

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ALEX ANTÔNIO ROSA COSTA**

Nº USP 8995360

**Amor:**  
**entre liberdade e angústia em Heidegger e Sartre**

SÃO PAULO

2022

ALEX ANTÔNIO ROSA COSTA

**Amor:**  
**entre liberdade e angústia em Heidegger e Sartre**

**Versão corrigida**

Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Área de concentração:** Filosofia Contemporânea.

**Orientador:** Prof. Dr. Eduardo Brandão

**Bolsa:** CAPES / Processo: 88887.635665/2021-00

SÃO PAULO

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação

Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C837a Costa, Alex Antônio  
Amor: entre liberdade e angústia em Heidegger e Sartre / Alex Antônio Costa; orientador Eduardo Brandão - São Paulo, 2022.  
168 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

1. Amor. 2. Heidegger. 3. Sartre. 4. Angústia. 5. Liberdade. I. Brandão, Eduardo, orient. II. Título.



## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

### Termo de Anuência do (a) orientador (a)

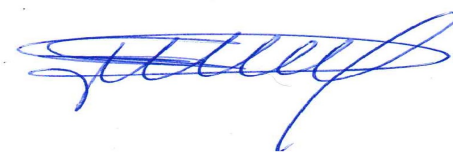
Nome do (a) aluno (a): \_\_Alex Antônio Rosa Costa

Data da defesa: \_26\_\_/\_04\_\_/\_2022\_\_

Nome do Prof. (a) orientador (a): \_\_\_\_\_Eduardo Brandão

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 08\_/06\_\_\_/2022\_\_\_



---

(Assinatura do (a) orientador (a))

Nome: COSTA, Alex Antônio Rosa

Título: Amor: entre liberdade e angústia em Heidegger e Sartre

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. Alex de Campos Moura

Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Dax Fonseca Moraes Paes Nascimento

Instituição: Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN)

Julgamento: \_\_\_\_\_

Prof<sup>a</sup> Dra. Marcia Sá Cavalcante Schuback

Instituição: Universidade de Södertörn

Julgamento: \_\_\_\_\_

À Lígia

Aos meus irmãos, Lucas e Pedro

Ao Ateliê

Por me ensinarem, cada um à sua  
maneira, o que quer dizer o que vou dizer.

## AGRADECIMENTOS

À Lígia, por todo o amor, companheirismo, suporte, carinho, na convivência diária. Por sempre me dar a coragem necessária de superar medos.

Aos meus pais, Alex e Rosi, por todo o apoio e incentivo aos estudos, desde minha infância.

Aos meus irmãos, Lucas e Pedro, por me ensinarem o significado desse amor tão nosso.

Aos meus tios, Lene e Diego, que me deram todo o suporte para me dedicar à filosofia.

À Mari e ao Lucas, pelos incentivos, pelos ensinamentos e pelas conversas sem fim, que tanto aqui se fazem presentes.

Ao Prof. Dr. Eduardo Brandão pela atenção e pelo apoio durante todo o processo de orientação.

Aos membros da banca, Alex Moura, Dax Moraes e Marcia Schuback, por gentilmente terem aceitado avaliar meu trabalho e pelas reflexões que tanto auxiliaram a elaboração desta dissertação.

À Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, pela oportunidade de realização do curso de mestrado.

À CAPES pelo apoio financeiro concedido durante a pesquisa.

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

Processo: 88887.635665/2021-00



O medo de amar é o medo de ser  
Livre para o que der e vier  
Livre para sempre estar onde o justo estiver

O medo de amar é o medo de ter  
De a todo momento escolher  
Com acerto e precisão a melhor direção  
(BETO GUEDES, *O medo de amar é o medo de ser livre*)

Quem não começa pelo amor nunca saberá o que é a filosofia  
(BADIOU; TRUONG, *Éloge de l'amour*, p. 93.)

O escritor, homem livre que se dirige a homens livres, tem apenas um único tema:  
a liberdade.  
(SARTRE, *Que é a literatura?*, p. 64.)

## RESUMO

COSTA, Alex Antônio Rosa. Amor: entre liberdade e angústia em Heidegger e Sartre. 2022. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

O objetivo desta dissertação é apresentar as concepções filosóficas de Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre a respeito do amor. Ambos os pensadores legaram valiosos ensinamentos no que concerne ao tema, muito embora nenhum deles tenha escrito um grande texto de sistematização sobre o amor. Assim, visa-se, ao mesmo tempo, sistematizar os pensamentos de Heidegger e Sartre no que tange ao amor e buscar, a partir deles, entender esse fenômeno. Como ambos partem de uma consideração semelhante a respeito do sentido de ser humano, o qual é pensado existencialmente como livre e, portanto, desprovido de natureza e essência, a pesquisa busca evidenciar como o amor dialoga com a liberdade própria à existência em cada um dos pensadores. Heidegger, nesse sentido, apresenta um pensamento mais coeso ao longo de seus textos, não obstante mais fragmentário; Sartre, por seu lado, escreveu textos que levam em conta variados aspectos do amor, de modo que ora se aproxima, ora se distancia do alemão. No começo de suas obras, os filósofos partem da concepção husserliana de intencionalidade para a caracterização do amor, o que se mostra como um solo comum. Heidegger logo se distancia do mestre, e Sartre se mantém fiel. Para ambos, o amor, sendo uma intencionalidade própria a uma consciência livre, deve se haver com a angústia, afetividade fundamental para nossos pensadores, que revela a completa falta de atributos categoriais da consciência. Heidegger é claro em afirmar que o amor abre espaço à angústia e com ela convive, enquanto Sartre pondera que o é uma forma de suportar e fugir dessa afetividade reveladora da indeterminação ontológica.

Palavras-chave: Amor. Heidegger. Sartre. Fenomenologia. Angústia. Liberdade.

## **ABSTRACT**

COSTA, Alex Antônio Rosa. Love: between freedom and angst in Heidegger's and Sartre's thought. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

This dissertation aims to present the philosophical conceptions of Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre concerning love. Both have bequeathed precious lessons about the theme, although neither has written a significant systematization text about love. Therefore, the research aims to systematize Heidegger's and Sartre's thoughts regarding love and comprehend this phenomenon from their perspectives. As both stem from a similar consideration regarding what it means to be human, which is existentially thought of as free and, therefore, devoid of nature and essence, the research means to clarify how love dialogs with the constitutive existential freedom in each thinker. Heidegger, for that matter, presents a more cohesive thought through his texts, albeit more fragmentary; Sartre, on the other hand, wrote texts that consider multiple aspects of love so that he sometimes approaches, sometimes stands apart from the German. At the beginning of their works, both philosophers stem from the Husserlian perspective of intentionality to characterize love, which must be considered a common background. Heidegger soon stands apart from the master, but Sartre remains loyal to him. For both, as love is an intentionality of free consciousness, it must be related to angst, a fundamental humor for both of our thinkers that reveals the complete absence of categorical attributes of consciousness. Heidegger is evident when he claims that love opens space to angst and lives together with it, while Sartre considers that love is a way of bearing and running from this reveling humor of the ontological indetermination.

Keywords: Love. Heidegger. Sartre. Phenomenology. Angst. Freedom.

## LISTA DE ABREVIATURAS

Para melhor clareza do texto e fluidez da leitura, todas as vezes que citarmos as obras que compõem o *corpus* de nossa pesquisa, convencionamos adotar as nomenclaturas abaixo, seguidas do número da página de referência.

*Ser e Tempo*: a tradução para o português utilizada como padrão foi a de Fausto Castilho, pelas editoras Vozes-Unicamp. Ela já conta com a versão original alemã. As notas de rodapé serão simplificadas para: ST, § A, p. B. Após, será transcrito o texto original seguido de sua respectiva paginação. Se não se tratar de uma citação direta, mas de apenas uma referência à localização da ideia, seguir-se-á o padrão: “ST, § A, p. B [C]”, sendo C a página no original alemão.

As demais obras originais de Heidegger serão citadas com base na *Gesamtausgabe*, obra completa, publicada pela editora alemã Vittorio Klostermann, do seguinte modo: GA X, p. y, sendo X o volume da obra dentro das obras reunidas.

*O Ser e o Nada*: a mesma lógica será seguida: “SN, [localização pela divisão de capítulos], p. A. Citação do original, p. B.” Ou: “SN, p. A [B].”

Quando julgarmos conveniente ou não tivermos uma tradução oficial para o português, traduziremos o texto diretamente do original, o que ficará marcado como “tradução nossa”.

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO</b>                                      | <b>12</b> |
| <b>CAPÍTULO 1</b>                                      |           |
| <b>O AMOR NO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO</b>              | <b>18</b> |
| 1.1 Amor como intencionalidade e como paixão           | 19        |
| 1.1.1 Intencionalidade                                 | 19        |
| 1.1.2 Facticidade                                      | 25        |
| 1.1.3 Propriedade e impropriedade                      | 28        |
| 1.1.4 A-gente e quotidianidade                         | 33        |
| 1.1.5 Teoria das paixões                               | 37        |
| 1.2 Amor como tonalidade afetiva fundamental           | 42        |
| 1.2.1 Os modos de abertura do ser-aí                   | 43        |
| 1.2.2 Modos de cuidar: ocupação e preocupação          | 52        |
| 1.3 Amor como liberdade                                | 58        |
| 1.4 Amor como cuidado e ser-aí como amor               | 69        |
| 1.5 Amor e angústia                                    | 74        |
| <b>CAPÍTULO 2</b>                                      |           |
| <b>O AMOR NO PENSAMENTO SARTRIANO</b>                  | <b>82</b> |
| 2.1 O amor no jovem Sartre                             | 83        |
| 2.2 O fracasso do amor: <i>O Ser e o Nada</i>          | 96        |
| 2.2.1 Introdução: consciência, ser-Para-si e ser-Em-si | 96        |
| 2.2.2 Má-fé  | 98        |
| 2.2.3 O Outro e o olhar                                | 100       |
| 2.2.4 O amor   | 102       |

|  |            |
|--|------------|
| 2.2.5 Angústia e amor                            | 107        |
| 2.3 A autenticidade do amor                      | 113        |
| 2.3.1 Inautenticidade, conversão e autenticidade | 114        |
| 2.3.2 O amor autêntico                           | 131        |
| 3. As tensões do amor em Sartre                  | 139        |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>                      | <b>141</b> |
| <b>POSFÁCIO – A URGÊNCIA DO AMOR</b>             | <b>146</b> |
| <b>REFERÊNCIAS</b>                               | <b>159</b> |

## INTRODUÇÃO

O amor é tema da filosofia desde o começo da história do pensamento filosófico grego. Basta nos lembrarmos de que o amor compõe a própria palavra *philosophia*, literalmente o *amor à sabedoria*. Como nos ensinou Badiou, citado em epígrafe, o amor é porta de entrada ao pensamento filosófico. Como entender uma afirmação dessa? O que seria a filosofia enquanto *amor à sabedoria*? De onde vem esse amor? Ele pode ser gerado, estimulado ou desestimulado? Posso então amar a sabedoria? O que mais pode ser amado? A tradição europeia costuma separar o amor em *Eros*, *Philia* e *Ágape*, três termos que se referem ao mesmo, como as três pessoas da trindade. Há três amores? Haveria um amor fundamental, que se coloca na base desses três? – O amor muda com o tempo e cada sociedade apresenta sua própria concepção de amor, poderiam objetar, de modo que todo pensamento filosófico sobre o amor nada mais é do que expressão do momento e lugar históricos daquele que pensa. Não há dúvidas de que cada povo em cada tempo oferecerá diversas possibilidades de pensamento a respeito do amor e dos fenômenos em geral. Assim, pensar implica necessariamente pensar o próprio tempo e a própria cultura? Seria possível pensar estruturas que ultrapassam a historicidade sem cair no idealismo absoluto?

A fenomenologia é um método de pensamento que busca as essências dos fenômenos, deixando-os se mostrarem por si mesmos e em si mesmos. Trata-se de um método de proteção tanto contra o idealismo quanto contra o realismo. Nesse sentido, Husserl apresentou um método de análise que, aplicado às afetividades, operou verdadeira revolução no modo ocidental de pensar esses fenômenos, tal qual atestam Heidegger e Sartre, discípulos de Husserl que serão nosso objeto de estudo. A descrição fenomenológica propõe a re colocação das afetividades como *caracteres ontológicos* do ente humano, não como uma terceira classe<sup>1</sup> ou como um acidente do essencial. Não se trata mais de pensar o amor em uma ou outra cultura, dentro deste ou daquele momento histórico, mas de pensar *as estruturas essenciais* do amor que possibilitam as leituras históricas contingentes. A fenomenologia ensina a nos despirmos de todos os preconceitos, históricos e ontológicos, a fim de reconquistarmos *o amor nele mesmo*. Assim, este trabalho pretende acompanhar os pensamentos de dois importantes fenomenólogos do século XX que se destacam

---

<sup>1</sup> Cf. SZ, p. 139. Mais claramente: “Was man als Affekte kennt und als zweite oder dritte Klasse von Erlebnissen und Vermögen einteilt und dem erkennenden oder willentlichen Verhalten anheftet oder auch als »Meinung von« interpretiert, muß aus der Entdecktheit als Befindlichkeit verstanden werden. Die Analyse der Affekte bedarf einer primären und sich durchhaltenden Direktion aus der Erforschung des Daseins auf sein Sein.” GA 64, p. 34.

pela relevância e profundidade de seu pensamento a respeito das atmosferas em geral. Heidegger e Sartre influenciam até hoje trabalhos de filosofia e psicologia, em especial, que se debruçam na investigação das afetividades. Dessa maneira, esperamos que este trabalho possa, em alguma medida, ser útil a todos aqueles que veem na fenomenologia um método sério e rico de análise dos afetividades.

Muitos outros pensadores poderiam ser escolhidos, mesmo dentro da fenomenologia. A opção por Heidegger, em primeiro lugar, deve-se ao fato justamente de o filósofo da floresta mal ter escrito diretamente sobre o amor, o que à época de *Ser e Tempo* já gerou abundantes críticas e que hoje é assunto bastante debatido entre os comentadores. Se há quase um século havia reprovações a Heidegger, nos últimos trinta anos, em especial na última década, a tendência tem sido rebater essas críticas, comprovando que, sim, há importantes passagens na obra heideggeriana que auxiliam uma fenomenologia do amor. Assim, pensar o amor dentro da teoria heideggeriana é colocarmo-nos num campo de debate tanto atual quanto prolífico. A escolha por Sartre, por sua vez, é uma busca por certa continuação – mesmo que em forma de contestação – do pensamento heideggeriano em outro autor central no pensamento fenomenológico. Há claras aproximações entre *Ser e Tempo* e *O Ser e o Nada*, ao mesmo tempo que evidentes rupturas. Uma diferença que nos chama a atenção é o fato de Sartre ter dedicado boa parte de sua obra a assuntos mais concretos – na expressão do próprio francês –, em especial no capítulo 3 da terceira parte, o qual analisa “As relações concretas com o Outro”. Dentro de ST, esse capítulo não teria lugar, dado o projeto da obra. Assim, levanta-se a hipótese: teria Sartre também se incomodado com a falta de tratamento específico às relações concretas com o Outro em ST? Qual sua resposta a essa falta? A preocupação sartriana se deu em campo fenomenológico mesmo ou psicológico, dado que o autor se dedicou vastamente, em especial no começo dos escritos, à psicologia? Lembremos que Sartre, ao lançar *O Ser e o Nada*, em 1943, havia tido contato com pouquíssimo do que hoje conhecemos de Heidegger. Sua leitura, como a de quase todos os contemporâneos, praticamente se bastava a *Ser e Tempo* à época, livro que traz a palavra *amor* apenas duas vezes, ambas em nota de rodapé, quando Heidegger cita Agostinho e Pascal. Em SN, a primeira atitude concreta para com o Outro citada é o amor, justamente a “tonalidade afetiva faltante” em Heidegger, nas palavras de Agamben, o que fomenta nossa hipótese. O ponto de partida, assim, são os grandes tratados. Contudo, recorreremos, também, a outras obras desses autores a fim de verificar se há mudança, ruptura, aprofundamento ou continuação nesses tratamentos e como também essas outras obras



podem conversar entre si, complementando-se ou afastando-se.

Outro motivo da escolha desses autores – talvez o principal – é a proximidade de tratamento e concepção entre ambos acerca da existência humana. Heidegger e Sartre compartilham um diagnóstico fenomenológico e, em certa medida, existencialista<sup>2</sup> sobre a existência que parte da constatação de que a esta é contrária, em seu ser, a toda tentativa de definição, naturalização, coisificação, subjetivação. Ambos os filósofos se colocam veementemente em oposição a uma tradição moderna centrada no *cogito* que acaba negando a espontaneidade inexorável da consciência, como Husserl já havia mostrado. Cada um com seu vocabulário, Heidegger e Sartre concordam que existir é ser livre e que toda tentativa de naturalização da existência humana fracassa por ser marcada pela imposição de um modo de ser completamente estranho àquilo que se mostra imediatamente na existência. Com isso, conseguimos já antever um acordo fundamental entre nossos pensadores: existir é ser livre, muito embora a existência seja marcada por tentativas de negação e ocultamento dessa liberdade. Existir é ver-me jogado num mundo que constantemente me afasta de meu caráter fundamental de liberdade-jogada, de modo que a existência é marcada pela busca por se tornar um ente em-si, desprovido essencialmente da própria existência. Existir é fugir de si, é procurar, sendo, a aniquilação do próprio ser. As afetividades operam um papel fundamental nessa tentativa de ocultamento da existência, bem como no movimento oposto de revelação da liberdade situacional inelutável.

A angústia mostra-se como atmosfera fundamental que nos coloca frente à nossa existência fática e revela a total gratuidade da existência humana, isto é, a falta completa de porquês e paraquês previamente dados. A angústia é um momento único em que toda aquela busca por naturalização da existência cai por terra e a existência ela mesma se impõe como verdade inegável. A angústia, bem como outras afetividades fundamentais, surge raramente e logo decai em atmosferas quotidianos que levam à absorção da realidade nas atividades exercidas. No dia a dia, identificamo-nos com nossa lida e perdemo-nos na completa impessoalidade. A angústia revela-se, assim, como um momento de ruptura radical dessa perda originária no inautêntico e que, por isso mesmo, encontra imediatamente uma movimentação deveras eficaz do mundo circundante impessoal no sentido de supressão dessa afetividade fundamental. Apesar de nas obras principais

---

<sup>2</sup> Embora Heidegger expressamente defenda que seu pensamento não é existencialista tal como o existencialismo é descrito por Sartre – baseado na anterioridade da existência em relação à essência –, há evidentes aproximações com os pensadores tidos como tais, em especial Sartre, como buscaremos mostrar ao longo do trabalho, sobretudo no chamado primeiro Heidegger (até 1930).

Heidegger e Sartre argumentarem que a angústia é a única atmosfera que nos revela nossa verdade própria, ambos sugerem em outros momentos possibilidades de pensarmos diferentes afetividades que igualmente nos conduzem a nós mesmos na completa negação da impessoalidade da subjetividade. O amor, nesse sentido, deve se mostrar como uma tonalidade afetiva insigne, seja no sentido de obscurecimento da verdade própria, seja em seu desvelamento.

Como veremos, as respostas de nossos autores são variadas. Enquanto Heidegger claramente vê no amor um movimento contrário à imposição impessoal subjetivista, Sartre oscila entre a consideração do amor como um movimento de completa má-fé e, portanto, de absorção no mundo impessoal, e como um movimento de conversão radical. Com isso, Heidegger e Sartre oferecem uma importante complementaridade – muito devido às discordâncias – no que se refere ao papel do amor enquanto relacionado à fuga ou à busca da existência ela mesma, bem como à angústia, entendida como afetividade fundamental.

### **Estrutura da dissertação**

Nossa dissertação divide-se em dois capítulos. No primeiro, procuramos reconstruir, a partir dos pequenos fragmentos deixados, a contribuição de Heidegger para o estudo do fenômeno do amor. Desde o começo de sua carreira como docente, Heidegger faz esparsas referências ao amor, partindo de uma concepção husserliana de intencionalidade. Antes da publicação de ST, Heidegger já delineava suas críticas à noção de consciência tal qual desenvolvida por seu mestre, preferindo o uso do termo *Dasein* (ser-aí) para se referir ao humano. O amor é apresentado, primeiramente, como uma intencionalidade, a exemplo de Brentano e de Husserl. Contudo, logo Heidegger se mostra insatisfeito com tal concepção, que, segundo ele, não consegue abarcar a originalidade do amor, a qual se liga primariamente à compreensão de ser e à existência humana. Esses termos são explicados, em nosso trabalho, a partir de uma análise cuidadosa da primeira parte de ST. Buscamos reconstruir o pensamento ali desenvolvido, em especial acerca da facticidade, dos dois modos de ser do ser-aí – propriedade e impropriedade –, de três modos de abertura do ser-aí – compreensão, disposição e decadência –, da impessoalidade (a-gente), da quotidianidade e do cuidado. Após reconstruirmos as bases da analítica existencial de ST, apresentamos a leitura heideggeriana do amor tal qual desenvolvida nos seminários sobre *Nietzsche*, em que o filósofo da cabana argumenta que o amor deve ser lido como uma paixão, não como um afeto, uma vez que conduz o ser-aí à sua essência mais própria.

A partir da noção de amor como paixão, partimos para a análise de excertos de obras do chamado segundo Heidegger (após 1930), bem como de trechos de suas cartas a Hannah Arendt, que relacionam o amor à liberdade, ao entender tal afetividade como um modo de deixar-ser o ente amado, isto é, uma tonalidade afetiva *possibilitadora*. Assim, chegamos ao famoso excerto dos *Seminários de Zollikon* em que Heidegger equipara cuidado a amor. A noção de cuidado, tal qual desenvolvida em ST, busca compreender a totalidade do ser-aí, ao evidenciar sua constituição fundamental enquanto existência, facticidade e decadência. Heidegger, ao equiparar cuidado e amor – o que, como mostramos, encontra justificativa também no sentido do termo latino *cura* –, acentua a essencialidade dessa tonalidade afetiva e ratifica a importância de seu estudo para a compreensão do pensamento heideggeriano como um todo, uma vez que, assim, é possível perceber como que o amor, em realidade, atravessa toda a obra do filósofo, não obstante a raridade das referências explícitas a essa paixão.

Por fim, apontamos para a relação essencial entre amor e angústia, a qual, contudo, não foi explicitada pelo filósofo. A angústia é a tonalidade afetiva fundamental descrita em ST, a qual se caracteriza por revelar o ser-aí *enquanto aí*, isto é, sempre projetado no mundo, portanto determinado por suas possibilidades – e nada mais. A angústia revela o ser-aí como tendo-de-ser suas possibilidades. O amor, nesse sentido, é ainda mais originário, por ser uma estrutura de abertura às possibilidades do ser-aí. Assim, o amor possibilita até mesmo a angústia, abre-lhe caminho e, em certo sentido, clama por ela.

A segunda metade do trabalho é dedicada ao pensamento de Sartre. Diferentemente de Heidegger, o pensador francês deixou reflexões mais longas sobre o amor em diversas de suas obras. Nossa análise reconstrói o pensamento de Sartre, caminhando pelas obras em ordem cronológica de publicação. Começamos pelas de juventude, em especial *A transcendência do ego*, em que Sartre já se mostra seguidor das ideias husserlianas. Nesses primeiros escritos, Sartre defende que o amor pode ser visto de duas maneiras. A primeira é como uma intencionalidade, tal qual já haviam defendido Brentano, Husserl e Heidegger. Contudo, argumenta Sartre, o mais comum é que a consciência, em uma atitude reflexiva impura, volte-se a si e afirme tal intencionalidade como *constitutiva* do *ego*. Desse modo, o amor é visto como um *estado* do *ego*, que é sempre objeto da consciência, não mais como movimento de uma consciência afetada. Esse posicionamento é seguido em SN, obra em que o amor é mais longamente pensado.

Em sua principal obra filosófica, Sartre pensa o amor como uma forma de atitude concreta

com o Outro fadada ao fracasso total. O segundo tópico do segundo capítulo trata dessa argumentação para evidenciar como que o projeto típico do amor (fazer-se amado) cai em paradoxos insolúveis, uma vez que tenta, às últimas consequências, evitar e superar a angústia própria à existência humana. Para chegarmos a essas conclusões, percorremos brevemente alguns dos principais conceitos expostos anteriormente no tratado, em especial os de consciência, má-fé e olhar.

Por fim, o terceiro tópico do segundo capítulo ocupa-se de uma outra forma de amor, contrária à pensada anteriormente nas obras de Sartre. Para tanto, analisamos principalmente a obra publicada postumamente *Cadernos para uma moral*, bem como os famosos textos *O que é a literatura?* e *Reflexões sobre a questão judaica*. Nos *Cadernos*, Sartre pensa o amor a partir das ideias de apelo e autenticidade, respectivamente tratadas nas duas últimas obras mencionadas. O amor autêntico, para Sartre, seria fruto de uma conversão ética do olhar, a partir da qual a consciência, reflexivamente, passaria a considerar tanto o Outro quanto a si mesma enquanto liberdades em uma situação historicamente determinada, servindo de apelo para que o Outro também assim os considere.

Ao longo de toda a exposição do pensamento sartriano, apresentamos seus pontos de contato e de divergência em relação a Heidegger. Buscamos enfatizar especialmente a conexão que o amor guarda com a angústia e com a liberdade para cada um dos autores e, no caso de Sartre, em cada uma de suas obras.

## CAPÍTULO 1

### O AMOR NO PENSAMENTO HEIDEGGERIANO

“O estudo das afirmações de Heidegger acerca do amor (e da alegria) ainda está por fazer.” (MARION, *Réduction et donation*, cap. VI, nota 29, tradução nossa).

“O amor não é mais metafísico.” (GA 73.1, p. 693, tradução nossa).

Em sua obra, Heidegger não se deteve longamente no tema do amor, fato que inquietou alguns de seus contemporâneos, como Karl Jaspers<sup>3</sup> e Ludwig Binswanger<sup>4</sup>. Mais recentemente, o interesse de pesquisadores nesse assunto tem se ampliado. Em 1987, Agamben proferiu em Paris uma palestra que até hoje serve de ponto de partida para os pesquisadores do assunto. No Brasil, importantes comentadores da obra heideggeriana têm se debruçado sobre a temática do amor, a exemplo de Márcia Schuback, Acylene Ferreira e Dax Moraes. Uma plena concordância, contudo, está longe de existir. Como o alemão não tratou diretamente do tema, os pesquisadores recolhem trechos na tentativa de encontrar uma unicidade e, a partir dos cacos, construir uma teoria do amor na obra heideggeriana, tarefa difícil e quase sempre deixada incompleta.

Sartre, por seu turno, dedicou algumas páginas de *O ser e o nada* ao tema do amor, ao colocá-lo em posição de destaque para a análise das relações concretas com o outro. Antes, em algumas obras menores, o autor também já havia se detido, mas com menor cuidado, no assunto. Mais adiante, em especial nos *Cadernos para uma moral*, o amor volta a ser pensado, agora sob outras lentes.

Desse modo, nossa inquietação sobre o tratamento heideggeriano ao amor se dá, entre outros motivos, devido ao fato de o alemão não ter claramente definido onde o amor se encontra em sua teoria, a quais conceitos ele pode se ligar e, por fim, em que nível ele se encontra: ôntico ou ontológico na existência humana (*Dasein*). Como veremos, este é o centro de boa parte da confusão e da discordância entre os comentadores.

---

<sup>3</sup> *Notizen zu Martin Heidegger*, p. 34

<sup>4</sup> “Esta verdade carece de amor” (*diese Wahrheit mangelt die Liebe*), *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, p. 218, tradução nossa.

## 1.1 Amor como intencionalidade e como paixão

### 1.1.1 Intencionalidade

“Quem de dentro de si não sai  
Vai morrer sem amar ninguém”  
(MORAES, POWELL, *Berimbau*)

Em seu autorrelato *O meu caminho na fenomenologia* (GA 14), Heidegger narra seu conhecido percurso na filosofia, destacando a importância de duas obras em especial: *Da múltipla significação de ente em Aristóteles*, de Brentano, e *Investigações Lógicas*, de Husserl, ambas responsáveis por o jovem seminarista abandonar os estudos teológicos e dedicar-se exclusivamente à filosofia. No mesmo depoimento, Heidegger reconhece o valor para a fenomenologia da obra *Para uma fenomenologia dos sentimentos de simpatia e de amor e ódio. Com um apêndice sobre o fundamento da suposição da existência do eu alheio*, de Max Scheler. A influência desses três autores, bem como de estudos clássicos e escolásticos, permanecerá viva em toda a produção de Heidegger. Brentano, um dos que mais influenciaram Husserl no desenvolvimento do método fenomenológico, deixou como significativo legado, entre outros, a recuperação do termo escolástico *intencionalidade*, contudo agora desvinculado do divino e entendido como o ser dos fenômenos psíquicos. Em uma passagem decisiva de seu *Psicologia de um ponto de vista empírico*, Brentano caracteriza os fenômenos psíquicos da seguinte maneira:

Todo fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média chamavam de inexistência intencional (ou mental) de um objeto e que nós, embora não com uma expressão totalmente inequívoca, chamaremos de referência a um conteúdo, direção a um objeto (o qual não deve ser entendido aqui como uma realidade), ou a uma objetividade imanente. Todo fenômeno psíquico contém em si algo como objeto, embora nem todos do mesmo modo. Na representação algo é representado; no juízo, algo é afirmado ou rejeitado; no amor, amado; no ódio, odiado; na cobiça, cobiçado etc.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> “Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt haben, und was wir, obwohl mit nicht ganz unzweideutigen Ausdrücken, die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden. Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.” *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, p. 124-5, tradução nossa.

Husserl se inspira em Brentano, mas defende que seu antecessor não reconheceu o verdadeiro significado da intencionalidade em toda a sua complexidade. Não obstante, num sentido amplo, Husserl concorda com Brentano e inclusive parafraseia o excerto acima na central quinta investigação das *Investigações Lógicas*: “Na percepção, algo é percebido; na imaginação, algo é imaginado; numa afirmação, algo é afirmado; no amor, algo é amado; no ódio, odiado; no desejo, desejado etc.”<sup>6</sup> Sartre, como veremos no próximo capítulo com mais detalhes, acolhe essa perspectiva e resume: “essa ultrapassagem da consciência por ela mesma, que nomeamos ‘intencionalidade’, se encontra no temor, no ódio e no amor”<sup>7</sup>.

Percebamos que em todas as caracterizações da intencionalidade o amor aparece como exemplo paradigmático e certo. Em Heidegger, não poderia ser diferente. O conceito de intencionalidade não é muito explorado por nosso filósofo; na realidade, Heidegger considera tal conceito incapaz de exprimir a originalidade da relação da existência humana com os entes que a cercam. Entretanto, no início de seus escritos, Heidegger discorre acerca dessa concepção, também fazendo referência ao amor.

No semestre de verão de 1925, Heidegger lecionou um curso em Marburg que veio a ser publicado sob o título *Prolegômenos para a história do conceito de tempo* (GA 20), uma preparação final do que seria trabalhado em sua principal obra, *Ser e Tempo*, publicada dois anos depois. Nas primeiras semanas, Heidegger dedicou-se mais propriamente ao tema da fenomenologia e, depois, da necessidade de uma investigação fenomenológica do tempo. Naquele mesmo ano de 1925, Heidegger recebeu de Husserl os manuscritos de *Ideias II*, obra que o fez revisitar as *Investigações Lógicas* e *Ideias I*. Dessas leituras, surgiu boa parte do curso sobre a história do conceito de tempo. Nele, Heidegger reformula, à sua maneira, os principais conceitos que a fenomenologia de Husserl havia elaborado para, num exercício hermenêutico, explicar sua importância à filosofia, bem como para delinear suas críticas ao pensamento do mestre. A primeira “descoberta fundamental da fenomenologia” que Heidegger expõe é a intencionalidade.

Seguindo Husserl, Heidegger argumenta que a intencionalidade não é apenas o caráter essencial dos atos psíquicos, como defendia Brentano, mas de toda vivência [*Erlebnis*], de toda experiência da consciência individual. Ao definir a intencionalidade, Heidegger igualmente

---

<sup>6</sup> “In perception something is perceived, in imagination, something is imagined, in a statement something stated, in love something loved, in hate hated, in desire, desired, etc” *Logical Investigations*, v. 2, p. 95, tradução nossa.

<sup>7</sup> “ce dépassement de la conscience par elle-même, qu’on nomme ‘intentionnalité’, se retrouve dans la crainte, la haine et l’amour” *Situations*, I, p. 31, tradução nossa.

parafrazeia o trecho de Brentano retomado por Husserl: “*Intentio* significa literalmente *dirigir-se a*. Toda vivência, todo comportamento psíquico, dirige-se a algo. Representar é um representar algo, recordar-se é um recordar-se de algo, julgar é julgar algo, presumir, esperar, ter esperança de, amar, odiar – algo.”<sup>8</sup> A intencionalidade é marca constitutiva de toda experiência humana, de todo comportamento. Não se trata aqui de uma intenção racional e refletida, volitiva, tampouco de uma “intenção inconsciente”, como pode parecer ao senso comum, mas tão somente de um dirigir-se a algo qualquer. O termo é usado em seu sentido mais primário. Husserl resumia o caráter intencional da consciência na simples frase “toda consciência é consciência *de...*”. Veremos que Sartre parte do mesmo solo husserliano que Heidegger. A primeira diferença notável está no tratamento que os dois filósofos dão ao termo consciência. Enquanto Heidegger evita ao máximo o uso desse termo, por entendê-lo insuficiente na caracterização do ser-aí<sup>9</sup>, Sartre mantém-no e explora-o exaustivamente, até mesmo repreendendo Heidegger<sup>10</sup> pela omissão. Importa-nos o fato de Heidegger, assim como Husserl, reiteradamente utilizar o exemplo do amor ao definir os atos intencionais.

