

A noção de inautenticidade em Heidegger e Sartre

On Heidegger and Sartre's conception of unauthenticity

Arlindo F. GONÇALVES JR.
Faculdade de Filosofia – PUC-Campinas

Resumo

Este artigo situa o problema da inautenticidade na perspectiva do pensamento existencial, em particular nas considerações apresentadas por Heidegger e Sartre. A inautenticidade como contraposição à ação verdadeiramente moral, é o modo impessoal em que o homem projeta sua existência anonimamente, no sentido de não ser o autor responsável e autônomo pelas suas realizações. No plano das relações concretas da co-existência autêntica, encontram-se as noções de liberdade e alteridade interligadas com o existir projetivo.

Palavras-chave: Sartre, Heidegger, autenticidade, inautenticidade.

Abstract

This paper places the problem of unauthenticity from the point of view of the existential thought, in particular in the considerations presented by Heidegger and Sartre. Unauthenticity like objection to the action really moral, is the impersonal manner in which the men projects his existence anonymously, in the direction not to be the responsible and independent author by their achievements. In the plan of the concrete relations of the authentic coexistence, are the concepts of freedom and dependent with existing to it projective.

Keywords: Sartre, Heidegger, authenticity, unauthenticity.

Introdução

○ que caracteriza uma ação humana autêntica - num sentido moral - está no fato dela prescindir das convencionalidades ou de heteronomias como guias imperativos. Em última análise é um agir fundamentalmente livre, e neste sentido, comprometido com um projeto humano que inclui suas circunstâncias - *facticidades*; bem como, sua *responsabilidade* de fazer-se mediante a co-existência.

A inautenticidade, por outro lado, converte o homem em algo diluído e sem face - estrangeiro a si - denominado aqui de *impessoal*. ○ que surge desta situação é o projeto humano naufragado na dimensão definida pelo *nós*. ○ *nós*, então, submete o homem à coletividade. ○ habitual, o costumeiro, se dá impedindo o diálogo e massificando o homem-sujeito. Dessa inautenticidade teremos o surgimento do *homem-massa*, produto daquilo que chamaremos de *publicidade*.

Nosso exame terá seu lastro em uma concepção de homem enquanto *prospecção*, e, portanto, sem uma natureza constitutiva, sem algum à priori que lhe oriente, e forçado a executar suas decisões. Um dos vetores concretos que objetivam essas decisões, e que constituem uma necessidade da condição de *ser-com*, são as relações de alteridade. Pode-se dizer que este aspecto é um dado fundamental e que impulsiona o homem a definir-se precisamente *na* relação com o outro. Neste sentido, buscaremos fazer um esboço das noções de liberdade e alteridade segundo o pensamento existencial, com o escopo de definirmos os fundamentos das ações autênticas e inautênticas; e depois, apresentarmos as contribuições de Heidegger e Sartre para a compreensão do paradigma da impessoalidade.

1. A liberdade e a alteridade no pensamento existencial

Conceito fundamental no existencialismo, embora sistematizado fundamentalmente por Sartre, a liberdade se insere numa perspectiva criadora e indeterminada da condição humana. Faz parte da constituição do ser como atributo necessário e gerador. Considerada sempre como *minha liberdade pessoal*, diz respeito à vida concreta e ao projeto individual.

Contra as posições deterministas (biológicas, psíquicas, históricas, sociais, etc.), Sartre recoloca o humano à frente das suas decisões, construindo assim uma moral definitivamente laica. Comprometido plenamente com o seu projeto, o homem está lançado no mundo das possibilidades sem indicativos à priori que o conduzam no existir. Segundo Etcheverry (1964, p. 84): “sob os passos do homem, nenhuma via está previamente traçada. Compete-lhe descobrir de livre vontade os seus próprios fins”; segue apontando a decisão espontânea como “uma possibilidade indeterminada que se situa não atrás de mim, nem acima,

nem à frente de mim, mas unicamente em mim”. Neste sentido é que Sartre (1987) define o próprio homem como liberdade.

O motivo legítimo e verdadeiro que impulsiona determina a atitude humana é uma opção original absolutamente livre. Como nota Olson (1970, p. 141): “a única causa genuína do comportamento humano é o projeto fundamental de ser do indivíduo. E esse projeto é uma opção, não um estado”. Este projeto fundamental denota a singularidade do humano que se apossa do *criar a si*.

A consciência responsável pela escolha de um projeto fundamental não se confunde com a consciência reflexiva ou deliberativa. Sendo aquela anterior, pode-se denominá-la de consciência *pré reflexiva* ou *não reflexiva* - a fonte de toda deliberação voluntário que só surgirá à luz da opção original.

