tanto comigo mesmo (má-fé) quanto com o outro<sup>4</sup>.

Quero ser amado por uma liberdade cativa de mim. Em uma palavra, quero ser o “mundo inteiro” daquele que me ama, o “centro de referência absoluto” de seu mundo, pois, assim, serei um objeto destacado em seu mundo, serei aquele que oferece significado a todos os outros objetos de seu mundo, “objeto-limite da transcendência” (SARTRE, 2015, p. 459) de meu amado – além de mim, nada mais. Só assim estarei assegurado de todo o meu valor para meu amante e não haverá por que haver insegurança. Com o amado pensando em mim o tempo todo, torno-me o centro de valoração de tudo o que há para ele. Assim, “não devo mais ser visto sobre fundo de mundo como um ‘isto’ entre outros *istos*, mas o mundo deve se revelar a partir de mim. [...] [D]evo ser [...] a própria condição de surgimento de um mundo.” (SARTRE, 2015, p. 461). Comenta Furlan com precisão: “Por isso se diz que o mundo fica diferente quando se ama, melhor ainda, que sem o amado nada mais importa ou tudo perde o sentido, e é isso o que o amante deseja do amado” (2013, p. 92).

---

<sup>4</sup> Seria proveitoso questionar a validade fenomenológica estrutural dessas relações, visto que a proximidade com uma cultura muito específica – europeia, especialmente cristã – se mostra tão evidente. Não estaria Sartre amarrado *demais* a uma visão cultural e histórica francesa, que o impede de ver as reais estruturas essenciais de toda relação com o outro?

A necessidade de se fazer amado por uma liberdade parece muito descrever o amor cristão. O Deus bíblico criou um ente dotado de livre arbítrio, portanto, capaz de fazer o mal e de negar o nome de deus. O motivo de todo mal então seria o amor de Deus por nós. Com Adão e Eva, instauram-se a liberdade humana frente aos desígnios divinos, bem como o mal e o bem. Apenas faz sentido se falar em bem e mal em um ente que é ao modo de não ser. O ente determinado pela natureza desconhece o mal, é verdade, assim como desconhece o bem, de modo que não pode às últimas consequências amar. O amor de Deus por nós possibilitou o amor humano a Deus. Em última análise, o amor de Deus possibilita que Deus seja amado. Deus é amado à medida que ama. Em nossa busca por sermos Deus, amamos como Deus nos amou.

Finalmente, minha existência se vê justificada. Sou centro de referência de um mundo, tenho razão de existir, o fardo insuportável do “sem sentido apelo do não”, como escreve Drummond, isto é, da falta de sentido própria à minha naidade originária, fica mais leve e todo o meu projeto de estabilidade e desoneração ontológicas se aproxima da efetividade.

A relação do amor com a má-fé fica mais clara. Se a má-fé era a tentativa de separação de liberdade e facticidade, ambas constitutivas da realidade humana, insuperáveis portanto, no amor é possível ver a má-fé em sua estrutura máxima, pois o amante se vê preso (nega sua liberdade) de um projeto posto livremente a si mesmo, projeto *de ser amado*. O paradoxo do amor em SN ganha mais um contorno: todo o projeto do amor se baseia no projeto de ser amado como o centro de referência do mundo do amado – amar é seduzir para ser amado. O amor nunca se dirige ao outro, mas ao objeto que sou para o outro enquanto objeto-limite de sua transcendência. Para falar de outro modo, quero que o outro seja sujeito e objeto *ao mesmo tempo*: sujeito por ser o único modo de eu ser amado, pois apenas o sujeito pode me transcender e fundamentar o meu ser; objeto por ser transcendido por meu projeto, por cumprir meu desejo, por se bastar dentro de limites delineados por mim. Não se trata aqui de dialética, como bem aponta Sartre, mas de um “ciclo vicioso – embora cada tentativa se enriqueça com o fracasso da outra” (SARTRE, 2015, p. 454).

Amo quando projeto ser amado; se sou amado, o outro projeta que eu o ame – eis o resumo do conflito inerente ao amor. Pode parecer que tudo está resolvido, mas, na verdade, está longe de estar. Meu projeto era que o outro me fizesse *seu objeto*-limite de contemplação e, assim, fundamentasse meu ser e justificasse minha existência. Isso pressupõe o outro como subjetividade (um objeto apenas existe para um sujeito). Mas o amado me decepciona profundamente: ao projetar que eu o ame, *ele me experimenta como sujeito* e meu projeto de ser objeto falha. No fim, o amor é uma tentativa muito malfadada de fundamentar o próprio ser, pois ambos os amantes permanecem puramente sujeitos, subjetividade total. “Nada vem suprimir sua contingência ou salvá-los da facticidade” (2015, p. 469), escreve Sartre.

O filósofo ainda vê um ganho nisso. O projeto era ser objeto-limite de uma transcendência (ser Deus), não um mero objeto entre objetos no mundo do amado. Os amantes ficaram livres do perigo na liberdade do outro, mas porque foram

experimentados enquanto subjetividades. Isso, contudo, apenas enquanto ambos amarem (ambos projetarem ser amados), pois a qualquer momento uma consciência pode contemplar a outra como objeto, e, assim, eu passo a ser mais um objeto em meio aos infinitos em seu mundo, de modo que perco a justificativa de minha existência.

Outro perigo que assombra a frágil estabilidade do amor é a figura do *terceiro*. Não apenas porque meu amado pode deixar de me amar para amar o outro, mas porque o outro *nos olha* e, nesse olhar, experimento tanto minha objetivação quanto a objetivação do outro. Eu queria ser amado por Deus, queria que meu ser-para-outro estivesse a salvo na liberdade do amado, o que apenas pode ocorrer se o mundo vier a ser por esse amado; assim sendo, o mundo vem a ser tendo-me como limite. Contudo, experimento no olhar do terceiro a fragilidade do amado, aquela subjetividade que escolhi como fundadora de meu ser e ao mesmo tempo como segurança de minha fragilidade enquanto para-outro. Por me experimentar como subjetividade, muito embora projetasse ser experimentado como objeto-limite, experimento, então, a possibilidade de aquela subjetividade exigida por mim ser objetivada pelo terceiro e, assim, eu perder toda a minha segurança. Com o terceiro, até mesmo nosso amor é objetivado.

Sartre apresentou, com isso, três estruturas essencialmente destruidoras do amor: primeiro, o projeto de remissão ao infinito de que amar é querer ser amado; segundo, o fato de o amado poder parar de me fazer comparecer como subjetividade ao me objetivar; por fim, o fato de um terceiro poder aparecer e revelar uma estrutura *relativa* de nosso amor.

### **2.2.3 Amor e angústia**

A angústia é um tema central em toda filosofia existencialista por ser sempre vista como reveladora da estrutura ontológica originária da existência. No pensamento sartriano, não é diferente, ocupando a angústia um papel crucial na estrutura de SN. Não obstante angústia e amor sejam afetos bem trabalhados no tratado, não há uma relação explícita escrita entre ambos. Procuraremos agora estabelecê-la.

Como toda descrição fenomenológica de um afeto, é preciso esclarecer primeiramente a estrutura intencional da angústia. Para isso, Kierkegaard e Heidegger utilizaram a proximidade linguística de angústia com o temor, a qual é retomada por

Sartre – tanto em dinamarquês quanto em alemão, *Angst* pode significar tanto temor quanto angústia.

O temor se dá sempre *diante* de um ser no meio do mundo específico e identificável, um ente delimitado. Tenho medo, por exemplo, do cão que se aproxima, da recessão econômica, da fome, do soco iminente. É da estrutura fenomenológica do temor igualmente o fato de o temível (aquilo diante de que temo) se aproximar de mim, mas mantendo a possibilidade de não me atingir. A angústia, por seu turno, “é angústia diante de mim mesmo” (SARTRE, 2015, p. 73). Não me angustio diante de um ente estranho ou de uma possibilidade definidos, mas *sempre diante de mim*. Eu sou o angustiante de minha própria angústia. Temor e angústia se distinguem e se excluem mutuamente: enquanto o temor é “apreensão irrefletida do transcendente”, a angústia é “apreensão reflexiva de si” (idem).