A intencionalidade, prossegue Heidegger, apenas pode ser corretamente compreendida se levarmos em conta seus dois polos, assim como fez Husserl, mas não Brentano: a intencionalidade apenas é completa enquanto copertencimento de *intentio* (ou *noesis*) e *intentum* (ou *noema*)<sup>11</sup>, uma vez que toda abertura intencional tem um correlato noemático (todo dirigir-se é dirigir-se *a*). Em suma, todo ato intencional tem um objeto ao qual se refere. Dado que todo comportamento humano é intencional, tem-se que o homem apenas pode ser entendido como *relacional*, como

---

<sup>8</sup> “*Intentio* besagt dem Wortsinne nach: *Sich-richten-auf*. Jedes Erlebnis, jede seelische Verhaltung richtet sich auf etwas. Vorstellen ist ein Vorstellen von etwas, Erinnerung ist Erinnerung von etwas, Urteilen ist Urteilen über etwas, Vermuten, Erwarten, Hoffen, Lieben, Hassen — von etwas.” GA 20, p. 37, tradução nossa.

<sup>9</sup> Traduzir Heidegger, mais do que de costume, mesmo se considerando os autores alemães em geral, gera muita discordância em qualquer língua, sendo a tradução de *Dasein*, termo central em seu pensamento, uma das mais debatidas. *Dasein* significa “existência” no alemão corrente, bem como no filosófico. Heidegger, entretanto, emprega com um sentido forte e próprio, o que impossibilita a tradução costumeira do termo, ainda mais se se considerar que o filósofo usa a palavra de origem latina “*Existenz*” também com sentido muito bem definido em sua obra. A primeira tradução em português de *Ser e Tempo*, de Marcia Schuback, optou por “pre-sença”, a fim de evidenciar o caráter de movimento do *Dasein* (vide *NI*, p. 309, da referida edição), preterindo, assim, o termo comumente usado em línguas neolatinas, como a própria tradutora reconhece: *ser-aí, être-là, esser-ci...* A opção não foi seguida, contudo, de modo que hoje prevalece a opção pela tradução literal de *Da-sein*: *Da* = *aí*, *sein* = *ser*, a qual utilizaremos neste trabalho. Respeitaremos as decisões dos tradutores quando citada uma tradução feita por outrem. Por fim, vale ressaltar a importância do gênero da expressão: a língua alemã tem três gêneros gramaticais (neutro, masculino e feminino). A fim de retirar qualquer referência à antropologia ou à biologia, Heidegger escolheu *Dasein* também por ser um termo neutro (*das Dasein*).

<sup>10</sup> Ver, por todos, *SN*, II, I, III, p. 135. *EN*, p. 121.

<sup>11</sup> GA 20, § 5, p. 58 e ss.



direcionamento constante para “fora”, no mundo<sup>12</sup>; em uma palavra, o ser-aí é ser-em. “Fora”, aqui, não deve ser compreendido no sentido de algo que sai deixando algo para trás. Não há o que fica. O humano é constante relação, de modo que qualquer tentativa de captura de uma substancialidade humana rui em fracasso total e impossibilita qualquer mirada direta da essência do ser-aí. Nas palavras de Heidegger:

Exatamente por isto chamamos esta filosofia de idealismo absoluto. Se tomarmos o homem neste sentido de sujeito e consciência, um sentido que o idealismo moderno desde *Descartes* tomou como autoevidente, então a possibilidade fundamental de avançar em direção à essência originária do homem, de conceber nele o ser-aí, escapa previamente de nossas mãos.<sup>13</sup>

Heidegger concorda, dessa forma, com Husserl e reconhece a centralidade da intencionalidade para a compreensão da consciência, mas argumenta pela falta de fundamentação da própria intencionalidade. Precisamente, a questão fundamental da filosofia é mais uma vez esquecida. Como escreve Heidegger: “na elaboração da intencionalidade como o campo temático da fenomenologia, a pergunta pelo ser do intencional permanece não discutida. [...] A pergunta pelo ser ele mesmo permanece não discutida.”<sup>14</sup> No curso de verão de 1927, *Problemas fundamentais da fenomenologia* (GA 24), a crítica heideggeriana ao entendimento husserliano (e kantiano) de intencionalidade fica mais clara. Sustenta Heidegger que Husserl manteve-se preso ao campo conceitual moderno, isto é, permaneceu demasiadamente cartesiano, ao supor conceitos como *ego*, sujeito e objeto. Duas são as principais interpretações equivocadas da intencionalidade: ou bem a intencionalidade é subjetivizada, colocada como imanente ao sujeito, ou bem é objetivizada, colocada como “relação subsistente”<sup>15</sup>. Em ambos os casos, preconceitos legados pela tradição moderna são assumidos sem questionamento radical, em especial a separação sujeito-objeto e, mais radicalmente, a redução de ser a presença constante. Heidegger resume:

[...] de agora em diante, não falamos mais de um sujeito, de uma esfera subjetiva, mas entendemos o ente, a quem o comportamento intencional pertence, como ser-

---

<sup>12</sup> GA 20, § 20, “immer schon >draußen<”, p. 221

<sup>13</sup> *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, § 49, p. 267. “Nehmen wir den Menschen in diesem Sinne als Subjekt und Bewußtsein, wie es der neuzeitliche Idealismus seit *Descartes* als selbstverständlich hielt, dann wird die Grundmöglichkeit, zum ursprünglichen Wesen des Menschen vorzudringen, d. h. das Dasein in ihm zu begreifen, von vornherein aus der Hand gegeben.” GA 29/30, p. 305.

<sup>14</sup> “In der Herausarbeitung der Intentionalität als des thematischen Feldes der Phänomenologie *bleibt die Frage nach dem Sein des Intentionalen unerörtert*. [...] *Die Seinsfrage selbst bleibt unerörtert*” GA 20, § 12, p. 157, tradução nossa.

<sup>15</sup> “*vorhandene Beziehung*”. GA 24, § 9, p. 91, tradução nossa.

aí, de tal modo que nós, com o auxílio do correto entendimento do *comportamento intencional*, procuramos de modo adequado caracterizar precisamente o ser do ser-aí, *uma de suas constituições fundamentais*. Os comportamentos do ser-aí serem intencionais significa que nosso modo de ser ele mesmo, o modo de ser do ser-aí, é em seu ser de tal modo que esse ente, na medida em que é, já sempre se detém junto aos entes subsistentes.<sup>16</sup>

O ser do humano é ele mesmo intencionalidade e é isso que primeiramente Heidegger indica com o uso do termo *Dasein*, ser-aí. O homem é sempre aí, junto aos entes; “na medida em que é, já sempre se detém junto aos entes subsistentes”. Para frisar esse modo de ser fundamental do ser-aí, Heidegger utiliza o termo *existência*, em contraposição a outros modos fundamentais de ser, em especial a *subsistência*. Existência aqui deve ser entendida em seu significado originário como *ex-sisto* ou *existo*, literalmente dirigir-se para fora, vir adiante. Como Heidegger esclarece em nota de rodapé em ST, “O *Dasein* existe e somente ele; dessa maneira, existência é estar fora, ir para fora e estar na abertura do ‘aí’: *ek-sistência*”<sup>17</sup>. De maneira complementar, leciona em seu curso de inverno de 1929/30: “O ente que chamamos *ser-aí* é o ente de um gênero originariamente próprio, um ente que irrompe para o ser. Deste ente, dizemos que ele *existe*, isto é, *ex-sistit*, que ele é na essência de seu ser um movimento para fora de si mesmo, sem, porém, abandonar a si.”<sup>18</sup>

Ora, assim fica claro que o ser da ek-sistência é a intencionalidade, *intentio*, literalmente esticar-se em direção a algo. O ser-aí é originalmente aberto ao mundo e apenas existe enquanto relação com o mundo circundante. Ao fim, toda essa tentativa visa à dessubstancialização do ente humano, à eliminação de qualquer quididade, de qualquer atributo essencial. Como fica claro no § 9 de ST, o ser-aí não é, mas sempre *tem-de-ser* o seu ser. Seu ser não está dado, pois existir é sair de si; seu ser está sempre em jogo, nunca pronto, nunca dado.

---

<sup>16</sup> “[...] sprechen wir künftig nicht mehr von einem Subjekt, von einer subjektiven Sphäre, sondern wir verstehen das Seiende, dem die intentionalen Verhaltungen zugehören, als *Dasein*, und zwar so, daß wir mit Hilfe des recht verstandenen *intentionalen Verhaltens* gerade das Sein des Daseins, *eine seiner Grundverfassungen*, angemessen zu charakterisieren versuchen. Die Verhaltungen des Daseins sind intentional, besagt, die Seinsart unser selbst, des Daseins, ist seinem Wesen nach so, daß dieses Seiende, sofern es ist, je schon bei einem Vorhandenen sich aufhält.” GA 24, § 9, p. 90, tradução nossa.

<sup>17</sup> ST, § 28, p. 381. “*Dasein* existiert und nur es; somit Existenz das- Aus- und Hinausstehen in die Offenheit des Da: Ek-sistenz.” SZ, p. 133.

Sobre o motivo pelo qual Heidegger escolhe a grafia “ek-sistência” em vez do comum *existência*, o próprio alemão esclarece: “Segundo seu conteúdo, ek-sistência significa postar-se-para-fora na verdade do ser. *Existencia* (*existence*), ao contrário, significa *actualitas*, realidade efetiva, em distinção ante a mera possibilidade como ideia”. *Carta sobre o humanismo*, p. 339.

<sup>18</sup> HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 469. “Es ist das Seiende ureigener Art, das aufgebrochen ist zu dem Sein, das wir *Da-sein* nennen, zu dem Seienden, von dem wir sagen, daß es *existiert*, d. h. *ex-sistit*, im Wesen seines Seins ein Heraustreten aus sich selbst ist, ohne sich doch zu verlassen.” GA 29/30, p. 531.

Desse modo, percebe-se que Heidegger levou ao extremo a intencionalidade tal como desenvolvida por Husserl. Enquanto este entendia o homem como síntese de vivências intencionais, Heidegger afirma sermos pura e simplesmente intencionalidade. Um olhar fenomenológico radical, defende Heidegger, deve libertar-se de todo dogmatismo que a tradição nos legou a fim de deixar o ente mostrar-se em sua entidade. A destruição de pressupostos em relação à existência humana não pode legar outra conclusão que não a da pura intencionalidade. Com isso, Heidegger destrói a possibilidade de qualquer dualidade do tipo sujeito-objeto, interior-exterior. Jogado no mundo, o homem é um direcionar-se constante ao campo de realização das experiências humanas. Logo, abandona-se qualquer possibilidade de uma substância humana anterior à existência ou mesmo de uma consciência de si anterior à consciência de mundo.

Como uma intencionalidade, o amor é uma relação que não pode se dar entre substâncias, entre objetos, mas só pode existir em um ente que seja ele mesmo pura intencionalidade. Pelo mesmo motivo, não pode haver amor entre “sujeitos”, como tradicionalmente se entende, no sentido de *subjectum*, pois, ao fim e ao cabo, eles em nada se diferenciam dos entes subsistentes. A categoria de sujeito pressupõe uma decantação, uma sedimentação de um substrato, a solidificação de um algo que caracteriza o humano. Por a consciência ser considerada pura intencionalidade, nela nada pode decantar, restando apenas seu direcionar-se.

Pouco sabemos sobre o amor ainda, mas muito já descartamos. O amor não é um encontrar de almas predestinadas à completude, um destino traçado por quem quer que seja; também não pode ser resultado de um apossamento divino, uma espécie de consequência da flecha do Cupido; tampouco pode ser efeito de um veneno do amor, *à la* Tristão e Isolda; igualmente não pode ser uma elaboração individual que se “constrói ao longo do tempo” cronológico, o que acarreta que também não pode se deteriorar ao longo do tempo, como se costuma pensar. Todas essas possibilidades levantadas durante a história caem por terra com a dessubstancialização da existência humana. O amor está em outra ordem.

Ocorre que nesse mesmo curso de 1925 em que o amor é colocado como exemplo de intencionalidade, após a crítica à noção brentaniana e husserliana, Heidegger esclarece que o amor é muito mais que uma simples intencionalidade. No § 20 dos *Prolegômenos*, após a caracterização do ser-aí como ser-em, o reconhecer [*Erkennen*] é apresentado como um modo derivado do ser-em do ser-aí. Nessa altura, Heidegger afirma:

O que nós aqui destacamos e caracterizamos de maneira mais aprofundada como

o ser-em do ser-aí é o fundamento ontológico para aquilo que Agostinho e, mais que todos, Pascal já sabiam. Eles nomeavam aquilo que propriamente reconhece como *amor e ódio*, não como reconhecer. Todo reconhecer é apenas uma apropriação e uma forma de realização daquilo que é já é descoberto por outros comportamentos primários. É provável que reconhecer tenha apenas a possibilidade de encobrimento do que é originalmente descoberto no comportamento não cognitivo.<sup>19</sup>

O amor é visto como modo propriamente desencobridor do ser-aí, que antecede e fundamenta todo conhecer. Trata-se de uma abertura originária ao mundo. Fica claro que a radicalização operada por Heidegger do conceito husserliano de intencionalidade legou a impossibilidade de compreensão do amor como apenas um direcionar-se da consciência. Em outras palavras, ao tentar fundamentar a intencionalidade, por considerá-la ainda demasiadamente presa ao dualismo sujeito e objeto, por conseguinte, como uma visão exterior ao fenômeno do existente humano, Heidegger carrega consigo também o amor como um fenômeno mais originário que a intencionalidade amorosa. Como fundamento ontológico de todos os comportamentos intencionais, Heidegger indicará a abertura originária do ser-aí, a qual é operada pela compreensão, pela disposição, pelo discurso e pela decadência. Como uma tonalidade afetiva fundamental, o amor deixa de ser um ato intencional da consciência e passa a ser pensado de modo pré-intencional. O conceito de intencionalidade dará lugar à estrutura originária do ser-aí como cuidado e, conforme ficará mais claro adiante, o amor seguirá o percurso para repousar também aí.

### 1.1.2 Facticidade

Se Husserl já havia destacado a necessidade da constante correlação entre objetos e consciência por meio da intencionalidade, Heidegger, ao radicalizar o pensamento do mestre, aponta ainda com mais clareza para o fato de que o ser-aí só pode ser corretamente compreendido como *em* necessária relação. O ser-aí, portanto, está sempre *em* um campo de relações, o qual não deve ser entendido como um campo físico-material, mas antes como um campo originário de sentido que possibilita mesmo se falar em um campo espacial. Ser-em é aquilo que possibilita todas as relações, onde e por onde os entes podem se mostrar como tais; é a estrutura existencial

---

<sup>19</sup> “Das, was wir hier als In-Sein des Daseins herausstellten und noch näher charakterisierten, ist das ontologische Fundament dafür, was Augustinus und vor allem dann Pascal kannten. Sie nannten das, was eigentlich erkennt, nicht das Erkennen, sondern *Liebe und Haß*. Alles Erkennen ist nur Aneignung und Vollzugsart des schon durch andere primäre Verhaltungen Entdeckten. Erkennen hat gerade eher nur die Möglichkeit der Verdeckung des ursprünglich im nicht erkennenden Verhalten Entdeckten.” GA 20, § 20, p. 222, tradução nossa.

originária de ser-em que possibilita se falar até mesmo em espacialização do corpo humano<sup>20</sup>. O correlato intencional do ser-aí é, em última medida, o mundo, enquanto campo histórico de mostraçã dos entes enquanto tais. Assim, o ser-aí significa ser-em-um-mundo. Agora, podemos compreender ser-aí mais do que um ser que é sempre junto aos entes ao seu redor, mas como um ser que é sempre *no mundo*, portanto, de certo modo preso às determinações do mundo que é o seu. O ser-aí é essencialmente poder-ser, mas não pode *tudo*. Seu campo de possibilidades é aquele aberto pela tradição, sedimentado no tempo, oferecido em seu mundo. A esse fato de o ser-aí ser-no-mundo Heidegger denomina facticidade.

Como explica Marcia Schuback<sup>21</sup>, em nota à sua tradução de ST, a tradição latina reservou o verbo *fazer* e seus derivados, como *facticidade* [*Faktizität*], para se referir às consolidações históricas. O mundo é carregado de história e tradição. Movemo-nos nos solos abertos pela tradição. Nossas possibilidades de ser são resultado de escolhas feitas por *nossa* tradição. Outra fosse nossa tradição (e poderia evidentemente ter sido outra), outros seriam nossos horizontes hermenêuticos, outra seria nossa semântica da existência. Fato é que não podemos *não* estar em tradição. O mundo se nos abre como histórico e como resultado de escolhas passadas, sobre as quais nos movemos. A facticidade, assim, é a denominação ontológica do fato de o ser-aí ter de lidar com as consolidações da tradição de seu mundo. A facticidade é, em última análise, o limite das ekstases humanas. O mundo se coloca como a totalidade dos horizontes de possibilidades, de significações, contra a qual nada pode o existente humano. Heidegger resume do seguinte modo: “O conceito de facticidade implica: o ser-no-mundo de um ente intramundano, de tal modo que esse ente pode se compreender como preso, em sua ‘destinação’, ao ser do ente que vem-ao-seu-encontro em seu próprio mundo”<sup>22</sup>. A existência humana, devido à sua estrutura originária de ser-no-mundo, tem de se haver com os entes que lhe vêm ao encontro. O mundo, assim, coloca-se tanto como limite das possibilidades humanas, quanto como definidor dos entes com os quais o ser-aí terá de se haver. “Mundo é – como bem resume Casanova – a *facticidade* do existir humano”<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> ST, § 12, p. 177. SZ, p. 56.

<sup>21</sup> *Ser e Tempo*, I, p. 312.

<sup>22</sup> “Der Begriff der Faktizität beschließt in sich: das In-der-Welt-sein eines ‘innerweltlichen’ Seienden, so zwar, daß sich dieses Seiende verstehen kann als in seinem ‘Geschick’ verhaftet mit dem Sein des Seienden, das ihm innerhalb seiner eigenen Welt begegnet.” SZ, p. 56, tradução nossa.

<sup>23</sup> CASANOVA, *Mundo e historicidade*, p. 53.

Tratamos aqui do conceito de “mundo” tal como desenvolvido em ST. Em textos posteriores, o conceito de mundo

O amor, assim, de algum modo é característico de um ente que se vê já sempre jogado em um mundo com sedimentações históricas e é ele mesmo próprio a essa facticidade, como bem formulou Agamben ao definir o amor em Heidegger como “paixão da facticidade”. Só com isso, conseguimos descartar ao menos dois pensamentos bem comuns acerca do amor: (i) o amor não é, como entendeu parte de nossa tradição, característica daqueles que foram criados por Deus, ou seja, não amamos porque Deus nos ensinou a amar ou porque ele quer que amemos, ou ainda porque um deus se apoderou de nós, uma vez que um pensamento desse pressupõe a existência humana como passível de causalidade, retirando de si sua espontaneidade e seu caráter de pura intencionalidade; (ii) como os conceitos de sujeito e objeto já foram descartados, o amor não é uma característica do sujeito, entendido de maneira moderna, como um ente isolado que se opõe ao objeto, mas do modo de o ser-aí ser-no-mundo. Por fim, conseguimos já vislumbrar o fato de que o amor de algum modo opera na articulação desse mundo, isto é, no horizonte histórico de mostraçã dos entes e dos sentidos, em que as significações, as possibilidades e os projetos já estão de antemão dados; afinal, é isso o ser-aí.

Podemos resumir o que foi exposto até agora do seguinte modo: jogado no mundo, o ser-aí é projetado constantemente neste mundo. Mais: jogado no mundo, o ser-aí cai completamente nu, desprovido de qualquer qualidade, qualquer categoria, qualquer característica inata que o faça ser deste ou daquele modo particular. Contrário a todo determinismo, Heidegger mostra a indeterminação radical que acompanha o ser-aí por toda a sua existência. Isso quer dizer que, diferentemente dos animais, dos objetos, das plantas, de meu corpo biológico, eu – que não me basto a reações bioquímicas – sou um vazio necessário, um abismo, uma indeterminação que não pode deixar de sê-la. Assim, nunca o ser-aí pode ser no modo dos utensílios. O vazio que o ser-aí é impele-o constante e necessariamente para o mundo, de modo que o ser-aí apenas pode ser compreendido em relação com o mundo. Como consequência do vazio ontológico, o ser-aí são seus modos de ser, é aquilo que tem-de-ser<sup>24</sup>. Com isso, conclui-se que o ser-aí é o ente para o qual seu ser sempre está em jogo (isto é, nunca está dado, por isso tem-de-sê-lo); ser que “é cada vez meu neste ou naquele modo-de-ser”<sup>25</sup>, *meu* porque o ser-aí é sempre uma tarefa singular que não

---

sofre alterações. Um exemplo paradigmático é o ensaio *A origem da obra de arte*, em que *mundo*, que se aproxima de desocultamento, opondo-se a *terra*, que se aproxima de ocultamento e mistério.

<sup>24</sup> “A ‘essência’ desse ente reside em seu *ter-de-ser*” ST, § 9, p. 139. “Das ‘Wesen’ dieses Seienden liegt in seinem Zu-sein”. SZ, p. 42.

<sup>25</sup> ST, § 9, p. 141. “Und Dasein ist meines wiederum je in dieser oder jener Weise zu sein.” SZ, p. 42.

suporta qualquer tipo de universalização. Ser neste ou naquele modo-de-ser é o mesmo que poder ser deste ou daquele modo. Poder ser é ser possibilitação. Assim, o ser-aí são suas possibilidades, ele sempre pode ser de um modo ou de outro. Como bem resume Heidegger nos *Prolegomena*, “*eu sou, isto é, eu posso.*”<sup>26</sup> Nesse momento, chegamos a dois conceitos centrais de ST que guardam relação direta com o amor.

E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando “em aparência”. Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganhado na medida em que, segundo sua essência, é um possível ser *próprio*, isto é, na medida em que ele tem a possibilidade de se apropriar de si. Os dois *modi*-de-ser da *propriedade* e da *impropriedade* — expressões terminologicamente escolhidas no estrito sentido da palavra — fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu.<sup>27</sup>

Propriedade [*Eigentlichkeit*] e impropriedade [*Uneigentlichkeit*]<sup>28</sup> são dois modos fundamentais de o ser-aí ser ele mesmo. Os conceitos abrem a analítica existencial de ST e servirão de guia para toda a nossa exposição, inclusive quando virmos como Sartre lê esses termos.

### 1.1.3 Propriedade e impropriedade

“Não há nunca testemunhas. Há desatentos. Curiosos, muitos.”

(DRUMMOND DE ANDRADE, *Tarde de maio*, in *Claro Enigma*, p. 46).

“‘Se eu fosse eu’ parece representar o nosso maior perigo de viver, parece a entrada nova do desconhecido”

(LISPECTOR, *Se eu fosse eu*, in *A descoberta do mundo*, 23 de novembro).

---

<sup>26</sup> “*ich bin, das heißt, ich kann*” GA 20, § 31, p. 412, tradução nossa.

<sup>27</sup> ST, § 9, p. 141. “Und weil Dasein wesenhaft je seine Möglichkeit ist, *kann* dieses Seiende in seinem Sein sich selbst ‘wählen’, gewinnen, es kann sich verlieren, bzw. nie und nur ‘scheinbar’ gewinnen. Verloren haben kann es sich nur und noch nicht sich gewonnen haben kann es nur, sofern es seinem Wesen nach mögliches *eigentliches*, das heißt sich zueigen ist. Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* — diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt — gründen darin, daß Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit bestimmt ist.” SZ, p. 42-3.

<sup>28</sup> A tradução literal desses termos busca acentuar, assim como faz Heidegger no alemão, que ambos derivam de *eigen*, próprio. Propriedade é o modo de ser próprio, e impropriedade, impróprio. Nada aqui tem a ver com posse, como ter o direito a algo. Corriqueiramente, os termos *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit* podem ser traduzidos como autenticidade e inautenticidade, respectivamente, para diversas línguas. O alemão, contudo, tem termos precisos para autêntico e inautêntico: *echt* e *unecht*. Toda a preocupação aqui é em não transmitir qualquer valor moral. Entretanto, as traduções de Heidegger para diversas línguas optam por autenticidade (*authenticity, authenticité*) e inautenticidade (*inauthenticity, inauthenticité*) para verter os termos *Eigentlichkeit* e *Uneigentlichkeit*. Sartre parece seguir esse caminho.

Heidegger expôs haver dois modos fundamentais de ser-aí: propriedade e impropriedade. Em sua rápida exposição transcrita, relacionou a propriedade à conquista de si e a impropriedade à perda. Uma análise rápida e desavisada do trecho poderia concluir que, se há um modo de ser no qual me conquisto e um em que me perco, então aquele modo é melhor do que este, de maneira que é possível logo de partida perceber uma hierarquia moral entre os possíveis modos de ser do ser-aí. Sabendo dessa possível interpretação imediata, Heidegger, logo na linha seguinte à passagem que transcrevemos acima, afirma: “Mas a impropriedade do *Dasein* não significa algo como ser ‘menor’ ou um grau-de-ser ‘inferior’. Ao contrário, a impropriedade pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização”<sup>29</sup>. Propriedade e impropriedade não têm nada que ver com “graus de ser”<sup>30</sup>. O filósofo deixa muito claro: não há, na descrição dos modos da propriedade e da impropriedade, uma valoração moral, tampouco uma hierarquização; trata-se apenas de uma *descrição* fenomenológica do ser do ser-aí que pode *acarretar* conseqüências morais, não se confundindo com elas.

Todos nascemos perdidos. Jogado no mundo, dejectado [*Geworfenheit*], o ser-aí não pode senão existir, isto é, viver inexoravelmente movendo-se *aí*. Ora, o que encontramos aí? Um mundo já pronto, um mundo com regras, ordens, lógicas, estéticas, éticas, leis e costumes prontos. Em uma palavra: um mundo com as possibilidades dadas. O ser-aí, assim, não tem já sempre suas possibilidades determinadas por ele mesmo. Elucida Casanova: “Suas possibilidades de ser [do ser-aí], contudo, não se acham de saída e na maioria das vezes determinadas por ele mesmo. Ao contrário, o mundo fornece neste caso inicialmente as possibilidades propriamente ditas de seu ser.”<sup>31</sup> Sendo suas possibilidades e sendo estas possibilidades fornecidas pelo mundo, o ser-aí, de saída e na maioria das vezes, não é ele mesmo, ou seja, existe no modo da impropriedade. Trata-se de uma conseqüência necessária da premissa colocada anteriormente. Se o ser-aí se diferencia dos demais entes por não apresentar *categorias, mas existenciais*, por ser intencionalidade (eterno dirigir-se para), o ser-aí não poderia chegar ao mundo já com suas possibilidades de ser determinadas, seja pela natureza, seja por Deus, seja por ele mesmo, mas deve encontrá-las

---

<sup>29</sup> ST, § 9, p. 141. “Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein “weniger” Sein oder einen “niedrigeren” Seinsgrad. Die Eigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen” SZ, p. 42-3.

<sup>30</sup> A expressão também aparece em GA 21, p. 229

<sup>31</sup> *Mundo e historicidade*, p. 41.



inevitavelmente no *mundo*.

Com isso, conseguimos compreender o que Heidegger quer dizer com “o ser-aí é cada vez meu”. A expressão “ist je meines” pode não ser tão clara à primeira vista. Como seria possível falar que o ser-aí é meu? Eu o tenho como tenho um sapato? Claramente não. Ao liquefazer tanto o conceito de humano quanto de “eu”, Heidegger passa a apontar para caminhos bem distantes do que usualmente se possa pensar. Falar que é meu, em primeiro lugar, significa que não é de outra pessoa. Mais uma vez: não ser de ninguém mais já coloca de lado boa parte da tradição: minha vida não é um cumprimento da vontade de Deus, não é a realização de uma potência previamente dada, tampouco é mero fruto das tensões sociais. Contudo, minha existência *pode* cumprir a vontade de Deus, *pode* realizar alguma potência previamente dada (neste caso, pelo mundo circundante), bem como *pode* se colocar na esteira das lutas sociais. Tudo isso porque ela é a cada vez minha. Em segundo lugar, consequência não tão óbvia, falar que o ser-aí é meu significa “dizer faticamente que ele deve se apropriar de si deste ou daquele modo”<sup>32</sup>. Não tenho opção que não me escolher a cada minuto, que não me apropriar de mim de alguma maneira. Heidegger aqui não se refere de modo algum a uma escolha racional do tipo “agora quero me apropriar desse modo, agora daquele”. Estabelecer uma análise racional já é fruto de um modo de me apropriar de mim mesmo. E quais são os modos possíveis de me apropriar de mim? Já o dissemos: a propriedade e a impropriedade. Assim, conclui Heidegger: “Ambos os modos de propriedade e impropriedade se fundamentam no fato de que o *Dasein* é meu em geral”<sup>33</sup>. É porque originariamente o ser-aí é meu que posso, de saída e na maioria das vezes, perdê-lo, ao mesmo tempo que sempre posso mais uma vez reconquistá-lo. Ademais, não fosse minha a todo momento, a existência não seria pura intencionalidade, mas um ente com natureza predeterminada. Pouco antes dessa conclusão, Heidegger se refere à juventude como período em que, via de regra, o ser-aí ainda não se apoderou de si<sup>34</sup>, ainda não se ganhou. Trata-se de uma afirmação que pode render muitos frutos. Para nós, vale como clarificação de que o ganhar-se não se refere a um movimento simples, rápido e corriqueiro. Leva tempo. Ademais, se o jovem é caracterizado pela perda, obviamente também o é a criança. Fica mais claro ainda, com isso, que nascemos perdidos e assim permanecemos na

---

<sup>32</sup> “Das Dasein ist je meines, das besagt faktisch, es ist sich selbst so oder so zu eigen” GA 21, p. 229, tradução nossa.

<sup>33</sup> “Die beiden Modi der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit gründen darin, daß das Dasein überhaupt meines ist.” GA 21, p. 229, tradução nossa.

<sup>34</sup> “Zunächst und zumeist hat sich das Dasein als eigenes noch gar nicht gewonnen, es hat noch nicht zu ihm selbst gefunden, zur Zeit der Jugend z. B., oder aber es hat sich verloren und das vielleicht gerade zur Zeit des lebendigsten Lebens.” GA 21, p. 229.

maior parte do tempo. Como grande consequência metodológica, temos o fato de que, se quisermos deixar que o *Dasein* se mostre por si mesmo, devemos analisá-lo em sua *impropriedade*; afinal, é aí que ele se encontra “de saída e na maioria das vezes”.

A indeterminação ontológica do ser-aí leva à perda originária. As possibilidades encontradas pelo ser-aí em sua vida são aquelas já oferecidas pelo mundo em que ele vive. Não tem um algo (como uma subjetividade) que o ser-aí traz em si de um pré-mundo de modo a haver um embate entre o eu e o mundo. Não. Há o mundo e o vazio, copertentes. Assim, existir (eksistir) já sempre significa perder-se nas possibilidades ofertadas pelo mundo circundante. “Existir implica inexoravelmente deixar-se absorver no mundo, se ver originariamente arrancado da indeterminação e jogado em um campo de possibilidades marcadas pelo caráter pretérito, e, então, perder-se de si.”<sup>35</sup> A perda originária é necessária para um encontro posterior. Assim, primeiramente o ser-aí se perde, para depois se encontrar, e tanto o perder-se quanto o encontrar-se são modos de o ser-aí ser a cada vez e sempre *meu*.

Absorto no cotidiano de a-gente, o ser-aí *foge diante* de si mesmo. Dá as costas à sua abertura essencial. “Fugindo, o *Dasein* não se põe precisamente diante de si mesmo.”<sup>36</sup> A esse *não se pôr diante de si* Heidegger chama de *decadência* (*Verfallen*)<sup>37</sup>. No modo impessoal, o ser-aí decai, isto é, foge diante de si, fecha para si o modo de ser da propriedade, o qual, como vimos, refere-se a um voltar-se para sua própria essência. Uma vez que o ser-aí se reconhece apenas no *comportamento* (*Verhaltung*)<sup>38</sup>, isto é, em sua *relação* com os entes que vêm ao seu encontro no interior do mundo, podemos concluir que o comportamento predominante na decadência quotidiana é um comportamento de ocupação imprópria: comporto-me sempre como a-gente se comporta em relação a qualquer ente ao meu redor sempre do mesmo modo (ocupação). O mundo

---

<sup>35</sup> CASANOVA, *Mundo e historicidade*, p. 42-3.

<sup>36</sup> ST, § 39, p. 517. “In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade *nicht* vor es selbst”. SZ, p. 184.

<sup>37</sup> A tradução mais corriqueira para *Verfallen*, mesmo entre os tradutores de Heidegger, é *decadência*, razão pela qual optamos por mantê-la. Contudo, em português, o termo pode indicar *piora*, *declínio*, *enfraquecimento*, o que pode favorecer o mal entendimento do que está em questão. *Decair* no mundo cotidiano não indica uma perda ou enfraquecimento de ser do ser-aí. Trata-se de uma abertura essencial do ser-aí. O termo *Verfallen* indica o fato de o ser-aí se deixar levar pela *cadência* do mundo, isto é, entrar no ritmo do mundo, ser equalizado, ambientado, normalizado e normatizado. Para nós, que nos dedicamos ao estudo das “*frequências afetivas*” (*Stimmungen*), da cadência melódica sentimental do ser-aí, é importante destacar esse sentido primordial de *Verfallen*, cuja tradução poderia ser algo como “entrar na cadência” [do mundo cotidiano]. Por fim, vale ressaltar que, com isso, não queremos, de modo algum, nos aproximar de uma leitura mística e religiosa a respeito de “vibrações” e “energias”, mas acentuar a etimologia do termo.

<sup>38</sup> “O ser-aí se conhece e se compreende apenas na medida em que se comporta em relação a seu mundo”. “es kennt sich und versteht sich nur, sofern es sich zu seiner Welt verhält”. GA 21, p. 231, tradução nossa.

de que me ocupo e suas coisas me definem. Não me reconheço enquanto possibilidades, mas como ente que se comporta desta ou daquela maneira em relação aos entes no interior do mundo que me cercam. Assim, o cotidiano impessoal apresenta-se como caracterizado por um tipo específico de ocupação, a qual, necessariamente, afasta o ser-aí de seu ser-si-mesmo; logo, trata-se de uma ocupação que patrocina a fuga e a impropriedade, portanto uma ocupação *da impropriedade*, denominada “ocupação decadente” (*verfallende Besorgen*)<sup>39</sup>.