Olson (1970, p. 143-145) destaca três argumentos indicando que, para Sartre a conduta do indivíduo é totalmente decorrente de uma escolha livre e *pré reflexiva*: o sentimento duplo da angústia e da responsabilidade que se manifestam na superfície da consciência; as conversões radicais que redirecionam meu projeto original e que não comportam explicações; o fato de haver um valor ou desejo que guie o processo de deliberação. Neste sentido os motivos do existir humano naquilo que se refere às suas decisões, estão subordinados a um desígnio primeiro do próprio ser individual enquanto totalidade.

“O homem está condenado a ser livre”, como já foi dito por Sartre (1987, p. 09), e nessa condição o homem é tragicamente entregue àquilo que será o grande paradoxo: por um lado a liberdade nos traz o peso e a ameaça da fatalidade (juntamente com o sentimento de angústia e de responsabilidade) e por outro o impulso criador e autônomo. Segundo Etcheverry:

Para o homem, existir é escolher-se; nisso consiste a liberdade, sob a condição,

todavia, de evitar comprometer-se e alienar-se nesta escolha, renunciando a ultrapassá-la. O compromisso deve ser livre, mas nunca definitivo [...] A esta liberdade absoluta é impossível eximir-nos porque pertence à estrutura humana, de resto, recusar-se a optar, é ainda optar (1964, p. 84).

Contra-pondo-se e submetendo esta liberdade absoluta estão as chamadas *facticidades*. Nelas Sartre identifica a contingência a que a liberdade humana é subjugada. Como diz Etcheverry: “embora transcenda o universo pela liberdade, o homem é, contudo, de certo modo, um objeto entre outros. O ser por si é incessantemente contaminado pelo ser em si, a liberdade submerge-se na facticidade” (1964, p. 95). As *facticidades*, ou seja, aqueles dados aos quais não podem ser prescindidos pela consciência, posto ser aí a realização do existir manifestam-se nas chamadas *situações*. Estas condicionam a liberdade seja pelas circunstâncias do meio, pela hereditariedade, no sentimento do passado comprometendo o futuro, seja pelo próprio corpo, ou pela morte. Porém estas situações são absorvidas pelo homem. O autor conclui que “a própria situação não existe senão pela liberdade. Cada um escolhe-se em situação, porque confere livremente às coisas um significado pessoal sem o qual se reduziriam ao estado amorfo de existentes brutos” (ETCHEVERRY, 1964, p. 86).

Concluímos que a liberdade no contexto existencial está radicada na noção de relação - com o ser e com a transcendência. Desprovida da necessidade de significações substanciais e abstratas, nem a razão objetiva e tampouco a razão subjetiva por elas próprias, podem ser fundamentos possíveis da liberdade. O homem lançado no mundo - *ser-á* - é plenamente responsável pela apropriação das *situações*. Por ser indeterminada, ser o lastro das escolhas, e comprometer-se com as *facticidades*, a liberdade define a própria natureza humana.

Como destacado anteriormente, a concepção existencial atenta para as relações entre o homem e o mundo tornando-as fundamento para a condição de sua existência. Dentre essas relações abordaremos aquela que, no nosso entender, prevalece como a mais significativa: o mundo inter-humano.

O pressuposto é que a existência humana traz em si radicada, a simultaneidade com outrem. Ou seja, por existência entende-se um estar no mundo com o outro - é dirigir-se e ser tocado por ele.

Os existencialistas concordam com a postura freudiana frente às relações interpessoais onde a hostilidade é inevitável. Porém a abordagem de tal *desarmonia* é feita sob uma nova perspectiva, superando as aporias em que a psicanálise coloca o homem. É precisamente na noção de individualismo, em oposição ao impessoal, que a Filosofia da Existência elabora seus argumentos que compõem o quadro das relações, assim chamadas, *autênticas*.

Para Olson (1970, p. 191-193) a individualidade “não consiste, comumente, em viver sozinho ou isolar-se dos demais. O individualista deve definir-se pela maneira como se relaciona com os outros”. Ou seja, no exercício existir, o homem tem que garantir a sua individualidade pessoal co-habitando num mundo entre outras individualidades. Neste sentido, sugere também que “não há absolutamente nenhuma razão lógica para se admitir a impossibilidade de alguém reter sua individualidade no sentido de não permitir que os outros ditem suas opções, ao mesmo tempo em que mantém contatos físicos e espirituais válidos com outros”. No primado do individual sobre o impessoal conclui, por sua vez, Bollnow:

só mediante uma fuga consciente, praticada perante esse tipo de existir [impessoal], é que pode atingir-se a autenticidade. A ‘existência’ é sempre, portanto, necessariamente, destacan-

do-se do plano da vida da comunidade. [...] a conquista da verdadeira 'existência' só pode dar-se na solicitude da alma individual. (1946, p. 67)