A consciência, enquanto pura espontaneidade, tem uma relação específica com a temporalidade: ela deve manter a espontaneidade também em relação às ekstases temporais de passado, presente e futuro. A angústia revela esse modo específico de se relacionar com o tempo, um modo que revela a *liberdade* em relação ao passado e ao devir, isto é, um modo de sê-los não os sendo. Sartre utiliza dois exemplos já consagrados para retratar a relação entre angústia, liberdade e temporalidade, a do homem à beira do precipício e a do homem ludopata que havia decidido parar de jogar, mas se vê novamente frente a uma mesa de jogos. Em vez de reproduzi-los, tentemos adaptá-los a casos de relações amorosas para esclarecer a conexão entre amor e angústia.

A angústia pode se dar em relação ao *futuro*. Pensemos no exemplo clássico de um de um apaixonado que, depois de algum tempo de convivência íntima, resolve pedir a pessoa amada em casamento. Compra o anel, ajoelha e faz o pedido. Eu, que vejo meu amado de joelhos, com o anel em mãos, deparo-me com *minhas possibilidades* em relação a ele. Num primeiro momento, reflito e claramente sei, *amo*. Tento convencer-me do amor enquanto meu estado, mas a magia é insuficiente, e surge sempre a insegurança. Reflito melhor, “amo hoje, mas *nada* garante que continuarei a amar”. A possibilidade de aceitar convive sempre com a possibilidade contrária de negar e só assim pode ser: do fundo das possibilidades lógicas (aceitar, fugir, negar, chorar, enrubescer, desmaiar...) destaca-se aquilo que converterei em meu possível concreto.

Isso quer dizer que devo nadificar a totalidade das possibilidades para fazer com que o possível concretizado se destaque. Desse modo, para escolher o meu possível *devo* manter as outras possibilidades como *minhas* possibilidades. O contrário seria estipular um determinismo (psicológico, biológico, histórico, cósmico...) na decisão por esta possibilidade, o que destruiria de vez todas as possibilidades *enquanto* minhas possibilidades. A angústia surge justamente da *insuficiência* de qualquer motivo ou de qualquer conduta possível. Amo esta pessoa, sou capaz de elencar inúmeros motivos pelos quais a amo, recordo-me de todas as gentilezas, das carícias, dos apoios em momento de necessidade, das defesas quando eu sofria ataques, dos beijos e das surpresas, entretanto sei que por mais que sejam motivos *nunca* serão suficientes para que eu a ame. O casamento, para mim, apenas faz sentido se há amor. Como posso então aceitar um relacionamento futuro enquanto sei que nenhum motivo será suficiente para que haja amor?

Meu presente se relaciona com meu futuro, mas sem qualquer causalidade. Entre ambos, *corre o nada*. Ao mesmo tempo, impõe-se-me o fato de que serei necessariamente outro em relação ao que sou, de que meu ser presente não fundamenta meu ser futuro, de que nenhum motivo – nem a soma de todos os motivos – determina meu ser futuro, bem como que necessariamente *já sou o que serei*, mas ao modo de não o ser. Eis a angústia ante o futuro: “Chamaremos precisamente de *angústia* a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo” (SARTRE, 2015, p. 76). O que serei depende do que sou *e* independe do que sou.

A angústia pode igualmente se dar em relação ao *passado*. Assim como a angústia em relação ao futuro me revelou a incerteza de manutenção de qualquer decisão presente no futuro, a angústia ante o passado revela a indiferença do presente em relação a decisões do passado.

Podemos manter o exemplo, agora da perspectiva do amante que resolve pedir em casamento. A possibilidade de um casamento se abriu após um tempo de namoro e, confiante no amor, resolvi comprar o anel. Comprei e fiz todos os planos para o grande dia do pedido. Preparei um jantar para a pessoa amada, jantamos, me dirigi à cozinha para pegar a sobremesa e, conforme planejado, já o anel de noivado. Ao pegar, percebi imediatamente que a decisão de pedido de casamento deve ser novamente refeita, *ex nihilo*. Entendi que ter decidido não é suficiente para manter a decisão enquanto decisão,

apenas enquanto possibilidade minha. *Nada* me obriga a repetir meu gesto de decisão, pois entre meu eu presente e meu eu passado corre um *nada* – entre cada ekstase temporal, há sempre um rio de nadidade que impossibilita qualquer decisão perpétua; em outras palavras, o ego é sempre transcendido por uma liberdade pura de modo que toda decisão é sempre antes possibilidade de decisão entre outras possibilidades. Para que surja algo como algo é necessário antes um movimento de nadificação da consciência que, por ser pura espontaneidade, abre o sentido.

Utilizamos aqui o exemplo mais prosaico possível por motivos puramente didáticos, mas poderia ser qualquer outro. De modo algum isso deve ser lido como uma tentativa de descredibilizar a descrição sartriana reduzindo-a a “relacionamentos amorosos” no sentido mais corriqueiro, como sugere Gibson: “*O ser e o nada* foca no estar-apaixonado, no amor entre casais adultos – em particular, no amor romântico heterossexual” (2017, p. 63). O posicionamento de Gibson não prospera. Reduzir, como propõe, a análise sartriana do amor em SN a casais heterossexuais e o amor autêntico à relação entre mãe e filha/o é perder todo o sentido ontológico presente na descrição sartriana e transformar a descrição fenomenológica em um estudo cultural. Podemos e até mesmo devemos identificar limitações fenomenológicas à descrição sartriana, mas tamanha restrição não pode ser aceita. Inclusive, logo nos primeiros parágrafos da seção dedicada ao amor, Sartre se refere à possibilidade de amor de um tirano a seus súditos – claramente, ele não tem em mente apenas “amor entre casais adultos heterossexuais”. Para voltarmos a nossos exemplos, podemos pensar em um amigo que planeja uma viagem em um fim de semana com outro e o convida, uma mãe que resolve visitar o filho, e, com esses exemplos, trocamos facilmente algumas palavras nos anteriores sem nada alterar no substancial: o convívio entre amor e angústia.

A consciência de angústia, como deve ter ficado claro, é uma consciência específica de liberdade, não uma causa de minha liberdade. A angústia apenas revela, para ser preciso, a insuficiência de qualquer motivo para qualquer ato – nunca será possível encontrar *o* ou, que sejam, *os* motivos pelos quais fiz, pensei, senti algo, pois todo motivo é necessariamente insuficiente para a determinação de minha liberdade.

O jovem Sartre havia entendido o amor como um estado do *Ego* fruto de uma consciência reflexiva impura que afirmou demais. Fica evidente como que, em SN, apesar de um tratamento muito mais completo do tema, a estrutura básica é a mesma. O

amor guarda uma relação intrínseca com a má-fé. O que SN traz de aprimoramento na descrição é a posição do outro, que estava ausente nas descrições do amor das obras anteriores.

De meu lado, o amor é resultado de uma consciência reflexiva – consciência tética de mim – que ultrapassa o fenômeno para encontrar uma característica do ser em si (um estado de meu *Ego*). Em relação ao outro, meu olhar coagula seu ser em um objeto de minha consciência, o qual transcendo. Nesse movimento, percebo se tratar de um objeto insigne, pois também ele *me* transcende, de modo que ele se revela como um objeto que, às últimas consequências, nunca pode *ser meu* objeto: no jogo do olhar, olho e sou olhado pelo que olho ao mesmo tempo. Ao projetar amar esse outro que me olha, projeto ser amado por ele, isto é, transcendo-o de tal modo a fazê-lo instaurar-me como objeto-limite de seu mundo. O amado, se me contempla em meu projeto, me ama, isto é, projeta que eu o ame. Assim, projetei ser experimentado como objeto-limite, mas fui experimentado como subjetividade.