Vazio de possibilidades, o ser-aí jogado no mundo toma para si as possibilidades ofertadas por aquilo que o circunda. Ao interagir com os utensílios, por exemplo, o ser-aí já sempre encontra sentidos e modos de comportamento definidos. De maneira mais simples, não sou eu que determino o sentido da porta, ela já tem sua utilização posta; eu apenas a acato. Neste mundo do qual não me diferencio<sup>40</sup> há, além dos utensílios, entes que são-aí (*Daseins*). Assim, existir é sempre ser em um mundo com o outro. Esse “outro” deve ser entendido em sua total indiferenciação, universalização e abrangência. É evidente: não poderia dizer que o outro é João ou Cristina. O outro deve ser o indeterminado outro. Outro quem? Outro ninguém, outro todo mundo. Andando sozinho na rua, piso uma folha seca: aí está o outro dando significado à folha, à rua, ao meu andar, ao meu calçado; ao mesmo tempo, sou *eu* que pisei. Aqui vemos o erro de boa parte da tradição: o eu não é o oposto do outro – como se costuma pensar –, o eu não é como uma substância isolada que se choca com o também isolado outro. Eu e outro se confundem. Essa confusão, a impossibilidade de distinção, esse eu-outro, é a indiferença reinante na mediania do ser-aí, isto é, no cotidiano<sup>41</sup>. Indiferente e impessoal são o mesmo que impróprio. Impróprio como o superficial, como aquilo que vem de fora. Ora, o impróprio *meu* não pode ser diferente do impróprio *seu*. Se nossas impropriedades fossem diferentes, não seriam impropriedades. Meu impróprio e seu impróprio são o mesmo. Há *uma* impropriedade, a qual são os outros. Desse modo, eu nasço outro e permaneço outro na maior parte das vezes. A vida cotidiana não é vida nem de *eu*, nem de *tu*, muito menos de *nós*; é vida da-gente.

---

<sup>39</sup> GA 21, p. 231-2, tradução nossa.

<sup>40</sup> “‘mundo’ é também *Dasein*” ST, § 26, p. 343. “‘Welt’ ist auch *Dasein*” SZ, p. 118.

<sup>41</sup> GA 21, p. 230.

### 1.1.4 A-gente e quotidianidade

“Ninguém é o meu nome; Ninguém costumavam chamar-me.”  
(HOMERO, *Odisseia*, canto IX, 366).

A análise heideggeriana da impropriedade ganha seu contorno mais preciso com o conceito de *Das Man* (A-gente<sup>42</sup>), no § 27 de ST. Até o momento, vimos que a impropriedade é a marca primeira do ser-aí e impera em seu cotidiano durante toda a sua existência. Trata-se de uma superficialidade homogênea e impessoal de desenraizamento extremamente eficaz da existência<sup>43</sup>. Vimos também que o ser-aí é marcado por uma indeterminação originária, isto é, por um vazio de características, por sempre ser para-fora-de-si-mesmo, por ek-sistir. Desse modo, todo ser do ser-aí é resultado de sua ação no mundo, de sua interação com os entes intramundanos; em outras palavras, as determinações de ser do ser-aí são sempre ônticas. Logo, a impessoalidade é um modo geral, impessoal, superficial e hegemônico de agir. Ao agir no mundo, com as coisas, Heidegger dá o nome de *ocupação* (*Besorgen*)<sup>44</sup>.

Na descrição fenomenológica do ser-aí cotidiano até esta altura do tratado, Heidegger frisou, como sugerimos acima, o *primado da ocupação* no cotidiano. De saída e na maioria das vezes, *ocupo-me* de utensílios. Esses utensílios remetem-me imediatamente para outras existências (a faca que agora manipulo foi feita por alguém, para alguém com um corpo como o meu, para ser usada de uma maneira que qualquer um *como eu* usaria). Conseqüentemente, o outro me vem ao encontro como alguém que se *ocupa* de utensílios. “Na ocupação do mundo circundante, os outros vêm-ao-encontro como aquilo que são e são aquilo que fazem.”<sup>45-46</sup> Um dos grandes saltos

---

<sup>42</sup>“Man”, em alemão, tem função equivalente à partícula apassivadora “-se” em português. O grande mérito do termo em alemão, além de evidenciar a impessoalidade, é o de desvencilhar-se até mesmo da dualidade masculino-feminino, uma vez que o alemão manteve o gênero neutro, correspondente a *Man* no caso em questão (*das* é o artigo neutro no nominativo). Em português, não temos essa opção linguística, de maneira que é imprescindível que tenhamos claro em mente a intenção do filósofo: evidenciar a impessoalidade total. Devido a esse fato, não utilizaremos qualquer artigo antes de *a-gente*.

<sup>43</sup> HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 354. GA 29/30, p. 400.

<sup>44</sup> Para maior detalhamento, ver cap. 2.2 adiante.

<sup>45</sup> “Im umweltlich Besorgen begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie sind das, was sie betreiben.” SZ, p. 126, tradução nossa.

<sup>46</sup> Castilho traduz *begegnenden* como *que-vem-de-encontro*. Márcia Schuback como *que vem ao encontro*. No inglês, optou-se por *Encounter* apenas. A opção de Castilho de se utilizar de hifens parece melhor, uma vez que marca bem se tratar de apenas um adjetivo, mas que foi, devido à tradução, separado em várias palavras. Contudo, vir *de* encontro não parece a melhor via, já que sugere um choque, uma oposição, enquanto *begegnen* é usado para quando se encontra alguém na rua, não para quando se choca com alguém na rua. Desse modo, parece que a tradução mais adequada seria a união das duas sugeridas: *que-vem-ao-encontro*.

operados pelo filósofo em ST é a defesa de que esse modo fundamental de ser do ser-aí (modo cotidiano marcado pelo primado da ocupação) leva o ser-aí – e, conseqüentemente boa parte de nossa tradição – a transpor o modo de ser dos utensílios também para o ser-aí. Assim, lemos o ser do ser-aí como *presença constante (ousia/ idea)*, o que fundamenta o “caráter de sujeito” do ser-aí, que nada mais faz que mascarar o modo de ser próprio do ser-aí (existir) e, por conseguinte, a essencial pertinência do ser-aí e do mundo. O existencial do distanciamento consolida-se na criação do *eu*<sup>47</sup>: o ser-aí, assim, não se vê em um mundo compartilhado, não se vê como vazio ontológico, como ser-no-mundo-com-os-outros.

Como consequência imediata desse caráter de sujeito comum à impropriedade, Heidegger reconhece a “constante preocupação de se diferenciar dos outros”, o que é chamado, existencialmente, de *distanciamento (Abständigkeit)*<sup>48</sup>, a busca a todo momento *diferenciar-se* dos outros<sup>49</sup>. Uma vez que o cotidiano é marcado pelo primado da ocupação, é a partir dela que busco me diferenciar. Outra consequência apontada por Heidegger é a sujeição, ou tutela [*Botmäßigkeit*], própria à quotidianidade. Ele resume em uma clara, dura e lúcida passagem: “[o ser-aí] não é si mesmo, os outros lhe retiraram o ser. Os outros dispõem a seu bel-prazer sobre as cotidianas possibilidades de ser do *Dasein*.”<sup>50</sup> Os outros, contudo, não são pessoas determinadas; não são os pais, os governantes, os colegas, a “mídia”. Os outros são o indeterminado, aquele que qualquer um pode ser, sem que ninguém seja, é a-gente.

Essa tendência de tomar tudo como todo mundo toma, de fugir à originalidade, ao essencial e ao surpreendente é nomeada *mediania (Duchschnittlichkeit)*, a qual acarreta o *nivelamento (Einebnung)* de todas as possibilidades-de-ser, como outra marca essencial do cotidiano. Esse nivelamento das possibilidades-de-ser também deve ser entendido como nivelamento dos *modos-de-ser*. Assim, tomo todos os entes como apresentando o mesmo modo de ser. Relaciono-me com um existente assim como me relaciono com um utensílio, assim como me relaciono com um vivente. Projeto o modo de ser mais corriqueiro a todos os entes com que me relaciono. Uma vez que há, no cotidiano, a predominância da ocupação, reporto o modo de ser do utensílio e da subsistência em si a todo e qualquer ente, o que garante estabilidade e segurança à existência.

---

<sup>47</sup> Num ato de má-fé, diria Sartre. Ver cap. 2.

<sup>48</sup> A opção de tradução é usada por Fausto Castilho. Marcia Schuback traduz por “espaçamento”, Casanova por “afastamento”.

<sup>49</sup> ST, § 27, p. 363 [126].

<sup>50</sup> ST, § 27, p. 363. “Nicht es selbst ist, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. Das Beheben der Anderen verfügt über die alltäglichen Seinsmöglichkeiten des Daseins.” SZ, p. 126.

Como explica o filósofo,

É o fato de o ente poder ser manifesto nesta homogeneidade nivelada dos entes simplesmente dados que dá à cotidianidade do homem a própria segurança, firmeza e quase automaticidade. É este fato que assegura a facilidade, necessária para o cotidiano, da passagem de um ente para o outro, sem que aí o respectivo gênero ôntico do ente tenha grande importância em toda a sua essencialidade. Nós pegamos o trem, falamos com outros homens, chamamos o cachorro, olhamos para as estrelas – tudo isso com o mesmo estilo.<sup>51</sup>

Ao conjunto *distanciamento, mediania, nivelamento*, Heidegger chama *publicidade* (*Öffentlichkeit*), a qual “regula de pronto toda interpretação-de-mundo e toda interpretação-do-ser-aí e tem razão em tudo”<sup>52</sup>, isto é, ela regula as possibilidades de ser e suas atualizações. Assim, o cotidiano é a atualização do que é aberto pelo sentido previamente dado pelo mundo, e nada mais. Desse modo, a publicidade mascara, ao nivelar, as diferenças, a autenticidade, tornando tudo evidente e claro, até mesmo o mais obscuro, uma vez que se caracteriza por não se penetrar em nada.

A vida cotidiana é o império de a-gente: os gostos, as ideias, os objetivos, as vontades do ser-aí não são estabelecidos pelo ser-aí singular, mas por a-gente. “*De imediato* eu não ‘sou’ ‘eu’, no sentido do si-próprio, mas sou os outros no modo de a-gente. A partir desta [de a-gente] e como esta sou dado ‘de pronto’ a ‘mim mesmo’. De pronto, o *Dasein* é a-gente e no mais das vezes assim permanece.”<sup>53</sup> No § 47, Heidegger retoma o que havia afirmado anteriormente e acrescenta: “*Aqui* um *Dasein*, dentro de certos limites, pode e até deve ‘ser’ o outro.”<sup>54</sup> Ser *dado* de pronto a mim, ser um outro, só é possível se eu carregar comigo certa quiddidade, se eu *for algo* (apenas *algo* pode ser dado). Esse ser que o ser-aí parece carregar consigo é a-gente, de modo que, na vida cotidiana, ele é marcado “pela suposição de que ele é uma coisa entre coisas”<sup>55</sup>, em uma palavra, que é

---

<sup>51</sup> HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 353. “Daß das Seiende in dieser eingeebneten Gleichmäßigkeit des eben Vorhandenen offenbar sein kann, gibt dem Alltag des Menschen die eigentümliche Sicherheit und Festigkeit und fast Zwangsläufigkeit und gewährleistet die für den Alltag notwendige Leichtigkeit des Übergangs von einem Seienden zum anderen, ohne daß dabei die jeweilige Seinsart des Seienden in ihrer ganzen Wesentlichkeit ins Gewicht fällt. Wir steigen in die Elektrische, sprechen mit anderen Menschen, rufen den Hund, sehen nach den Sternen, in einem Stil” GA 29/30, p. 399.

<sup>52</sup> ST, § 27, p. 367. “Sie [die Öffentlichkeit] regelt zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht.” SZ, p. 127.

<sup>53</sup> ST, § 27, p. 371. “Zunächst “bin” nicht “ich” im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man. Aus diesem her und als dieses werde ich mir “Selbst” zunächst “gegeben.” Zunächst ist das *Dasein* Man und zumeist bleibt es so.” SZ, p. 129.

<sup>54</sup> ST, § 47, p. 663. “Hier kann und muß sogar das eine Dasein in gewissen Grenzen das andere ‘sein’.” SZ, p. 240.

<sup>55</sup> CASANOVA, *Mundo e historicidade*, p. 120.

sujeito.

Como grande consequência ética, há o que Heidegger chama de *Seinsentlassung*, a desoneração ontológica<sup>56</sup>, ou a desresponsabilização de ser. O ser-aí é entendido como o ente responsável pelo próprio ser<sup>57</sup>, como aquele que cuida de seu próprio ser. Na impropriedade, contudo, o ser-aí perde a responsabilidade pelo seu ser e a entrega a a-gente, desidentificando-se da ação.

A-gente *desonera*, assim, cada ser-aí em sua quotidianidade. Não apenas isso: com essa desoneração ontológica, a-gente vem-ao-encontro do ser-aí, na medida em que nela se estabelece a tendência de tomar tudo como fácil e de tornar tudo fácil<sup>58</sup>.

As ações do ser-aí cotidiano são sempre inquestionadas, levianas, cegas aos fundamentos e aos sentidos. O ser-aí cotidiano lava suas mãos, responsabiliza a-gente. Mas a-gente é ninguém, de modo que também a-gente não pode ser responsabilizado por nada. O ser-aí cotidiano age na superficialidade e, justamente por isso, nunca pode se responsabilizar.

Um pouco adiante no texto, bem rapidamente, Heidegger faz uma afirmação um tanto estranha à tradição filosófica ocidental. Afirma sobre a impropriedade: “nesse modo-de-ser, o *Dasein* é um *ens realissimum*, se se entente ‘realidade’ como ser conforme-ao-*Dasein*.”<sup>59</sup> A tradição reservou o termo *ens realissimum*, o ente maximamente real, a Deus, pois contém em si toda a realidade do real. Afirmar que o impessoal é um modo de ser do ser-aí que equivale a um *ens realissimum* implica dizer que o mundo impessoal determina previamente todas as possibilidades de ser do ser-aí. Tudo o que é precisa ser a partir do cotidiano. Ao mesmo tempo, indica o quanto Heidegger de modo algum inferioriza a quotidianidade, julga-a errada ou sugere que a evitemos. Muito pelo contrário. A singularidade também deve partir do cotidiano; afinal, é

---

<sup>56</sup> Fausto Castilho traduz literalmente por alívio-de-ser. Schuback por “desencargo de ser”. A opção por “desoneração ontológica” é de Casanova, a qual parece traduzir melhor o impacto do termo.

<sup>57</sup> ST, § 29, p. 38 [135]. No mesmo sentido: “O ente, a cuja constituição fundamental pertence a compreensão de ser, existe precisamente a partir de um compreender o ser e este, por sua vez, existe como algo que é compreendido; um ente que está posto no jogo da compreensão de ser está – e isso, no fundo, quer dizer o mesmo – entregue à responsabilidade de si mesmo, ou seja, ele é em virtude de si mesmo, ele existe.” HEIDEGGER, *Introdução à filosofia*, § 37, p. 345.

<sup>58</sup> “Das Man *entlastet* so das jeweilige *Dasein* in seiner Alltäglichkeit. Nicht nur das; mit dieser *Seinsentlastung* kommt das Man dem *Dasein* entgegen, sofern in diesem die Tendenz zum Leichtnehmen und Leichtmachen liegt. Und weil das Man mit der *Seinsentlastung* dem jeweiligen *Dasein* ständig entgegenkommt, behält es und verfestigt es seine hartnäckige Herrschaft.” SZ, p. 127-8, tradução nossa.

<sup>59</sup> ST, § 27, p. 369. “in dieser *Seinsart* ist das *Dasein* ein *ens realissimum*, falls »Realität« als *daseinsmäßiges Sein* verstanden wird.” SZ, p. 128.

ele o *ens realissimum*. Como esclarece o filósofo: “*O ser-si-mesmo próprio* não consiste em um estado excepcional de um sujeito apartado de a-gente, mas *é uma modificação existenciária de a-gente como um existencial essencial*”<sup>60</sup>. Agamben resume bem o entendimento heideggeriano, ao sustentar que a propriedade nada mais é do que a “apreensão do impróprio”<sup>61</sup>. Assim, a libertação em relação ao cotidiano deve ser entendida como uma apropriação do impessoal. Como escreve Heidegger a respeito da tradição, marca do impessoal, toda libertação de algo só é uma autêntica libertação, se ela domina isto de que se libera, se ela o apropria. *A libertação ante a tradição é a apropriação sempre renovada de suas forças uma vez mais reconhecidas.*”<sup>62</sup>

### 1.1.5 Teoria das paixões

Agora que apresentamos sucintamente as bases da analítica existencial do ser-aí, ou seja, a leitura fundamental de Heidegger sobre o ser-aí humano, conseguimos entender com maior propriedade suas considerações acerca do amor. O tratamento mais longo e claro dado ao amor em toda a obra filosófica de Heidegger encontra-se na primeira parte de seus cursos sobre *Nietzsche* (GA 6.1). Na obra citada, nosso filósofo constata a centralidade do conceito de “vontade” na obra nietzschiana; entretanto, ao se referir a ela, o filósofo do martelo usava ora o termo afeto, ora paixão, ora sentimento, sem diferenciá-los. Seria, portanto, tarefa da filosofia posterior seguir as pistas deixadas por Nietzsche a fim e assinalar o sentido de cada um desses termos. Heidegger toma para si a incumbência.

Antes de tudo, Heidegger esclarece que analisará a vontade pelas lentes da filosofia, fugindo ao máximo da psicologia, da fisiologia e da biologia<sup>63</sup>, mesmo que a vontade seja também objeto de estudo dessas ciências. Isso ocorre porque ele entende que paixão, afeto e sentimento apenas serão corretamente, isto é, ontologicamente entendidos se encarados sob as lentes fenomenológicas<sup>64</sup>. Assim, a análise filosófica não pretende entrar em psicologismos, mas analisar

---

<sup>60</sup> “Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials.” SZ, p. 130, tradução nossa.

<sup>61</sup> “*apprehension of the improper*” AGAMBEN, *The Passion of Facticity*, p. 197. No mesmo sentido: “todas as transformações possíveis do existir precisam ser transformações do impessoal. [...] o próprio não é senão uma modulação do impessoal.” CASANOVA, *Mundo e historicidade*, p. 149-50.

<sup>62</sup> *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 452. “*Die Befreiung von der Tradition ist Immerneuaneignung ihrer wiedererkannten Kräfte.*” GA 29/30, p. 511.

<sup>63</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 42.

<sup>64</sup> Heidegger, ao diferenciar paixão, afeto e sentimento, se embasa bastante na *Antropologia* de Kant, §§ 80 e 81, em que o amor é explicitamente visto como uma paixão [*Leidenschaft*]. A maior diferença entre os dois está no fato de que, para o iluminista, a razão tem papel essencial na paixão, enquanto para o contemporâneo não.



a vontade em seus três momentos como “modos fundamentais” [*Grundweisen*] pelos quais o ser-*aí* experiencia o *Da*, o fato de ser *aí*; em outras palavras, modos pelos quais ele se *apropria* da (torna própria a) facticidade.

Afeto é o arrebatamento, o choque passageiro, o desequilíbrio momentâneo não controlado; é, assim, a dessenhorização de si, uma perda de si. É o caso da ira, o fugaz perder o mando. Assim, todo afeto é caracterizado por um “ser-para-fora-de-nós-mesmos”<sup>65</sup> – o que, defende Heidegger, é válido para todos os modos fundamentais da vontade. Sua especificidade em relação aos demais modos é a *perda*: somos afetados e perdemos em nós o domínio. O ser-para-fora é seguido da perda de algo.

Par da ira, o ódio dela se diferencia pelo fato de não vir e nos sacudir, mas de já estar em nós e se manifestar. O ódio só pode ser percebido, isto é, ele só se manifesta, quando já está presente em nós. Assim como um bolor, o ódio, enquanto paixão, se *assenhora* de toda a estrutura do ser-*aí* para que, depois, seja notado.

É nesse momento que o amor, correlato do ódio, aparece expressamente: “Como o ódio nos transpassa em toda a nossa essência muito mais originariamente, ele também nos mantém coesos; tal como o amor, ele traz consigo uma coesão originária e um estado durável para o interior de nosso ser essencial”<sup>66</sup>. Amor é paixão. Isso significa, de acordo com essa passagem: o amor é *perene*, diferente de um afeto. Amor não é um estouro, mas continuidade que cria liga, que garante “coesão originária”, ou seja, coesão na própria essência do ser-*aí*. O amor, como paixão, modifica a estrutura toda do ser-*aí* enquanto ser-no-mundo; reestrutura, por conseguinte, a *facticidade*. Assim, a paixão é entendida como o que garante a constância e a duração da existência. “Como a paixão restaura nosso ser, [ela] nos libera e nos deixa soltos para os seus fundamentos”<sup>67</sup>: a paixão não toma nosso senhorio de nós mesmos, como faz o afeto, mas “restaura nosso ser” e “*nos libera*”. Heidegger aqui já deixa a pista, quase que por acaso: o amor de algum modo se relaciona com a *liberdade*, mesmo que, por ora, não possamos saber *como*.

É preciso aqui tomar muito cuidado com a precisão vocabular. No falar cotidiano, *paixão* é vista como um amor momentâneo, passageiro, forte e que nos cega. Heidegger, contudo, esclarece: “O amor nunca é cego, mas clarividente; somente o estado daquele que está enamorado

---

<sup>65</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 43.

<sup>66</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 45.

<sup>67</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 46.

é cego, fugidio e brusco, um afeto e não uma paixão”<sup>68</sup>. Essa passagem mostra que o que corriqueiramente chamamos de paixão é, para o alemão, um afeto. Contudo, pouco esclarece acerca do amor. Este parece existir independentemente do “estado daquele que está enamorado”, estado esse que é um afeto. Sartre deter-se-á nos *estados* do Para-si. Heidegger os negligencia. O que seria esse *estado do enamorado*? O alemão nem mesmo nomeia tal estado. Notório é, contudo, que há dois fenômenos distintos, mas interligados aqui: o amor-paixão e o amor-estado. Aquele garante coesão e reflexão, visão, enquanto este desestrutura, desassenhora e cega.

O amor não pode cegar, pois evidencia, ilumina. Essa afirmação heideggeriana já havia sido feita uma década antes no já citado curso do semestre de verão de 1925, *Prolegômenos para a história do conceito de tempo*, quando Heidegger explora o conceito de cuidado como o ser do ser-aí e o diferencia de impulso e inclinação [*Drang und Hang*]. No § 41 de ST, que, em certa medida, replica o que foi exposto nos *Prolegomena*, Heidegger suprime a referência ao amor e diminui consideravelmente a explanação a respeito de impulso e inclinação. Basta para ele em ST afirmar que estes conceitos são manifestações ônticas da estrutura ontológica do cuidado como ser do ser-aí<sup>69</sup>. No curso de 1925, contudo, ele esclarece que o impulso suprime o cuidado, escamoteia-o, suplanta-o e reprime-o. O impulso suprime a estrutura de ser-junto-a própria do ser-aí (facticidade), bem como a de “ser-adiantado-em-relação-a-si-mesmo” (tradução de Castilho), ou “*preceder a si mesmo*” (tradução de Schuback) [*Sich-vorweg-sein*], isto é, a *existência*, estrutura do ser-aí que Manoel de Barros expressou bem com o verso “Do lugar onde estou já fui embora”<sup>70</sup>. O impulso gruda-me onde estou. Assim como o desejo e a inclinação, ele é visto como um diminuidor das possibilidades. Como esclarece em ST, as possibilidades outras que não as contempladas pelo impulso são negadas, negligenciadas. O impulso é um estreitamento de horizontes de possibilidade, assim como a inclinação: “Tornando-se cego, o *Dasein* põe todas as possibilidades a serviço da inclinação”<sup>71</sup> e “O impulso [*Drang*] procura afastar [*verdrängen*] outras possibilidades”<sup>72</sup>. Em todos esses casos, o ser-aí vê-se entregue e conformado às determinações históricas de mundo previamente dadas. “Esse nivelamento das possibilidades-do-ser-aí ao disponível de imediato no cotidiano efetua ao mesmo tempo um obscurecimento dos possíveis

---

<sup>68</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 45.

<sup>69</sup> ST, § 41, p. 541 [193-4].

<sup>70</sup> *Livro sobre nada*, 3ª parte.

<sup>71</sup> ST, § 41, p. 545. “Blind geworden, macht es alle Möglichkeiten dem Hang dienstbar” SZ, p. 195.

<sup>72</sup> ST, § 41, p. 545. “Der Drang sucht andere Möglichkeiten zu verdrängen” SZ, p. 195.

como tais.”<sup>73</sup> O cotidiano, o impessoal, o impulso, o desejo, as inclinações, todos obscurecem os possíveis. Isso não quer dizer que os tornam impossíveis, pois isso ainda estaria dentro do campo de possibilidade, mas os afasta de vista a tal ponto que não se pode falar em possível e impossível. Isso significa cegar: fechar, afastar possibilidades, obscurecer os possíveis, entregar-se ao disponível de imediato no cotidiano e nada mais. Ora, o amor não cega, o amor é clarividente. Como afirma Heidegger nos *Prolegômenos*:

Costumamos dizer que o ‘amor cega’. Nessa fala, referimo-nos ao amor como impulso, mas supomos aqui um fenômeno completamente diferente; o amor por outro lado precisamente faz ver. O impulso é um modo de ser do cuidado, a saber, *o cuidado que ainda não se tornou livre*, mas o cuidado não é um impulso.<sup>74</sup>

O amor faz ver, possibilita a visão. Essa afirmação ressoa uma perspectiva cristã do amor: “Então se abrirão os olhos dos cegos/ e os ouvidos dos surdos se desobstruirão” (Isa 35,5), com a chegada do Senhor; “Iahweh abre os olhos dos cegos” (Sl 146(145), 8); “E, Jesus, respondendo, disse-lhes: ‘Ide e anunciai a João todas as coisas que ouvís e vedes: *cegos veem* e *cofos andam*” (Mt, 11,4-5). A visão heideggeriana do amor é deveras debitária da cristã, em especial da agostiniana e, nesse ponto, a aproximação é inevitável<sup>75</sup>. Contudo, Heidegger não entende que um deus faz ver, que algo exterior *cause* a visão, como indicam os textos bíblicos. Isso seria negar a pura espontaneidade do ser-aí. O amor não é deus que se apossa de nós, como já afirmamos, mas é uma afecção própria do ser-aí que o abre a possibilidades suas, portanto um modo contrário a todo impulso, todo desejo e toda impessoalidade. O amor, precisamente, opõe-se ao desejo – afirmação que se distancia de boa parte da tradição, em especial platônica. Enquanto este estreita as possibilidades, aquele alarga-as. No trecho acima transcrito, Heidegger ainda afirma claramente que o cuidado não é um impulso, pois este é cativo, enquanto aquele é livre. Sutilmente, Heidegger parece indicar a proximidade de amor e cuidado, ao menos no que se refere à liberdade. Como veremos adiante, em outro momento, Heidegger chega mesmo a equiparar amor e cuidado.

Em ST, Heidegger não discorreu especificamente acerca do amor, como já afirmamos,

---

<sup>73</sup> ST, § 41, p. 543. “Diese Nivellierung der Daseinsmöglichkeiten auf das alltäglich zunächst Verfügbare vollzieht zugleich eine Ablendung des Möglichen als solchen” SZ, p. 195.

<sup>74</sup> “Man pflegt zu sagen: ‘Liebe macht blind’. In dieser Rede meint man Liebe als Drang, man supponiert ihr ein ganz anderes Phänomen; Liebe dagegen macht gerade sehend. Drang ist ein Seinsmodus von Sorge, nämlich *die noch nicht freigewordene Sorge*, nicht aber ist die Sorge ein Drang” GA 20, § 31, p. 410, tradução nossa.

<sup>75</sup> Para a aproximação entre Agostinho e Heidegger a respeito do amor, ver LIMA, *O caminho do amor*. Tal aproximação, entretanto, de modo algum deve levar à conclusão simplista de que Heidegger descreve algo como o amor *ágape* (*caritas*).

porém, em um trecho importante do § 53, ele curiosamente se refere a uma “liberdade apaixonada”:  
“*O adiantar-se revela ao ser-aí sua perda em a-gente mesmo e o traz, ante sua possibilidade de ser si mesmo, sem o apoio primário da preocupação ocupada, em uma liberdade apaixonada, desprendida das ilusões de a-gente, fática, certa de si mesma e angustiada: liberdade para a morte.*”<sup>76</sup> Com a expressão “liberdade apaixonada” [*leidenschaftliche Freiheit*], a liberdade tomada por paixão, Heidegger já havia adiantado, mesmo que de uma maneira incompreensível a partir unicamente de ST, o caráter singularizador da paixão. No trecho acima transcrito, Heidegger equipara uma liberdade apaixonada a uma liberdade própria, “desprendida das ilusões de a-gente”. Assim, as paixões são vistas como um importante modo de retorno a si mesmo, após a perda originária no impessoal<sup>77</sup>.

Algumas posições heideggerianas devem ser novamente destacadas, visto sua contrariedade em relação à tradição. O amor não é desejo; muito pelo contrário, amor é oposto de desejo<sup>78</sup>. Enquanto o desejo cega, obscurece os possíveis enquanto tais, o amor libera-os, possibilita o possível. O desejo é visto como um cuidado cativo, ainda não livre; o amor, como cuidado livre, como cuidado próprio. Tais estruturas, tanto do amor quanto do desejo, não custa lembrar, são descritas fenomenologicamente. Com isso, tem-se a suspensão de toda significação culturalmente atribuída a esses fenômenos. Isso implica que o amor e o desejo, fenomenologicamente descritos, não podem se resumir a relações amorosas e desejanças. Toda relação amorosa é sim fruto de determinações histórico-culturais. O amor, por seu turno, é independente de qualquer relação sociojurídica que se possa estabelecer, a exemplo de casamento, filiação, namoro etc. A bem da verdade, o amor nunca pode se bastar a essas estruturas sociais, uma vez que elas, assim como o desejo, operam na supressão dos possíveis, no velamento de possibilidades de ser. O amor opera em lógica oposta: na negação de toda naturalização, predeterminação e substancialização. Mitos como do andrógono, da alma gêmea, descrito por Aristófanes em *O Banquete*, de Platão, realmente apenas podem se referir ao desejo e a impulsos, nunca ao amor. Discursos de destinação tiram a liberdade, a possibilidade e a responsabilidade.

---

<sup>76</sup> “*Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Manselbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode.*” SZ, p. 266, tradução nossa.

<sup>77</sup> Dada a economia do trabalho, não poderemos desenvolver a relação entre amor e morte, tão comum em toda a tradição ocidental. Com essa passagem, contudo, podemos incluir Heidegger nessa tradição e concluir que o amor abre o ser-aí para sua possibilidade mais-própria, intransferível e certa: a morte.

<sup>78</sup> Platão os aproxima de modo até a equipará-los. Vide *O Banquete*, 200d.

O amor, por seu lado, restitui originariamente toda responsabilidade, toda liberdade.

Por fim, vale sublinhar a distinção que Heidegger sugeriu entre o amor enquanto impulso e o amor enquanto paixão. O impulso amoroso, ou o “estado de enamorado”, são marcas de impropriedade, engano, cegueira, enquanto o amor autêntico (próprio) se aproxima do ser do ser-aí, isto é, do *cuidado*. Veremos que tal distinção se aproxima da proposta por Sartre.

## 1.2 Amor como tonalidade afetiva fundamental

“Eu vou equalizar você numa frequência que só a gente sabe”  
(PITTY, *Equalize*)

Heidegger pode não ser o filósofo do amor, mas certamente é um filósofo dos humores. Em boa parte de suas obras, sejam as publicadas em vida, sejam os cursos ministrados, o alemão dedicou-se a estudar as tonalidades afetivas [*Stimmungen*], bem como as disposições afetivas [*Befindlichkeiten*], o que rende até hoje muitos frutos em especial na Daseinsanálise. Vimos em *Nietzsche I* já uma primeira aproximação heideggeriana desses conceitos, mas sob lentes nietzschianas. Em outros momentos, Heidegger deixa de lado as diferenciações entre afetos, sentimentos e paixões para tratar daquilo que ele considera mais essencial, as tonalidades afetivas e as disposições afetivas. A pergunta que se coloca agora é: seria o amor uma tonalidade afetiva ou uma disposição? Qual a diferença entre tonalidade afetiva e paixão? Heidegger chega a mudar sua visão a respeito do amor em outros escritos, quando trata de tonalidades afetivas, ou apenas altera os termos? Quais as consequências de se usar um ou outro termo?