A impessoalidade expressa aqui o sentido da inautenticidade. Nela dilui-se o homem na *publicidade* da maioria, torna-se o "homem-massa" situado, segundo Heidegger, no universo do "se" (man), bem como o faz Jaspers na expressão "nós-todos" (wir alie). Deste modo o eu como identidade mistura-se e esgota-se no ser-social. Bollnow sintetiza da seguinte maneira: "na coletividade anônima desta total impessoalidade absorve-se e morre toda a particularidade individual; tudo resulta uniforme sob a ação deste poder invisível e irresistível. O homem deixa de ser ele-próprio para nele viver apenas esse 'se'". (1946, p. 70)

A singularidade do indivíduo não pode, por sua vez, ser confundida com um *solipsismo*. Sartre já anunciava que nosso ser-para-outrem é tão fundamental como o nosso ser-para-nós, ambos têm igual *dignidade*. Não há possibilidade de renúncia deste outro que nos interpela. O reconhecimento desta tensão ambivalente entre a especificidade do eu e o *apelo* do outro, designa um comprometimento autêntico do existir. Olson (1970, p. 194-195) destaca três grupos que se orientam pela eliminação do conflito daquela ambivalência através da fusão com o outro:

O primeiro constitui-se naqueles que desejam fundir suas individualidades em uma só: os humanistas e nacionalistas extremos, místicos religiosos que almejam a identificação com Deus.

O segundo grupo é representado de modo apropriado no conformismo norte-americano, que foge à responsabilidade quanto à opção individual, em nome de um "público geral" ou impessoal. Contra isso, os existencialistas argumentam que o indivíduo não pode suprimir a responsabilidade individual, posto ter sido ele próprio quem escolheu tal empreendimento.

O terceiro e último grupo está exemplificado no modelo do *social engineer*, o planejador estatal, o técnico em propaganda e o cientista do comportamento. O contra-argumento existencialista evidencia que a consciência livre do outro não pode ser totalmente subtraída.

Há uma determinação do outro para o surgimento do eu. Somente através do desvelamento do outro - e isto se dá exclusivamente no existir - posso experimentar a consciência do eu. Este eu é constituído pelo olhar do outro, e a partir de então, "para o outro, e conseqüentemente para mim, não sou mais apenas um ponto de vista sobre mim. Estou agora consciente de mim como espectador do mundo diante do outro". (OLSON, 1970, p. 200)

Sendo assim, uma questão se faz presente: Se o outro exerce um papel constitutivo do meu ser, como posso simultaneamente não ser o outro? Pois que, meu ser-para-mim é constituído por meu ser-para-outrem e neste sentido eu sou aquilo que o outro faz de mim. Olson responde da seguinte maneira, à luz de uma *terminologia sartreana*: "Assim como eu sou meu passado mas não sou meu passado, porque minha liberdade me projeta constantemente no futuro, assim também eu sou o que os outros fizeram de mim, mas não sou o que os outros fizeram de mim porque devo sempre transcender meu ser-para-outrem" (1970, p. 203).

Nota-se, portanto, o lugar privilegiado em que o Pensamento Existencial coloca o *outro*. Este é um ponto de similaridade com as chamadas Filosofias da Vida (vitalistas), que, ao seu modo atribuem uma dignidade na relação com o *outro*. Porém o Existencialismo se destaca na sua valorização à individualidade. A solidão humana, e com ela o sentimento de angústia e de responsabilidade, recebe um tratamento que denota a originalidade do Pensamento Existencial. Faz desta solidão, momento de escolha fundamental, a saber, quando o homem é impelido a *escolher a si de forma autêntica*.

2. Heidegger e Sartre: contribuições para a compreensão da inautenticidade

A expressão autenticidade na filosofia existencial denota o modo de ser do homem que se funda numa consciência autônoma. Em um sentido amplo, de acordo com Olson “a vida autêntica é a que se baseia numa apreciação exata da condição humana” (1970, p. 157). Já Zilles extrai da compreensão da existência como possibilidade à alternativa entre o modo de ser autêntico e o inautêntico: “a existência autêntica é a de quem reconhece e escolhe a possibilidade mais própria do seu ser” (1988, p. 17). A inautenticidade, por outro lado, é uma existência cotidiana que segundo o mesmo autor, estaria distante das responsabilidades pessoais, levada pela mediocridade das massas.