Conforme é possível ler SN, o tratado não abre margem de possibilidade para outras condutas para além da má-fé e do olhar objetivante, por ambos serem apresentados como *necessários*, como consequências obrigatórias de uma consciência essencialmente livre. Defenderemos, contudo, que SN – e as obras anteriores, em menor grau – apresenta uma possibilidade da consciência diferente dessas descritas, que se daria a partir de uma consciência reflexiva pura num movimento que Sartre chama, já em SN, em passagens amplamente ignoradas de *conversão*.

Entretanto, é importante frisar que a má-fé e as relações concretas com o outro baseadas numa tentativa de apoderamento da liberdade alheia são a regra, o que não deve ser lido como uma descrição cultural da época de Sartre, mas realmente como uma tendência ontológica da consciência, na mesma linha em que Heidegger pensou o ser-aí cotidiano em *Ser e Tempo* (HEIDEGGER, 2006). Mesmo que não saibamos o que significa a *conversão*, é possível concluir, pelo próprio significado do termo, que a autenticidade, uma possibilidade da consciência diferente da proposta em SN, é posterior, sendo a inautenticidade tanto o movimento primeiro quanto o mais corriqueiro.

A importância da angústia – e a escolha dessa palavra normalmente sempre associada a algo ruim – se dá tanto para revelar a possibilidade da consciência de



liberdade quanto para mostrar que a realidade humana é profundamente marcada por uma *fuga* dessa consciência. SN realmente é, em grande parte de sua estrutura, dedicado às condutas de ocultamento, fuga, supressão da consciência de liberdade. E por quê? O fardo é demasiadamente pesado. A consciência de liberdade implica *total* responsabilidade pelo que sou. O amor em SN é uma tentativa de afastar dois grandes pesos que não suporto: o de não ter fundamento (o outro realiza meu fundamento e o amor é uma tentativa de manter o outro ali, fundamentando-me) e o de ser responsável pelo fundamento que eu possa ter (o outro o é). Não obstante, o fato de *meu* fundamento não ser *minha* responsabilidade impossibilita ao fim o projeto inautêntico de amor. Poderíamos pensar, em termos psicanalíticos, sem querermos ser fiéis a Lacan, que há um verdadeiro gozo – *juissance* – em não ser responsável pelo ser que sou, em assumir como meu o que me foi concedido. Há uma grande satisfação na negativa de liberdade. O gozo da vida amorosa se encontra justamente no anúncio de liberdade que ele propõe (*capto* – transcendendo – o outro como *liberdade* que me transcende) seguido da negação/limitação dessa liberdade (quero que o outro me *capte* como objeto-*limite* de seu mundo, que eu seja objeto – transcendido – não transcendido). O amor, tal como entendido em SN, é uma tentativa de tamponar o vazio projetante que sou para gozar do alheamento de minha responsabilidade ontológica. A angústia é a consciência de liberdade que revela os limites e as fissuras desse gozo.

Não à toa, Sartre trata do masoquismo logo após tratar do amor, como uma tentativa similar a este de se relacionar com o outro. O amor busca manter a alteridade do outro para que essa, enquanto subjetividade, fundamente minha subjetividade. O masoquismo é a objetivação total de meu ser *por mim mesmo* – eu, livremente, nego minha própria liberdade e *me* faço objeto do outro. No masoquismo, abraço meu ser-objeto, assumo-o: *sou mesmo um objeto de uso e assim quero ser*. Não recuso ser objeto, como no amor, mas *afirmo*. Precisamente, no amor eu também projetava ser objeto, mas *objeto-limite* não transcendido. No masoquismo, quero ser objeto entre outros, um instrumento de gozo do outro. Nego minha liberdade como forma de afirmar a liberdade do outro. O projeto é ser completamente objeto do outro, que me assimila por completo. Mas o fracasso está dado: eu projeto que o Outro me transcenda, de sorte que transcendendo o outro rumo ao *meu* projeto. De todo modo, experimento minha liberdade.



### 3 O amor autêntico

Como anunciamos na introdução, a reflexão sartriana a respeito do amor até aqui mencionada é conhecida, estudada e trabalhada. Entretanto, Sartre refletiu muito mais sobre o tema e chama a atenção a falta de comentários a essas outras ponderações em suas obras, talvez até mais instigantes e problemáticas, justamente o que exige maior trabalho dos comentadores. Apesar de Sartre não utilizar a expressão “amor inautêntico” em SN, ele usará “amor autêntico” em sua obra publicada postumamente *Cadernos para uma moral*, mas que foi escrita apenas cinco anos após a publicação de SN, o que nos permite concluir que toda a descrição de SN sobre o amor se refere ao seu modo inautêntico.

Em português, não encontramos nenhum trabalho que se refira à noção de amor autêntico em Sartre. A falta de uma tradução dos *Cadernos* para a língua portuguesa não parece por si justificar, embora certamente dificulte<sup>5</sup>. Há alguns trabalhos em língua inglesa que se debruçam sobre o tema (cf. p. ex., GIBSON, 2017; HEINKE-BERENPAS, 2011; RAE, 2012), e poucos também em francês. O fato chamou a atenção de Vicent Citot, professor e filósofo francês, que dedicou excelente artigo ao tema no qual adverte:

Os leitores apressados ou negligentes, que constituem a imensa maioria dos leitores de Sartre, confundem e misturam sistematicamente as teses sobre o amor e aquelas sobre o sadismo e o masoquismo, as quais, embora sejam conjuntas, não são idênticas. Contudo, pior ainda, eles ignoram a frequência com que Sartre refere-se apenas em seus textos a uma forma ‘inautêntica’ de amor, cuja forma ‘autêntica’ será o tema de análise nos *Cadernos para uma moral* (CITOT, 2000, nota 14).

O capítulo 3 da terceira parte de SN, chamado “As relações concretas com o Outro”, é também dividido em três seções, sendo as duas primeiras dedicadas à “primeira atitude” (amor, linguagem, masoquismo) e à “segunda atitude” (indiferença, desejo, ódio, sadismo) para com o Outro. Depois de terminar a segunda seção, Sartre deixa uma nota de rodapé escondida, como ao mesmo tempo uma advertência e um lembrete: “Essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação e da salvação. Mas esta deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical, que não

---

<sup>5</sup> Devido a isso, todos os trechos citados dos *Cahiers* serão de nossa tradução.

podemos abordar aqui.” (SARTRE, 2015, p. 511). Que possibilidade é essa? O que seria uma *conversão radical*? Por que não pode *abordar aqui*?

Uma leitura atenta permite notar que não se trata apenas dessa curta nota de rodapé em SN. Ao se referir ao ser da consciência como *falta*, como “arrancamento de si rumo ao si que tem-de-ser”, Sartre escreve que essa falta “só é acessível à reflexão purificadora, da qual não nos ocupamos aqui.” (SARTRE, 2015, p. 263-4). Essa misteriosa “reflexão purificadora” é oposta no texto à consciência irrefletida bem como à “reflexão impura e cúmplice”.

Defendemos que a “reflexão purificadora” é o caminho necessário para uma “conversão radical” que fundamenta a possibilidade de uma “moral da libertação e da salvação”. Defendemos ainda que essas breves anotações em SN reafirmam o fato de o tratado abordar primordialmente atitudes *inautênticas* sem excluir a possibilidade da autenticidade<sup>6</sup>.