Os conceitos de *Stimmung*, *Befindlichkeit* e *Grundstimmung* serão os objetos desta seção. Como se verá, muita incompreensão foi ensejada pela imprecisão do uso destes conceitos. E não é para pouco. Com muita frequência, inclusive em alguns textos do próprio Heidegger, é possível encontrar o uso despreocupado desses termos como se fossem sinônimos, enquanto, como veremos, eles guardam considerável diferença. A primeira distinção, presente com toda clareza em ST, está no nível da *diferença ontológica* [*ontologische Differenz*]: enquanto *Stimmung* está no nível ôntico, *Befindlichkeit* e *Grundstimmung* encontram-se no nível ontológico<sup>79</sup>. Não obstante,

---

<sup>79</sup> “O que designamos ontologicamente com a expressão ‘encontrar-se’ [*Befindlichkeit*] é algo onticamente o mais conhecido e o mais cotidiano: o estado-de-ânimo [*Stimmung*], o ser em um estado-de-ânimo”. ST, § 29, p. 383. “Was wir ontologisch mit dem Titel Befindlichkeit anzeigen, ist ontisch das Bekannteste und Alltäglichsste: die Stimmung, das Gestimmtsein” SZ, p. 134.

como bem aponta Pasqualin, em alguns momentos de ST, o próprio Heidegger inverteu o uso dos termos; defende ela: “a afetividade [*Befindlichkeit*] é o pressuposto ontológico do humor [*Stimmung*] particular. [...] Heidegger se refere à angústia e ao medo em termos de *Befindlichkeiten*, embora a definição mais própria deles seria aquela de *Stimmungen*”<sup>80</sup>. No mesmo sentido, explica Katherine Withy: “Tanto Heidegger quanto seus leitores usualmente abordam a disposição por meio do fenômeno da tonalidade afetiva”<sup>81</sup>, o que acaba levando a confusões<sup>82</sup>. As comentaristas têm razão ao sublinhar o uso terminológico inadvertido. Precisamente, devemos entender a disposição como uma *estrutura ontológica* do ser-aí, enquanto as tonalidades afetivas como *modos de estar-no-mundo* possibilitadas por essa abertura originária que é a disposição.

### 1.2.1 Os modos de abertura do ser-aí

O termo *Dasein* traz já em si a indicação de que se trata de um ente projetado para fora: “ser-o-aí”, como costuma traduzir Irene Borges-Duarte. Vimos que isso significa tanto que o ser-aí é sempre no mundo quanto que ele é marcado pela indefinição ontológica: sou, como escreve Sartre, sempre no modo de não ser. Como consequência, o ser-aí deve a todo momento conquistar suas definições no plano ôntico. De uma maneira simples: se me defino como brasileiro, homem, pesquisador, filho, amigo, calmo, irritado, inexoravelmente defino-me apenas no plano ôntico, superficial, no plano do *estar*. No plano do *ser*, *nada* me resta. Assim, eu *sou* meus *modos* de ser, defino-me ontologicamente a partir de meus modos ônticos de ser; afinal, não tenho qualquer natureza ou quiddidade.

Ek-sistindo, sou *no* mundo. Sendo assim, sou aberto ao mundo – e nada mais; afinal, sou

---

<sup>80</sup> PASQUALIN, *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade*, p. 47.

<sup>81</sup> “Both Heidegger and his readers typically approach finding through the phenomenon of mood (*Stimmung*).” *Finding oneself, called*, p. 154, tradução nossa.

Apesar de ter afirmado expressamente que o medo é sempre ôntico, portanto uma tonalidade afetiva, enquanto a angústia é ontológica, portanto uma disposição, Heidegger escreve quase que em sequência: “Ambas as tonalidades afetivas, medo e angústia...” (“Beide *Stimmungen*, *Furcht* und *Angst*”, SZ, p. 344, tradução nossa) e “Embora ambos os *modi* de disposição, medo e angústia...” (“Obzwar beide *Modi* der *Befindlichkeit*, *Furcht* und *Angst*...” SZ, p. 344, tradução nossa).

<sup>82</sup> Pierre Schmit, por exemplo, caracteriza o amor ora como *Stimmung* ora como *Befindlichkeit*, na mesma página de seu ensaio: “*l’affection amoureuse* est une ouverture originale de l’être-avec” e “L’amour est une *tonalité* qui ouvre avant toute connaissance objective.” *L’amour en finitude, la question de l’amour dans l’oeuvre de Martin Heidegger*, p. 174, grifos nossos.

Roberto Kahlmeyer-Mertens e Giovanni Santos, em seu didático artigo *Befindlichkeit e Stimmung: das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger*, portanto em uma análise toda voltada para os conceitos que ora discutimos, contentam-se em reproduzir o trecho de SZ em que Heidegger afirma ser a *Befindlichkeit* o nível ontológico das *Stimmungen*. A pergunta, contudo, continua: o que isso quer dizer?

vazio e não posso deixar de sê-lo. Ser-aí (no-mundo) diz não poder se fechar ao mundo, pois não há um dentro, tampouco, portanto, um fora – há um ente sempre no mundo. Em uma palavra: “O ser-aí é sua abertura”<sup>83</sup>, o que implica ser suas possibilidades, não no sentido aristotélico de potência, mas no sentido de apenas se definir onticamente por aquilo que o mundo circundante oferece, ou seja, o ser-aí tem de ser o seu aí. “Tem de ser” [*Zusein*], porque nada é antes de ser (ou melhor: nada é antes de estar) e porque nunca é, ek-siste apenas, em busca de seu ser, que, por ser sempre aí, sempre se coloca como tarefa, como o que deve ser alcançado por si, mas nunca será. Heidegger afirma que há dois modos<sup>84</sup> cooriginários de ser seu aí: *Befindlichkeit* [disposição], *Verstehen* [compreensão]<sup>85</sup>, de modo que podemos falar de uma abertura dispositivo-compreensiva do aí. Como veremos, o amor guarda relação direta com ambos os modos de ser, razão pela qual nos deteremos rapidamente na análise de cada um.

## Disposição

Ao afirmar que disposição e compreensão são cooriginárias, Heidegger parece indicar a inexistência de prevalência ou de anterioridade de um modo em relação ao outro. Contudo, alguns comentadores entendem o contrário. Chiara Pasqualin<sup>86</sup> advoga claramente haver um primado ontológico da disposição em relação à compreensão. Sua leitura é compartilhada por diversos comentadores e parece prosperar<sup>87</sup>. Antes de tudo, o ser-aí sintoniza-se com o mundo, está assim ou assado, de um ou outro jeito. A disposição possibilita esse *como estou*. Meu estar de um ou outro modo é a tonalidade afetiva [*Stimmung*]. Estar de um jeito é estar afinado de um jeito. Com isso, vemos que à disposição segue a tonalidade afetiva, a qual sempre se altera. Inclusive, a própria alteração de nossos estados-de-humor, de nossas atmosferas, é prova de que sempre estamos afinados; afinal, não seria possível mudar a afinação se antes não se estivesse equalizado de um

---

<sup>83</sup> ST, § 28, p. 381. “*Das Dasein ist seine Erschlossenheit.*” SZ, p. 133.

<sup>84</sup> Ambos são articulados pelo discurso (*Rede*), cf. ST, § 28, p. 381 [133].

<sup>85</sup> A tradução de *Verstehen* por *compreensão* segue a tradição hermenêutica na qual Heidegger se insere. A opção de Castilho por “entender” dificulta essa relação expressa de Heidegger com a tradição. *Befindlichkeit*, por seu turno, é comumente traduzida de diversas formas: “disposição” (Márcia Schuback), “encontrar-se” (Fausto Castilho), “afinação”, “afetividade”, “disposição afetiva”, “afecção”. Optamos por “disposição”. Ver nota 90.

<sup>86</sup> *Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade.*

<sup>87</sup> A título de exemplo, vê-se BORGES-DUARTE, *O afecto na análise existencial heideggeriana*, p. 10: “É, pois, a intencionalidade afectiva que me lança na facticidade da relação ao que se me apresenta. Só depois, na compreensão que procura chegar à raiz do que se vive sem ser perfeitamente compreendido [...], pode o Dasein, hermeneuticamente, apropriar-se, compreendendo, do compreendido, no que Heidegger chamará *interpretação* (enquanto movimento inerente à compreensão).”

certo modo. *Sou* abertura dispositiva que sempre *está* de certo modo afinada.

Ser-aí também deve significar não ser-daí nem ser-para-aí: somos neste mundo – fato inegável –, mas não vimos de lugar algum tampouco iremos a lugar algum. Com isso, a fenomenologia quebra todo o pensamento tradicional religioso e místico: não somos almas que de algum modo caíram num corpo, tampouco somos almas que irão para um reino dos céus, ou que ficarão perambulando por qualquer plano espiritual depois de nossa morte. Não fomos enviados de lugar algum, por ninguém, nem iremos a algum lugar nos sentar à direita de ninguém. A bem da verdade, tudo isso é mistério que não cabe à filosofia responder. O conhecimento válido aqui é apenas o fenomenológico: e este fenômeno, o ser-aí, não se me mostra de outro modo que não como aí, jogado num mundo. Ser-jogado [*Geworfenheit*<sup>88</sup>], ser-dado-à-luz, significa ser *aí* a cada vez meu, portanto, ser facticidade responsável por si mesma<sup>89</sup>. Ser-jogado é ser-aberto: ser dis-posto<sup>90</sup>, separado de si, apartado de si, ser negação. *Befindlichkeit* é a substantivação de *sich finden*, encontrar-se, razão pela qual Castilho opta por “encontrar-se” mesmo para traduzir o termo. Esse caminho ajuda-nos a compreender que o ser-aí *sempre se encontra* de um ou outro modo, ou, como costumamos dizer, sempre *está* de um certo modo. Assim, fica evidente não se tratar de uma mera disposição psicológica, mas de um modo de abertura originário do ser-aí. Contudo, esse encontrar-se de maneira alguma se refere a um encontrar a si mesmo. Muito pelo contrário, de pronto e no mais das vezes, como vimos no tópico “1.1.3 Propriedade e impropriedade”, o ser-aí encontra-se distante de si mesmo, foge de si. O encontrar-se cotidiano é o distanciar-se de si, o afastar-se de si, razão que corrobora a tradução de *Befindlichkeit* por disposição. Vimos que o ser-aí é, de início e quase sempre, na impropriedade. Agora conseguimos reformular isso como: o ser-aí encontra-se em constante fuga de si, posto à distância de seu ser próprio: seu ser-jogado no abismo. Tanto o fugir de si quanto o voltar-se para si referem-se a modos da disposição. Assim, já podemos compreender que há aquelas tonalidades afetivas que nos aproximam e aquelas que nos afastam de nós mesmos. Em ST, Heidegger descreve a angústia como a tonalidade afetiva responsável por guiar-nos a nosso abismo (*Ab-grund*), nossa falta de fundamento. E o amor? Ontologicamente entendido, o amor de modo algum nos afasta de nosso ser mais próprio, muito pelo contrário.

---

<sup>88</sup> Substantivação de *geworfen*, particípio de *werfen*, jogar, lançar, mas também dar à luz, dar cria. *Werfen* é o verbo utilizado para o nascimento de animais. Literalmente, diz-se que a vaca *jogou* o bezerro. Assim, *Geworfenheit* refere-se àquilo que foi jogado, foi lançado, foi *posto à luz* (clareira). Fausto Castilho, numa tentativa de manter a crueza do ato, opta por “ser-dejectado”.

<sup>89</sup> ST, § 29, p. 387 [135]

<sup>90</sup> “Dis-”: prefixo latino que indica afastamento, negação, separação. Logo, dis-posto indica posto à distância de si.



Claramente o amor está no grupo das tonalidades afetivas que nos aproximam de nós mesmos. Teremos ainda que entender melhor o que isso significa. Desde já, podemos afirmar que esse dirigir-se a si operado pelo amor é um onerar-se da própria responsabilidade, assumi-la.

Ao entender as disposições afetivas como a abertura originária do ser-aí no mundo, Heidegger opera uma verdadeira revolução no pensamento moderno europeu. Não é um pensar racional que faz com que as coisas primeiramente venham ao encontro, nem são as disposições afetivas aquilo que nega a racionalidade e dela se afasta. As disposições saem do antigo lugar de nível inferior da subjetividade para serem consideradas um *existencial*.

## Compreensão

Além da disposição, outro modo de abertura fundamental do ser-aí é a compreensão, tratada especificamente no § 31 de ST. Como vimos, trata-se de um dos dois modos originários de abertura do ser-aí ao mundo, isto é, de um modo de “ser-o-aí” (*Da-sein*). Não se trata, como já deve ter ficado claro, de um “compreender temático”, um “saber explicar o funcionamento de algo por meio de palavras”. O ser-aí *sempre compreende*: ser-aí é compreender, assim como é dispor-se afetivamente. Só é possível “não entender algo” ou mesmo “entender e explicar algo” se antes houver uma compreensão originária. Explica Ernildo Stein: “Compreender não é um modo de conhecer, é um modo de ser. Não se trata de um método que leve à compreensão. Heidegger substitui a epistemologia da interpretação pela ontologia da compreensão.”<sup>91</sup> Heidegger ontologiza a compreensão, faz do ser-aí um ente hermenêutico em seu ser.

O compreender é a abertura do em-vista-de-quê (*Worumwillen*) e da significatividade (*Bedeutsamkeit*)<sup>92</sup>. Vimos que ser-aí significa ser-jogado em um mundo cujos sentidos e significados estão constituídos na compreensão de ser na qual os entes aparecem como tais. Assim, podemos dizer que ser-aí, enquanto ek-sistência, é sempre projetar-se a um campo de sentido sedimentado, mas a cada vez aberto. Desse campo de sentido vêm a mim minhas possibilidades. O compreender é o que garante sentido às minhas possibilidades, o que implica dizer que é o que possibilita as possibilidades; afinal, possível para mim só é aquilo que antes faz sentido para mim, não o que virtualmente é possível. “[C]ompreender revela algumas ações como factíveis, como fazendo sentido, e outras como não fazendo sentido, ou, melhor, o compreender não revela de

---

<sup>91</sup> *Introdução ao pensamento de Martin Heidegger*, p. 45.

<sup>92</sup> ST, § 31, p. 407 [143].

modo algum estas últimas como possibilidades”<sup>93</sup>. Ou seja, o compreender está essencialmente relacionado ao nosso poder-ser originário, mais ainda: “A compreensão é o ser de tal poder-ser”<sup>94</sup>. Com isso, Heidegger indica que compreendemos *nossas* possibilidades, não *todas* as possibilidades que virtualmente poderiam surgir em cada ação. Nossas possibilidades são sempre aquelas que *fazem sentido para nós*. Minhas possibilidades de ser surgem em *meu* campo de sentido, o qual é um rearranjo constante do campo de sentido ofertado pelo mundo mediano. Assim, por exemplo, ao entrar em uma biblioteca, não tenho a possibilidade de pegar e ler *qualquer* livro que ali se encontra presente à minha vista, simplesmente pelo fato de muitos desses livros não fazerem sentido algum para mim. Minha escolha de leitura virá das possibilidades *minhas*, isto é, dentre os livros que fazem sentido para mim. Casanova resume em total limpidez: “Eu não faço porque quero, mas quero, porque faz sentido querer.”<sup>95</sup> No que se refere aos relacionamentos interpessoais, poderíamos dizer num exemplo simples: não escolho conversar com esta pessoa em meio a *todas as pessoas* do ambiente, mas em meio àquelas com as quais faz sentido eu querer conversar. “A compreensão é o ser do poder-ser” significa: é a compreensão que faz isto mostrar-se como possível para mim ou não. O que é possível para mim ou não surge da abertura de sentido própria do ek-sistir. Assim, resumidamente, temos: ser-aí significa ser-jogado em um mundo prenhe de sentido e articular esse sentido constantemente. Existir é articular o dado. Mais uma vez, podemos entender melhor o que significa dizer que ser-aí é cada vez meu: ser-aí é constantemente escolher, dentre as possibilidades que me fazem sentido, uma em detrimento de todas as demais. Heidegger resume: “*O compreender é o ser existencial do poder-ser próprio do Dasein ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca*”<sup>96</sup>. Márcia Schuback traduz esta segunda parte por: “de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser”, no sentido de “o que se passa consigo”. Macquiritte e Robinson optaram por uma tradução menos literal, mas explicativa: “in such a way that this Being discloses in itself what its

---

<sup>93</sup> “understanding reveals some actions as doable, as making sense, and others as not, or, better, it does not reveal these other possibilities as possibilities at all.” DREYFUS, *Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger’s Being and Time*, Division I, p. 185, tradução nossa.

<sup>94</sup> “Verstehen ist das Sein solchen Seinkönnens” SZ, p. 144, tradução nossa. No mesmo sentido: “Compreender o ser-aí significa: compreender-se por sobre o ser-aí, poder ser-aí”. HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 376.

<sup>95</sup> *Mundo e historicidade*, p. 168. O autor aqui expõe o confronto com a noção kantiana de liberdade do ponto de vista cosmológico: Kant entende a vontade (eu quero) como ponto de partida de toda ação.

<sup>96</sup> ST, § 31, p. 411. “Verstehen ist das existenziale Sein des eigenen Seinkönnens des Daseins seihst, so zwar, daß dieses Sein an ihm selbst das Woran des mit ihm selbst Seins erschließt” SZ, p. 144, tradução adaptada.

Being is capable of”<sup>97</sup>, o que lança luz no sentido explicado por Hubert Dreyfus: “Para Heidegger, a compreensão primordial é saber-fazer [*know-how*]”<sup>98</sup>. O sentido de *know-how* (*können*) pode nos ser útil. Compreender é esse ser capaz de algo. Para alcançar este sentido, Heidegger recorre ao uso corrente de “Verstehen” no alemão. Em ST, ele explica: “No discurso ôntico, empregamos às vezes a expressão ‘entender disso’ no sentido de ‘poder enfrentar uma dificuldade’, ‘estar à sua altura’, ‘poder algo’”<sup>99</sup>. No curso de verão de 1925, Heidegger explica de modo semelhante, ainda mais claramente:

Nós utilizávamos ‘compreender’ também na fala habitual no sentido de ‘ele entende (*versteht*) bem as pessoas’, ‘ele entende (*versteht*) de falar’. Compreender/entender indica aqui algo como ‘poder’ (*können*), e ‘poder’ significa: *por si mesmo, ter a possibilidade de algo*; melhor dizendo, nada significa, na medida em que aqui se trata do ser-aí, senão *ser mesmo a possibilidade para algo*.<sup>100</sup>

Como o uso de *Verstehen* é diferente do de *compreender*, de imediato parecem estranhas as afirmações do filósofo. A tradução por “entender”, como optamos acima, ajuda a captar o sentido de *verstehen* sem ferir seu significado, mesmo que não seja uma opção viável para todos os casos. De todo modo, *compreender* deve ser entendido como *poder* em dois dos sentidos que a palavra oferece em português: como ter a *possibilidade* e como ser *capaz*, ter a *capacidade*. Esses sentidos, em nível existencial, se confundem: *minhas* possibilidades são aquelas que aparecem no meu campo de sentido como aquelas as quais sou apto a executar.

Falar em poder fazer, executar, já nos remete a utensílios, a saber dirigir um carro, por exemplo. Entes de uso e ações do cotidiano são sempre preferidos por Heidegger em *Ser e Tempo* por serem os entes com os quais de pronto nos relacionamos e o modo de ser no qual nos encontramos na maior parte das vezes. Assim, se a compreensão é nossa abertura originária ao mundo, ela se relaciona com todos os entes, inclusive os utilizáveis. Esses entes são marcados pela

---

<sup>97</sup> BT, 1962, p. 184. Joan Stambaugh opta por: “in such a way that this being discloses in itself what its very being is about” BT, 1996, p.135.

<sup>98</sup> “For Heidegger primordial understanding is know-how” *Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger’s Being and Time*, Division I, p.184, tradução nossa.

<sup>99</sup> ST, § 31, p. 407. “Wir gebrauchen zuweilen in ontischer Rede den Ausdruck ‘etwas verstehen’ in der Bedeutung von ‘einer Sache vorstehen können’, ‘ihr gewachsen sein’, ‘etwas können’.” SZ, p. 143.

<sup>100</sup> “Wir gebrauchten nämlich auch ‘Verstehen’ in der gewöhnlichen Rede in dem Sinne, daß wir sagen: ‘Er versteht Menschen zu behandeln’; ‘er versteht zu reden’. Ver-stehen besagt hier soviel wie “können” und “können” bedeutet: bei sich selbst die Möglichkeit haben zu etwas; genauer gesprochen, sofern es sich hier um das Dasein handelt, nichts anderes als die Möglichkeit zu etwas selbst sein.” GA 20, p. 412, tradução nossa.

*conformidade* (*Bewandtnis*<sup>101</sup>) com o campo de sentido em que estão inseridos. Em uma palavra, isso quer dizer: os entes utilizáveis não têm “propriedades” em si (a faca não é afiada, pesada, ergonômica, *em si*), pois elas só se revelam no *uso* destes entes (a faca só se mostra cega quando tento cortar o tomate, e o esmago em vez de fatiá-lo). Por isso, Heidegger pode dizer que “o caráter-de-ser do utilizável é a *conformidade*”<sup>102</sup>. A compreensão como abrir um campo de sentidos abre também o utilizável não em suas “propriedades” (pesado, escuro, afiado...), mas em sua utilizabilidade, isto é, em seu ser. É isso também que quer dizer o “abrir em si o que lhe toca”. No uso, abro a faca que me toca em sua utilizabilidade, antes de tudo. Isso que significa “compreender a faca”, ou, dito de maneira mais simples, saber usar a faca. Trata-se de uma abertura *anterior* a qualquer concepção de propriedades (movimento teórico), bem como a qualquer conhecimento imediato: “todo ente, que conhecemos enquanto tal, já foi por nós compreendido de algum modo com vistas ao seu ser”<sup>103</sup>. Compreender o ente utilizável significa então deixá-lo ser útil. Desde muito sabemos que útil é aquilo que serve *para* algum propósito. Corto o tomate *para* colocá-lo em minha salada. Todo uso tem uma finalidade, um *para quê* (*Wozu*). Como é sempre o *ser-aí* aquele ente que usa, todo uso, no fim, remete a um *para quê* do *ser-aí*. Corto o tomate *para* colocá-lo na salada, *para* me alimentar, *para* viver bem. Em todo uso há uma remissão ao *para quê* de minha existência mesma. Contudo, esse meu *para quê* é evidentemente diferente do *para quê* do utensílio, visto que meu modo de ser é outro: sou-no-mundo. A esse “*para quê* primário” – *para quê* do *ser-aí* –, Heidegger chama “em-vista-de-quê” (*Worum-willen*).

No exemplo acima, destacamos o poder-ser do *ser-aí* concernente ao modo de ser da ocupação, uma vez que se trata de um ente subsistente (faca). Tal poder-ser ainda se refere aos dois outros modos de ser constitutivos do *ser-aí*, isto é, os outros modos do cuidar: a preocupação e o cuidado consigo mesmo (*Sorge um sich*)<sup>104</sup>. Na compreensão, não posso desvelar o outro *ser-aí* ou eu mesmo em sua ou minha utilidade, já que esta se refere necessariamente a entes subsistentes. A compreensão, como uma visão que faz vir ao encontro o ente descoberto<sup>105</sup>, revela o *ser-aí* como pura possibilidade; possibilidade não como categoria do subsistente (aquilo que não

---

<sup>101</sup> Fausto Castilho opta por *conjunção*. A opção é tão estranha que o tradutor se viu na obrigação de colocar uma nota explicativa comprovando a existência da palavra. Para evitar o estranhamento desnecessário, optamos por “conformidade”.

<sup>102</sup> “Der Seinscharakter des Zuhandenen ist die *Bewandtnis*” SZ, p. 84, tradução nossa.

<sup>103</sup> HEIDEGGER, *A essência da liberdade humana*, § 7, a, p. 62. “jedes Seiende, das wir als solches kennen, haben wir schon hinsichtlich seines Seins irgendwie verstanden.” GA 31, p. 43.

<sup>104</sup> ST, § 31, p. 409 [143-4].

<sup>105</sup> ST, § 31, p. 417 [147].

é necessário nem ainda efetivamente real), mas como existencial, como aquilo que possibilita mesmo possibilidades substanciais ou possibilidades fatuais em geral. Nesse momento importante do texto, Heidegger relaciona explicitamente possibilidade existencial com liberdade e assevera: “A possibilidade como existencial não significa o poder-ser flutuante no sentido da ‘indiferença do arbítrio’ (*libertas indifferentiae*).”<sup>106</sup> Com isso, Heidegger afasta claramente a tradição cristã e moderna que entende liberdade como livre arbítrio, como se a liberdade, o poder-ser originário, fosse uma faculdade que pairasse sobre todas as possibilidades e escolhesse a cada momento aquela que mais lhe apetece. Com a radicalização da intencionalidade, algo assim tão subjetivista e centrado no *cogito* não poderia prosperar. Ser livre é colocar-se num campo de sentido e em determinadas possibilidades, isto é, é compreender. Factualmente, ser-aí significa a todo momento escolher entre as possibilidades dadas e, inevitavelmente, deixar passarem outras. Se assim o é, fica mais uma vez claro como o ser-aí é liberdade e responsabilidade de ponta a ponta. Isso significa também que o ser-aí são as possibilidades do mundo cotidiano ao mesmo tempo que é livre para seu ser próprio.

Acontece que, de saída e no mais das vezes, como dissemos, o ser-aí compreende mal. Esse compreender mal é o que Heidegger chama de “compreender impróprio”, a intransparência [*Umdurchsichtigkeit*] do ser-aí. A visão [*Sicht*] relativa à existência é chamada “transparência” [*Durchsichtigkeit*]. O filósofo esclarece: “Escolhemos esse termo para designar um ‘conhecimento de si’ bem entendido e para mostrar que não se trata de rastrear e considerar percebendo um si-mesmo-pontual, mas de apreender entendendo a plena abertura do ser-no-mundo, *através* de seus essenciais momentos-de-constituição”<sup>107</sup>. O termo alemão, assim como o português, carrega um prefixo que dá sentido de *atravessamento*. *Durch-sichtigkeit* significa, literalmente, “ver através”; “trans-parência” é um “aparecer através”. Ora, o termo não poderia ser mais límpido: a transparência, ou o compreender próprio relativo à existência, indica um ver que deixa aparecer o ente em si mesmo através e para além de seus momentos-de-constituição, ou de seu aparecer ôntico. A transparência da existência é um vê-la em sua essência, isto é, como “plena abertura do ser-no-mundo”, como pura e completa intencionalidade.

---

<sup>106</sup> “Die Möglichkeit als Existenzial bedeutet nicht das freischwebende Seinkönnen im Sinne der ‘Gleichgültigkeit der Willkür’ (*libertas indifferentiae*).” SZ, p. 144, tradução nossa.

<sup>107</sup> ST, § 31, p. 417. “Wir wählen diesen Terminus zur Bezeichnung der wohlverstandenen ‘Selbsterkenntnis’, um anzuzeigen, dass es sich bei ihm nicht um das wahrnehmende Aufspüren und Beschauen eines Selbstpunktes handelt, sondern um ein verstehender Ergreifen der vollen Erschlossenheit des In-der-Welt-seins *durch* seine wesenhaften Verfassungsmomente *hindurch*.” SZ, p. 146.

Depois de toda essa explicação, podemos compreender melhor a relação que Heidegger estabeleceu entre compreensão e amor nos *Prolegômenos*. Dizia o autor:

O que nós aqui destacamos e caracterizamos de maneira mais aprofundada como o ser-em do ser-aí é o fundamento ontológico para aquilo que Agostinho e, mais que todos, Pascal já sabiam. Eles nomeavam aquilo que propriamente reconhece como *amor e ódio*, não como reconhecer. Todo reconhecer é apenas uma apropriação e uma forma de realização daquilo que é já é descoberto por outros comportamentos primários. É provável que reconhecer tenha apenas a possibilidade de encobrimento do que é originalmente descoberto no comportamento não cognitivo.<sup>108</sup>

O amor é uma forma originária do conhecer a existência. Em *Nietzsche I*, Heidegger afirmou que o amor faz ver. Agora podemos entender essa afirmação com mais propriedade: o amor faz ver a existência em si mesma através de toda constituição ôntica de ser. O amor, assim, é um modo propriamente fenomenológico de acesso ao ser-aí, é um modo de descobrimento do ente humano. Se no cotidiano o ser-aí é caído na impropriedade, que ofusca suas possibilidades enquanto possibilidades e sua essência enquanto ser-no-mundo, o amor torna o ser-aí transparente para si mesmo e abre-lhe sua possibilidade mais própria. Isso não significa encontrar a possibilidade que jazia escondida por detrás de toda impropriedade. Não há uma possibilidade própria escondida. Tal entendimento apenas reforça uma subjetividade já descartada. Ser transparente para as possibilidades mais próprias significa conquistar seu ser-no-mundo, assumir sua completa responsabilidade por seu ser e pelo ser de todo o seu mundo. No fim do excerto, Heidegger sustenta que o reconhecer, modo derivado do conhecer originário, encobre o que é originalmente descoberto pela compreensão. A compreensão amorosa é aquela que originalmente desvela a *existência enquanto existência*.

Desse modo, o amor passa a ser entendido numa chave conceitual, assim como num nível bem diferentes daqueles de Husserl e Brentano com os quais Heidegger começou seu curso sobre o tempo de 1925. Se antes o amor era visto como uma intencionalidade, um modo de se referir aos entes, agora o amor é transposto à abertura constitutiva do ente intencional. O amor sai do plano ôntico, para se constituir como modo de abertura dispositivo-compreensiva do ser-aí marcada pelo

---

<sup>108</sup> “Das, was wir hier als In-Sein des Daseins herausstellten und noch näher charakterisierten, ist das ontologische Fundament dafür, was Augustinus und vor allem dann Pascal kannten. Sie nannten das, was eigentlich erkennt, nicht das Erkennen, sondern *Liebe und Haß*. Alles Erkennen ist nur Aneignung und Vollzugsart des schon durch andere primäre Verhaltungen Entdeckten. Erkennen hat gerade eher nur die Möglichkeit der Verdeckung des ursprünglich im nicht erkennenden Verhalten Entdeckten.” GA 20, § 20, p. 222, tradução nossa.

apelo à possibilitação do possível mais próprio do amante e do amado.

Dissemos acima que o poder-ser sempre está relacionado aos modos constitutivos do cuidar. Ficou evidente a diferença entre uma compreensão dos entes subsistentes e dos entes existentes. Agora, faz-se necessário aprofundar o que significam propriamente esses modos de cuidar.

### 1.2.2 Modos de cuidar: ocupação e preocupação

“Conheço uma mulher que desistiu. E vive razoavelmente bem: o sistema que arranhou para viver é ocupar-se. Nenhuma ocupação lhe agrada.”

(LISPECTOR, *Dies Irae*, in *A descoberta do mundo*, 14 de outubro)

A analítica existencial do ser-aí, em ST, tem como uma das primeiras constatações o fato de o ser-aí ser-no-mundo. Essa estrutura fundamental de ser-no-mundo é constituída por três existenciais inseparáveis e cooriginários: ser-em, ser-com e ser junto-a. Ser-com é o existencial do ser-no-mundo que se refere ao fato de o ser-aí sempre ser com outro ser-aí, ou seja, de o mundo do ser-aí sempre ser um mundo compartilhado. É possível identificarmos aberturas do e ao mundo correlatas a cada um desses existenciais. Como o ser-aí é-no-mundo, o mundo sempre é aberto ao ser-aí. “O mundo desde já aberto deixa vir-ao-encontro o ente intramundano. Essa abertura prévia do mundo pertencente ao ser-em é coconstituída pela disposição.”<sup>109</sup> A disposição é uma abertura própria do *ser-em*<sup>110</sup>. Essa abertura torna possível um “direcionar-se para...”<sup>111</sup>. Esse direcionar-se para... possibilita o desvelamento do ente. O direcionar-se que desvela pode se referir ao mundo, a um ente subsistente ou a outro ser-aí. No primeiro caso, a abertura se funda no ser-em; no segundo, no ser-junto-a; e, no terceiro, no ser-com. Essa abertura correspondente ao ser-com é chamada de preocupação [*Fürsorge*], e a correspondente ao ser-junto-a, de ocupação [*Besorgen*].

O amor, sendo necessariamente ao outro, funda-se no ser-com<sup>112</sup>; como só é possível se

---

<sup>109</sup> “Die vordem schon erschlossene Welt läßt Innerweltliches begegnen. Diese vorgängige, zum In-Sein gehörige Erschlossenheit der Welt ist durch die Befindlichkeit mitkonstituiert.” SZ, p. 137, tradução nossa.

<sup>110</sup> A disposição é “a abertura do *Dasein* para o mundo.” ST, § 29, p. 393. “Weltoffenheit des *Daseins*” SZ, p. 137.

<sup>111</sup> “A tonalidade afetiva já abriu a cada vez o ser-no-mundo como um todo e possibilita antes de tudo um direcionar-se para...” [“*Die Stimmung hat je schon das In-der-Welt-sein als Ganzes erschlossen und macht ein Sichrichten auf... allererst möglich...*”] SZ, p. 137, tradução nossa.

<sup>112</sup> “l’affection amoureuse est une ouverture originaire de l’être-avec” SCHMIT, *L’amour en finitude, la question de l’amour dans l’oeuvre de Martin Heidegger*, p. 174.

relacionar com o outro por, antes, ser aberto ao outro e a ele se dirigir, o amor, enquanto tonalidade afetiva, funda-se na (se não se confunde com a) preocupação.

A preocupação, i.e., a relação fundamental com o *outro*, pode se dar tanto no modo da propriedade quanto no modo da impropriedade. A preocupação imprópria é aquela que lida com o outro assim como se lida com um ente utilizável. Nesse caso, eu trato o outro como um ente útil para mim e acabo por ocupar o seu lugar, por substituí-lo [*einspringen*]; eu faço o que o outro deveria fazer, me ocupo daquilo de que o outro deveria se ocupar, tomo seu lugar. Esse modo de se relacionar é o mais comum e próprio da quotidianidade. Como o “*Dasein* cotidiano se entende, porém, de pronto e no mais das vezes a partir *daquilo* de que costuma se ocupar”<sup>113</sup> e minha ocupação quotidiana pode muito bem ser a ocupação de qualquer um, a preocupação quotidiana (imprópria) é marcada pela *substitutibilidade*: “É indiscutível que entre as possibilidades-de-ser do ser-um-como-um-outro no mundo está a *substitutibilidade* de um *Dasein* por um outro. Na quotidianidade da ocupação se faz emprego múltiplice e constante de tal substitutibilidade.”<sup>114</sup> O caso mais fácil de ser notado é o das ocupações laborais, como o próprio Heidegger nota a seguir<sup>115</sup>. No mundo contemporâneo ainda mais vigora a facilidade de substituição das relações em geral. O trabalhador nada vale na cadeia produtiva além do que produz, podendo, portanto, ser facilmente – como é – trocado por outro sem nenhuma hesitação. Nas relações pessoais, a fluidez impera de tal modo que a troca de amigos, círculos de convívio, parceiros é constante. Aquele outro nada verdadeiramente me vale. Eu posso substituí-lo, outro qualquer pode substituí-lo, pois, no fim, “‘A-gente *é*’ o que a-gente faz”<sup>116</sup>. Heidegger utiliza-se nesse trecho do verbo “*betreiben*”, que pode ser precisamente traduzido também por “praticar profissionalmente”. É-se o que se faz,

---

<sup>113</sup> ST, § 47, p. 663. “Das alltägliche Dasein versteht sich aber zunächst und zumeist aus dem her, was es zu besorgen pflegt.” SZ, p. 239. No mesmo sentido: “O *Dasein* encontra de imediato a ‘si mesmo’ *no* que faz, naquilo de que necessita, no que espera e evita — no utilizável do mundo-ambiente *do qual* de pronto *se ocupa*.” ST, § 26, p. 345. “Dasein findet ‘sich selbst’ zunächst in dem, *was* es betreibt, braucht, erwartet, verhütet – in dem zunächst *besorgten* umweltlich Zuhandenen.” SZ, p. 119. Esse “entender-se a partir da ocupação” é propriamente a *decadência* [*Verfallen*] (ver SZ, p. 293).