Heidegger foi quem introduziu este termo, sendo posteriormente retomado por Sartre - comportando significados diferentes para ambos. As teorias da autenticidade e inautenticidade foram por eles formuladas à luz de temas que expressam semelhanças e diferenças que se dão nas suas concepções da condição humana. Como mostra Olson (1970, p. 157-158) são três os grandes temas:

○ primeiro refere-se à desigualdade entre o humano e o não-humano. O termo existência ficaria restrito apenas ao homem. O centro dessa disparidade é a própria consciência - o que é aceito por ambos. Discordam apenas nas categorias básicas da existência humana. Heidegger as denomina de *existentialia*, que são precisamente: sentimento ou afetividade, entendimento e linguagem.

○ segundo designa a idéia de que o homem está diretamente presente ao mundo. Aceito por ambos e designado por Heidegger como *Dasein* (ser-aí).

Em terceiro lugar há a distinção entre o estar-no-mundo e o estar-no-meio-do-mundo-do-homem, pelos quais são categorizados respectivamente

te como: dimensão ontológica e dimensão ôntica de seu ser.

Sendo assim, resume Olson: “tanto para Sartre como para Heidegger, [...] o homem autêntico é o que reconhece a dualidade radical entre o humano e o não-humano, que reconhece que o homem deve viver no mundo e que também reconhece que estar-no-mundo não implica estar-no-meio-do-mundo” (1970, p. 158). Com base nessas premissas vejamos como são apresentadas as teorias sobre a autenticidade/inautenticidade em cada um deles em particular.

Na teoria heideggeriana da inautenticidade o estar-no-meio-do-mundo é denominado por estado de queda ou decadência. Corresponde, segundo Carneiro Leão “à expressão alemã *Verfallen*, inclusive nas conotações morais e desabonadoras que Ser e Tempo exclui. Trata-se de um termo que remete à estrutura ontológico-existencial que é a presença (ser-aí) e não a uma qualidade ou modalidade” (HEIDEGGER, 1995, p. 324). Podemos entender como sinônimas as expressões: decadência e inautenticidade. Tal estado, de inautenticidade, tem dois pólos: um subjetivo e outro objetivo.

O pólo subjetivo é o que Heidegger chama de *das Man*. Seu correspondente em português equivale a expressão a gente, como assinala a nota explicativa de Carneiro Leão: “o Man exprime uma impessoalidade diferenciada, pois diz que ocorreu uma despersonalização de pessoas” (HEIDEGGER, 1995, p. 319).

O pólo objetivo desta decadência é o mundo artificial construído pelo homem, o mundo transformado pela tecnologia humana. Pode-se dizer que é também o mundo público, ou mundo que grupos de seres humanos partilham em comum.

Heidegger parte do pressuposto que a existência - modo de ser do *Dasein* - é um poder-ser, o que implica em projeto e transcendência. A realidade do ser-aí, *Dasein*, se dispõe em dois planos: ôntico e ontológico. O primeiro entende-se

pela queda do homem ao nível das coisas do mundo. Compreende o chamado plano *existenciário*, ou seja, o que pode ser conhecido de imediato. Já o segundo - ontológico - compreende o plano chamado existencial, que remete às estruturas que compõem o ser do homem a partir da existência em seus desdobramentos advindos da presença (Dasein).

Enquanto ser-no-mundo o existir humano refere-se à inúmeras maneiras que lhe possibilitam viver, seja relacionando-se com entes não humanos, seja com outros homens. O Dasein origina e fundamenta, enquanto categoria ontológica, o ser-com. Este é o atributo que designa a relação junto ao outro, necessária para sua realização, que em última análise corresponderá a vida social. Existem, porém, maneiras desse relacionar-se - modos básicos do viver com os outros. Dentre esses está o que Heidegger denomina de *das Man*, ou "a gente".

O *das Man*, como já mencionado, é caracterizado, pelo anonimato em que o indivíduo se dispersa na coletividade e se aliena no impessoal - nas exigências públicas. É porém, considerado no modelo heideggeriano, num plano ontológico à medida que possibilita a vida comunitária. De acordo com Spanoudis o a gente "é a maneira fundamental de se viver com os outros que possibilita tanto o viver em comunidade, onde cada um compartilha numa maneira própria e autêntica, quanto o viver dissolvido e diluído na massificação, absorvido no coletivismo, tornando-se uma peça, um objeto manipulável" (1981, p. 21). Este é tema examinado por Heidegger no capítulo de Ser e Tempo intitulado: O cotidiano Ser-si-mesmo e o A Gente.