Em SN, a má-fé é apresentada com seu correlato, a sinceridade. Longe de considerar a sinceridade uma virtude, Sartre argumenta que ela tem exatamente o mesmo mecanismo da má-fé: ambas são formas de negar a liberdade, separando-a da facticidade, isto é, ambas são tentativas desditosas de coagular meu ser e ignorar a necessidade de a consciência *sempre* transcender o objeto para que ele apareça para ela, ou, ainda, esforço de entregar aos motivos a força vinculativa de decisão. Qual é o ideal de sinceridade? Falar o que sou. Sou sincero, comigo e com os outros, quando pretendo chegar a uma total transparência do que penso e sinto. Ora, sinceridade e má-fé são dois lados da mesma moeda, são igualmente *violências identitárias*, pois procuram na realidade humana um princípio de identidade que lhe é estranho (SARTRE, 2015, p. 105). O próprio poder de engano da má-fé e a existência de um ideal de sinceridade tão valorizado são justamente provas de que o princípio de identidade é completamente incompatível com a realidade humana. Em suma, a aparente sinceridade como antítese da má-fé, na realidade, nada mais é que má-fé.

---

<sup>6</sup> No que se refere ao amor, Franz Fanon percebeu já em 1952 o que queremos aqui apontar: “Na compreensão dos fenômenos dessa ordem, o trabalho do analista e do fenomenólogo se revela bastante árduo. E, se houve um Sartre para realizar uma descrição do amor fracassado, não sendo “O ser e o nada” outra coisa senão a análise da má-fé e da inautenticidade, o amor verdadeiro, real – desejar para os outros aquilo que se postula para si, quando essa postulação integra os valores permanentes da realidade humana –, continua a exigir a mobilização de instâncias psíquicas fundamentalmente livres de conflitos inconscientes.” (FANON, 2020, p. 42).

A autenticidade, tal como trabalhada nos escritos posteriores a SN, rejeita a dicotomia “sinceridade-má-fé”. Nos *Cadernos*, Sartre pretende pensar “uma nova maneira, ‘autêntica’, de ser a si mesmo e para si mesmo, que transcende a dialética sinceridade-má-fé” (SARTRE, 1983, p. 490). Sendo assim, o ponto de partida da autenticidade deve ser a reconexão entre liberdade e facticidade, uma afirmação concomitante de que apenas sou na medida em que nadifico minha facticidade rumo a projetos livremente postos por mim, portanto, na medida em que reconheço a insuficiência de todo e qualquer motivo para a minha consciência, a qual se revela como pura espontaneidade, cujo correlato intencional é o que chamamos de facticidade. Em outras palavras, “a autenticidade consistia em revelar o ser no modo de não ser” (SARTRE, 1983, p. 490); “dito de outro modo, eu não somente limito, na autenticidade, a qualidade objetiva interior a uma sucessão de condutas, mas, na verdade, eu descubro que eu *não sou* nenhuma dessas condutas, ou, sobretudo, eu as sou e não as sou.” (SARTRE, 1983, p. 491).

Qualidades, lembremos, já em *A transcendência do Ego*, foram postas junto aos estados como pertencentes ao *Ego*, não à consciência, isto é, como estando *no Ego*, *para* a consciência. O movimento de reflexão impura, ou de má-fé, *falava demais* e buscava cristalizar na consciência sua apreensão imediata como sendo seu estado ou qualidade. Agora, Sartre retoma o mesmo argumento, para mostrar uma outra forma de a reflexão lidar com uma consciência. Descobrir que sou não sendo uma sucessão de condutas, que sou meu passado ao modo de não o ser implica reconhecer o nada que me separa de meu passado, a insuficiência de todos os motivos, minha espontaneidade constitutiva, *bem como* minha facticidade e meu ser-para-outro.

A *conversão*, indicada em SN, é o movimento de mudança da consciência reflexiva imprópria e da consciência irrefletida, da inautenticidade, para consciência reflexiva própria, a autenticidade; em uma palavra, a conversão é a troca de um projeto de má-fé por um de boa-fé. Deve ficar claro aqui que o que Sartre entende por *reflexão* não é de modo algum algo como *pensamento racional, lógico, reflexivo*, no sentido que usamos corriqueiramente em outros contextos. Reflexão deve ser entendida em seu sentido literal e físico: um movimento de volta a si mesmo, como quando olhamos no espelho e vemos nosso reflexo. Sartre não é um racionalista, muito pelo contrário, muito

de seu trabalho é um ataque à leitura racionalista. A reflexão própria, assim, é a consciência de si (consciência tética de si) não maculada pela tentativa de rejeição de si.

Esse movimento deve se dar tanto em relação a mim quanto em relação ao outro. Escreve Sartre nos *Cadernos*: “na autenticidade, eu escolho desvelar o Outro [...]. Notem, primeiramente, que isso não pode ser exceto sobre o fundamento do reconhecimento do outro como liberdade absoluta.” (1983, p. 515). Pouco adiante, o filósofo completa: “Eu devo aceitar incondicionalmente esta finitude, esta contingência e esta fragilidade” (1983, p. 516). A inautenticidade repulsa a finitude, a fragilidade e a contingência próprias à liberdade absoluta, tanto minha quanto do outro.

## 2.2 Solidariedade

Além disso, a conversão opera no meu ser-para-outro inseparável do olhar do outro. Como vimos no projeto de amor em SN, a base de toda a tentativa de apoderamento da consciência do outro advém da insegurança fruto do olhar do outro. É por o olhar do outro constituir um ser meu do qual não sou fundamento que tento me apoderar da consciência do outro. A consciência convertida deixa de ver o olhar do outro como ofensiva, para vê-lo como essencial também para mim. Segundo Gavin Rae,

por a consciência convertida entender refletidamente que é pelo olhar do Outro que ela se torna refletidamente ciente de sua facticidade objetiva, a consciência convertida vem a refletidamente compreender que a objetivação que ela experimenta como resultado do olhar do outro não é uma ameaça a sua liberdade, mas revela um aspecto de si mesma de que, sozinha, ela não é pré-reflexivamente ciente: sua facticidade (RAE, 2012, p. 79-80)

Sartre não recusa ou desdiz SN, mas complementa. O olhar não é rejeitado, muito pelo contrário, é reafirmado como essencial para a constituição da realidade humana. Na ontologia sartriana, a realidade humana é tanto um ser-para-si quanto um ser-para-outro e este se dá pelo olhar. A facticidade necessária à realidade humana é descoberta pelo olhar – é sendo olhado que descubro o que sou no mundo.

Como já deve estar claro, a conversão se dá sempre a partir de uma consciência *reflexiva pura*, a qual estamos prontos para compreender completamente. Em SN Sartre já havia escrito:

Mas a reflexão pura continua a descobrir a temporalidade apenas em sua não substancialidade originária; em sua negação de ser Em-si, descobre os possíveis *enquanto possíveis*, suavizados pela liberdade

do Para-si, revela o presente como transcendente, e, se o passado lhe aparece como Em-si, ainda é sobre o fundamento da presença. Por fim, descobre o Para-si em sua totalidade destotalizada como individualidade incomparável que *é ela mesma* à maneira do ter-de-sê-lo; descobre o Para-si como o ‘refletido’ por excelência, o ser que jamais é a não ser como *si mesmo*, e que é sempre esse ‘si mesmo’ a distância de si, no porvir, no passado, no mundo. A reflexão, portanto, capta a temporalidade na medida em que esta se revela como o modo de ser único e incomparável de uma ipseidade, ou seja, como historicidade. (SARTRE, 2015, p. 216)

Tal reflexão pura, que descobre a temporalidade como espontaneidade, não como substancialidade, descoberta autêntica dos possíveis *enquanto possíveis*, não enquanto determinações, p. ex., é mais originária que a reflexão impura. Na esteira de Heidegger, Sartre entende que é só por originariamente a realidade humana encontrar-se que ela pode se perder, fugir de si – por originariamente me captar como histórico, posso recusar minha historicidade. Em relação ao outro, pela reflexão pura, renuncio “à categoria da *apropriação*, que não pode reger nada além das relações do Para-si com as coisas, para introduzir na relação interna da Pessoa a relação de *solidariedade*, que será mais tarde modificada em solidariedade com os outros” (SARTRE, 1983, p. 495). Introduzo um outro modo de ser em relação a..., essencialmente diferente daquele modo de ser em relação a coisas e utensílios, marcado pela apropriação, introduzo um modo de ser *solidário* com o outro. O olhar objetiva, mas a reflexão converte o ser do outro em ser livre, o que apenas pode ocorrer se, antes, a consciência reflexiva já se reconheceu como essencialmente livre. Sartre entende que esse reconhecimento duplo é necessário e concomitante: “Se eu reconheço totalmente minha liberdade, eu reconheço também a dos outros.” (SARTRE, 1983, p. 338)