<sup>114</sup> ST, § 47, p. 662-3. “Zu den Seinsmöglichkeiten des Miteinanderseins in der Welt gehört unstreitig die Vertretbarkeit des einen Daseins durch ein anderes. In der Alltäglichkeit des Besorgens wird von solcher Vertretbarkeit vielfältig und ständig Gebrauch gemacht.” SZ, p. 239.

<sup>115</sup> Ainda mais claro: “A quotidianidade toma o *Dasein* como um utilizável de que se ocupa, isto é, que administra e submete a cálculo. A ‘vida’ é um ‘negócio’ e tanto faz que seus custos sejam ou não cobertos.” ST, § 59, p. 793. “Die Alltäglichkeit nimmt das Dasein als ein Zuhandenes, das besorgt, das heißt verwaltet und verrechnet wird. Das ‚Leben‘ ist ein ‚Geschäft‘, gleichviel ob es seine Kosten deckt oder nicht.” SZ, p. 289.

<sup>116</sup> ST, § 47, p. 663. “‘Man ist’ das, was man betreibt.” SZ, p. 239. No mesmo sentido, “No objeto de ocupação do mundo-ambiente, os outros vêm-de-encontro como o que são e são o que fazem.” ST, § 27, p. 363. “Im umweltlich Besorgten begegnen die Anderen als das, was sie sind; sie sind das, was sie betreiben.” SZ, p. 126.



é-se a ocupação. Por fim, no cotidiano, mais do que posso, *devo* ser um outro. Nos relacionamentos amorosos, a preocupação imprópria é um modo de cuidado que, no fundo, vive a vida do outro, um amor que, na tentativa de evitar todo e qualquer sofrimento que o outro possa vir a ter, bloqueia de antemão o mundo, colocando o amado numa redoma. É a “superproteção”, como bem resume Dax Moraes<sup>117</sup>. Luc Ferry<sup>118</sup> defende que este tipo de amor fundado na preocupação imprópria é o reinante na classe média do século XXI. É um tipo de cuidado típico de uma classe que não quer que os filhos passem pelas mesmas dificuldades por que os pais passaram. As consequências na educação e na obediência a regras são claras. A criança que nunca se viu obrigada a nada, visto que os pais sempre se interpuseram, cuidando para que ela nunca sofresse, apresenta sérias dificuldades de motivação, não tem sentimento de obrigação, tampouco se vê responsável por si mesma. Esse amor cria aconchego, consolo, ao mesmo tempo que apatia. Heidegger radicaliza e explica que não se trata de um fenômeno específico a uma classe social contemporânea, mas de um modo de cuidado próprio a um ente marcado de início por uma indeterminação ontológica que transpõe o modo de cuidado em relação a entes subsistentes para entes existentes, tanto o outro quanto si mesmo, numa busca incessante, pois sempre malograda, de se tornar um *sujeito*, isto é, de negar seu caráter próprio e irrenunciável de *poder-ser*. A preocupação imprópria tenta substituir as possibilidades-de-ser do outro de modo a restringi-las e fazer parecer serem as únicas. Assim, percebemos que a preocupação imprópria é mais do que simplesmente fazer o que o outro deveria fazer, mas se caracteriza por definir as possibilidades-de-ser do outro. Podemos afirmar que é essa uma marca distintiva do impessoal. A impessoalidade é a substituição das possibilidades-de-ser do ser-aí por aquelas predefinidas por a-gente. De saída e na maioria das vezes, os indivíduos apenas replicam em suas relações concretas esse modo impessoal de predeterminação do que faz ou não sentido na existência fática que é a minha. Por isso, a preocupação imprópria deve ser entendida, juntamente com a compreensão imprópria, como um modo de abertura originário que abre possibilidades como tais de modo privativo, camuflando seu caráter próprio de possibilidades ao determinar o obrigatório e o proibido. Assim, o amor guarda uma relação estreita com a compreensão, sendo uma tonalidade afetiva fundamental que de alguma maneira rearticula as possibilidades-de-ser enquanto possibilidades-de-ser, retirando todo aprisionamento típico da preocupação impessoal.

---

<sup>117</sup> *A pertença do sentido originário do amor ao horizonte central do pensamento de Martin Heidegger*, p. 145.

<sup>118</sup> *Do amor: uma filosofia para o século XXI*, p. 167.

A preocupação própria, por seu turno, não é a que substitui, mas a que antepõe [vorausspringt] o poder-ser do outro, isto é, a que põe o poder-ser do outro antes de tudo. Não mais me dirijo ao outro como um ente subsistente, mas como o que ele é: um ser-aí; dirijo-me à sua essência e o ajudo “a obter transparência em seu cuidado e a se tornar livre para ele.”<sup>119</sup> O outro deixa de ser substituído por mim para se tornar um “companheiro de armas”<sup>120</sup>, aquele que se coloca ao meu lado, o qual *acompanho autenticamente*. A preocupação própria é um acompanhar, nunca um levar. Não me ocupo do outro, mas o deixo completamente livre, ao meu lado: “o comum empenho pela mesma causa é determinado a partir do ser-aí que propriamente se apodera cada vez de si. Somente essa vinculação *própria* possibilita a correta relação com o-que-está-em-causa deixando o outro em liberdade para ser si mesmo.”<sup>121</sup> A partir do exposto anteriormente, fica claro como que preocupação própria e amor coincidem. O amor é esse deixar-ser o outro, é o deixar que o outro seja livre, visto que o outro é liberdade; ademais, deixar-ser o outro é ser livre, dado que liberdade é deixar-ser. Trata-se de reconquistar a liberdade originária escamoteada pela impessoalidade do cotidiano. Como consta em seu curso de inverno de 1929/30, “acompanhar o outro pode significar: ajudá-lo a chegar a si mesmo – mas também fazê-lo perder a estabilidade quanto a si mesmo”<sup>122</sup>. Perder a estabilidade significa reconquistar o cotidiano, a tradição, o sido. Pouco à frente, Heidegger adverte que esse acompanhar tampouco pode significar uma renúncia de si em nome do outro. A preocupação própria apenas pode se dar vinculada a um cuidado de si próprio. Trata-se de “nós mesmos justamente sermos nós mesmos, e, assim somente, criarmos a possibilidade de, mesmo *enquanto outros* – diante do ente –, podermos acompanhá-lo. Não há nenhum acompanhamento onde aquele que quer e deve acompanhar renuncia antes de tudo a si mesmo.”<sup>123</sup>

O amor, portanto, para Heidegger, só pode ser entendido como uma liberdade que deixa

---

<sup>119</sup> “verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden.” SZ, p. 122, tradução nossa.

<sup>120</sup> Assim que Heidegger se referia a Jaspers no começo da amizade. “E isso fortalece em mim a consciência de uma camaradagem de armas rara e independente que, hoje, não encontro em nenhuma outra parte”, Carta de Heidegger a Jaspers, 27 de junho de 1922.

<sup>121</sup> ST, § 26, p. 353. “ist das gemeinsame Sicheinsetzen für dieselbe Sache aus dem je eigens ergriffenen *Dasein* bestimmt. Diese eigentliche Verbundenheit ermöglicht erst die rechte Sachlichkeit, die den Anderen in seiner Freiheit für ihn selbst freigibt.” SZ, p. 122.

<sup>122</sup> *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 260. “Mitgehen mit dem anderen kann dann weiter heißen: ihm zu ihm selbst verhelfen – aber auch ihn an sich selbst irre werden zu lassen.” GA 29/30, p. 297.

<sup>123</sup> *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 260. “daß wir selbst gerade wir selbst sind und so allein die Möglichkeit schaffen, selbst *als andere* – gegenüber dem Seienden – mit ihm mitgehen zu können. Es gibt kein Mitgehen, wo der, der mitgehen will und soll, zuvor sich selbst aufgibt.” GA 29/30, p. 297.

que a outra liberdade seja. Deixar-ser não é estado, mas ação, *comportamento*. Amor é ação, amor é amar, é encontro e retorno às próprias possibilidades, é levar o outro e si mesmo a encarar as próprias possibilidades, ou seja, a própria liberdade.

Amor e preocupação se aproximam. Acylene Ferreira propõe, “para além” de Heidegger, que, assim como há a abertura da preocupação própria e da imprópria, há a abertura do amor próprio e do amor impróprio. A preocupação imprópria é o substituir o outro; o amor impróprio é o amor que, em vez de abrir, fecha: o ser-aí fechado pelo amor impróprio assume a compreensão de ser de si mesmo que o outro construiu como se sua fosse<sup>124</sup>, isto é, assumo o que o outro projetou para mim. Alienado de meu ser compro aquilo que veio do outro para mim e afasto-me de mim. Em ambos os casos, a liberdade fica retraída; em ambos há um não-deixar-ser. Para a autora, ainda, a preocupação própria libera a liberdade do outro, enquanto a abertura do amor “libera o outro para assumir o seu próprio ser, tornando-se transparente para si e para a co-presença [*Mit-Dasein*], ao mesmo tempo em que deixa que a co-presença seja isto que ela tem de ser”<sup>125</sup>. Assim, Ferreira tenta diferenciar a preocupação, que é um modo de ser fundamental do ser-aí, da abertura do amor, o qual é uma tonalidade afetiva fundamental (fundamental por fundamentar a convivência cotidiana). Apesar da boa tentativa de diferenciar os conceitos, a diferença mesma não parece clara. O que a co-presença (*MitDasein*) tem de ser além de ser livre? Como dissemos, não *temos* que ser um ente específico, ou *temos* que ser um sujeito. Não é possível que eu *tenha que ser* algo além de *liberdade*. Senão, o ser-aí seria um ente subsistente, que já tem suas características prontas desde antes do nascimento e não haveria aí qualquer liberdade. Ora, ou sou livre e não tenho determinações, ou não sou livre e *tenho que ser algo*. Quando Heidegger fala em dever-ser, em destinação (*Schicksal*), ele não tem em mente um ideal de indivíduo a ser atingido por cada ser-aí, mas apenas o ser livre, portanto o ser-si-próprio, que sempre envolve a facticidade de ser o próprio projeto. Desse modo, não parece haver uma distinção convincente, ainda, entre amor e preocupação própria.

### 1.2.2.1 Tonalidade afetiva, tonalidade afetiva fundamental e *páthos*

Antes de prosseguirmos nossa argumentação, faz-se importante esclarecer algumas preferências terminológicas que podem levar leitores tanto de Heidegger quanto dos comentadores

---

<sup>124</sup> FERREIRA, *Amor e Liberdade em Heidegger*, p. 151.

<sup>125</sup> FERREIRA, *Amor e Liberdade em Heidegger*, p. 151.

a respeito de nosso tema a sérias confusões e até mesmo a certo misticismo que em nada agrega na interpretação filosófica do amor e de Heidegger.

Agamben defendeu que o tema do amor permeou toda a obra *Ser e Tempo*, mesmo que não tenha sido expressamente tratado hora alguma. Dax Moraes segue a mesma linha, mas com maior abrangência. Para ele, o não tematizado amor permeia toda a obra heideggeriana, sendo “qualitativamente decisivo, na medida em que remete ao essencial do pensar autêntico em geral”<sup>126</sup>. Isso só é possível porque Moraes não busca compreender o amor como um conceito na obra de Heidegger, mas como um *sentido* que se faz presente em todo o pensar filosófico do alemão. Esse sentido do amor, defende o brasileiro, deve ser entendido em relação direta com a liberdade. Assim, o amor como um deixar-ser copertence à liberdade essencial. Isso faz com que o amor só possa ser visto como uma disposição (*Befindlichkeit*), “não mais como simples tonalidade afetiva”<sup>127</sup>. Com isso, Moraes aparenta lançar o amor a estatuto superior em relação ao que defende Ferreira. Desse modo, ele concorda com Schuback, quem ele cita para finalizar seu argumento:

O amor transforma não apenas o conhecimento, mas também os sentimentos. O amor não é um sentimento, mas uma transformação avassaladora dos sentimentos. Não é um conhecimento, mas a total transformação do que significa conhecer. Heidegger descreve essa transformação do amor em termos da não dualidade de atividade e passividade, de conhecer e sentir. Essa força transformadora do amor é chamada favor. Favor, isto é, possibilitar o possível, é a ‘natureza do amor’.<sup>128</sup>

O amor transforma a totalidade do amante. O ser-aí amante tem toda a sua estrutura de ser-no-mundo reconfigurada, sua abertura ao mundo se inova. Isso se dá, argumenta Moraes, devido ao fato de o amor ser um modo da disposição, afinal de contas, a disposição é uma das aberturas ao mundo.

Apesar de usarem termos distintos, Dax Moraes e Acylene Ferrerira parecem concordar. Ela afirma que o amor é uma *Grundstimmung*, enquanto ele que o amor é uma *Befindlichkeit*. O

---

<sup>126</sup> MORAES, A *pertença do sentido originário do amor ao horizonte central do pensamento de Martin Heidegger*, p. 137.

<sup>127</sup> MORAES, A *pertença do sentido originário do amor ao horizonte central do pensamento de Martin Heidegger*, p. 153.

<sup>128</sup> “Love not only transforms the knowing but the feeling as well. Love is not a feeling but an overwhelming transformation of the feelings. It is not a knowing but a total transformation of what it means to know. Heidegger describes this transformation of love in terms of the nonduality of activity and passivity, of knowing and feeling. This transforming force of love is called favor. Favoring, that is, making possible the possible, is the ‘nature of love.’” SCHUBACK, *Heideggerian Love*, p. 148, tradução nossa.

termo *Grundstimmung* ganha relevância nos trabalhos posteriores a ST. Esclarecem Frank Shalow e Alfred Denker que, nas últimas obras de Heidegger, “o termo *Grundstimmung* substitui *Befindlichkeit*”<sup>129</sup>. Heidegger deixa de usar disposição para lançar luz sobre o caráter fundamental de algumas tonalidades afetivas. Assim, Dax Moraes e Acylene Ferreira colocam o amor no mesmo lugar na teoria heideggeriana, referindo-se apenas a termos utilizados preponderantemente em épocas distintas pelo alemão. Para exemplificar essa mudança de terminologia, podemos nos remeter à preleção do semestre de inverno de 1934-35 em Freiburg. No § 8, Heidegger começa sua exposição acerca das tonalidades afetivas fundamentais caracterizando-as como responsáveis por abrir o mundo<sup>130</sup>. Em ST, a abertura fundamental do ser-aí era chamada de *Befindlichkeit*<sup>131</sup>, como já expusemos.

A nomenclatura varia e dificulta a compreensão, a tradução agrava e parece não haver muita concordância entre os comentadores. Não parece, contudo, ser verdadeiro o caso. Já vimos que o amor ser entendido como *Grundstimmung* ou como *Befindlichkeit* em nada altera seu estatuto ontológico. Em ambos os entendimentos, o amor é visto como uma abertura para o mundo, resultante da facticidade do ser-aí, isto é, do fato de o ser-aí ser-no-mundo-com-os-outros.

### 1.3 Amor como liberdade

“O seu amor  
Ame-o e deixe-o ser o que ele é  
Ser o que ele é  
Ser o que ele é”  
(VELOSO, GIL, *O seu amor*)

O amor ser entendido como deixar-ser se mostra como o ponto central de nosso trabalho. Algumas das passagens heideggerianas mais claras acerca do amor referem-se a esse entendimento. Vimos anteriormente, quando analisamos a obra *Nietzsche I*, que Heidegger aproxima paixão de liberdade. Vimos também que liberdade é entendida como esse deixar-ser o

---

<sup>129</sup> “In his later work, the term grounding attunement (*Grundstimmung*) displaces disposedness [*Befindlichkeit*]” *Historical Dictionary of Heidegger’s Philosophy*, p. 191, tradução nossa.

<sup>130</sup> “die Grundstimmung eröffnet die Welt” GA 39, p. 80. Também no § 11: “Die Welteröffnung geschieht in der Grundstimmung”, p. 141.

<sup>131</sup> Lembremos que, em ST, são quatro as aberturas fundamentais: *compreensão, disposição, discurso e decadência*. Ver § 68 de ST.

ente. Agora, é momento de esclarecermos, então, a relação entre liberdade, deixar-ser e amor.

O trecho de Heidegger que melhor representa essa ideia está em suas cartas a Hannah Arendt. Em 13 de maio de 1925, Heidegger escreve: “Estar em meio ao amor = ser impelido até o seio da existência mais própria. Agostinho disse certa vez que o amor é um *volo, ut sis*. Eu a amo: quero que você seja o que é [*ich will, dass Du seiest, was Du bist*].”<sup>132</sup> O fato de se tratar de cartas gera discordância entre os comentadores quanto à validade filosófica do argumento<sup>133</sup>. Contudo, seria incoerente afirmarmos que a filosofia está presa ao escrito e publicado, uma vez que se trata mesmo de uma postura fundamental humana<sup>134</sup>. Devemos ter cuidado com o material, não o descartar.

A frase é atribuída por Heidegger, como visto, a Agostinho. O editor alemão nos chama a atenção para o fato de que a frase exata não foi encontrada nas obras de Agostinho. Contudo, em seu curso a respeito do filósofo cristão, em 1921, Heidegger escreve de maneira muito similar à das cartas. Após traduzir *dilectio* por amor, afirma: “O amor autêntico [*eigentlich Liebe*] tem a tendência fundamental a *dilectum, ut sit* [amado, tal como é]. Logo, amor é querer [*Wille*] o ser do amado”<sup>135</sup>. Essa vontade que se dirige ao ser do amado refere-se a um modo de acesso originário ao outro que o deixa ser como é, como fica claro na carta de 13 de maio de 1925 acima mencionada.

No mesmo sentido, em GA 66, *Besinnung*, lemos: “Amor é a vontade de que o/a amado/a *seja*, encontrando-se em sua essência e nela habitando”<sup>136</sup>. Tal vontade nada deseja e nada exige. Dignificando, ela antes de tudo deixa que o digno de amor na qualidade de amado ‘seja’, sem, porém, tentar criá-lo.”<sup>137</sup> Na preleção de inverno de 1934-35, enquanto analisava o hino *Germanien*, de Hölderlin, Heidegger afirma: “Desde a antiga sabedoria, o amor é uma vontade, a saber, a vontade de que o amado seja, em seu ser-assim”<sup>138</sup>, o que ele ou ela é, a vontade de que

---

<sup>132</sup> *Correspondência, 1925/1975*, p. 23.

<sup>133</sup> Acylene Ferreira sustenta se tratar de um “amor romântico”, de modo que não usa as cartas para análise do conceito de amor em Heidegger. Cf. *Amor como modo existencial de afinação*, p. 102.

<sup>134</sup> Cf., no mesmo sentido, MORAES, *A pertença do sentido originário do amor ao horizonte central do pensamento de Martin Heidegger*, p. 138 e ss.

<sup>135</sup> “Die Eigentlich Liebe hat die Grundtendenz auf das dilectum, ut sit. Liebe ist also Wille zum Sein des Geliebten” GA 60, p. 291-2, tradução nossa.

<sup>136</sup> O verbo “wesen” significa literalmente “essenciar”. Contudo, Heidegger o usa em seu sentido primitivo de “habitar”, por isso a opção por este vocábulo.

<sup>137</sup> “‘Liebe’ ist der Wille, daß das Geliebte *sei*, indem es zu seinem Wesen finde und in ihm wese. Solcher Wille wünscht und fordert nicht. Würdigend lässt er erst das Liebens-würdige als das Geliebte »werden«, ohne es doch zu schaffen.” GA 66, § 14, p. 63, tradução nossa.

<sup>138</sup> Ser-assim = sua forma singular.

resista firme em sua essência”<sup>139</sup>. O amor é uma vontade, como já havíamos visto nos cursos sobre Nietzsche, mas vontade de que o amado seja ele mesmo, em sua singularidade, e vontade que não admite qualquer coerção, força ou obrigação. O amor nada exige e nada deseja, apenas liberta. O amor não cria, nem busca criar, qualidades no amado; busca, na realidade, libertá-lo dessas qualidades que, de pronto e no mais das vezes, aprisionam a existência.

Resgatando alguns dos conceitos que apresentamos anteriormente, podemos afirmar que o amor é a vontade de que o amado se aproprie de seu cotidiano, da impropriedade, da dejectão. O amor, enquanto deixar-ser, é um deixar-ser os projetos que são próprios ao amante e ao amado. O amor é uma tonalidade afetiva fundamental que apela à singularização. Em anotações publicadas postumamente, lemos: “abandono como o mais íntimo e mais amplo *amor*, como o *mais secreto cuidado*, como guardião do *segredo*; o amor dá propriamente mundo, isto é, *horizonte* e o *deixar-ser*.”<sup>140</sup> O abandono pode ser lido como o abandono da *segurança* e da estabilidade do mundo normativo cotidiano, das determinações. O mais íntimo – intimidade como lugar em que a fragilidade não se torna perigosa – e mais amplo – não restrito a determinações ôntico-históricas de relacionamentos – amor é o abandono. Abandono da falsa estabilidade normatizante do mundo e abandono à nada constitutiva da existência. O amor é o mais secreto cuidado, é guardião do segredo. Como veremos no próximo tópico, o amor é a essência do cuidado, o que pode ser entendido como o deixar-ser o ente que é. O segredo da existência é o inominável da existência, o incompreensível, o rasgo de nada que não se deixa normatizar em nenhuma hipótese. Vimos em ST que o ser-aí sempre se perdeu, mas sempre pode se reconquistar, uma vez que a perda no cotidiano significa a fuga da existência ela mesma, a qual, contudo, nunca deixa de estar presente. Há, até no mais cristalizado cotidiano, o perigo constante de esfacelamento das organizações preestabelecidas, isto é, o perigo de a nada vir à tona. O segredo da existência é sua indeterminação ontológica originária. No fim do excerto, Heidegger escreve com a maior clareza: “o amor dá propriamente mundo, isto é, *horizonte* e o *deixar-ser*.” Mundo, lembremos, “é a *abertura do ente enquanto tal na totalidade*”<sup>141</sup>. O cotidiano é marcado pelo estreitamento desse horizonte. O amor singulariza (torna próprio) o mundo na medida em que deixa ser.

---

<sup>139</sup> “Liebe ist nach alter Weisheit ein Wollen, nämlich wollen, daß das Geliebte sei, in seinem Sosein, das es ist, seinem Wesen standhalte.” GA 39, p. 82, tradução nossa.

<sup>140</sup> “Verlassenheit als die innerste und weiteste *Liebe*, als die *geheimste Sorge*, als Verwahrerin des *Geheimnisses*; Liebe gibt eigentlich Welt, d. h. *Horizont* und das *Sein-lassen*” GA 73.1, p. 13-4, tradução nossa.

<sup>141</sup> *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, § 68, p. 365. “Welt ist die *Offenbarkeit des Seienden als solchen im Ganzen*.” GA 29/30, p. 412.

Com isso, afasta-se qualquer possibilidade de se considerar possível um amor, em sentido autêntico, que idealize o amado ou que cobre dele certa performance, certas qualidades. Muito pelo contrário. Isso vale para qualquer forma de amor, não apenas para os ditos “relacionamentos amorosos”. Pais que buscam impor escolhas, ações, desejos, cônjuges que exigem certos comportamentos, amigos que clamam por atitudes – nenhum deles age *autenticamente por amor*.

Heidegger aqui quebra com boa parte da tradição. Stendhal, por exemplo, entende o amor como inexorável idealização do amado, explicando esse fenômeno com seu conhecido conceito de “cristalização”: o amor é uma cristalização do amado, o qual é esquecido em nome desse diamante criado em nossa imaginação:

A partir do momento em que você começa a se ocupar de uma mulher já não a vê *tal como ela é realmente*, mas sim tal como lhe convém que ela seja. Você compara as ilusões favoráveis que esse começo de interesse produz com estes lindos diamantes que escondem o ramo de árvore desfolhado pelo inverno, e que só são percebidos, note-se, pelos olhos do jovem que começa a amar.<sup>142</sup>

Ora, esse amor, tal como entendido por Stendhal, seria para Heidegger um amor impróprio, inautêntico. A descrição do francês corrobora explicitamente esta visão: como sinônimo de amar, ele utiliza a expressão “ocupar-se de”. Ora, ocupação é o modo de cuidado que temos para com os utensílios. Em termos heideggerianos, poderíamos afirmar que tal *ocupar-se de uma pessoa* se revela como um preocupar-se impróprio, um preocupar-se ocupado [*besorgende Fürsorge*]. Heidegger inverte Stendhal: o amor é sim um ver o amado tal como ele realmente é. Em *Nietzsche*, vimos que o amor é clarividente, traz luz ao amado. O impulso amoroso que cega – este a que se refere Stendhal – não é amor, mas afeto, enquanto amor é paixão. O amor enquanto deixar-ser é o oposto do estado enamorado impróprio, o oposto de qualquer idealização. Mais uma vez, toda uma tradição é quebrada. Como Rougemont mostra, em seu clássico *O amor e o ocidente*, o amor ocidental é fundado na história de Tristão e Isolda, na qual, além da total idealização do amado, os amantes são enfeitiçados e se apaixonam após tomarem um veneno que lhes impõe tal condição. O amor autêntico é avesso a qualquer feitiço, envenenamento e idealização. Trata-se do amor à existência mesma do amado.

O amor liberta, nunca aprisiona. Liberta, inclusive, para a possibilidade de o outro não amar de volta, de amar a outros ou de ir embora. Comenta Moraes: “Assim, pensar o amor como

---

<sup>142</sup> STENDHAL, *Do Amor*, p. 323.



liberdade é pensar o amante como *abrigo acolhedor* para o amado.”<sup>143</sup> O amante é o abrigo do amado, onde ele seguramente pode projetar-se em seu ser mais próprio, onde ele habita em sua essência. Heidegger esclarece no § 53 de ST: “projetar-se sobre o poder-ser mais-próprio significa: poder se compreender a si mesmo, no ser do ente assim desvendado: existir.”<sup>144</sup> Existir em sua radicalidade, como essencialmente *poder-ser*, sem se perder no processo de subjetivação cotidiano.

A esse respeito, a conhecida passagem na *Carta sobre o humanismo* em que Heidegger se refere ao amor pode auxiliar-nos bastante. Escreve: “Tomar diligência por uma ‘coisa’ ou por uma ‘pessoa’, em sua essência, significa amá-la, querê-la. Pensado de modo originário, esse querer significa: presentear o ser”<sup>145</sup>. O verbo em alemão traduzido por “tomar diligência”, “sich annehmen”, também pode ser traduzido como “cuidar de algo”, “dar consentimento a que o outro seja”, “admitir”, “aprovar”, “receber, não recusar”<sup>146</sup>, “abraçar e trazer ao coração”, ou “dar abertura e caminho sem impedimentos”. Não se trata apenas de um “sair do caminho para que o outro passe”, trata-se mesmo de ser diligente, possibilitar as possibilidades do outro, abrir caminho. Trata-se de carregar, conjuntamente, o peso de ser suas próprias possibilidades. Na carta de 21 de fevereiro de 1925 a Hannah Arendt, Heidegger pergunta: “por que é o amor imensamente mais rico do que todas as outras possibilidades humanas e um doce fardo aos atingidos por ele?”<sup>147</sup> O amor é um fardo para ambos justamente por se referir apenas à possibilitação, nunca à certeza. É o fardo da dúvida, da incerteza, também o de nos dirigirmos às mais próprias possibilidades e por elas nos responsabilizarmos completamente. Ao deixar-ser, o amor abre o mundo, *possibilita*. Ouçamos este *verbo*, não o substantivo: o amor não oferece possibilidades prontas. Isso seria conduzir, definir, criar. O amor age no caminho exato oposto, pois possibilita. Possibilitação é abertura ao mundo, por isso o amor ser um “acontecimento de abertura de mundo”<sup>148</sup>, como bem definiu Schmit.

---

<sup>143</sup> *A Pertença do Sentido Originário do Amor ao Horizonte Central do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 149.

<sup>144</sup> ST, § 53, p. 723, tradução adaptada. “Auf eigenstes Seinkönnen sich entwerfen aber besagt: sich selbst verstehen können im Sein des so enthüllten Seienden: existieren.” SZ, p. 262-3.

<sup>145</sup> HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, p. 329. “Sich einer ‘Sache’ oder einer ‘Person’ in ihrem Wesen annehmen, das heißt: sie lieben: sie mögen. Dieses Mögen bedeutet, ursprünglicher gedacht: das Wesen schenken.” GA 9, 316.

<sup>146</sup> “etwas [gerne, ohne Bedenken] entgegennehmen, nicht zurückweisen”, cf. Duden: <https://www.duden.de/rechtschreibung/annehmen>, tradução nossa.

<sup>147</sup> “Warum ist die Liebe über alle Ausmaße anderer menschlicher Möglichkeiten reich und den Betroffenen eine süße Last?” ARENDT, *Briefe*, p. 12, tradução nossa.

<sup>148</sup> “l’amour comme événement de l’ouverture de monde” SCHMIT, *L’amour en finitude, la question de l’amour dans l’oeuvre de Martin Heidegger*, p. 187, tradução nossa.

Ainda na *Carta sobre o humanismo*, Heidegger equipara amar a querer: “sie lieben: sie mögen”, que significam, como *volo*, vir a ser aquilo que a essência mesma requer. Por isso, ele fala em “presentear o ser” [“das Wesen schenken”]. *Schenken* significa oferecer, dar de presente. O objeto do verbo é “das Wesen”, a essência, traduzido como “o ser” por Stein. Vale lembrar que, em alemão, o particípio perfeito de *sein* é *gewesen*, e o particípio presente é *seiend*, ente, sendo. “Ser humano” em alemão diz-se “menschliches Wesen”, “essência humana”. Sintaticamente, em “das Wesen schenken”, “das Wesen” está como acusativo do verbo “schenken”, de modo que não resta dúvida que se trata de *presentear o ser (essência) a alguém*. Assim, podemos traduzir interpretando a frase de Heidegger como: “receber o outro é o mesmo que amar (=querer), no sentido de deixar que o outro *seja*, abrindo caminho para que sua essência mesma seja dada a si”. Amar é deixar que o outro volte-se para si, encare sua essência, assuma o próprio destino e, nesse retorno, entenda-se radicalmente como ser-com. No alemão antigo, *schenken, scenken*, significa “dar para beber” como “trazer para dentro o que há de mais interior”, o que pode muito bem ser entendido se virmos os rituais presentes em diversas culturas que envolvem o divino ao ato de beber.

Continuemos a análise do que se segue na *Carta*. Somos capazes de amar. Heidegger não dá, contudo, tanta atenção à palavra “amor”; ele prefere falar em “querer” (*Mögen*), que foi acima, entretanto, equiparado a amor. *Mögen* é um verbo bem comum na língua alemã e com diversos significados, entre eles o de “querer”, “ter o desejo” e “poder”, no sentido de ter a possibilidade (ex. *ich mag nichts helfen*, não quero/posso ajudar em nada). Assim, no alemão, querer é possibilitar. Adiante, o filósofo afirma que “é em ‘virtude’ [*kraft* = força]<sup>149</sup> da capacidade do querer [*das Vermögen des Mögens*] que alguma coisa pode propriamente ser”<sup>150</sup>. Heidegger chama atenção para a proximidade entre “capacidade” [*Vermögen*] e “querer” [*mögen*]. *Vermögen* é uma palavra comum na filosofia alemã, sendo corriqueiramente traduzida na tradição kantiana por “faculdade”, no sentido de “capacidade”, como Stein preferiu traduzir. Contudo, precisamos nos atentar para o fato de que Heidegger pretende se distanciar da leitura kantiana acerca das faculdades, o que fica evidente já com a aproximação do querer com o amor. Apesar do vocabulário kantiano, não devemos ler esse trecho no sentido da filosofia de Kant. *Vermögen*

---

<sup>149</sup> Sobre a tradução e o sentido de *kraft* neste trecho, ver a nota 4 de Dax Moraes em *A Pertença do Sentido Originário do Amor ao Horizonte Central do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 143.