Ao relacionar-se, ocupar-se com os outros, seja qual for o desígnio, está presente um aspecto fundamental que é a diferença - um intervalo. O ser-aí mesmo na aproximação é impelido radicalmente a estabelecer esse intervalo sem perturbar os limites do ser-próprio de cada um. Heidegger denomina esse aspecto do ser-com-outros de *abständigkeit* - afastamento, espaçamento -, e con-

clui que "quanto mais este modo de ser não causar surpresa para a própria pre-sença (ser-aí) cotidiana, mais persistente e originária será sua ação e influência" (1995, p. 178), o que significa que é o modo de ser cotidiano do ser-aí mais vigente.

O ser-aí, encontra-se no cotidiano, segundo as determinações anteriores, em submissão - ou sob tutela - dos outros. Seu ser-próprio é apossado, suscitado pelo outro. Esse outro do arrebatamento na convivência é, por sua vez, indefinido. De acordo com Heidegger: "os outros não são determinados [...]. o decisivo é apenas o domínio dos outros que, sem surpresa, é assumido sem que a presença (ser-aí), disso se dê conta. O impessoal pertence aos outros e consolida seu poder" (1995, p. 179). Ou seja, a face deste outro está sempre encoberta, como o próprio autor conclui: "o quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O quem é o neutro, o impessoal (a gente)" (1995, p. 179).

O ser-com-outros é o a gente, embora indefinido, da pulverização e absorção do ser-aí (na convivência) como também do próprio outro concreto e singular. Fazemos parte das multidões que se aniquila no conviver, mantendo-se na impessoalidade. Heidegger caracteriza da seguinte maneira este modo de conviver: "[este] dissolve inteiramente a própria pre-sença (ser-aí) no modo de ser dos outros e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de constatação [...]. O impessoal (a gente), que não é nada determinado mas todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade" (1995, p. 179).

Existem modos particulares, características básicas de ser que compõem este a gente: espaçamento (afastamento), medianidade, nivelamento, desencargo de ser, publicidade e consistência.

A medianidade, fundada no espaçamento representa um caráter essencial do a gente. Inscreve-se nela a publicidade que no homem o torna

abertamente exposto e conhecido, retirando o aspecto de primazia, originalidade e de excepcionalidade do ser-aí. Por conseguinte, surge desta tendência outro modo de ser do a gente que visa a uniformidade das suas possibilidades chamada de nivelamento. Estas características do a gente constituem a *die Offenlichkeit*, massificação e mediocridade, ou, a publicidade. Esta é a responsável pelo controle de como ser-aí e o mundo serão interpretados.

Através do desencargo de ser o a gente exime, desobriga o ser-aí de qualquer responsabilidade. Ao assumir para si todo julgamento e decisão o a gente priva o ser-aí na cotidianidade de assumir seu ser-próprio pelo fato de que pode responsabilizar-se por tudo, como mostra Heidegger:

Na cotidianidade da pre-sença (ser-aí), a maioria das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não é ninguém [...]. O impessoal (a gente) tira o encargo de cada pre-sença (ser-aí) em sua cotidianidade [...]. Todo mundo é outro e ninguém é si próprio. O impessoal (a gente), que responde à pergunta quem da presença (ser-aí) já se entregou na convivência de um com o outro" (1995, 181).

Segundo a abordagem sartreana o motivo verdadeiro que impulsiona e determina a atitude humana é uma opção original absolutamente livre. Este projeto fundamental denota a singularidade do humano que se apossa da *criação de si*. Opondo-se a noção de gratuidade gideana, esta opção fundamental expressa a totalidade de seu impulso em direção ao ser. A consciência responsável pela escolha de um projeto fundamental não se confunde com a consciência reflexiva. Sendo aquela anterior, pode-se denominá-la de consciência *pré reflexiva*. É a fonte de toda deliberação que só surgirá à luz da opção original. Ao falsear esta atitude radicada como consciência (de) si estamos agindo de má-fé e inautenticamente. Em sua obra *O Ser e o Nada*, encontramos argumentos descritivos em que asso-

cia o conceito de má-fé, bem como o de inautenticidade, à opção de corrupção da pessoa consigo própria.

A má-fé inclui-se como uma das categorias específicas de atitudes negativas que o homem toma em relação a si. Ao nos aproximarmos de uma definição, inicialmente tenderemos a discriminá-la do conceito usual de mentira, para considerá-la como *mentira a si próprio*. O ato de mentir, e essência, compreende uma dupla negação consciente: "afirmasse em si a verdade, negando-se em suas palavras e negando para si mesmo esta negação" (SARTRE, 1976, p. 93), e pela sua disposição intencional refere-se a uma condição transcendente de objetos fora da consciência. O pressuposto para sua realização é a existência do outro em suas dimensões estruturais de relação que permite, pela abertura à interlocução, ser depositário desta realidade ocultada e deliberada a que está submetido.