### 2.3 Cumplicidade

O movimento único da consciência é o de transcendência: toda consciência é consciência de... e todo objeto da consciência é objeto transcendido pela consciência. A transcendência é o movimento de significação, valoração, descoberta do ser. Assim, toda transcendência tem uma *direção* própria, um rumo, que é dado pelo *projeto*, noção central em toda a teoria sartriana. É por projetar-me inferior que recebo a crítica como ofensa; é por projetar com insuportável a situação que me revolto. No olhar inautêntico, o outro me aparece sempre rumo aos meus projetos, como instrumento. Na

cumplicidade, contudo, compartilhamos um projeto, e percebo que o meu projeto apenas pode vir a ser se o outro, *livremente*, também projetá-lo. Como Sartre explica,

a única forma autêntica de querer consiste aqui em querer que o fim seja realizado pelo outro. E querer consiste aqui em engajar-se na operação. [...] Eu coloquei que seu fim é meu fim, mas não porque esse é um fim incondicional ou um fim que eu previamente coloquei, mas porque ele o colocou como um fim (SARTRE, 1983, p. 290-1)

A cumplicidade se refere à aceitação do projeto do outro tal como posto por ele. Como estrutura necessária da consciência, há o movimento de transcendência. Isso implica que o projeto do outro é necessariamente transcendido por mim. A cumplicidade é um modo de transcender o outro mantendo seu fim e engajando-me para que esse mesmo fim seja realizado. Há um compartilhamento de fim. A liberdade do outro é mantida, assim como a minha. O projeto do outro é aceito por mim não porque é conforme ao meu projeto, mas somente porque é projeto deste outro.

Com a noção de cumplicidade, como o fundamento de relação autêntica com o outro, Sartre introduz uma possibilidade não trabalhada em SN, mas indicada. No amor inautêntico de SN, amar significa *querer ser amado*. Isso significa que o amor é um movimento de transcendência do outro (amado) com vistas ao meu projeto (ser amado). Tento impor ao outro meu projeto e fazer com que ele o cumpra por ser meu projeto. O problema aí é, antes de ético, ontológico: há uma impossibilidade de esse projeto ser realizado devido à própria estrutura ontológica da consciência, a qual *tem de* nadificar para ser. Assim, a consequência é evidente: se é possível uma relação autêntica com o outro, essa relação não pode partir de uma tentativa de instrumentalização do outro com vistas à realização de meu projeto, por isso ser sempre negado pela própria estrutura da consciência. A relação autêntica, ainda um tanto enigmática, ocorre em um cenário diferente e paradoxal: para ser relação, tenho que me engajar no projeto do outro a fim de realizá-lo. O perigo da inautenticidade está tanto em eu tomar para mim o projeto do outro e, assim, realizá-lo por ser meu, quanto em o outro projetar sobre mim seu projeto, forçando-me a realizá-lo, muito embora isso apenas seja possível se eu aceitar.

#### 2.4 Apelo

Um dos temas mais relevantes em *Cadernos para uma moral* é o do *apelo*, o *reconhecimento* do outro como uma liberdade em situação, o que apenas pode se dar por uma consciência que previamente se reconheceu como liberdade em situação

(SARTRE, 1983, p. 285). Para haver relação, é preciso que haja projeto por parte daqueles que se relacionam que englobe o outro da relação. Normalmente, o projeto ou será uma ordem ou um apoderamento do projeto do outro. Para que isso não ocorra, resta a *proposta* de um projeto que é aceita pelo outro. O *apelo* é essa proposta específica que pressupõe um olhar reflexivo purificador de ambas as partes, bem como de uma assunção do projeto alheio que não busca suplantá-lo com o próprio projeto. Assim, diferentemente da ordem, o apelo sempre parte de uma compreensão prévia da possibilidade de *recusa* do outro, e é essa possibilidade de recusa reconhecida pelo apelante que torna o apelo uma exigência de liberdade do outro. Em uma palavra, todo apelo é apelo à cumplicidade.

Outro traço característico da cumplicidade é a *essencialidade de toda as partes*: serei cúmplice de um projeto na medida em que me faço igualmente essencial para sua realização, não um mero acessório. Trata-se de um reconhecimento da essencialidade de ser-com, uma vez que não restrinjo o meu projeto a mim, mas também o outro está implicado *essencialmente* no projeto de tal modo que, sem alguma das partes, o projeto não pode ser realizado. O gozo estético, sustenta Sartre, é sempre marcado por esse reconhecimento mútuo de que cada um é essencial ao projeto: “Esse gozo posicional é acompanhado da consciência não posicional de ser essencial em relação a um objeto tomado como essencial.” (SARTRE, 2019, p. 60).

É justamente na estética, sobretudo na literatura, que Sartre encontrará seu exemplo ideal de apelo e de cumplicidade. O amor autêntico compartilha com a literatura a estrutura do apelo, o que nos obriga a fazer uma breve digressão pela literatura para, com Sartre, entendermos melhor o que seria o amor autêntico.

O texto em prosa, mesmo que não literário no sentido comum do termo, *necessariamente altera o mundo*. O que faz o prosador? Nomeia, aponta, destaca, indica, explica. Não há texto neutro, todos sabemos, e isso por uma razão intransponível: o próprio ato de nomear obriga tanto o autor quanto o leitor – de modo geral, os interlocutores do discurso – a tomarem posição diante do que foi simbolizado. Conforme escreve Sartre, “ao falar, eu desvendo a situação por meu próprio projeto de mudá-la; desvendo-a a mim mesmo e aos outros, para mudá-la.” (2019, p. 28-9) Quando Itamar Vieira Júnior, em *Torto Arado*, nomeia a opressão, o descaso e a perseguição presentes nos grandes latifúndios brasileiros, quando expõe todo o sofrimento e toda a



injustiça sofridos pelas trabalhadoras dos campos, ele desvenda a situação *real* para ele e para todos que o leem num processo precisamente de *nadificação*, isto é, de *liberdade*. A escrita *nadifica*, oferece *sentido* e, com isso, chama à ação. O autor é sempre *engajado* no mundo – não por pegar em armas, incitar multidões, criar sindicatos ou atear fogo em carros – pelo simples ato de *falar*; nesse ato, o leitor se vê em face de algo, algo apareceu para ele e requisitou dele *ação*: é preciso *nadificar* isso que apareceu à minha consciência, é preciso tomar partido. Mas o leitor é livre, *como* irá significar aquilo depende exclusivamente dele. Não há escrita que seja forte o suficiente para *condicionar* uma liberdade, por mais que a tenha posto frente a um objeto que deva ser transcendido. Com precisão, Sartre defende que “o escritor decidiu desvendar o mundo e especialmente o homem para os outros homens, a fim de que estes assumam em face do objeto, assim posto a nu, sua inteira responsabilidade. [...] [A] função do escritor é fazer com que ninguém possa ignorar o mundo e considerar-se inocente diante dele.” (2019, p. 30) O escritor tem como missão *retirar a inocência* do leitor e fazê-lo considerar o mundo. Diante de um texto, não consigo mais fugir, fingir que não acontece, sou obrigado a tomar posição. Posso me revoltar, posso simplesmente virar as costas e esquecer, mas, para isso, agora estou jogado em minha *inteira responsabilidade*. Se esqueci e ignorei esse objeto, *eu o fiz*.