<sup>150</sup> HEIDEGGER, *Carta sobre o humanismo*, p. 329. “Das Vermögen des Mögens ist es, “kraft” dessen etwas eigentlich zu sein vermag” GA, 9, 316 [148].

indica um *poder de*, como preferiu traduzir Casanova, um *realizar*. Escreve Heidegger em seu curso de inverno de 1929/30: “Por “poder de” [*Vermögen*] sempre compreendemos a possibilidade de assumir uma atitude em relação a, isto é, a possibilidade de se ligar ao ente enquanto tal. [...] Em contraposição a este “poder de”, denominamos a possibilidade para o comportamento, para o estar-ligado de maneira absorvida e perturbada: a *aptidão*.”<sup>151</sup> No contexto da preleção, Heidegger acentua a diferença entre *assumir uma atitude em relação a* e *comportar-se*, este próprio ao animal, que é pobre de mundo. O que nos chama a atenção é o fato de ele usar a mesma palavra para se referir ao modo de ser do animal e ao modo de ser do cotidiano: *absorção* (*benommen*). Em ST, por exemplo, ele afirma: “O ser-aí é, de saída e na maioria das vezes, absorvido por seu mundo”<sup>152</sup>. *Benommen* é corriqueiramente traduzido por *enfeitiçado*, *entorpecido*. Assim como o animal é completamente enfeitiçado por seu círculo pulsional, o ser-aí cotidiano o é pelo impessoal. No trecho acima transposto, Heidegger não poderia ser mais claro: *capacidade* é o oposto de *aptidão*. *Apto* é o animal absorvido pelo mundo. *Capaz* é o ser-aí em seu mais próprio ser, uma vez que ele *pode* assumir uma relação com o ente enquanto ente. No caso de outro ser-aí, podemos dizer: *poder assumir uma relação com o ser-aí enquanto ser-aí*. Ora, não se trata mais de um assumir relação com o ser-aí no modo da ocupação, mas da preocupação própria, ao corresponder ao *ser do* ser-aí, não apenas replicar ao ser-aí o modo de ser dos utensílios com os quais quotidianamente lidamos. É em virtude desse poder do querer, do amor, escrevia Heidegger, que algo pode *propriamente* ser: ser no seu modo mesmo de ser.

Na primeira carta de Heidegger a Hannah Arendt a que temos acesso, do dia 10 de fevereiro de 1925, o professor escreve: “Minha felicidade deve apenas ajudá-la a permanecer fiel a si mesma”<sup>153</sup>. Já apaixonado, Heidegger aqui deixa claro que o amor não pode ser uma exigência, mas uma ajuda à fidelidade a si mesmo. Não se trata, contudo, de uma fidelidade ao relacionamento. Fidelidade deve ser entendida como um fincar pés no mais próprio e deixar-ser o que é. Onze dias depois, ele retoma a relação entre fidelidade e amor: “O amor transforma o agradecimento [ao outro] em fidelidade para conosco e em crença incondicional no outro.”<sup>154</sup> O

---

<sup>151</sup> *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 432. “Unter Vermögen verstehen wir immer die Möglichkeit zu einem Verhalten zu, d. h. die Möglichkeit zu einem Bezug zu Seiendem als solchem. [...] Im Unterschied davon haben wir die Möglichkeit zum Benehmen, dem benommen-hingenommenen Bezogensein, *Fähigkeit* genannt.” GA 29/30, p. 489.

<sup>152</sup> “Das Dasein ist zunächst und zum eist von seiner Welt benommen.” SZ, p. 113, tradução nossa.

<sup>153</sup> ARENDT, HEIDEGGER, *Correspondência*, p. 7.

<sup>154</sup> ARENDT, HEIDEGGER, *Correspondência*, p. 8.

outro me ajuda a entregar-me a mim mesmo, por isso crer no outro e amá-lo é o mesmo<sup>155</sup>. Assim, amar é “não perguntar para que e por que, mas apenas ‘ser’; [...] E o que podemos fazer além de nos abirmos: além de *deixarmos* ser o que é”<sup>156</sup>?

Marcia Schuback, em seu ensaio *Heideggerian Love*, explica que o amor, ao deixar-ser o amado, não se direciona à *pessoa* do amado, ao sujeito, mas à existência (*Dasein*) do amado. Ao amar, não amo um sujeito, pois este pressupõe sedimentação, definição. Deixar o ser-aí amado ser significa deixar a liberdade e, portanto, as possibilidades essenciais do ser-aí serem. Por isso, completa a pensadora, amor é um *vir* a ser, não um tornar-se (“*coming, not becoming*”); afinal, existência, enquanto ter-de-ser, significa não ser e nunca se tornar. Assim, o amor não *realiza* os possíveis, pois isso, entendido corretamente, a própria existência faz, mas os *torna possíveis*<sup>157</sup>, *possibilita o possível*, isto é, coloca o possível em liberdade<sup>158</sup>. Esta formulação é preciosíssima e parece ir muito mais afundo no pensamento de Heidegger do que a constatação de Agamben, com a qual Aude Lancelin e Marie Lemonnier concordam e resumem bem: “O amor é dessa forma uma potência que deixa ser o possível.”<sup>159</sup> Deixar ser o possível, ou realizar o possível, é o que se faz na ocupação quotidiana. Schuback nos mostra que o amor deve ser entendido em sua radicalidade como uma *preocupação abrigadora que libera o amado para suas mais próprias possibilidades*. Dax Moraes resume:

Em todo esse contexto, o poder não quer dizer um poder-fazer, mas um poder-ser, ou mesmo um *poder-deixar-ser*, assim como o querer não é um desejar para si, mas um liberar para o próprio. O pensamento autêntico, amoroso por sua própria essência, é ouvinte e, como tal, acolhedoramente liberador de possibilidades de ser, não se confundindo a um uso instrumental e instrumentalizador da racionalidade pelo qual se pretende apenas *determinar* e *condicionar* os modos de ser restringindo e fechando suas possibilidades – é à ciência e à técnica que cabe *realizar* possibilidades; ao amor, *permiti-las*.<sup>160</sup>

Schuback nos demonstra que a relação fundamental de amor com liberdade deve ser levada aos seus extremos. Com isso, ela critica Agamben, por este entender que o amor deixa o outro ser

---

<sup>155</sup> Carta 20: “Apenas a crença, e a crença no outro é amor, consegue efetivamente abarcar o ‘você.” ARENDT, HEIDEGGER, *Correspondência*, p. 26.

<sup>156</sup> ARENDT, HEIDEGGER, *Correspondência*, p. 21.

<sup>157</sup> SCHUBACK, *Heideggerian Love*, p. 146.

<sup>158</sup> Como esclarece Heidegger a respeito da morte: “O ser para a morte como adiantar-se na possibilidade *possibilita* essa possibilidade e, como tal, põe-na em liberdade” ST, § 53, p. 721. “Das Sein zum Tode als Vorlaufen in die Möglichkeit *ermöglich* allererst diese Möglichkeit und macht sie als solche frei.” SZ, p. 262

<sup>159</sup> *Os filósofos e o amor*, p. 159.

<sup>160</sup> *A Pertença do Sentido Originário do Amor ao Horizonte Central do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 144.

suas próprias possibilidades, inclusive a da impropriedade. Ela defende que o amor é mais original, uma vez que “ele favorece e possibilita o possível no ser do amado”<sup>161</sup> Não se trata de revelar os possíveis que já existiam no campo compreensivo, mas criá-los, isto é, de alargar o campo hermenêutico da vida fática que é o outro. O amor, portanto, agora pode ser entendido como um modo de acessar a verdade do outro, isto é, de liberar o outro ao seu poder-ser livre criador de possibilidades.

A passagem ora comentada da *Carta sobre o humanismo* revela a *gratuidade* do amor como uma consequência necessária de sua caracterização como *deixar-ser*, como bem notam Acylene Ferreira e Dax Moraes. Ela esclarece que amor

significa doação de ser, ou seja, gratuidade em desdobramentos de liberação de possibilidades de ser e generosidade para abandonar-se ao desvelamento do ente e para conceder a proveniência do ser outro de si mesmo. Isto significa empenhar-se conjuntamente para que cada um seja livre para ser o que propriamente se é.<sup>162</sup>

Moraes complementa: “cuidando do amado, é do próprio amor que se cuida, e o amor reside no dar, não no receber, sendo a reciprocidade uma feliz co-incidência, no rigor da expressão”<sup>163</sup>. Sendo o amor um doar-se verdadeiramente gratuito, o amante não pode de modo algum esperar ser amado. O amor autêntico não pode ser um boleto a ser pago com amor. O mundo dos negócios nos ensina muito bem que o explicitamente gratuito pode guardar uma cobrança desmedida. Não se trata de dar com esperança de algum retorno, de presentear na espera de – que seja – agradecimento. A “generosidade para abandonar-se ao desvelamento do ente”, à verdade do ente amado, como bem escreveu Moraes, é uma atitude não impositiva, mas expositiva. Trata-se de expor-se à verdade do ente, isto é, de *pôr-se de maneira solícita, propriamente preocupada*, no embate originário *harmônico* do ente amado.

Ao refletir sobre a origem da palavra *filosofia*, Heidegger esclarece:

Um *anèr philósophos* não é um homem ‘filosófico’. O adjetivo grego *philósophos* significa algo absolutamente diferente que os adjetivos *filosófico*, *philosophique*. Um *anèr philósophos* é aquele *hòs philei tá sophón*; *philein*, que ama a *sophón* significa aqui, no sentido de Heráclito:

---

<sup>161</sup> “It favors and makes possible the possible in the being of the beloved.” *Heideggerian Love*, p. 147, tradução nossa.

<sup>162</sup> *Amor e liberdade em Heidegger*, p. 157.

<sup>163</sup> *A Pertença do Sentido Originário do Amor ao Horizonte Central do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 149. A mesma passagem está em seu recente livro *O acontecimento do amor*, p. 139. No mesmo sentido, ver FERNANDES, *O cuidado como amor em Heidegger*, p. 169, o qual considera a gratuidade o “modo de ser originário, fontal, do cuidado”.

*homologeín*, falar assim como o *Lógos* fala, quer dizer, corresponder ao *Lógos*. Este corresponder está em acordo com o *sophón*. Acordo é *harmonia*. O elemento específico de *philein* do amor, pensado por Heráclito, é a *harmonia* que se revela na recíproca integração de dois seres, nos laços que os unem originariamente numa disponibilidade de um para com o outro.<sup>164</sup>

A palavra harmonia guarda relação direta com voz, som, musicalidade. A palavra alemã correspondente a *harmonia* (termo grego) é *Einklang*, literalmente “um som” (*Ein-klang*), “uníssono”. O elemento específico do amor, pensado originariamente, é o *ser uníssono de dois entes*. A metáfora do som é amplamente explorada por Heidegger. Vimos que a tonalidade afetiva (*Stimmung*) deriva de *Stimme*, voz. Ouvir a voz do ser só é possível no calar-se e no afastar-se do falatório de a-gente. O momento do silenciar para vibrar conforme a voz do ser, em harmonia com essa voz, é o momento da *singularização*, da apropriação. Falar como *lógos* só é possível no silenciar de a-gente, do impessoal, e na abertura à verdade do ser como embate constante de velamento e desvelamento. No vocabulário da analítica existencial de ST, poderíamos dizer: embate constante de propriedade e impropriedade. Tal embate não deve ser pensado como uma tentativa de supressão da impropriedade, como se a singularização fosse um movimento de saída do mundo impessoal, o que pressuporia uma subjetividade descolada do mundo. Toda e qualquer apropriação apenas pode se dar em relação ao mundo impessoal sedimentado. Como esclarece Heidegger, é “a partir da perda em a-gente [que] o *Dasein* [pode] voltar a buscar-se a si mesmo”<sup>165</sup>. A harmonia, enquanto uma *disponibilidade de um para o outro*, pode ser lida, na relação entre existências, como uma preocupação própria, em que um não *substitui* o outro, como em uma relação de preocupação ocupada, mas se entrega gratuitamente, em seu ser, ao ser do outro, sendo diligente.

Heráclito defendia a unidade da totalidade a partir da lei universal do *lógos*, o qual é visto como o fundamento da harmonia universal. Tal harmonia não deve ser entendida como uma paz perpétua, uma ausência total de conflitos, como pode considerar o senso comum, mas deve ser entendida como essencialmente *tensão, combate*. No fragmento 53, lemos: “O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.”<sup>166</sup> O combate (*pólemos*) é a origem de tudo, de modo que rege tudo o que há. Sendo o fogo

---

<sup>164</sup> *Que é isto – a filosofia?*, p. 32.

<sup>165</sup> ST, § 54, p. 737. “[...] daß sich das Dasein eigens aus der Verlorenheit in das Man zurückholt zu ihm selbst.” SZ, p. 268.

<sup>166</sup> PESSANHA (Org.), *Pré-socráticos*, p. 93

a origem de todas as coisas, o ser deve ser compreendido como a constante transformação do mesmo. A unidade dos contrários é essencial para a própria delimitação dos contrários. O surgir e o desaparecer, o desvelar e o velar, o próprio e o impróprio são polos que apenas podem existir na codependência da unidade em constante tensão. É nesse sentido que devemos compreender a seguinte passagem de *Introdução à filosofia*:

Mas eu duvido que aquilo em que esses probos filósofos acreditam veladamente e aquilo o que se denomina amor toque a essência metafísica do dito amor. Por fim, os pequenos sentimentos que são designados com esse nome estão muito afastados dele. Seria de perguntar se todo grande amor, que por si só já anuncia desde sempre algo essencial, não seria no fundo uma luta; não única e primordialmente uma luta pelo outro, mas uma luta em favor dele; e se todo grande amor não cresce na mesma medida em que a sentimentalidade e a comodidade dos sentimentos decrescem.<sup>167</sup>

Nessa pequena digressão, Heidegger esclarece que o amor não deve ser confundido com os pequenos sentimentos com os quais normalmente nós o relacionamos. No cerne do amor ressoa um *combate*, uma luta. Ora, Heidegger aqui diz o mesmo que no ensaio *Que é isto – a filosofia?*. Na essência do amor, encontra-se a luta harmônica, entendida a partir de Heráclito. Não se trata de uma oposição qualquer, mas de um combate originário entre a verdade e a não verdade, o velado e o desvelado, em uma verdadeira dialética do próprio e do impróprio<sup>168</sup>. Essa luta não se dá *pelo* outro, para obtê-lo, mas *em favor* [*für*] dele, uma luta pelo seu ser, de modo que, retomando Schuback, “[o amor] *favorece* e possibilita o possível no ser do amado”<sup>169</sup>. Heidegger completa que esse “grande amor” se opõe diretamente aos sentimentos quotidianos (“sentimentalidade”), os quais geram o conforto e a segurança típicos da impessoalidade. O amor propriamente entendido é um ouvir a voz do ser do ser-aí e, em harmonia com ela, buscar a delimitação – pela luta constitutiva – da singularidade. A-gente foge ao combate, à divergência, à pluralidade, em nome de uma uniformidade apaziguadora e niveladora. O amor, assim, antes de tudo, quebra a

---

<sup>167</sup> *Introdução à filosofia*, p. 349. “Aber ich bezweifle, ob, was die philosophischen Biedermänner versteckterweise glauben und was man da so Liebe nennt, das metaphysische Wesen des Genannten trifft. Am Ende sind die kleinen Gefühle, die man da unter diesem Namen beibringt, doch recht weit entfernt. Es wäre doch zu fragen, ob jede große Liebe, die allein etwas vom Wesen bekundet, nicht im Grunde ein Kampf ist, nicht etwa nur und zuerst ein Kampf um den Anderen, sondern ein Kampf für ihn, und ob sie nicht wächst in dem Grade, als die Sentimentalität und Behaglichkeit der Gefühle abnimmt.” GA 27, p. 327.

<sup>168</sup> Heidegger abandona a diáde próprio-impróprio do ser-aí na década de 1930, na viragem, para o ser ele mesmo a partir do acontecimento-apropriativo (*Ereigniss*).

<sup>169</sup> “It favors and makes possible the possible in the being of the beloved.” *Heideggerian Love*, p. 147, tradução e grifo nossos.

normalidade em nome da singularidade.

#### 1.4 Amor como cuidado e ser-aí como amor

“Que pode uma criatura senão,  
Entre criaturas, amar?  
amar e esquecer,  
amar e malamar,  
amar, desamar, amar?  
sempre, e até de olhos vidrados, amar?”

(DRUMMOND DE ANDRADE, *Amar*, in *Claro enigma*, p. 43).

Décadas após Ludwig Binswanger, psiquiatra existencialista alemão, ter questionado a falta de tratamento do tema do amor em ST, Heidegger, em conversa com Boss, oferece a resposta, equiparando o amor a cuidado (*Sorge*), da seguinte maneira: “Contudo, o cuidado, se entendido corretamente, isto é, fundamental-ontologicamente, em nada se difere do ‘amor’, mas sim é o nome da constituição ekstática-temporal da característica fundamental do ser-aí, ou seja, a compreensão-de-ser”<sup>170</sup>.

Em ST, cuidado é apresentado como “o ser do ser-aí” (§ 41). Ora, analisando as duas informações, de ST e de *Zollikon*, parece legítima a conclusão de Schuback e de Pierre Schmit: “ser-aí é amor”<sup>171</sup>. Uma afirmação e tanto e que deve ser analisada a fundo.

Marcos Aurélio Fernandes dedicou-se a interpretar a passagem citada de *Zollikon* em seu artigo *O cuidado como amor em Heidegger*. Nele, o autor leva às últimas consequências a equiparação que Heidegger sugere. Podemos resumir suas conclusões em dois pontos: primeiro, “O amor é o que possibilita a possibilidade. O amor é o que torna a possibilidade possível, isto é, capaz de ser. É o que a faz vingar, o que a faz deslanchar bem, é o que a faz consumir”<sup>172</sup>; segundo, amor é deixar-ser e “Deixar-ser é libertar tudo quanto é para o vigor de sua própria essência. Deixar-ser é poupar (*schonen*), não no sentido de não usar, mas no sentido de cuidar com atenção

---

<sup>170</sup>“Aber *Sorge* ist recht, d. h. fundamentalontologisch verstanden, niemals unterscheidbar gegen die >Liebe<, sondern ist der Name für die ekstatisch-zeitliche Verfassung des Grundzuges des *Daseins*, nämlich als Seinsverständnis”. GA 89, p. 237, tradução nossa.

<sup>171</sup> SCHUBACK, Marcia C, *Heideggerian Love*, p. 138-9. “le *Dasein est amour*” SCHMIT, *L’amour en finitude, la question de l’amour dans l’oeuvre de Martin Heidegger*, p. 175.

<sup>172</sup> FERNANDES, *O cuidado como amor em Heidegger*, p. 168.



e carinho.”<sup>173</sup>

Para que consigamos compreender corretamente tanto o trecho dos *Seminários* quanto as interpretações, faz-se necessário analisarmos um pouco mais de perto o tratamento que Heidegger dá a *Sorge*.

Antes de prosseguirmos a reflexão, atentemo-nos à tradução, para que não haja confusões. Fausto Castilho utiliza-se das seguintes traduções: *preocupação* para *Sorge*, *ocupação* para *Besorge* e *preocupação-com-o-outro* para *Fürsorge*. Marcia Schuback adota, respectivamente, *cura* (original em latim), *ocupação e preocupação*. Acylene Ferreira<sup>174</sup> opta por *solicitude* para *Fürsorge*. Preferimos usar *preocupação* e *ocupação*, respectivamente, para *Fürsorge* e *Besorge* para manter o radical no português e marcar a diferença no prefixo, como ocorre em alemão. O radical de *Fürsorge* e *Besorge* é *Sorge*. O filósofo dará – como de costume – bastante atenção a essa união *radical*. Radical indica raiz, origem, fundamento. Assim, já a partir de uma análise linguística, Heidegger enfatiza *Sorge* ser participante do plano ontológico daquele ente que se ocupa e que se preocupa; logo, como fundamento ontológico tanto da ocupação quanto da preocupação.

Heidegger indica que *Sorge* é a tradução alemã do latim *cura*<sup>175</sup>. Schuback preferiu manter o termo latino ao se referir à constituição ontológica do ser-aí, usando o termo *cuidado* para a efetivação no exercício da *cura*<sup>176</sup> (nível ôntico). *Sorge* tem relação etimológica com *hüten*<sup>177</sup>, guardar, vigiar, cuja raiz é *Hut*, que, no masculino (*der*), significa chapéu, mas, no feminino (*die*), proteção. *Hut* qua proteção é explorado por Heidegger<sup>178</sup>. O termo latino *cura* significa *cuidado*, mas também pode significar, em linguagem poética, *amor*<sup>179</sup> (latim). Assim, ao nos chamar a

---

<sup>173</sup> FERNANDES, *O cuidado como amor em Heidegger*, p. 170.

<sup>174</sup> Cf. FERREIRA, *Amor e Liberdade em Heidegger*, p.139-158.

<sup>175</sup> Heidegger afirma claramente ter adotado o termo *Sorge* como tradução para *cura* no § 42 de ST. Vários termos em grego podem equivaler a *cura*, como φροντίδα (*phrontída*), ou προνοέω (*pronoéo*), este usado na Bíblia. Nenhum foi usado por Heidegger em suas obras.

<sup>176</sup> “Quando se pretende remeter para o nível de estruturação da pre-sença [*Dasein*] em qualquer relação, usa-se sempre o termo latino *cura*, pois indica a constituição ontológica. Quando porém se quer acentuar as realizações concretas do exercício da pre-sença, utiliza-se a palavra *cuidado* e seus derivados”. ST, N12, p. 313 [ed. Vozes].

<sup>177</sup> Cf. KLUGE, Fridrich, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, p. 680: “Außergermanisch vergleichen sich ai. *sürksati* 'kümmert sich um etwas', lit. *sergeti* 'hüten, bewahren', akslav. *stresti* 'hüten, bewahren' (\*serogh-)” – Lit. = litauisch (língua lituana). Akslav = altkirchenslavisch (eslavo antigo da igreja (eslavo antigo usado na escrita)).

<sup>178</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin, *Logos (Heráclito, fragmento 50)*.

<sup>179</sup> Cf. “*cura*, -ae, subs. f, I — Sent. próprio: 1) Cuidado (Cic. De Or. 3, 184). Daí: na língua administrativa: 2) Direção, administração, encargo, incumbência (Suet. Aug. 36). Na língua médica: 3) Tratamento, cura (Cels. 2, 10). II — Sent. diversos: 4) Objeto ou causa de inquietação, inquietação (Cic. At. 12, 6,4). 5) Inquietação amorosa, objeto amado, amor (Prop. 3, 21, 3). 6) Obra literária, livro (Ov. P. 4, 16, 39). 7) Guarda, guardador, vigia (Ov. Her. 1, 104).” FARIA, *Dicionário escolar latino-português*, p. 268.

atenção para *Sorge* como o termo alemão para *cura*, Heidegger já nos remete para a possibilidade de vermos *Sorge* como amor. Por que, então, não usar o latim *amor*? Esse termo guarda relação com desejo, amizade ou paixão. Ou seja, *amor*, em latim, significa, em português, *desejo*, o que, como Heidegger mesmo afirma, *pressupõe* o cuidado (*Sorge*). Ao usar o termo *cura*, o filósofo nos remete a algo mais originário, ao que possibilita mesmo o amor-desejo, amor-amizade, amor-paixão (no sentido comum dos termos). Esta seria a *cura*: a possibilidade mesma de todo *amor*, ou a *essência do amor*.

Havíamos mostrado anteriormente que o ser-aí estabelece relações diferentes com diferentes entes. Vimos que em relação aos entes subsistentes o ser-aí *se ocupa* [*besorgen*], enquanto, em relação a outro ser-aí, ele se preocupa [*fürsorgen*], podendo esta preocupação ser própria ou imprópria. Esse ora se ocupar ora se preocupar só é possível por haver na constituição do ser-aí algo que possibilite tanto a ocupação quanto a preocupação. O nome que Heidegger dá a esse caráter fundamental do ser-aí é *cuidado*.

Defendemos, acima, que a preocupação própria seria equivalente ao amor, contra Acylene Ferreira. Agora nossa afirmação ganha outro argumento. O amor é a preocupação própria, a qual se refere ao próprio ser do ser-aí: o cuidado. Afirma o alemão: “Essa preocupação [a preocupação própria], a qual essencialmente diz respeito ao cuidado próprio, isto é, à existência do outro, não a um *quê* [*Was*] de que se ocupa, ajuda o outro a se tornar transparente *em seu cuidado* e a ser *por ele liberto*.”<sup>180</sup> Aqui, Heidegger equipara a preocupação própria ao cuidado próprio com o outro. Sendo o amor o mesmo que cuidado, podemos entender, com Dax Moraes<sup>181</sup>, que a relação amorosa é um cuidado próprio em relação ao outro, ou seja, uma preocupação própria.

No curso de inverno de 1925-26, *Lógica: a pergunta pela verdade*, o último curso ministrado por Heidegger antes de ser pressionado a publicar ST<sup>182</sup>, o filósofo apresentou muitos dos temas que viriam a compor sua maior obra, inclusive de maneira muitas vezes bastante parecida. Nos parágrafos XVII e XVIII, encontramos sua reflexão acerca dos termos *Sorge*, *Be-* e *Fürsorge*. No começo da exposição, Heidegger afirma: “O modo fundamental de ser do ente o

---

No mesmo sentido, “care – [...] In partic [no partitivo], *the care, pain, or anxiety of love, love* (poet.)” ANDREWS, *A new Latin Dictionary*, p. 501.

<sup>180</sup>“Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge — das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein *Was*, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, *in seiner Sorge* sich durchsichtig und *für sie frei* zu werden.” SZ, § 26, p. 122, tradução nossa.

<sup>181</sup> *A pertença do sentido originário do amor ao horizonte central do pensamento de Martin Heidegger*, p. 145.

<sup>182</sup> Cf. GA 14, *O meu caminho na fenomenologia*.

qual é de tal forma que seu si-mesmo está em jogo em seu ser denominamos *Sorge*. *Sorge* é o modo fundamental do ser do ser-aí<sup>183</sup>. O “modo fundamental de ser do ser-aí” deve ser entendido como simplesmente o *ser* do ser-aí<sup>184</sup>; afinal, ser-aí é ser seus modos de ser. Assim, cuidado não é apenas um modo concreto de se relacionar com o outro – como usualmente se pensa ao dizer que “João cuidou de Thiago” –, mas a estrutura total do ser-aí<sup>185</sup>. O cuidado ou o descuido ônticos apenas são possíveis pelo fato de o ser-aí ontologicamente ser cuidado.

A totalidade do ser-aí deve evidenciar o que os capítulos de ST haviam antes mostrado: a facticidade pertence à existência<sup>186</sup>. O ser-aí não pode existir se não já sempre no mundo. Esse ser-posto-no-mundo implica ser-aberto. Tanto o mundo quanto o ser-aí são abertos. Ora, se assim o é, o ser-aí, ao ser posto-no-mundo, é “posto-diante-de-si e aberto para si”<sup>187</sup>. São postas diante de si suas possibilidades, isto é, as possibilidades de ser do ser-aí são abertas para ele; afinal, o ser-aí é suas possibilidades. Portanto, sendo o cuidado a totalidade do ser-aí, percebemos que cuidado é ser-diante-de-si.

Para se referir ao fato de o ser-aí ser sempre diante de suas possibilidades, Heidegger utiliza-se da expressão *umwillen seiner selbst* (em-vista-de si mesmo): o ser-aí é em-vista-de si mesmo<sup>188</sup>. Ou seja, seu ser si mesmo é aquilo em-vista-de-quê (*Worumwillen*) o ser-aí é. A expressão chamou a atenção de comentadores brasileiros no que diz respeito ao nosso tema. Priscila Lima, apoiando-se em M. A. Fernandes, afirma:

Ao ponderar que o *Dasein*, enquanto existência, é em-vista-de-si-mesmo, Heidegger utiliza a palavra ‘*Worumwillen*’, que significa ‘por mor de’ ou, em linguagem corrente, ‘por causa de’. A arcaica palavra “mor” deriva da aférese da palavra latina ‘amor’, por uma supressão do fonema inicial. Dessa forma, ‘por mor de’ tem o sentido original de ‘por amor de’. Seguindo-se o sentido etimológico da expressão, portanto, tem-se que o *Dasein* é por amor não de outra coisa, mas é por amor de si mesmo<sup>189</sup>.

No alemão, *umwillen* guarda o radical *willen*, querer, o qual, na *Carta sobre o humanismo*, é equiparado a amor. Assim, o fato de o ser-aí ser sempre em-vista-de-si-mesmo, isto é, ter si

---

<sup>183</sup> “Die Grundart von Sein eines Seienden, das so ist, daß es ihm in seinem Sein um dieses selbst geht, bezeichnen wir als *Sorge*. *Sorge* ist der Grundmodus von Sein des Daseins” GA 21, p. 220, tradução nossa.

<sup>184</sup> “*Sorge als sein des Daseins*” (cuidado como ser do ser-aí) é título de alguns capítulos da obra de Heidegger, como do § 31 de GA 20 (1925), § 17 de GA 21 (1925-6), capítulo sexto de ST (1927)...

<sup>185</sup> GA 21, p. 225.

<sup>186</sup> ST, § 39, p. 507. SZ, p. 181.

<sup>187</sup> ST, § 39, p. 507. “es vor es selbst gebracht und ihm in seiner Geworfenheit erschlossen wird” SZ, p. 181.

<sup>188</sup> ST, § 39, p. 509. SZ, p. 181.

<sup>189</sup> *O caminho do amor*, p. 68. Ver também FERNANDES, *O cuidado como amor em Heidegger*, p. 162

mesmo como única “causa” de seu ser, o que significa que a existência é sempre em vista de suas possibilidades, guarda relação original com o amor, ao mesmo tempo que com o cuidado, uma vez que o ente humano, por ser o único fundamento de seu próprio ser, necessariamente cuida de si. Existir é cuidar.

Agora conseguimos compreender o que significa cuidado:

A totalidade existencial formal da totalidade estrutural ontológica do ser-aí deve ser apreendida, portanto, na seguinte estrutura: o ser do ser-aí significa: ser-adiantado-em-relação-a-si-em-(o-mundo-) como ser-junto-a (o ente intramundano que vem-ao-encontro). Esse ser preenche o significado do termo *cuidado*, usado no sentido ontológico-existencial puro.<sup>190</sup>

Cuidado, no sentido puramente ontológico-existencial, não significa, portanto, cuidar de uma planta, cuidar de um bebê, cuidar da própria vida. Trata-se de um ser-adiantado-em-relação-a-si-em-(o-mundo) como ser-junto(-ao-ente-intramundano que vem-ao-encontro), isto é, ter possibilidades sempre no mundo, no qual se está rodeado de outros entes, inclusive outras existências. Essas longas nomeações procuram explicitar os dois caracteres fundamentais do ser-aí, respectivamente, existência e facticidade.

Deve ficar claro que o cuidado não é a simples soma de elementos existenciais (facticidade, existência e decadência), ou ocupação e preocupação. Totalidade não significa soma de elementos, mas o estar a todo momento que *possibilita* cada um dos elementos. Assim, se amor for entendido como cuidado, devemos entendê-lo como a totalidade que possibilita todas as relações no interior do mundo, ou seja, a estrutura total da existência, a qual possibilita as possibilidades.

No *Zollikon*, Heidegger afirmou: “Contudo, o cuidado, se entendido corretamente, isto é, fundamental-ontologicamente, em nada se difere do ‘amor’, mas sim é o nome da constituição ekstática-temporal da característica fundamental do ser-aí, ou seja, a compreensão-de-ser”<sup>191</sup>. Amor é a totalidade estrutural da existência enquanto compreensão-de-ser, uma vez que, como vimos, compreensão, no sentido forte da tradição hermenêutica, indica *possibilitação* e abertura original de sentido. Compreensão-de-ser, no sentido existencial-hermenêutico empregado por

---

<sup>190</sup> “Die formal existenziale Ganzheit des ontologischen Strukturanzes des Daseins muß daher in folgender Struktur gefaßt werden: Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden). Dieses Sein erfüllt die Bedeutung des Titels *Sorge*, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird.” SZ, p. 192, tradução nossa.

<sup>191</sup> “Aber *Sorge* ist recht, d. h. fundamentalontologisch verstanden, niemals unterscheidbar gegen die >Liebe<, sondern ist der Name für die ekstatisch-zeitliche Verfassung des Grundzuges des *Daseins*, nämlich als Seinsverständnis”. GA 89, 237, tradução nossa.

Heidegger, indica ser projetado nas próprias possibilidades.

Assim como cuidado enquanto totalidade estrutural do ser-aí foi uma conclusão lógica do percurso traçado na primeira parte de ST, amor enquanto cuidado é conclusão de todo o percurso argumentativo traçado desde o início de nossa exposição. Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*, em nada altera o sentido dado ao amor desde suas primeiras cartas a Hannah Arendt, de modo que podemos retomar Dax Moraes para afirmar que o amor não é tema secundário no pensamento heideggeriano, mas tema que perpassa todo o seu caminho como disposição fundamental do existir próprio.

### 1.5 Amor e angústia

Apesar de privilegiar em suas obras a reflexão acerca de uma tonalidade afetiva fundamental por vez, como é o caso da angústia em ST, Heidegger reconhece ser impossível realmente compreender as tonalidades afetivas fundamentais isoladamente, como se elas aparecessem cada uma a seu tempo, num movimento de substituição constante. Não. A existência é muito mais complexa. Não há qualquer motivo fenomenológico para pensarmos em monismos afetivos, muito pelo contrário, o que se dá é sempre uma conjugação múltipla de afetividades, o que não impede que um se sobreponha a outros e mesmo os ofusque. Como Heidegger ensina ao refletir acerca do tédio profundo:

Toda e qualquer tonalidade afetiva fundamental autêntica libera e aprofunda, ata e desata as outras. [...] Portanto, é igualmente equivocado absolutizar uma tonalidade afetiva fundamental como a única e relativizar todas as tonalidades afetivas fundamentais uma em relação às outras. Este procedimento é equivocado porque não se trata aqui de maneira alguma de coisas que, se encontrando em um mesmo plano, poderiam ser trocadas umas pelas outras.<sup>192</sup>

É com buscas a essa liberação e esse aprofundamento próprios às tonalidades afetivas fundamentais que procuraremos pensar a relação entre amor e angústia.