Mas, se na dimensão da mentira o lastro é a co-existência, na condição do ser-com (mit-sein), já não é o mesmo ocorrido na má-fé, uma vez que não há a dualidade enganador/enganado, mas antes, e somente, uma única consciência afetada por si mesma. Nesta sua essência unitária a má-fé traz em si um projeto pré-reflexivo da consciência (de) si, e neste sentido, percebe-se tenuamente que há uma verdade conhecida e suprimida por uma intenção em mim mesmo. Porém, se ao mentir-me parto de um fundo consciente, poderia evidenciá-la como corrupção voluntária da boa-fé, o que não ocorre, já que:

se tento, deliberada e cinicamente mentir a mim mesmo, fracasso completamente: a mentira retrocede e desmorona ante o olhar; fica arruinada, *por trás*, pela própria consciência de mentir-me, que se constitui implacavelmente mais aquém de meu projeto como sendo sua condição mesmo. Trata-se de um fenômeno *evanescente* que só existe na e por sua própria distinção" (SARTRE, 1976, p. 95).

Apesar desta fragilidade de apreensão - o que pertence à sua condição mesma - a má-fé pertence a um gênero fecundo e que pode ter lugar até mesmo como modo *normal* de vida.

Uma outra abordagem na tentativa de compreendê-la está na sua perspectiva psicanalítica, na qual se encontra à luz de uma dinâmica instintiva entre Id e Ego. A Psicanálise: “substitui a noção de má-fé pela idéia de uma mentira sem mentirosos” (SARTRE, 1976, p. 97), e isso porque o sujeito da mentira está fora da consciência - um outro que atua como impulso originado no Id. Tal concepção reduz o Ego aos fenômenos psíquicos, ou seja, ao universo do *enganado* como única verdade, e o Id o outro alheio, determinante e impenetrável pela via autônoma. Logo, a má-fé estaria restringida topograficamente ao inconsciente. O seu estabelecimento enquanto dissociado ao sujeito é insustentável como assinala Sartre: “não se pode mais recorrer ao inconsciente para explicar a má-fé: ela está aí, em plena consciência, com suas contradições todas” (1976, p. 98). Exemplo disto é o que pode ser desvelado no próprio ato psíquico da *censura* que tem capacidade de discernir impulsos reprimíveis: é consciência (de) si como tendência à reprimir, mas “*para não ser consciência disso*” (SARTRE, 1976, p. 98). O que significa dizer que a censura é de má-fé e contém o ingrediente consciente - consciência (de) si - seu reconhecimento e o esforço em negá-lo.

Numa análise estrutural permite-se estabelecer com mais clareza as condições em que se dá a má-fé, sobretudo pelo exame de binômios da realidade humana que as sustenta: transcendência/facticidade, ser-para-si/ser-para-outro. No primeiro caso temos a formulação da ambigüidade que encerra a má-fé em se fazer ao mesmo tempo transcendência e imanência. Essa duplicidade pode ser notada através de contradições implícitas de condutas que indicam uma possível realização além do que está a se afirmar. Como exemplo Sartre destaca algumas célebres frases, tais como: “O amor é bem mais que amor”; “sou grande demais para

mim”; “ele se tornou que era” (SARTRE, 1976, p.103). Já no segundo caso a duplicidade se refere à conduta própria como aparência versus a perspectiva do outro sobre esta realidade verdadeira que suponho: “a idêntica dignidade de ser que meu ser tem para o outro e para mim permite uma síntese perpetuamente desagregadora e perpétuo jogo de evasão entre para-si e para-outro” (SARTRE, 1976, p. 104).

Dessas desagregações o intento recai na busca de extração de um princípio de identidade que possa estabelecer uma contrapartida ao processo de evanescência, oposto à má-fé. O protótipo deste princípio sintético é o conceito de sinceridade como intento constante de adequação, exploração e realização do que se é. Mas o que significa esta realização de consonância com o ser? A grosso modo, as possibilidades que escolhemos nada mais são que representações e, portanto, distanciadas do ser tomadas pelo dever-ser, como assinala Sartre: “não há medida comum entre o ser da condição e o meu. A condição é uma *representação* para os outros e para mim, o que significa que só posso *sê-la em representação*. Porém, precisamente, se represento, já não o sou: acho-me separado da condição tal como o objeto do sujeito - separado *por nada*, mas um nada que dela me isola, me impede de *sê-la*, me permite apenas *julgar sê-la*, ou seja, imaginar que a sou” (SARTRE, 1976, p. 107). Neste sentido não se pode ser à maneira do ser-em-si sem a corrupção do que sou.