A relação entre escritor e leitor é deveras peculiar. O escritor escreve *para alguém*. Assim, seu projeto não se basta à escrita, mas apenas se completa na leitura. Nesse sentido, o leitor é tão essencial à leitura quanto o próprio escritor, ao ser cúmplice de um desvendamento e criação de mundo. Caso o leitor não se engaje no projeto do escritor, a leitura não passará de uma sequência de palavras e pequenos trechos compreendidos sem que um sentido geral articulador da obra se revele. O livro *precisa* da ação do leitor. Contudo, esse exemplo revela que o livro requer uma ação específica do leitor, não qualquer uma. O leitor precisa se deixar guiar pelo escritor por entre esse mundo literário, assim como Dante se deixou levar por Virgílio. “Em resumo, a leitura é criação dirigida.” (SARTRE, 2019, p. 47) A fascinação de Macabéa por Olímpico de Jesus apenas existe se eu emprestar minha fascinação a ela. O amor das irmãs Bibiana e Belonísia é o meu amor emprestado. Nesses casos, Macabéa, Bibiana e Belonísia *apelaram* por minha fascinação e por meu amor: sem que eu as dê, nada ocorre. Preciso transferir meus ciúmes a Bentinho, que mo apela, para que ele o sinta. Sem mim, seu



projeto de ciúmes não se realiza, mas ele não pode me obrigar, tampouco pode ele ultrapassar meu projeto e me usar. Se, em vez de ciúmes, ofereço ternura a Bentinho, seu projeto irá igualmente falhar, pois fiz de seu projeto apenas meio para o meu. Nas palavras de Sartre, “Escrever é apelar ao leitor para que este faça passar à existência objetiva o desvendamento que empreendi por meio da linguagem.” (2019, p. 48)

A obra de arte, mais do que qualquer outro texto, apela e esse apelo é de uma liberdade para outra liberdade, um apelo, portanto, que exige a completa e constante liberdade mútua, sem alienação em qualquer momento. Sartre defende que a obra de arte se coloca como um *fim absoluto*, um *valor absoluto* que, ao mesmo tempo, é um imperativo transcendente – pois é uma tarefa dada pelo autor ao leitor – e um consentimento.

Em SN, o amante projetava ser o valor absoluto do amado, o objeto-limite de sua transcendência. Na obra de arte, há também o projeto de um valor absoluto, mas agora é a própria obra de arte esse valor. Ela é um fim em si mesma. E o que é a obra de arte? Puro apelo. O valor absoluto da obra de arte é o apelo às liberdades do leitor e do escritor, bem como de sua facticidade. Leitor e escritor são requisitados por inteiro. O que o autor requisita do leitor é “a doação de toda a sua pessoa, com suas paixões, suas pretensões, suas simpatias, seu temperamento sexual, sua escala de valores.” (SARTRE, 2019, p. 52) *Dá-te-me por inteiro que me darei a ti por inteiro*. Assim, devemos completar: a obra de arte é puro apelo ao *leitor* em sua completa liberdade e facticidade. Concomitantemente, o autor exige que sua liberdade e sua facticidade sejam reconhecidas pelo leitor, mais: que sejam igualmente exigidas pelo leitor. Isso porque ambos são cúmplices de um projeto, da obra de arte. Deve ficar claro que o leitor não se doa ao escritor, tampouco este àquele, mas ambos se doam simultaneamente à obra, ao projeto conjunto.

Sartre sustenta que a cumplicidade depende de um pacto de generosidade, o qual, como todo pacto, apenas se dá se ambas as partes se entregarem por completo e *confiarem* na entrega completa do outro a um fim que ultrapassa os pactuantes. A força do pacto dependerá dialeticamente da força da confiança dos agora cúmplices, os quais, quanto mais confiam, mais confiança exigem.

Não faria qualquer sentido restringirmos essa descrição apenas à relação autor-leitor. Trata-se da base de toda relação autêntica, de toda cumplicidade possível, no que

se inclui o amor autêntico. A relação amorosa autêntica é verdadeiramente dialética, enquanto o amor inautêntico é um mero jogo de espelhos, em que um ama na medida em que exige ser amado e, ao ser amado, é exigido como amante. De espelhos passamos à dialética, pois amantes agora se requisitam em sua pura generosidade, em sua entrega livre e total na mesma medida em que se entregam livremente. “Assim, – conclui Sartre – minha liberdade, ao se manifestar, desvenda a liberdade do outro.” (SARTRE, 2019, p. 57). A dialética, marca da relação autêntica, está presente no jogo do manifestar-se e do desvendar. Se o amor, em SN, era marcado por um círculo vicioso, agora, enquanto relação autêntica, é marcado por uma dialética.

## 2.5 Reconhecimento e autenticidade

A base conceitual de Sartre aqui é manifestamente Hegel. A autenticidade, vimos, apenas pode existir no reconhecimento mútuo de liberdades. Em seu ensaio *Sobre a questão judaica*, Sartre expõe os requisitos da autenticidade da maneira mais completa de toda a sua obra:

A autenticidade, é evidente por si, consiste em tomar uma consciência lúcida e verídica da situação, em assumir as responsabilidades e os riscos que tal situação comporta, em reivindicá-la no orgulho ou na humilhação, às vezes no horror e no ódio. Não resta dúvida que a autenticidade exige muita coragem e mais do que coragem. Por isso não é de espantar que a inautenticidade seja a mais espalhada. (SARTRE, 1968, p. 52)

Estas são as duas condições necessárias apresentadas por Sartre para a autenticidade: “[ter] uma consciência lúcida e verídica da situação” e “assumir as responsabilidades e os riscos que tal situação comporta”. Heter comenta que, além dessas, na obra está implícita a necessidade de “se respeitar e se reconhecer a liberdade do outro” (2006, p. 22). Consciência lúcida e assunção de responsabilidade são requisitos básicos de toda consciência reflexiva própria, por exporem a transparência situativa. Assumir a responsabilidade completa é consequência direta do reconhecimento da liberdade como constitutiva da realidade humana. Como no caso da literatura, assumir a total responsabilidade não é um ato posterior, mas originário, pelo simples fato de que, querendo ou não, sou completamente responsável pelo ser que sou, uma vez que os motivos são sempre insuficientes para a determinação dos sentidos dados pelo movimento de nadificação fundamental da consciência. Também como no

caso da literatura, a exigência de autenticidade sempre é *mútua* e dialética, isto é, sobrevive, aumenta ou diminui na proporção da reciprocidade. O reconhecimento autêntico, portanto, aceita e requer interdependência, de modo que apenas pode se dar *com* o outro.

Embora Sartre não utilize o termo “autenticidade” no sentido preciso filosófico em *O que é literatura?*, como faz em *Reflexões sobre a questão judaica*, todos os requisitos, isto é, a estrutura da autenticidade, já podem ser compreendidos na descrição da relação autor-leitor. Assim, podemos compreender que o apelo é sempre *apelo mútuo à autenticidade que reconhece o outro e exige reconhecimento pelo outro*.

## 2.6 O amor autêntico

Desde o começo de nossa apresentação, reforçamos a centralidade da diferença entre reflexão pura e impura em todo o pensamento sartriano. Tal divisão permanece válida e essencial, o que fica ainda mais claro agora na obra *Cadernos para uma moral*, na qual Sartre apresentará da maneira mais detalhada de toda a sua obra o que entende por autenticidade e por amor autêntico.

SN se dedica, como frisado, à consciência reflexiva impura ou cúmplice, a qual abarca a consciência pura, pois esta é mais originária, mas a ultrapassa (SARTRE, 2015, p. 213), fala demais. Com a consciência pura tão somente, aparece para nós um outro tipo de existência, não mais aquela da consciência impura, pois agora a consciência é “inteira e profundamente enraizada na escolha original” (SARTRE, 1983, p. 490), de modo que ela é ela mesma *projeto*, não contemplação. Com essa conversão da consciência impura para a pura, há três modificações apontadas por Sartre: a autenticidade como um modo de ser si-mesmo e para si-mesmo que ultrapassa a dialética da sinceridade-má-fé, como vimos; a tematização “da liberdade, da gratuidade e da injustificabilidade” (SARTRE, 1983, p. 490); e uma nova relação do ser humano com seu projeto.