Uma das maiores contribuições da fenomenologia heideggeriana para o estudo das

---

<sup>192</sup> *Os conceitos fundamentais da metafísica*, § 44, p. 235. “Jede echte Grundstimmung befreit und vertieft, bindet und löst die anderen. [...] Es ist mithin ebenso verkehrt, eine Grundstimmung als einzige zu verabsolutieren, wie das Verfahren, alle möglichen Grundstimmungen gegeneinander zu relativieren. Verkehrt ist dieses Verfahren deshalb, weil es sich hier überhaupt nicht um Dinge handelt, die, auf einer Ebene liegend, gegeneinander ausgewechselt werden könnten.” GA 29/30, p. 269-70.

afetividades se dá na clara distinção por ela estabelecida entre afetividades ônticas e ontológicas<sup>193</sup>. Como exemplo paradigmático, na esteira de Kierkegaard, Heidegger aproxima duas tonalidades afetivas que, à primeira vista, parecem-nos bem distantes: o temor e a angústia. A palavra *Angst*, no alemão e no dinamarquês correntes, significa tanto angústia quanto temor. Para este último, a língua alemã ainda conta com o termo *Furcht*. Em ST, Heidegger estabelece uma clara distinção entre o medo (*Furcht*), que sempre é ôntico, e a angústia (*Angst*), tonalidade afetiva fundamental.

Em meio à exposição, esclarece Heidegger: “O medo é angústia que decai no ‘mundo’, angústia imprópria e, como tal, oculta para si mesma”<sup>194</sup>. Aqui vemos a aplicação das concepções de decadência e impropriedade diretamente nas tonalidades afetivas. O medo é uma tonalidade afetiva imprópria por ser marcado por um decair no mundo, o que significa *perder-se no mundo*. Em primeiro lugar, o medo é uma forma de absorver-se no mundo cotidiano, em meio a suas determinações, normatizações e impessoalidade. Trata-se, ainda, de uma angústia oculta para si mesma. No medo, toda a existência se volta ao objeto que amedronta, àquilo de que se tem medo, e, com isso, ela se perde no mundo, oculta-se de si mesma, foge de si mesma.

Assim como toda tonalidade afetiva, medo e angústia são marcados por um *diante-de-quê*; afinal, guardam uma estrutura intencional. O medo é uma fuga diante de algo que amedronta. A angústia, por seu turno, não apresenta um *diante-de-quê* preciso, determinado ou determinável. Eis a exposição mais precisa de Heidegger a respeito da diferença entre uma tonalidade afetiva ôntica e uma fundamental-ontológica. Enquanto as tonalidades afetivas ônticas, no caso o temor, são marcadas por um objeto bem determinado (pode ser um ente intramundano ou uma causa “psicológica” nomeada e determinada, como a possibilidade de se perder o emprego), a angústia é caracterizada pela radical indeterminação causal. Nunca há uma causa nomeável para a angústia, o que vale para toda e qualquer tonalidade afetiva fundamental. Não sei por que me angustio: trata-se, por isso, de um temor sem causa determinada. Para nós, importa compreender que o temor é sempre uma fuga *ante* um ente; a angústia, por outro lado, é temor *ante* o indefinido, portanto, ante o “*ser-no-mundo como tal*”<sup>195</sup>. É a própria facticidade, nua e crua, que angustia o ser-aí. Isso significa que, na angústia, descubro a total insignificância originária da “totalidade conformativa

---

<sup>193</sup> A esse respeito, vejam-se os desdobramentos dessa distinção em diversas afetividades operada por Alice Holzhey-Kunz, em seu mais recente livro, *Verdade emocional*.

<sup>194</sup> ST § 40, p. 531. “Furcht ist an die ‘Welt’ verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst.” SZ, p. 189.

<sup>195</sup> ST § 40, p. 521. “*In-der-Welt-sein als solches*.” SZ, p. 186.

do utilizável e do subsistente”<sup>196</sup>. As redes referenciais do mundo da ocupação perdem sua significatividade para o ser-aí. Enquanto no temor algo se destaca como centro de significância, na angústia toda a significância se esvai. Podemos descrever claramente exemplos daquilo de que se tem medo. Pode-se temer a morte, um animal, uma pessoa. Temo o soco que se aproxima, temo o resultado da votação, temo o parecer, temo o frio ou o discurso do chefe diante de um trabalho malfeito. Temo, portanto, aquilo que se aproxima de mim, mas que, por definição, pode não me atingir. Em todos esses casos, o que se aproxima torna-se centro de minha atenção. Viro-me inteiramente para aquilo que me atemoriza e, por conseguinte, desvio-me de mim. A angústia, entretanto, é marcada justamente pelo fato de que “o ameaçador não está *em lugar algum*”<sup>197</sup>. “A angústia ‘não sabe’ o que é aquilo diante de que ela se angustia”<sup>198</sup>. Não *saber* significa não poder determinar, não dominar, racionalizar, nomear. Todo o mundo circundante cai na total indiferença. Isso não quer dizer que o mundo deixe de existir, que os entes subsistentes deixem de vir-ao-encontro. Pelo contrário, “o ente subsistente deve precisamente vir-ao-encontro para que, *desse modo, nenhuma* conformidade com ele possa haver e ele possa se mostrar em um vazio irremissível”<sup>199</sup>. Nada se aproxima para me causar medo, mas o diante-de-quê da angústia já está a todo momento aqui, sem poder ser definido. Trata-se do *mundo enquanto tal*. Esclarece o filósofo: “O que oprime não é isto ou aquilo, tampouco todos os entes subsistentes juntos como uma soma, mas a *possibilidade* do utilizável em geral, isto é, o mundo ele mesmo.”<sup>200</sup> Como Heidegger formula em *Que é metafísica*, é na angústia que o ente se mostra como “ente – e não nada”<sup>201</sup>.

Eis uma característica fundamental de toda e qualquer tonalidade afetiva fundamental: sobre ela, não podemos oferecer qualquer exemplo. Não é simplesmente possível falar de uma situação que angustie, porque a angústia nunca está relacionada a um ente simplesmente dado, mas à totalidade. As tonalidades afetivas fundamentais ultrapassam a ilusão da substancialidade de um

---

<sup>196</sup> “Bewandtnisganzheit des Zuhandenen und Vorhandenen” SZ, p. 186, tradução nossa.

<sup>197</sup> “das Bedrohendes *niegends* ist” SZ, p. 186, tradução nossa.

<sup>198</sup> “Diese [Angst] ‘weiss nicht’, was es ist, davor sie sich ängstet” SZ, p. 186, tradução nossa.

<sup>199</sup> “Es muß gerade begegnen, damit es *so gar keine* Bewandtnis mit ihm haben und es sich in einer leeren Erbarmungslosigkeit zeigen kann.” SZ, p. 343, tradução nossa. A tradução de “Erbarmungslosigkeit” (impiedoso, irremediável, inexorável) por “irremissível”, como sugere Castilho, é precisa. Além de indicar a falta de piedade (tradução mais literal), indica a perda das *remissões*, das referências, operada pela angústia.

<sup>200</sup> “Was beengt, ist nicht dieses oder jenes, aber auch nicht alles Vorhandene zusammen als Summe, sondern die *Möglichkeit* von Zuhandenen überhaupt, das heißt die Welt selbst.” SZ, p. 187, tradução nossa.

<sup>201</sup> HEIDEGGER, *Que é metafísica*, in *Conferências e escritos filosóficos*, p. 58. GA, 9, 114 [11].

eu-outro, eu-situação, eu-ente, para nos lançar ao ente essencialmente *ausente*<sup>202</sup> que somos, isto é, à nossa *existência*. Do mesmo modo que havia formulado acerca da angústia em ST, o filósofo leciona sobre o tédio profundo em suas preleções no semestre de inverno de 1929/30:

Se procurarmos, no entanto, por um exemplo, de acordo com o nosso procedimento anterior, então se mostra: não conseguimos encontrar exemplo algum. Não porque este tédio [profundo] não se dê, mas porque, quando ele se dá, ele não está de modo nenhum ligado a uma situação determinada e a uma ocasião determinada e coisas do gênero [...].<sup>203</sup>

Acostumado à fuga de si mesmo, habituado ao ocupar-se do mundo e ao caracterizar-se pelos entes de que se ocupa, o ser-aí *sente-se em casa*<sup>204</sup> enquanto permanece ocupado. A angústia, uma vez que se angustia pelo mundo enquanto tal, abala a estrutura do sentir-se em casa, tornando o ser-aí um verdadeiro desterrado em sua própria terra. Na angústia, colocando de lado a impropriedade, vislumbro a propriedade, o que não quer dizer que a conquisto. É apenas na decisão antecipadora que a propriedade é conquistada.

Conquanto o presente da angústia se *mantenha*, ele ainda não tem, porém, o caráter de instante, que se temporaliza na resolução. A angústia somente leva à tonalidade afetiva de uma *possível* resolução. Seu presente mantém o instante – pelo qual e só por ele esse presente é possível – *pronto para o salto*.<sup>205</sup>

Heidegger utiliza-se da metáfora da casa que parece ser tão facilmente entendida por todos. Quando se está em casa, quer-se aí permanecer, fincar raízes e morar. É com essas lentes que Heidegger lê o mito da caverna<sup>206</sup>: os prisioneiros sentem-se em casa quando acorrentados. Quando um deles se solta, se dirige à saída e se depara com a luz do sol, tem como primeira reação querer retornar à prisão: a luz agride. O querer retornar ao modo da impropriedade quotidiana revela tanto que a impropriedade é um modo fundamental do ser-aí quanto que o prisioneiro se

---

<sup>202</sup> HEIDEGGER, *Os conceitos fundamentais da metafísica*, p. 469. GA 29/30, p. 531.

<sup>203</sup> HEIDEGGER, *Os Conceitos fundamentais da metafísica*, p. 178. “Suchen wir jedoch entsprechend unserem früheren Vorgehen nach einem Beispiel, so zeigt sich: Es ist keines zu finden. Nicht etwa, weil diese Langeweile nicht vorkommt, sondern weil sie, wenn sie vorkommt, gar nicht auf eine bestimmte Situation und bestimmte Veranlassung und dergleichen bezogen ist [...]” GA 29/30, p. 203.

<sup>204</sup> “Damit gewinnt das Insein erst seine volle Bestimmtheit. Die natürliche Bedeutung von »zuhausesein« meint [...] sich zu Hause *fühlen*. Das Insein bedeutet das Sein, in dem, als jeweils bestimmter Möglichkeit besorgenden Verweilens, das Dasein sich befindet.” GA 64, p. 34.

<sup>205</sup> ST, § 68, *b*, p. 935, tradução adaptada. “Wengleich die Gegenwart der Angst *gehalten* ist, hat sie doch nicht schon den Charakter des Augenblickes, der im Entschluß sich zeitigt. Die Angst bringt nur in die Stimmung eines *möglichen* Entschlusses. Ihre Gegenwart hält den Augenblick, als welcher sie selbst und nur sie möglich ist, *auf dem Sprung*.” SZ, p. 344.

<sup>206</sup> Cf. HEIDEGGER, *A teoria platônica da verdade*.



sentia em casa nas correntes, ele queria ali permanecer. O ex-prisioneiro, no primeiro momento, sentiu todo o incômodo provocado pela luz do sol, assim como o ser-aí, quando colocado diante de si mesmo. Na leitura ora comentada que Heidegger faz de Platão, o alemão afirma que ficar sem as amarras “exige completamente a máxima paciência e empenho”<sup>207</sup>, afinal de contas, o ser-aí é, de saída e na maioria das vezes, a-gente. Ser-em-casa na responsabilização por si mesmo, isto é, na propriedade, entretanto, implica não ser em casa na ocupação de a-gente, ou seja, na impropriedade.

A angústia, como uma tonalidade afetiva fundamental, *desterra*. A palavra alemã de controversa tradução *Umheimlich*, que aqui traduzimos por *desterro*, indica o afastamento (*um-*) da terra natal (*Heim*), do lar<sup>208</sup>. O mundo cotidiano é um modo de habitar que tranquiliza<sup>209</sup> no conforto do lar, organizado. Mundo indica, em ST, essa tentativa de organização a fim de criar normalidades existenciais. A angústia retira do ser-aí a familiaridade e revela sua constitutiva *estrangeiridade*, isola-o, isto é, *singulariza-o*. “A familiaridade cotidiana colapsa. O ser-aí é singularizado, contudo, *como* ser-no-mundo. O ser-em vem no ‘modus’ existencial do *não-ser-em-casa*. O discurso do ‘desterro’ nada quer dizer além disso.”<sup>210</sup> No § 58, Heidegger completa: “No desterro, o ser-aí fica originariamente junto consigo mesmo”<sup>211</sup>. Esse perigo do desterro ronda o ser-aí por lhe ser constitutivo. Por ser sempre *meu*, o ser-aí de saída e na maioria das vezes se perdeu, mas sempre pode se reconquistar. O mundo cotidiano é a tentativa constante de ocultamento do ser da existência, embora nunca consiga às últimas consequências ocultá-lo. A nadidade constitutiva da existência ronda todo o cotidiano e pode a qualquer momento se impor, apesar de ser, como bem nota Heidegger, muito raro que aconteça, pois a “originária angústia é o mais das vezes sufocada no ser-aí”<sup>212</sup>. Tal ameaça à perda em a-gente pode ocorrer nas situações mais corriqueiras<sup>213</sup>, como bem ilustra, por exemplo, a literatura de Clarice Lispector. Como as tonalidades afetivas fundamentais nunca têm uma causa intramundana específica, nas situações mais mesquinhas pode a nadidade vir à tona. Para Ana, personagem do conto *Amor*, de Lispector,

---

<sup>207</sup> HEIDEGGER, *A teoria platônica da verdade*, p. 233

<sup>208</sup> “Esse caráter de disposição afetiva do não-mais-ser-em-casa é a angústia” (“Der Befindlichkeitscharakter dieses Nicht=mehr=zu=Hause=seins ist die Angst.” GA 64, p. 42, tradução nossa)

<sup>209</sup> SZ, p. 178.

<sup>210</sup> “Die alltägliche Vertrautheit bricht in sich zusammen. Das Dasein ist vereinzelt, das jedoch *als* In-der-Welt-sein. Das In-Sein kommt in den existenzialen ‘Modus’ des Un-zuhause. Nichts anderes meint die Rede von der ‘Unheimlichkeit’.” SZ, p. 189, tradução nossa.

<sup>211</sup> “In der Unheimlichkeit steht das Dasein ursprünglich mit sich selbst zusammen.” SZ, p. 286-7, tradução nossa.

<sup>212</sup> HEIDEGGER, *Que é metafísica*, p. 60. GA, 9, 117 [14].

<sup>213</sup> SZ, p. 189.

bastaram os ovos se quebrarem no meio do ônibus e um cego mascar um chiclete para que a capa cotidiana colapsasse. Pouco tempo depois, ela volta para casa, para suas ocupações medianas. Acerca da raridade da angústia e da súbita reabsorção no mundo das ocupações, sustenta Heidegger: “Ao contrário – a raridade do fenômeno é um indicador de que o ser-aí, embora permaneça na maioria das vezes oculto em sua propriedade por meio do estado interpretativo público de a-gente, pode ser aberto em seu sentido originário nessa disposição afetiva fundamental.”<sup>214</sup>

Com isso, fica claro que o porquê da angústia não é determinável, dado se tratar do *poder-ser* ele mesmo<sup>215</sup>. É minha facticidade nua e crua que se revela e se coloca como o porquê da angústia. Em suma, angustio-me ante o fato de minha existência não oferecer qualquer sentido previamente dado, de que toda minha determinação é ôntica, de que sou livre e de que, por isso mesmo, sou completamente responsável pelo meu ser e pelo ser de todo o mundo; ante o fato de que sou possibilidades, portanto, sou incessante escolha injustificada, o que acarreta constante renúncia de todas as outras possibilidades compreensivamente abertas, mas não interpretativamente efetivadas.

No coração do amor mora a angústia. Assim como todas as tonalidades afetivas fundamentais, o amor desterra. Enquanto o relacionamento amoroso cotidiano, as obrigações, as expectativas, as ocupações, os afetos – no sentido exposto em *Nietzsche I* – ocultam a existência de si, o amor joga-a em si mesma. A angústia, vimos, isola o ser-aí e, por isso, ganha destaque em ST. O amor também isola<sup>216</sup>, no sentido de afastar das determinações do impessoal, contudo, revela a existência como originariamente compartilhada, isto é, revela ser-no-mundo como necessariamente ser-no-mundo-com-o-outro<sup>217</sup>, outro que é também ontologicamente indeterminado. No mundo cotidiano, o outro me aparece sempre a partir de suas ocupações. O outro me aparece, de saída e na maioria das vezes, como um ente que se ocupa de seu mundo circundante. É assim também que eu apareço para mim. Como caráter fundamental do ser-aí cotidiano que primordialmente se ocupa, Heidegger destaca, como já vimos, o *distanciamento*.

---

<sup>214</sup> “Im Gegenteil — die Seltenheit des Phänomens ist ein Index dafür, daß das Dasein, das ihm selbst zumeist durch die öffentliche Ausgelegtheit des Man in seiner Eigentlichkeit verdeckt bleibt, in dieser Grundbefindlichkeit in einem ursprünglichen Sinne erschließbar wird.” SZ, p. 190, tradução nossa.

<sup>215</sup> SZ, p. 191.

<sup>216</sup> *Vereinzeln* indica tanto isolar quanto singularizar. Como afirma Moraes, “Na contramão de toda impessoalidade, ser amado é ser um *quem* (em alemão: *wer*) para *alguém*” (*O acontecimento do amor*, p. 331).

<sup>217</sup> Cf. SZ, p. 298.

A tendência cotidiana é de que eu me veja como um sujeito diferente dos outros. Na angústia, contudo, toda essa possibilidade de subjetivização rui. Vejo o ideal impróprio de distanciamento como tentativa de ocultamento de meu ser-com originário. O amor não me revela como um sujeito ante um sujeito, mas como uma existência singular ante outra existência singular em um mundo ontologicamente *compartilhado*.

O amor convive com a angústia, como bem mostrou Dax Moraes<sup>218</sup>, porque o amor é *injustificado e injustificável*, não conhece esperança, determinações, normatizações, tampouco arrependimento. O amor revela a existência como possibilidade, por isso é angustiante. O amor revela-se como sem fundamento, como pura possibilidade. Diferentemente do que se possa pensar, o amor autêntico de modo algum conforta, no sentido de criar familiaridade. Família nesse sentido nunca pode se fundar no amor, se entendermos familiaridade como absorção na segurança oferecida pelo mundo cotidiano. Na exposição acerca da angústia, Heidegger nos mostrou claramente que a angústia tende a cair no medo. A angústia diante da facticidade nua e crua tende a se tornar medo diante de alguma situação. A angústia ante a morte como possibilidade da impossibilidade constitutiva do ser-aí tende a cair no medo diante da morte como fim. Do mesmo modo, podemos afirmar que o amor autêntico tende a cair nas ocupações ditas amorosas, em relacionamentos socialmente compreendidos. O casamento, nesse sentido, como o estabelecimento de uma casa, é uma forma de a impessoalidade se instaurar como familiarização. Casar como constituir uma família indica um ser-em-casa familiarizado, seguro nas determinações cotidianas do impessoal. Isso não quer dizer de modo algum que no casamento não possa haver amor. Indicamos apenas que amor e casamento, assim como amizade, filiação, paternidade e maternidade, de modo algum se confundem, se implicam ou se excluem, uma vez que o amor nunca conhece qualquer restrição ôntico-social. O amor, como indicação do não-ser-em-casa próprio à existência, revela toda escolha ôntica *como escolha*, logo, como realização de uma liberdade totalmente sem fundamento constitutivo. O amor autêntico apenas se dá entre desterrados. Amo, como estrangeiro nesse mundo, outro que sei também ser estrangeiro e que, por isso mesmo, pode a qualquer momento me deixar, bem como eu posso deixá-lo. Ser estrangeiro nesse mundo significa não ser às últimas consequências determinado pelo mundo, mas sempre livre em meio à facticidade que é o mundo. Ao apelar pela singularização dos amantes, o amor abre-os como puras possibilidades, o que indica que os abre também a possibilidades totalmente

---

<sup>218</sup> Vide, em especial, § 21 de *O acontecimento do amor*.

diversas daquelas observadas. Assim, se amo propriamente alguém carinhoso, amo também a possibilidade do fim do carinho. Não amo *apesar* dessa possibilidade, mas amo *toda* possibilidade que esse *alguém* singular possa efetivar; afinal, como ficou claro na exposição anterior, o amor nunca se dirige a um *sujeito*, mas sempre a uma existência singular, ontologicamente livre de qualquer determinação. O amor tampouco ama possibilidades ainda não efetivadas, como se o amante visse algum “potencial” no amado, o que inclui a possibilidade de ser amado. Ser amado é, para o amante, *uma* possibilidade daquele ente que é apenas possibilidades. Se o amor exigisse reciprocidade, não seria amor, mas desejo e esperança. Como elucida Moraes, amar é sempre em relação a “possibilidades *em aberto*”<sup>219</sup>.

Não confundamos a angústia própria ao amor com o temor de um relacionamento amoroso. A emersão de uma tonalidade afetiva ôntica sempre tem por objetivo tentar ocultar uma tonalidade afetiva fundamental. Isto é, ao se determinar uma causa específica, resolvível, ajustável, dominável e nomeável, espera-se superar a existência fática humana, ao menos em partes. O medo, como Heidegger esclarece em ST, é uma forma de superar a angústia; afinal, o medo me coloca em certa posição de controle da situação, uma vez que, agora, posso voltar minhas forças para eliminar aquilo que me amedronta. Fobias em geral, a partir dessa visão, são modos de revelação da angústia constitutiva da existência. Ter fobia de barata, por exemplo, significa sofrer medo intenso *mesmo sabendo, racionalmente, que ela não oferece perigo real algum*. Na fobia, é a própria fragilidade das determinações existenciais que se abre para nós. O mesmo raciocínio deve ser aplicado ao amor. A angústia própria ao amor não se confunde com o temor diante da possibilidade concreta de ser abandonado. O amante que *teme* o abandono – seja porque o amado realmente se mostrou disposto a tal, seja porque o amante imaginou tal disposição – tem diante de si possibilidades aparentemente eficazes para evitar tal abandono. O temor oferece controle: abre-se a possibilidade de maior cuidado ôntico, carinho, demonstração de afeto. Amedrontado, o amante é diligente. Ele faz o jantar favorito do amado, compra um objeto desejado por este, age em conformidade com suas expectativas. Ocorre que amor não são ações. A angústia própria ao amor é *ante o fato de que o amado é uma singularidade*. É o próprio fato de que *nada* justifica o amor, de que *nada* garante a presença do amado, que angustia. O temor chega sempre tarde demais, na tentativa de aplacar o implacável. O temor apenas pode se dar na preocupação imprópria, enquanto a angústia marca o amor autêntico; contudo, o temor funda-se na angústia e revela-a como mais originária.

---

<sup>219</sup> MORAES, *O acontecimento do amor*, p. 332.

## CAPÍTULO 2

### O AMOR NO PENSAMENTO SARTRIANO

Sartre: “Obviamente, pode-se comparar qualquer um com qualquer um. Alguém pode me comparar com Heidegger, embora eu pense que estamos muito distantes um do outro para que possa haver uma comparação.”<sup>220</sup>

Heidegger: “pois apenas pode ser verdadeiramente influenciado quem é, por si mesmo, grande e aberto. Por isso, a verdadeira influência é extremamente rara, enquanto, naturalmente, o entendimento comum imagina que tudo é influenciado por tudo.”<sup>221</sup>

Começamos nosso estudo sobre o amor em Sartre com uma aparente deslegitimação sua do que será feito e com um desafio proposto por Heidegger. O trecho do francês foi retirado de uma entrevista concedida em maio de 1975, já quando sua visão se perdia e seu trabalho se findava. A evidente inveracidade<sup>222</sup> da fala de Sartre nos mostra mais uma rejeição pessoal<sup>223</sup> em relação a Heidegger, do que realmente uma consideração a respeito das filosofias. Não entraremos aqui nas razões pessoais de tal afastamento – até por serem óbvias –, as quais parecem ser as mais fortes para a categórica distância alegada pelo francês. Contra certa implicância de Sartre, vejamos como ele desenvolve sua filosofia do amor para que possamos perceber, neste ponto específico, o papel atribuído ao amor pelo francês em comparação com o que vimos do alemão.

Para o estudo da obra de Sartre a respeito do amor, analisaremos principalmente três obras

---

<sup>220</sup> “Obviously one can compare anyone to anyone. One can compare me to Heidegger, although I think that we are too far apart for a comparison to be made.” *Interview*, in SHILPP, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, p. 44, tradução nossa.

<sup>221</sup> “denn wahrhaft beeinflusst werden kann nur, wer selbst groß und offen ist. Daher ist wahrhafte Beeinflussung äußerst selten, während freilich der gemeine Verstand meint, alles sei von allem beeinflusst.” HEIDEGGER, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”*, GA 39, p. 85, tradução nossa.

<sup>222</sup> Na mesma entrevista, Sartre admite, várias vezes, a enorme importância de Heidegger para seu próprio pensamento. E.g: “That is a difficult question. *L’Être et le Néant* was the phenomenology and existentialism . . . (existentialism is the wrong word) . . . let us say the philosophy of Heidegger and Husserl.” (p. 25). “We [Merleau-Ponty and I] were starting from the same philosophy, namely, Husserl and Heidegger” (p. 43)

<sup>223</sup> “In the case of Heidegger, I would not take him seriously; but I don’t know if *it is because of his character or because of his social action*. And I don’t know if one is the result of the other. I do not think that Heidegger’s character, his way of entering into social action, trying not to compromise himself while at the same time giving certain assurances to the Nazis, justifies great confidence. It is not for his Nazism that I would reproach him, but rather for a lack of seriousness. His attitude showed a compliance with the regime in power in order to continue teaching his courses more than an awareness of any value that Nazism claimed to have.” (p. 32, grifos nossos).

do autor: *A transcendência do Ego* (1934), *O Ser e o Nada* (1943), e *Cadernos para uma moral* (1947-48 – período em que foi escrito. Publicado postumamente). Diferentemente de Heidegger, que quase nada escreveu diretamente sobre o amor, Sartre dedicou certa atenção, mas, como veremos, com abordagens e conclusões distintas em cada escrito. Nossa jornada aqui tem objetivo de responder a três perguntas principais: o que Sartre pensou a respeito do amor? Como seu pensamento nesse tópico se alterou ao longo dos anos? E: Qual paralelo pode ser feito com o que Heidegger legou?

## 2.1 O amor no jovem Sartre

Antes de SN, sua primeira e maior obra propriamente filosófica, Sartre havia já publicado alguns livros menores e textos curtos conjugando psicologia e fenomenologia, como *A imaginação* (1936), *A transcendência do Ego* (1937)<sup>224</sup>, *Esboço para uma teoria das emoções* (1939), *O imaginário – psicologia fenomenológica da imaginação* (1940), além de obras centrais em sua literatura, como *A náusea* e *O muro*. Nossa pesquisa restringir-se-á às obras de filosofia e psicologia. Nos livros de 1937, 39 e 40 mencionados, observa-se uma preocupação direta com a psicologia, embora com uma abordagem já fenomenológica, muito devido ao seu contato com o pensamento de Husserl. Em 1932, Raymond Aron introduziu Sartre à fenomenologia e, pouco depois, este foi à Alemanha aprofundar seus estudos nas obras de Husserl e de Heidegger, principalmente nas daquele. O incômodo do jovem francês em relação à psicologia francesa de seu tempo, demasiadamente subjetivista (até mesmo solipsista) ou demasiadamente realista, na visão do pensador, foi aliviado após seu contato com a fenomenologia, sobretudo com o pensamento de Husserl a respeito da consciência intencional, como claramente expressa Sartre em seu curto texto de 1939 *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*<sup>225</sup>.

Em todas essas obras, Sartre de algum modo se refere ao amor, mas de maneiras variadas e, à primeira vista, sem relações claras entre si. De todas, *A transcendência do ego* é a que contém a melhor e mais detalhada exposição a respeito de nosso assunto. Esse curto texto do jovem Sartre tem por objetivo delinear o que é o *Ego*, já usando o método husserliano, e se mostra como momento importante na construção dos temas que serão profundamente explorados, com enfoque

---

<sup>224</sup> Publicado em volume de ensaio em 1934.

<sup>225</sup> Publicado em *Situations I*.

filosófico, em sua obra principal.

### **Amor como um estado do *Ego***

*A transcendência do Ego*, como o próprio nome sugere, propõe-se a defender a tese de que o *Ego* é um objeto transcendente da consciência. Logo no início, nosso filósofo diferencia a consciência refletida da consciência irrefletida, conceituando esta como autônoma<sup>226</sup> – não aquela. A consciência refletida é o que Descartes chamou de *cogito*. Diferentemente do que Descartes defende, contudo, autônoma, livre, primeira, é a consciência *irrefletida*. A reflexão depende, ontologicamente, da consciência irrefletida: “a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um *cogito* pré-reflexivo que é condição do *cogito* cartesiano”<sup>227</sup>. Em suma, a consciência primeira é a consciência irrefletida, a consciência que temos das coisas, reais ou imaginárias. A consciência refletida é a consciência de si, a consciência que, como o próprio nome diz, *se volta a si mesma*. A bem da verdade, essa consciência que se toma por objeto, o conhecimento da consciência, é bem pouco frequente. De saída e na maioria das vezes – para usar uma expressão heideggeriana – achamo-nos no mundo, somos consciência irrefletida, jogada no que nos rodeia. Sendo o *Ego* transcendente, dele me perco quando estou absorvido no mundo. Quando leio, tenho consciência do livro, não de que sou *eu* que estou lendo. Não é a consciência que provém de um Eu interior e anterior, mas ela pode, ou não, se dirigir a ele.

Desse modo, o *Ego* não é uma substância com a qual nasço, mas é um objeto construído ao longo da minha vida. Ocorre que esse construto não pode estar *na* consciência, como se ela fosse um papel em branco sobre o qual escrevo algo chamado Eu. A consciência não pode ser como um receptáculo de *Ego*, uma vez que ela, fenomenologicamente, é *pura espontaneidade*. O *Ego* não está *na* consciência, ele não é um atributo dela, mas sempre é *para* a consciência. Não sou *eu* que tenho uma consciência, mas minha consciência pode ser consciência de meu *Ego*. Este, diferentemente da consciência, só pode ser entendido como um “centro de opacidade”<sup>228</sup>. Opacidade é uma das características fundamentais dos objetos (seres Em-si), os quais, para Sartre, nunca se apresentam em sua totalidade – há sempre algo transfenomenal no objeto, este sempre é,

---

<sup>226</sup> “Nous arrivons donc à la conclusion suivante : la conscience irréfléchie doit être considérée comme autonome” SARTRE, *La transcendance de l’Ego*, p. 41.

<sup>227</sup> SN, Introdução, III, p. 24. “c’est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* préreflexif qui est la condition du *cogito* cartésien” EN, p. 19.

<sup>228</sup> “un centre d’opacité” SARTRE, *La transcendance de l’Ego*, p. 25, tradução nossa.

para além do que é imediatamente apreendido, também uma série (ou razão) infinita. A consciência, por outro lado, é translúcida, é consciência de ponta a ponta, é pura espontaneidade. Uma consciência com qualquer grau de opacidade seria uma consciência, que fosse em parte, inconsciente, o que é um absurdo. Assim, o *Ego*, como objeto (opaco) da consciência, não está *na* consciência, pois, se o colocássemos nela, ela perderia seu caráter de pura espontaneidade e passaria a *ser algo*, de modo que cairíamos no contrassenso de haver uma consciência que não é completamente consciente de si. Além disso, deixaríamos de ser livres para sermos definidos por um certo *Ego*. Seria, numa hipótese da existência de uma inconsciência, trazer para a consciência a lei da causalidade, o que já foi totalmente descartado ao se entender, com Husserl, que a consciência é sempre intencional.

Sartre sustenta que o *Ego* é dividido em duas partes: o Eu e o Moi (“mim”)<sup>229</sup>. O Eu é entendido como “unidade de ações”, enquanto o Moi, “unidade de Estados e qualidades”<sup>230</sup>. O *Ego* então é uma *unidade* de Eu e Moi, de ações, estados e qualidades; é unidade de unidades transcendentais, mas nunca unidade *da* consciência. Ele é construído no decorrer de minha vida, sempre como um produto de meu tempo, mas que em nada me *define*.

Estados, qualidades e ações são todos *transcendentes*, isto é, não fazem parte da consciência, mas são objeto dela, de modo que a consciência é consciência *desse* estado ou *dessa* ação. “O *estado* – começa Sartre – aparece à consciência reflexiva<sup>231,232</sup>, ou seja, é apreendido pela reflexão, momento em que a consciência se volta a si mesma. Para explicar e exemplificar essa afirmação, Sartre menciona o estado de ódio, mas poderia muito bem ter sido do amor<sup>233</sup>.

A repulsa ou o tremor diante de alguém, ensina o filósofo, são modos de aparecer do ódio, mas este nunca se limita a *ser* repulsa<sup>234</sup>. É-se-me dado o ódio *por meio* da repulsa. Ele não se limitar a ela significa que, mesmo que ela se vá, ele se apresenta como permanente (afirmo, p. ex.: “eu te odeio, mesmo que agora não esteja com raiva”). Ele é real, mesmo que nenhuma consciência

---

<sup>229</sup> Trata-se, na verdade, de uma divisão gramatical e funcional. Não há realmente essa divisão; o *Ego* é uma unidade.

<sup>230</sup> “Le Je c’est l’*Ego* comme unité des actions. Le Moi c’est l’*Ego* comme unité des États et des qualités.” SARTRE, *La transcendance de l’Ego*, p. 44.

<sup>231</sup> Consciência reflexiva, *cogito*, é o mesmo que consciência posicional, ou tética. Seu fundamento é a consciência não tética (de) si.

<sup>232</sup> “L’état apparaît à la conscience réflexive” SARTRE, *La transcendance de l’Ego*, p. 45, tradução nossa.

<sup>233</sup> Em diversos momentos, Sartre equipara algumas características fundamentais do amor às do ódio, privilegiando em seus exemplos este último: “La phénoménologie est venue nous apprendre que les *états* sont des objets qu’un sentiment en tant que tel (*un amour ou une haine*) est un objet transcendant [...]” SARTRE, *La transcendance de l’Ego*, p. 76, grifo nosso.