Manifestações com maior propriedade de unidade intencional que revelaria a forma de ser o que se é, estaria presente, por exemplo, em aspectos emocionais como a tristeza. Estar triste significa um modo repleto de ser, quase inseparável da própria consciência do estar triste sem, contudo, se identificar com a consciência. Logo, o ideal de sinceridade é irrealizável, por mais próximo e envolvido que se mostre. Sinceridade e má-fé, deste modo, possuem mesmos objetivos, “uma vez que o homem sincero se faz o que é *para não sê-lo*” (SARTRE, 1976, p. 112).

Se, como vimos, através das desagregações na realidade humana compreende-se a dinâmica da má-fé, cabe examinar outra consequência desta duplicidade: a inautenticidade. Existem três formas de inautenticidade para Sartre: a primeira é resultado do não reconhecimento da dualidade entre nosso ser-para-nós e nosso ser-para-outro: a segunda refere-se à relação entre nosso estar-no-mundo e nosso estar-no-meio-do-mundo e a terceira decorre do não reconhecimento de nossa ambigüidade como ser-para-si. Abordaremos um aspecto particular da primeira forma de inautenticidade que é a experiência do *Nós*.

Tomando por base a realidade humana como para-si e para-outro, Sartre faz um exame fenomenológico do *encontro*. Esse encontro concreto, momento de desvelamento deste outro, surge numa experiência concomitante do eu como sujeito e objeto. A consciência que me interpela, o para-si alheio que me recoloca em aderência com meu próprio em-si, faz-me também outro. Isto se dá face a um contato intersubjetivo. O ser-para-outro será o lastro para a emergência deste ser-com-outro (*mit-sein*) no qual ocorrerá a experiência real do *Nós*.

O *Nós*, nesta perspectiva sartreana, não é apresentado como estrutura original, ontológica. Esgota-se como consciência particular sendo precedido e fundamentado pelo para-outro. Sendo assim, Sartre vai contra a concepção heideggeriana do *mit-sein*, mas não põe em suspenso a realidade do *Nós*: "Só faremos notar aqui que nunca nos ocorreu por em dúvida a *experiência* do nós. Tem-nos limitado a mostrar que esta experiência não podia ser o fundamento de nossa consciência do próximo" (1976, p. 513). Esta recusa ao sentido original e irredutível desta experiência é baseada no pressuposto que se segue:

Está claro, com efeito, que não pode constituir uma estrutura ontológica da realidade humana: temos provado que a existência do para-si em meio aos outros era em sua origem um fato metafísico e contingente [...] ademais, está claro

também que o *nós* não é uma consciência intersubjetiva, nem um novo ser que transcenda suas partes como um todo sintético [...] o *nós* é experimentado por uma consciência particular [...] o *nós* é uma experiência particular que se produz, em casos especiais, sobre o fundamento do ser-para-outro em geral (SARTRE, 1976, p. 513).

Esta experiência particular do *Nós*, segundo Sartre, ocorre de duas maneiras fundamentalmente opostas entre si: o nós-objeto e o nós-sujeito. Quando relacionados à questão do olhar pode-se dizer respectivamente: eles-nos-olham e nós-os-olhamos. Enquanto da primeira maneira podemos extrair aspectos constitutivos da condição de inautenticidade, a segunda, é remetida simplesmente a significações de ordem psicológica.

O nós-objeto tem sua origem na relação com o outro, mas transcendida por um terceiro que nos toma por vez como objeto. Há o fato da necessidade do outro na consolidação do eu-sujeito, pois somos em simultaneidade, em situação, em relação. Nota-se que esta relação, se apresentou em singularidade, ou seja, na especificidade da presença de um único outro. Sartre introduz uma outra possibilidade experimentada por nós como argumenta:

minha relação com esse Outro, que experimentava o eu como fundamento de meu ser-para-outro e a relação do Outro comigo, pode a cada instante, segundo os motivos que intervenham, ser experimentada como *objeto para os outros*. Isto se manifestará claramente no caso da aparição de um terceiro (SARTRE, 1976, p. 514).

O que significa que no surgimento deste terceiro, que nos toma por objeto, experimento junto ao outro minha alienação e minha objetividade. Portanto, são aspectos vividos apenas na comunidade com o outro.

Ao experienciar o *nós-objeto*, o outro e eu somos modificados, simultaneamente. O que antes se esgotava em uma situação contida unicamente nas possibilidades da relação com o outro, passa a uma nova situação; segundo Sartre nesta situação emergente “experimento que minhas possibilidades estão alienadas e descubro que as possibilidades do Outro são morti-possibilidades” (SARTRE, 1976, p. 517). Essas transformações que ocorrem na particular situação que tenho com o outro se dão, portanto, através desta terceira perspectiva que se constitui em meio a um terceiro mundo. Aí o *Nós* será objeto de julgamento e de transcendência; eu e o outro seremos abarcados em igualdade, como conclui: “já não há estrutura de prioridade que vá de mim ao outro ou, inversamente, do Outro a mim, posto que nossas possibilidades são igualmente, para o *terceiro*, morti-possibilidades” (SARTRE, 1976, p. 517).