Em SN, com a estrutura do olhar, vimos que o outro é descoberto no meio do mundo por meu movimento de transcendência, de modo que o outro se revela primeiramente como transcendência transcendida, cujos fins, portanto, são ultrapassados em direção aos meus fins. Preciso, contudo, do outro e ele de mim, pois é a partir do olhar do outro que ganho uma nova dimensão de ser, meu ser-para-o-outro

em um mundo. É o outro que me revela como objeto no mundo. Sartre, nos *Cadernos*, aponta já haver aí certa generosidade e criação, muito embora de saída seja de má-fé. O ponto que Sartre passa a frisar a respeito da autenticidade é o de que o olhar do outro enquanto aquele que me revela meu ser-objeto-no-meio-do-mundo não é necessariamente uma perda ou uma degradação do meu ser. Em outras palavras, o olhar coisificador do outro não é necessariamente um perigo para o meu ser, pois é esse olhar que revela minha facticidade. O perigo de alienação no olhar do outro está na possibilidade comumente realizada de “o outro se recusar a ver *também* em mim uma liberdade.” (SARTRE, 1983, p. 515). O outro pode, por meio da conversão do olhar, revelar-me, ao mesmo tempo, como liberdade e como objeto, dando-me, portanto, um sentido à minha existência.

Na autenticidade, o outro é revelado como liberdade absoluta, esse é o movimento de conversão: manter a liberdade do outro ao mesmo tempo que revelar a dimensão de ser no meio do mundo do outro. Isso significa captar o outro enquanto seu projeto de ser, sem ultrapassá-lo rumo a meus fins, isto é, sem coisificar o projeto de ser do outro. É exatamente o que vimos acontecer com a contemplação da obra de arte, precisamente no caso da leitura: apreendi o fim do outro como um fim absoluto por meio de seu apelo e apenas assim a leitura pôde se fazer. Trata-se agora de considerar a obra do outro como um todo, não apenas a obra de arte. Entretanto, só posso apreender a liberdade do outro a partir de seu próprio fim se sua própria liberdade não for anteriormente negada por ela mesma. Se o outro escolhe um fim que confirma sua liberdade, eis que esse fim pode aparecer para a minha liberdade como um fim incondicional. Minha generosidade não é, assim, de lhe oferecer uma finalidade, mas de descobrir, nessa liberdade que se pôs um fim o qual a sustenta enquanto liberdade, sua total contingência, sua fragilidade, finitude, mortalidade, isto é, sua facticidade, o que não é visto por mim como demérito ou como forma de contestar seu fim ou mesmo motivo para tal. Muito pelo contrário, eu revelo que esse fim incondicional apenas pode se dar a partir de uma finitude frágil.

É nesse momento que Sartre se refere ao amor autêntico. A passagem é bem curta, de modo que julgamos proveitoso traduzi-la e citá-la por completo:

Aqui nós podemos entender o que significa *amar* em seu sentido autêntico: eu amo se eu *crio* a finitude contingente do outro como ser-

no-meio-do-mundo, assumindo minha própria finitude subjetiva e *querendo* essa finitude subjetiva, e, se pelo mesmo movimento que me faz assumir minha finitude-sujeito, eu assumo sua finitude-objeto como sendo condição necessária do livre objetivo que ele projeta e que se apresenta a mim como fim incondicional. Para mim, *há* uma vulnerabilidade do Outro, mas, essa vulnerabilidade, eu a quero porque ele a ultrapassa e é necessário que ela seja para que ele a ultrapasse. [...] Essa vulnerabilidade, essa finitude *é o corpo*. O corpo para o outro. Desvelar o outro em seu ser-no-meio-do-mundo é amá-lo em seu corpo. (1983, p. 517)

Um pouco adiante, ele completa:

Eis uma estrutura original do amor autêntico (teremos que descrever muitas outras): desvelar o ser-no-meio-do-mundo do Outro, assumir esse desvelamento e, por conseguinte, esse ser no absoluto; *regozijar-se* por isso sem buscar sua apropriação; abrigá-lo em minha liberdade e ultrapassá-lo somente na direção do fim do Outro. (1983, p. 523-4)

Como posso criar a finitude contingente do outro como ser-no-meio-do-mundo? Vejo o outro apanhando limão de costas para uma jabuticabeira. O que vejo? Aquilo que ele não vê. Para mim, aparecem objetos que ele não considera, mas que estão ali, eu os vejo. Esse meu olhar constitui o outro como objeto no meio de outros objetos no mundo. Os objetos ignorados por ele, por consequência, não são ultrapassados por ele, estão em mera relação de contiguidade. Sem mim, os objetos do mundo não percebidos seriam para o outro pura exterioridade enquanto ele seria para si pura existência, sua finitude seria puramente assumida por ele. Minha presença despurifica o outro oferecendo-lhe um *ser*.

Contudo, claramente a relação de pura contiguidade que eu percebi não contempla o ser do outro. Ele não está junto ao limoeiro como a jabuticabeira está. Ele apanha o limão, ele se dirige ao limoeiro, ele quer temperar a salada do almoço. Eu o capto também assim, a partir de seu empreendimento no mundo. Esse é, na verdade, o único modo pelo qual ele entrega o seu ser para mim, a partir de seu movimento, de seu projeto. Apanhar a fruta é mover-se em direção ao projeto que ele se pôs – e isso é o que vislumbro de seu *ser* sob a existência, vislumbro porque nunca capto plenamente. *Há* algo ali que nunca posso capturar, algo dado sempre em relação ao que o outro faz com esse algo. Mas a jabuticabeira é totalmente indiferente para o outro em seu projeto de apanhar o limão para fazer a salada; sua diabete, embora elevada e presente, constitutiva de seu corpo, é indiferente a seu projeto. Com isso, fica claro que, no movimento alheio

de ultrapassagem do ser, sempre há uma relação de exterioridade de indiferença do ser, a qual apenas pode se dar a partir do ser que instaura relações (humano), de modo que, não sendo o outro, sou eu. “Sou eu, pois, que revelo/crio a *fragilidade* do outro” (SARTRE, 1983, p. 519). A fragilidade está no fato de que, ao ultrapassar o ser que ele tem de ser, ele não ultrapassa todo o ser existente – sua fragilidade é a exterioridade de indiferença do ser, o ser que seu projeto não ilumina, mas que está ali enquanto sua facticidade. O que é totalmente ignorado por seu projeto, a exterioridade indiferente, ainda assim constitui o meio no qual seu projeto se dá, podendo inclusive obstar seu projeto: acima do limão buscado, fora do campo de visão do outro, vejo um cacho de marimbondos que será balançado pelo movimento do outro, o que fará com que ele seja atacado pelos insetos e possa até mesmo não conseguir pegar o limão.

Os marimbondos que percebo revelam um aspecto do outro que apenas pode ser revelado por mim: sua ignorância, além da contingência e da finitude. Sem ultrapassar o projeto do outro – e isso é fundamental, senão tudo seria parte do meu projeto e a exterioridade sumiria enquanto tal –, testemunho o outro como ultrapassagem de um mundo *dentro do mundo*. Para o outro, ele é tão somente o puro transcender o mundo; para mim, ele transcende o mundo dentro do mundo. “Assim, por mim, o projeto ele mesmo vem a ter um exterior; ele é limitado como um *ser*” (SARTRE, 1983, p. 521).

Com a conversão, não apenas desejo que o outro realize seu projeto, explica Sartre, mas tomo como tarefa minha a recuperação de seu projeto em toda a extensão de ser que há, para além do ser iluminado pelo outro, para o ser exterior ignorado por ele mas descoberto por mim. Isso implica que eu devo assumir a fragilidade do outro, devo querê-la, pois ela tem um *valor*, a fragilidade é “ao mesmo tempo a ferramenta original e o obstáculo necessário” (SARTRE, 1983, p. 522) ao projeto do outro. Eu devo assumir a finitude-objeto frágil que o outro é, como lemos acima, justamente como condição necessária do projeto do outro. Isso apenas pode se dar, mais uma vez, se eu não transformar essa exterioridade indiferente do outro em parte de meu projeto.

A fragilidade do outro não é a fragilidade da humanidade em abstrato, mas sempre a fragilidade deste outro específico, com este corpo e esta história. O corpo do outro não é apenas um corpo fisiológico (o nome disso é cadáver), mas um corpo vivo que encarna o projeto do outro em meio ao ser. É o corpo do outro, esse corpo que poderíamos chamar “fenomenológico”, que revela a “pura possibilidade do fracasso”, a

fragilidade do projeto do outro em meio à infinitude do ser. Isso é o amável no outro, não a pura liberdade, que nada mais é que negação, tampouco o puro ser em sua exterioridade de indiferença. Amável no outro é seu *corpo*. O amor autêntico é o amor ao *corpo do outro*.

Há evidentemente um grande perigo de uma leitura completamente rasa e tosca simplificar o amor autêntico ao que foi imediatamente escrito para compreender que Sartre resume o amor verdadeiro a um amor carnal de atração sexual por um corpo específico. Nada mais distante do que está escrito poderia ser dito. O corpo do outro é sua “liberdade na dimensão do ser”, sua liberdade fática. Amá-lo, mais do que contemplá-lo, é protegê-lo sem me descuidar do projeto meu – senão, numa ética franciscana, eu renunciaria a mim para me dedicar à proteção do outro.

### **O amor em tensão**

Evidentemente chama a atenção a diferença de tratamento do amor que Sartre oferece considerando SN e os *Cadernos*. Teria ele completado ou rejeitado o tratado de 1943? O olhar tal como descrito em SN foi superado? O amor deixou de ser uma intencionalidade insigne da consciência reflexiva impura? O amor autêntico supera o inautêntico?

O projeto do amor em SN se baseia na tentativa de ser-Em-si-Para-si, ser absoluto, causa de si, ser Deus. O outro revela um lado de meu *ser* que impossibilita o meu projeto: sou Para-outro. O grande problema dessa minha região de ser é que não sou seu fundamento. Há um ser que sou que me foge, cujo fundamento é o outro. Assim, é preciso que eu me apodere do outro, mas não a ponto de negar-lhe a subjetividade, pois é ela que me constitui. A solução almejada é tornar-me o centro de referência do amado, o objeto-limite de transcendência. Não consigo, pois o outro também projeta ser objeto para mim ao me amar. Há de haver sujeito para que haja objeto. Resultado: somos experimentados enquanto subjetividades que projetam ser experimentadas enquanto objetos. Isso comprova a impossibilidade de objetivação da consciência, que, enquanto ser-Para-si, é puro movimento de transcendência que oferece sentido ao mundo. O amor, em SN, revelou a impossibilidade do projeto de má-fé. A reflexão acerca da copertinência originária do amor e da angústia em SN reforça a conclusão de que o amor é uma tentativa de má-fé, de separação de facticidade e

liberdade fadada ao fracasso, por a consciência (liberdade) ser sempre intencional (consciência de) e a facticidade ser justamente os limites do objeto da consciência, ou seja, o objeto necessário da consciência. O amor em SN seria a tentativa de superação da angústia bem como da fundamentação total do meu ser-para-outro.

Nos *Cadernos*, o amor autêntico é apresentado sob a mesma base fenomenológico-ontológica apontada em SN. Assim, não é possível defender que Sartre negou ou mesmo reformulou a descrição ontológica do tratado publicado, mas que complementou com aquilo que faltava: a reflexão purificadora, o apelo, a conversão, bases necessárias para uma ética em construção. Por mais que se possa pensar que a objetivação alienante operada pelo olhar fosse necessária em SN, é preciso frisar se tratar apenas de uma possibilidade do olhar, de modo algum a única. Isso quer dizer que, embora normalmente o olhar aliene o outro, sua estrutura originária é tão somente de revelação da facticidade ignorada pelo outro enquanto ser-para-si. O olhar do outro não me torna objeto no meio do mundo, mas me revela como ser-no-mundo. Sim, sou no mundo, mas no modo de ser específico de ser-para-si, ser livre. O olhar alienante projeta a restrição de meu ser a um ser no meio do mundo, um objeto entre outros objetos. O amor inautêntico é uma forma de tentar superar esse olhar do outro, mas que fracassa. Qualquer relação autêntica, seja amorosa ou não, terá que partir do olhar tal como retratado ontologicamente em SN, pois não posso negar minha facticidade revelada pelo olhar do outro – o que seria novamente uma atitude de má-fé.

O amor autêntico, assim, não é um tipo de amor específico entre mãe e filha, como quer Gibson, mas um amor que supera qualquer possibilidade de relacionamentos socialmente reconhecidos. Quero dizer, não há qualquer relação social específica que possa se confundir com o amor. Se assim o fosse, o amor seria tão somente um produto social contingente. O que o trabalho fenomenológico deve fazer é sempre encontrar as estruturas *a priori* essenciais do fenômeno em questão, mesmo que essas estruturas se revelem – como sempre o fazem – como temporais e históricas, não se confundindo com o conteúdo histórico-cultural específico dado a elas. A estrutura do amor autêntico, nesse sentido, é a de uma intencionalidade, um movimento da consciência enquanto pura espontaneidade rumo ao seu objeto intencional, que revela o outro enquanto ser em um mundo mais amplo que o objeto da consciência alheia momentânea e enquanto consciência que estabelece livremente um sentido aos seus objetos intencionais baseado



num projeto que não consigo captar tampouco revelar por completo. Amar o corpo do outro deve ser, assim, lido radicalmente como querer o sentido que outro oferece para a sua facticidade, zelar por esse sentido e protegê-lo.

## Referências bibliográficas

- CITOT, V. Origine, structure et horizon de l'amour. *Le Philosophoire*, n. 11, p. 23–71, jan. 2000.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu, 2020.
- FURLAN, R. A relação com o outro em Sartre. *Memorandum*, v. 24, p. 85–99, 2013.
- GIBSON, C. Authentic love and the mother-child relationship. *Sartre Studies International*, v. 23, n. 1, p. 60–17, 2017.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. 19. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- HEINKE-BERENPAS, M. Jean-Paul Sartre and the Possibility of Authentic Love. v. 8, p. 12, maio 2011.
- HETER, T. S. Authenticity and Others: Sartre's ethics or recognition. *Sartre Studies International*, v. 12, n. 6, p. 17–43, 2006.
- LANCELIN, A.; LEMONNIER, M. *Os filósofos e o amor: de Sócrates a Simone de Beauvoir*. Rio de Janeiro: Agir, 2009.
- MAY, S. P. W. *Amor: uma história*. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- MORAES, D. *História filosófica do amor: Ensaio para uma nova compreensão da essência do amor humano*. Natal: EDUFRRN, 2019.
- RAE, G. Sartre on Authentic and Inauthentic Love. *Existential Analysis*, v. 23, n. 1, p. 75–88, jan. 2012.
- SARTRE, J.-P. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014.
- SARTRE, J.-P. *Cahiers pour une morale*. Paris: Éditions Gallimard, 1983.
- SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- SARTRE, J.-P. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução Duda Machado. São Paulo: Editora Atica, 1996. (Série Temas, 46).
- SARTRE, J.-P. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Tradução Paulo Perdigão. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- SARTRE, J.-P. *Que é a literatura?* Tradução Carlos Felipe Moisés. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2019.

SARTRE, J.-P. Reflexões sobre a questão judaica. in \_\_\_\_\_, *Reflexões sobre o racismo*. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968. p. 5–88.

---

**Recebido em: 20/04/2023 | Aprovado em: 17/07/2023**