A experiência que sofro ao ser *percebido* por este terceiro olhar me foge à reflexão e me põe como equivalente e solidário ao Outro. Sartre denomina tal experiência de *ser-afora*: “o que experimento é um *ser-afora*, em que estou organizado com o Outro em um todo indissolúvel e objetivo, um todo em que não *me distingo já* originariamente do Outro, mesmo que, solidariamente com este, concorro a constituir” (SARTRE, 1976, p. 518). Nesta massa homogênea - consubstanciada - nos submetemos ao ponto do nivelamento. O que se pode dizer de uma radical alienação do para-si no comprometimento do estar *afora*. Segundo Sartre: “do comprometimento que levo adiante sem captá-lo, esse livre reconhecimento de minha responsabilidade enquanto inclui a responsabilidade do Outro, é a experiência do *nós-objeto*” (1976, p. 518).

Tal nivelamento, ocultação de toda alteridade, se expressa no fato de que para o terceiro reduzimo-nos ao unificante *Eles* (objeto). O que resulta subjetivamente na fala impessoal do *Nós*, por sua vez inapreensível pela razão enquanto tal: “a consciência reflexiva não poderia captar

esse *Nós*: sua aparição coincide, ao contrário, com o desmoronamento do *Nós*: o para-si se desprende e põe sua ispeidade contra os *Outros*” (SARTRE, 1976, p. 519).

Esta experiência do para-si, do *Nós*, não é só no âmbito particular como sugere Sartre, ao apontar este *terceiro* como a *totalidade humana* (captada igualmente como objeto) e neste sentido conclui que “corresponde a uma experiência de humilhação e de impotência: o que se experimenta como constituindo um *Nós* com os outros homens que se sente envidado entre uma infinidade de existências estranhas, está alienado radicalmente e sem apelação” (SARTRE, 1976, p. 520). Disto deriva a noção de coletividade e em sentido específico enquanto modalidade do *Nós*, temos a *consciência de classe*. Sartre faz alusão à *Psicologia das massas* ao abordar esta modalidade que resulta em uma realidade de classes subjugadas e indica ainda uma descrição dos mecanismos *masoquistas* que permeiam a chamada *massa*:

[...] a coletividade se precipita à servidão e exige ser tratada como objeto. Se trata [...] dos múltiplos projetos individuais dos homens na massa: a massa tem sido constituída *como massa* pelo olhar do chefe ou do orador; sua unidade é uma unidade-objeto que cada um de seus membros lê no olhar do terceiro que a domina, e cada um faz então o projeto de perder-se nessa objetividade, de renunciar por inteiro à sua própria ipseidade para não ser mais que um instrumento em que quer fundir-se não é já seu puro e simples para-o-outro pessoal, senão a totalidade - objetiva - massa (SARTRE, 1976, p. 522).

Neste sentido, podemos falar que a completa exterioridade do homem que privilegia a dimensão do público, a heteronomia, falsifica seu destino. Aquele que renuncia ao projeto de *ter-que-ser* acaba por ser infiel ao fundo autêntico da existência e com isso revela-se amoral. O problema encerra-se, então, no conhecimento existencial

da vocação, da missão. Um conhecimento que pode e deve ir crescendo, perfilando-se em detalhes, conforme se vai avançando na vida e recebendo a fecundação e o estímulo da luta pela existência, e uma fidelidade total ao ser que se é e se tem que ser.

Referências Bibliográficas

- BOLLNOW, Otto F. *Filosofia existencial*. Coimbra: Armênio Amado, 1946.
- GILES, Thomas Ransom. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1975.
- ETCHEVERRY, Auguste. *O conflito atual dos humanismos*. Porto: Tavares Martins, 1964.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.
- OLSON, Robert G. *Introdução ao existencialismo*. SP: Brasiliense, 1970.
- SARTRE, Jean Paul. *El ser y la nada: ensayo de ontología fenomenológica*. Buenos Aires: Losada, 1976.
- _____. *Existencialismo é humanismo*. SP: Nova Cultural, 1987.
- SPANOUDIS, Solon. *Todos nós...ninguém: um enfoque fenomenológico do social*. SP: Moraes, 1981.
- ZILLES, Urbano. *Gabriel Marcel e o existencialismo*. RS: PUCRS, 1988.