<sup>234</sup> SARTRE, *La transcendance de l’Ego*, p. 46.



minha o revele. Em outras palavras: o ódio *é*, mesmo que não *apareça*. Sendo assim, ele não pode ser *da* consciência, pois, para ela, ser e aparecer são o mesmo (uma das premissas básicas da fenomenologia<sup>235</sup>), de modo que devemos concluir que o ódio, e todo estado, *é transcendente*; logo, *é* transfenomenal (está além do fenômeno, o qual aparece). Apenas com isso, *é* possível já perceber uma incerteza constitutiva dos estados. Há algo neles que não me aparece, mas afirma-se como estando lá. Explica Sartre:

O ódio *é* uma crença<sup>236</sup> em uma infinitude de consciências coléricas ou repugnantes, no passado e no devir. Ele *é* a unidade transcendente 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.<sup>237</sup>

O amor *é* uma passagem ao infinito. Para compreendermos o que isso significa, faz-se preciso uma digressão a respeito do que Sartre entende por “passagem ao infinito”. Logo nas primeiras páginas de SN, o francês sustenta que a fenomenologia teve o grande mérito de superar vários dualismos, como sujeito-objeto, aparência-essência, potência-ato. Contudo, para que isso fosse possível, apenas um dualismo permaneceu: finito-infinito. Segundo Husserl, o fenômeno sempre se me apresenta em uma perspectiva, em um perfil, *Abschattung* (nunca vejo o cubo completo, apenas algumas de suas faces por vez). Ocorre que a quantidade de *Abschattungen* *é* infinita, apenas a *Abschattung* mesma *é* finita<sup>238</sup>, ao mesmo tempo que todas elas se referem ao mesmo objeto (ver estes e não aqueles lados do cubo ou mudar meu ponto de vista sobre ele não

---

<sup>235</sup> Fenômeno significa “aquilo que aparece”. Como apenas conseguimos captar aquilo que nos aparece, aparecer e ser são o mesmo para nós.

<sup>236</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 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.

<sup>237</sup> “La haine est une créance pour une infinité de consciences coléreuses ou répugnées, dans le passé et dans l’avenir. Elle est l’unité transcendante de cette infinité de consciences. Aussi dire “je hais” ou “j’aime” à l’occasion d’une conscience singulière d’attraction ou de répulsion, c’est opérer un véritable passage à l’infini assez analogue à celui que nous opérons quand nous percevons *un* encrier ou le *bleu* du buvard.” SARTRE, *La transcendance de l’Ego*, p. 47, tradução nossa.

<sup>238</sup> Isso *é* a “opacidade” dos objetos – seu “lado” não visto, a impossibilidade constitutiva dos objetos de se mostrarem por completo, a existência inerente a eles do não percebido.

o desqualifica como o mesmo cubo, tampouco faz com que sua existência dependa da minha). Afinal, infinitos podem ser os pontos de vista em relação a um mesmo objeto. Assim, resta compreender, defende Sartre, que “a série de suas aparições está ligada por uma *razão*”<sup>239</sup>. Desse modo, a consciência, em face do fenômeno, capta tanto sua aparência quanto sua essência (*razão*), *ao mesmo tempo*, visto que não há precedência de uma em relação a outra. Assim, percebermos *o azul* do mata-borrão significa o mesmo que percebermos a razão azul por meio da impressão de azul. Há, desse modo, uma ultrapassagem [*dépassement*]<sup>240</sup> do finito (aparição) ao infinito (razão, essência). A diferença para os demais dualismos é a de que não há, aí, algo por *detrás* daquilo que aparece. O objeto dado “acha-se totalmente neste aspecto [que me aparece] e totalmente fora dele.”<sup>241</sup>

Aplicando esse entendimento ao amor, concluímos que ele só é acessível via transcendência e que ele não se basta a suas manifestações, embora ele esteja totalmente em cada manifestação sua. Assim, o amor é uma unidade do *Ego*, não da consciência. Contudo, essa ultrapassagem ao infinito, a ultrapassagem da *Abschattung* à essência, apenas pode me retirar da certeza e lançar-me na indeterminação, na insegurança. Assim como não percebo o ódio de Pedro, mas sua consciência colérica (vivência do ódio), nunca poderei perceber o amor, apenas a consciência de atração, ou de vivência do amor. Nesse ponto, Sartre e Heidegger apresentam uma concordância: o amor de modo algum pode se confundir com suas manifestações. Em outras palavras, amor, bem como o ódio, não são atitudes ou mesmo expressões percebidas. A atração é a única face do amor de que podemos ter consciência.

Com isso, compreendemos por que o amor é objeto da consciência *reflexiva*. A vivência (*Erlebnis*) do amor é consciência dessa vivência, isto é, é objeto da consciência irrefletida. Quando a consciência reflexiva se volta a essa *Erlebnis*, ela afirma: eu amo. E aí é que se engana. Isso porque a vivência do amor é certa, o amor mesmo não. Ele é pura incerteza, mesmo sendo objeto da reflexão. Com isso, Sartre indica que a reflexão pode ser certa ou incerta: a reflexão certa, reflexão *pura*, é aquela que se atém a evidências adequadas, que se basta ao evidente. A reflexão incerta, *impura*, é aquela que apresenta pretensões de futuro. Este é justamente o caso do amor (e

---

<sup>239</sup> SN, Introdução, p. 17. “la série de ses apparitions est liée par une *raison*”, p. 13.

<sup>240</sup> *Dépassement* é corriqueiramente traduzido por “ultrapassagem” ou por “transcendência”. Preferimos “ultrapassagem” para reservar transcendência ao vocábulo “transcendence”. Contudo, fica a indicação de proximidade.

<sup>241</sup> SN, Introdução, p. 18. “l’objet est tout entier dans cet aspect et tout entier hors de lui.”, p. 13

de todos os estados): em vista de uma experiência amorosa, o amor se afirma como sempre presente, como já lá e para sempre. Em face da experiência amorosa, o amor fala demais, afirma futuro e passado. Não podemos dizer que ele mente, tampouco que diz a verdade. Essa é a incerteza. Sartre oferece um exemplo que pode ajudar a compreensão<sup>242</sup>. Adaptemo-lo ao nosso tema: um colega me presenteia com uma ótima notícia, beijo pela primeira vez aquela pessoa que eu tanto desejava, sou levado a um forte orgasmo e, com força e convicção, grito: “eu te amo!”. Passado o momento de euforia, repito para mim: “eu não a/o amo, falei no êxtase de uma experiência amorosa”. Aqui estamos diante de duas consciências reflexivas, uma pura e outra impura. Esta é a primeira, a que passou ao infinito ante uma vivência. A outra, a pura, é a segunda, a qual simplesmente descreveu a vivência e restituiu à consciência irrefletida sua espontaneidade constitutiva. Uma consciência se diz consciente de ser consciência de amor, outra diz conhecer completamente o Eu ao afirmar que *eu* amo – ora, a consciência apenas pode conhecer completamente ela mesma, apenas ela é translúcida; o Eu, por outro lado, sempre carrega em si a opacidade, o desconhecido. Dizer que amo é um modo de aprisionar a consciência no amor, torná-lo qualidade da consciência, isto é, que a consciência sempre fosse consciência de amor, o que destrói toda a sua espontaneidade. Isso implicaria afirmar ou bem que amo o tempo todo e sou consciente disso, ou bem que amo o tempo todo, sou consciência de amar, mas não sou consciente disso. Nos dois casos caímos em absurdos. Acerca disso, declara Sartre: “Essas duas reflexões apreenderam os mesmos dados certos, mas uma afirmou *mais* que sabia e se dirigiu por meio da consciência refletida em direção a um objeto situado fora da consciência.”<sup>243</sup> Desse modo, devemos concluir que certa é a vivência do amor; ele, contudo, carrega sempre a dubitabilidade<sup>244</sup>. A incerteza não significa hipótese ou irrealidade. Os estados (e o *Ego*) são bem reais, pois são apreendidos por meio da vivência. São reais, mas duvidosos.

Sartre retoma e aprofunda o pensamento acerca da reflexão no final do segundo capítulo da segunda parte de SN, no subcapítulo intitulado “Temporalidade original e temporalidade psíquica: A reflexão”. O modo com que constrói sua argumentação é especialmente importante para compreendermos a diferença das abordagens que o filósofo faz ao longo de sua obra no que

---

<sup>242</sup> SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, p. 48. O exemplo é a respeito do ódio.

<sup>243</sup> “Ces deux réflexions nous appréhendé les mêmes données certaines mais l'une a affirmé *plus* qu'elle ne savait et elle s'est dirigée à travers la conscience réfléchie sur un objet situé hors de la conscience” SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, p. 48, tradução nossa.

<sup>244</sup> A incerteza é característica de toda transcendência; afinal, sempre pode haver uma intuição posterior que contradiga a anterior.

tange ao amor. A reflexão pode ser pura ou impura, como já havia sido defendido em *A transcendência do ego*. Em SN, Sartre acrescenta que a reflexão pura deve ser entendida como mais original que a impura, sendo a forma ideal de reflexão. Contudo, a mais comum é a impura, a qual apenas é superada “por uma espécie de catarse”<sup>245</sup>, a qual, mais tarde, será nomeada de *conversão*. Sartre indica brevemente que a reflexão pura descobre o Para-si *como* Para-si ou, poderíamos dizer, a consciência como pura espontaneidade, “descobre os possíveis *enquanto possíveis*”<sup>246</sup>, o que retoma uma argumentação heideggeriana acerca da propriedade, tal qual descrita no primeiro capítulo acima. Entretanto, Sartre se volta à descrição mais detida da reflexão impura, o que se justifica pelo projeto de SN enquanto uma descrição primordialmente da má-fé, como veremos adiante ao estudarmos o tratado, semelhantemente ao que Heidegger empreende em ST ao partir da quotidianidade.

A reflexão impura, como já delineado em *A transcendência do ego, constitui o ego*, o qual é chamado, em SN, também de *psique*<sup>247</sup>. O *ego* é esse objeto transcendente que busca se impor como sendo o que sou. A reflexão impura, assim, é a que busca fundamentar, como coisa, como Em-si, a consciência que é sempre no modo de não ser. Seguindo Heidegger, Sartre entende que esse movimento da reflexão impura ignora a historicidade da consciência, ao afirmar certa duração ou constituição psicológica. Em uma palavra, a reflexão impura é um ato de má-fé, que capta o refletido, isto é, a própria consciência, ela mesma, “como Em-si para se fazer ser este Em-si captado”<sup>248</sup>; trata-se, em suma, da negação da consciência *enquanto consciência*. A reflexão impura é um movimento da consciência de volta a si mesma que afirma ser ela um *ego*, o qual, no entanto, só pode ser entendido como um objeto transcendente do refletido. Assim, a consciência afirma-se, refletidamente, como sendo o que é, como portando em si *identidade*, o que é, assim como já defendido por Heidegger, uma tentativa de coisificação da consciência e um desvio em relação à sua própria constituição essencial.

O amor, nesse cenário, sendo fruto de uma reflexão impura, é sempre de má-fé. Em SN, Sartre mantém o entendimento de que o amor é um estado do *ego*, da *psique*, que se afirma como realidade, mesmo que nenhuma consciência o revele. Assim, mais uma vez, o amor é visto como um *falar demais* sobre o que se mostra. A contemplação do amor é fruto de uma reflexão impura

---

<sup>245</sup> SN, II, II, III, p. 213.

<sup>246</sup> SN, II, II, III, p. 216.

<sup>247</sup> SN, II, II, III, p. 221.

<sup>248</sup> SN, II, II, III, p. 219.

que salta de uma consciência amorosa para a constituição de um Em-si que nega a própria espontaneidade da consciência. O amor é captado após um movimento da consciência sobre si mesma que se nega como Para-si<sup>249</sup>. A reflexão impura, assim, que constitui o amor enquanto estado do *ego*, busca “determinar o ser que sou”<sup>250</sup>, movimento que será chamado, em SN, de má-fé. Sendo um objeto para a consciência, posso ser visto a partir das regras que regem o mundo das coisas, como a causalidade e a identidade, como fazem os deterministas ao defenderem certo mecanicismo da consciência. Tenta-se ver o amor como causa ou como consequência, muito embora se trate sempre de um engano.

O amor não pode ser “causa” tampouco “consequência” de suas vivências, uma vez que não há a dualidade em jogo. A vivência de amor é completamente amor, mas o amor é também completamente algo fora da vivência. Se a consciência fosse causada por algo (p. ex., a vivência do amor fosse causada pelo amor, ao modo de um Cupido), pressuporíamos que há algo como a consciência e algo como o amor independentes um do outro que acabam se encontrando, ou que um é a origem do outro. De qualquer modo, substancializaríamos o amor e a consciência. Chegaríamos, assim, ao absurdo de afirmar que há um amor sem consciência de amor, o qual “entra” na consciência e, depois, sai, bem como que há uma consciência que, por ser efeito, não é consciente de si – uma consciência que *é*, mas que não é consciente de ser, uma consciência inconsciente. Seria admitir dois seres com qualidades definidas, o estado e a consciência. Tampouco o amor pode ser uma qualidade da consciência, ou esta uma qualidade daquele (numa espécie de amor inconsciente que se torna consciente com a chegada da consciência). Tudo isso seriam abstrações pós-fenomenológicas. Como afirma Sartre a respeito da consciência em SN, “Há um ser indivisível, indissolúvel – não uma substância que conservasse suas qualidades como seres menores, mas um ser que é existência de ponta a ponta.”<sup>251</sup> Qualquer outra concepção definiria uma essência anterior à existência. Assim, a vivência amorosa não é *causada* pelo amor, ela é pura espontaneidade. Ao mesmo tempo, o amor, como estado, afirma-se como origem da vivência amorosa (“sinto-me atraído *porque* amo”). Como entender isso?

---

<sup>249</sup> SN, II, II, III, p. 223.

<sup>250</sup> SN, II, II, III, p. 231.

<sup>251</sup> SN, Introdução, III, p. 26. “Il y a un être indivisible, indissoluble — non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part.” p. 21.

## Amor como uma emoção

Sartre, aqui, trabalha com dois termos que muitas vezes são tidos como sinônimos: causa e emanção. As causas estão no campo da física, enquanto a emanção no campo da magia, termo usado por Sartre sempre no sentido pejorativo. Como afirmamos, os estados aparecem para a consciência reflexiva. Por outro lado, como o estado (amor, no caso) se afirma infinito e ultrapassa a vivência, a consciência reflexiva nenhuma certeza tem em relação a ele. Contudo, ela afirma, e afirma demais. Em face da vivência amorosa, ela afirma haver amor. Essa certeza que a consciência reflexiva põe para si mesma é incerta, fruto de uma magia. Magia, como Sartre afirma em *Esboço para uma teoria das emoções*, é uma atitude da consciência de fuga de uma situação, seja porque a situação está horrível, seja porque a animação ou a euforia pretendem presentificar algo que ainda não está presente, como quando recebo a notícia de que alguém querido virá me visitar. A mágica é sempre uma desrealização. Como o objeto (a realidade) não pode ser modificado pela consciência, quando tomada de emoção, a consciência confere magicamente uma qualidade àquele objeto, de modo que o mundo se altera, por isso Sartre afirma que a emoção “é uma transformação do mundo”<sup>252</sup>. A vivência do amor, tal como a descrevemos, pode ser entendida como uma emoção, embora Sartre não afirme expressamente isso<sup>253</sup>. A vivência de amor, enquanto emoção, cria um Eu mágico qualificado como amante: magicamente qualifico meu eu como amante ou o outro como amante, como num sonho<sup>254</sup>. A consciência opera uma passagem ao infinito, dirige-se ao futuro, e me fez *crer* se tratar de amor. Assim, afirmar que a relação de emanção entre amor e atração (vivência) é mágica implica entendê-la como ilógica, como fuga da situação, como incerta. Essa ultrapassagem mágica é uma precipitação. Em uma palavra: a relação mágica *aparenta* causal, mas nunca será, visto que, caso a consciência fosse causada por algo, ela perderia sua espontaneidade e passaria a ser Em-si.

Nessas primeiras obras de Sartre, o amor é apresentado em direta relação com a intencionalidade, muito embora isso não apareça expressamente. Sartre afirma existir uma intencionalidade amorosa, que seria a consciência de atração. Ela é certa e indubitável. O amor mesmo, contudo, apresenta-se como uma tentativa de substancialização da consciência.

---

<sup>252</sup> SARTRE, *Esboço para uma teoria das emoções*, p. 64.

<sup>253</sup> Tanto em *Esboço para uma teoria das emoções* quanto em *A transcendência do Ego*, Sartre privilegia a dupla cólera e ódio. Contudo, as curtas referências ao amor nesses trechos em que o ódio é analisado nos permitem supor que também o amor segue a mesma lógica.

<sup>254</sup> Cf. SARTRE, *Esboço para uma teoria das emoções*, p. 78-80.

Contrariamente à leitura heideggeriana, o jovem Sartre entende que o amor é uma tentativa de fuga da liberdade inexorável da consciência. Para além da atração, não pode realmente haver amor, apenas uma mentira que contamos para nós mesmos na tentativa de suprimir a angustiante *tarefa* que é existir. A despeito de não aparecer ainda nesses escritos o tema da má-fé, tampouco da angústia – temas centrais em SN – é possível já compreendermos como o amor é visto como uma atitude de má-fé na tentativa de se evitar a angústia. No primeiro Sartre, o amor desempenha um papel justamente contrário àquele visto por Heidegger. O amor, afirma Sartre, não é um dirigir-se à liberdade constitutiva da existência humana, mas, muito pelo contrário, é uma tentativa de substancializar e, portanto, desresponsabilizar. Como assevera Sartre, “A crise emocional é aqui abandono de responsabilidade”<sup>255</sup>. Sendo o amor uma emoção, também é ele uma tentativa de abandono da responsabilidade inerente à liberdade humana.

A reflexão impura que diz (demais) “eu amo” afirma-se como objeto em-si, substância, fruto de uma causalidade, a qual, como vimos no *Esboço*, não passa de uma magia. Trata-se de uma tentativa de “cristalização de um Ego ao qual nos dirigimos”<sup>256</sup>, nas palavras de Malcon Rodrigues; uma tentativa de “autoconhecimento”, o qual inevitavelmente é falso, uma vez que, assim, a consciência se toma a partir do ponto de vista do outro, o qual, como veremos, sempre me olha como um objeto. Nas palavras de Sartre, “essa tentativa de introspecção se apresenta desde a origem como um esforço para reconstituir, com peças soltas, com fragmentos isolados, aquilo que é dado originalmente *de repente*, de uma só vez.”<sup>257</sup> Em outras palavras, uma tentativa de coisificação da consciência, a qual, entretanto, mais uma vez, é “um ser indivisível, indissolúvel – não uma substância que [conserva] suas qualidades como seres menores, mas um ser que é existência de ponta a ponta.” Na reflexão impura, a qual depois será conceituada como conduta de má-fé, oculto de mim meu caráter puramente intencional. Como bem resume Sartre, “talvez seu papel essencial [do *Ego*] seja aquele de ocultar da consciência sua própria espontaneidade”, ao que o Sylvie Le Bon complementa em nota de rodapé: “donde a possibilidade ontológica das condutas de má-fé”<sup>258</sup>.

---

<sup>255</sup> SARTRE, *Esboço para uma teoria das emoções*, p. 70.

<sup>256</sup> RODRIGUES, *Consciência e má-fé no jovem Sartre*, p. 142.

<sup>257</sup> “cette tentative d’introspection se présente dès l’origine comme un effort pour reconstituer avec des pièces détachées, avec des fragments isolés, ce qui est donné originellement *d’un coup*, d’un seul jet.” SARTRE, *La transcendance de l’Ego*, p. 69, tradução nossa.

<sup>258</sup> “peut-être son rôle essentiel est-il de masquer à la conscience sa propre spontanéité”; “D’où la possibilité ontologique des conduites de mauvaise foi.” SARTRE, *La transcendance de l’Ego*, p. 81, traduções nossas.

Em *O imaginário*, livro publicado em 1940, Sartre retoma o tema do amor, mas com uma perspectiva diferente, já que agora a preocupação não é mais o Eu, mas a imagem. Nesse momento, Sartre reitera a impossibilidade de se falar de um *estado* da consciência, dado que, como já vimos, a consciência é consciência de ponta a ponta, de modo que “estado” apenas pode ser entendido se referido a um *Ego*, o qual é sempre um *objeto* da consciência. Comentando uma passagem de Leroy, com a qual concorda, a respeito estado hipnagógico, Sartre escreve: “Esse uso da expressão *estado* parece-nos o único elemento criticável nesse texto. Não há estados em psicologias, mas há uma organização de consciências instantâneas na unidade intencional de uma consciência mais longa”<sup>259</sup>. Em outro momento, tratando agora já de nosso assunto, Sartre sustenta que “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.”<sup>260</sup> Com isso, Sartre não nega o que havia escrito em *A transcendência do Ego*, mas reafirma ao estabelecer que estado afetivo de modo algum pode ser uma característica da consciência.

A análise específica do amor aparece em meio ao estudo da afetividade. Logo no início, Sartre quase repete um trecho de ST em que Heidegger, dissertando a respeito da disposição (*Befindlichkeit*), afirma que seu estudo permaneceu ao longo do tempo bem precário, mas que, com a fenomenologia de Scheler, um importante passo começou a ser dado. O francês acrescenta que o estudo fenomenológico a respeito dos sentimentos beneficiaria em muito os “psicólogos franceses”, os quais são duramente criticados nessa obra. A crítica se baseia na constatação de que a psicologia tradicional, a exemplo de Dwelshauvers e Proust, tende a separar radicalmente sujeito de objeto, criando o que Sartre chama de “solipsismo da afetividade”<sup>261</sup>. Assim, é preciso religar o sujeito ao objeto, o que se dá por meio da descrição fenomenológica da consciência: uma vez que toda consciência é *consciência de*, ela está inexoravelmente ligada ao objeto.

Sartre retoma a afirmação de *A transcendência do Ego* segundo a qual o amor se dá à consciência reflexiva. A diferença entre o que é desenvolvido nas obras está na classificação: enquanto na primeira obra o autor defende que o “estado” aparece à consciência reflexiva, no segundo ele sustenta que “A reflexão nos dá *consciências* afetivas”<sup>262</sup>, destacando “consciência”

---

<sup>259</sup> SARTRE, *O imaginário*, p. 63-4.

<sup>260</sup> SARTRE, *O imaginário*, p. 97-8.

<sup>261</sup> SARTRE, *O imaginário*, p. 97.

<sup>262</sup> SARTRE, *O imaginário*, p. 98.



para se opor a “estado”, uma vez que não há “estados afetivos”, como ficou demonstrado na obra anterior. Dado se tratar de uma “consciência afetiva”, podemos concluir que a afetividade é uma intencionalidade, visto que toda consciência é intencional (consciência *de*): “O ódio é ódio *de* alguém, o amor é amor *de* alguém<sup>263</sup>.”<sup>264</sup> Contudo, e logo Sartre nota isso, não é possível realmente que se ame *alguém*. Isso pressuporia que o Outro fosse um objeto, portanto não fosse livre, não fosse consciência; ora, se o Outro, que é como eu, não for consciência de, eu também não o sou, de modo que não posso amar. Amo, assim, *algo* no Outro. Consequentemente, o amor não é consciência *de* amor, mas é “consciência dos encantos da pessoa amada”<sup>265</sup>. Retomando o que Sartre afirma a respeito da crença em SN<sup>266</sup>, podemos constatar que consciência e encantos não se separam, mas se implicam mutuamente: um não pode existir sem o outro. Não é possível afirmar que consciência é consciência e que encanto é encanto, mas sim que todo encanto é consciência de encanto e toda consciência é consciência de. Isso ocorre porque o encanto aparece à consciência afetiva. O que diferencia a intencionalidade afetiva das demais é o fato de ela não se referir a “qualidades” do objeto, mas ela constituir o *sentido* do objeto. Assim, a afetividade se aproxima do conhecimento, pois ambos são maneiras de algo aparecer à minha consciência; contudo, a afetividade não é um conhecimento intelectual. Escreve Sartre: “o amor não tem como intenção a fineza dos dedos, que é uma qualidade representativa: projeta sobre o objeto uma certa tonalidade que poderíamos chamar o sentido afetivo dessa fineza, dessa brancura.”<sup>267</sup> O amor, assim, confere um sentido ao objeto, mas de um modo insigne: afetivo. A consciência que tenho das mãos da pessoa amada é perturbada pelo amor, de modo que não capto essas mãos como tais. Sou parcial, cego à realidade. Os olhos daquele que amo não são simples síntese de representações, por isso nem podem ser descritos. Se me ponho a descrevê-los, perco a capacidade mesma de descrição, pois eles se me dão num bloco afetivo. “Portanto, um sentimento não é uma consciência vazia — é uma possessão. Essas mãos se manifestam para mim sob sua forma afetiva.”<sup>268</sup> O sentimento se apossa da totalidade do objeto e todo ele se me apresenta como afetivo.

Sartre parece, nessa descrição, ignorar a abertura dispositivo-afetiva própria tal qual

---

<sup>263</sup> Não há dúvida que aqui “alguém” é complemento nominal, não adjunto, isto é, o amor se dirige a alguém, alguém é amado.

<sup>264</sup> SARTRE, *O imaginário*, p. 98.

<sup>265</sup> SARTRE, *O imaginário*, p. 98.

<sup>266</sup> Cf. SN, II, I, I, p. 124. EN, p. 111.

<sup>267</sup> SARTRE, *O imaginário*, p. 99.

<sup>268</sup> SARTRE, *O imaginário*, p. 100.

descrita por Heidegger, para retornar a uma visão moderna de diminuição do papel das tonalidades afetivas na constituição do Para-si. Como seria possível mãos se manifestarem *sem* sua “forma afetiva”? Sartre parece não ter resposta convincente para isso em suas primeiras obras, pelo menos. O amor, então, como toda consciência afetiva, atrapalha, cega? Atrapalha o quê?

### **Intencionalidade amorosa: aproximações de Heidegger e Sartre**

No começo de seus escritos, Heidegger e Sartre mostram-se devedores do entendimento husserliano de intencionalidade. Como vimos no início de nosso estudo, Heidegger, no curso *Prolegômenos para um conceito de tempo*, vê na intencionalidade husserliana uma das maiores contribuições da filosofia do mestre, com o que concorda Sartre. Seguindo Brentano e Husserl, nossos autores afirmam que o amor é uma intencionalidade de destaque. Heidegger pouco disserta sobre isso, para logo ver no amor algo além da intencionalidade, como pudemos acompanhar. Sartre, por seu turno, aprofunda bastante a análise, expondo diversas consequências. A relação entre amor e *Ego*, bem como a entre amor e imaginário são desenvolvimentos inexistentes na obra heideggeriana, mas bem exploradas por Sartre. O ponto de partida, contudo, permanece o mesmo: a intencionalidade. Podemos afirmar, com isso, que Sartre se preocupa em seus primeiros escritos em demonstrar as consequências, predominantemente psicológicas, da noção husserliana de intencionalidade, enquanto Heidegger em problematizá-la como insuficientemente originária. Entretanto, a partir do estudo das obras heideggerianas apresentado no início do Capítulo 1, é possível afirmar que o alemão concordaria com diversas afirmações sartrianas a respeito especificamente do amor se considerarmos a descrição sartriana como restrita ao amor inautêntico.

Sartre afirmou que o amor é uma ilusão, uma vez que, como estado, ele não pode estar na consciência, mas apenas ser um objeto da consciência. Assim, falar “eu amo” é uma tentativa de substancialização da realidade humana<sup>269</sup>, que nega o caráter puramente intencional da consciência. A passagem ao infinito de que Sartre fala é justamente essa tentativa de substancialização da consciência amorosa. Nesse ponto, Heidegger e Sartre apresentam total concordância: é impossível se falar em estados ou em qualidades da consciência. O amor não pode ser um estado ou uma qualidade daquele que ama. De modo algum o amor *caracteriza*, no sentido

---

<sup>269</sup> “Realidade humana” é o termo que Sartre utiliza como tradução de *Dasein*.

forte de se tornar uma categoria do sujeito. Não há sujeito<sup>270</sup>. Há apenas a intencionalidade amorosa. Há uma consciência amorosamente *afetada*, nunca um sujeito amante.

Como consequência do caráter puramente intencional da consciência, tem-se a impossibilidade de se falar em *causalidade* na consciência. Assim, Heidegger e Sartre, seguindo Husserl, concordam que não há causas do amor. O amor é injustificado e injustificável, o que implica que o amor tampouco justifica. Não pode haver uma atitude, por exemplo, que seja consequência do amor. Há a ação amorosa, não um amor que exista independentemente da ação.

Heidegger também concordaria com Sartre que não é possível descrever o amor, apenas os objetos intencionais da consciência amorosa. Aqui, contudo, surge uma importante divergência. Sartre indica, em *O imaginário*, a possibilidade de uma consciência não afetiva dos objetos. Heidegger, em ST, por outro lado, vê a afetividade como uma abertura essencial, de modo que é impossível se falar de qualquer consciência não afetiva. Existir para Heidegger é abrir-se, antes de tudo, afetivamente.

A mais evidente discordância, a nosso ver, entre os autores estudados é o papel desempenhado pelo amor no que tange à existência propriamente dita. Como afirmado anteriormente, Heidegger considera o amor como uma tonalidade afetiva fundamental que abre o ser-aí para sua verdade mais própria, entregando-lhe completamente à sua responsabilidade. Sartre, por outro lado, vê no amor uma tentativa de autoengano pelo qual a consciência afirma-se como um objeto dotado de estados e qualidades, a fim de retirar de si a responsabilidade inerente à espontaneidade constitutiva da realidade humana. Em sua obra capital, Sartre aprofundará, agora em termos mais propriamente filosóficos, seu entendimento do amor como uma conduta de má-fé.

## **2.2 O fracasso do amor: *O Ser e o Nada***

### **2.2.1 Introdução: consciência, ser-Para-si e ser-Em-si**

Partamos agora à grande obra sartriana, a fim de estudarmos o capítulo acerca do amor, percorrendo rapidamente o que foi trabalhado antes na obra.

---

<sup>270</sup> Apesar da insistente recusa da noção clássica de subjetividade pela fenomenologia, Sartre, seguindo Husserl, ainda se utiliza dos termos sujeito e objeto.

Sartre tem como seus grandes mestres Hegel<sup>271</sup> e Husserl, mais do que Heidegger, até mesmo por questões temporais. Conforme já vimos, o termo “consciência” é central em seu pensamento, diferentemente de Heidegger, razão pela qual começaremos nosso percurso por esse conceito.

A consciência deve ser entendida como pura espontaneidade<sup>272</sup>, como liberdade indômita que está além de todos os fenômenos, sendo imodificável por eles; precisamente, é “a dimensão de ser transfenomenal do sujeito”<sup>273</sup>, afirma Sartre, seguindo Husserl. Com o alemão, Sartre parte da premissa de que toda consciência é consciência *de* algo, o que “significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é”<sup>274</sup>. Como sou sempre *no mundo*, jogado no mundo, e nasço tendo por objeto um ser que não sou, sou sempre *consciência de mundo*. E é quando me refiro ao ser no mundo, quando nadoifico os seres, que eu sou. Não existo fora da relação com o mundo, da referenciação, da transcendência.

Enquanto consciência, sou um vazio de definições. Nada pode me determinar, isto é, minha consciência não pode *ser* isto ou aquilo. Mas, como mero vazio, também, não posso existir. Assim, sou um vazio *relacionado* com o mundo, um vazio que se *refere* ao mundo. Um vazio que aponta constantemente algo. Esse se referir ao mundo é chamado de *transcendência*. Transcendente<sup>275</sup> é o que está fora da minha consciência (nunca algo pode estar dentro, senão ela deixa de ser puro vazio) e a que me refiro (de maneira explícita e racional, ou não). Por isso, deve-se falar que toda consciência é consciência *de*. Assim, em vez de dizer que “estou com fome” – o que pressuporia que a fome ‘entrou’ em mim, Sartre diz: “sou consciência de fome”. Quando a fome passa, sou “consciência de saciedade”. Ocorre que há aquilo que nunca passa, como a consciência de que estou no mundo, de sorte que toda consciência é consciência de mundo. Fome e mundo são objetos “fora” de mim a que me refiro enquanto transcendência. Digo, então, que *ponho* diante de mim a

---

<sup>271</sup> Sartre dedica o cap. III, I, III de SN a Hegel, Husserl e Heidegger, três pensadores no mais alto pedestal para filosofia francesa à época. Apesar da referência nominal e do uso de diversos termos hegelianos, curiosamente o próprio Sartre afirma que começou a estudar Hegel apenas em 1945, depois de SN. (SARTRE, *Interview*, in SHILPP, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, p. 9.)

<sup>272</sup> Consciência e liberdade humanas se confundem, em Sartre: “The controlling idea of Sartre’s early work is human consciousness, which Sartre identifies with human freedom.” HETER, *Authenticity and Others: Sartre’s ethics of recognition*, p. 18.

<sup>273</sup> SN, Introdução, III, p. 22. “La conscience n’est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, *c’est la dimension d’être transphénoménale du sujet.*” EN, p. 17, grifo nosso.

<sup>274</sup> SN, Introdução V, p. 34. “cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience ; c’est-à-dire que la conscience naît *portée sur* un être qui n’est pas elle” EN, p. 28.

<sup>275</sup> Para um primeiro entendimento de *transcendência*, cf. SN, Introdução, III, p. 22. EN, p. 18.

fome, para que eu seja consciência de fome. Há um *posicionamento* [*thésis*] de um objeto a que transcendo, ou seja, de um objeto transcendente. Junto à consciência de mundo, ou melhor, antes mesmo dela, há a consciência de minha própria existência. Ora, mas agora não se trata mais de algo “fora” de mim, mas sim da consciência de mim mesmo. Essa consciência, portanto, não *põe* seu objeto. Explica Sartre: “toda existência consciente existe como consciência de existir. Compreendemos agora por que a consciência primeira de consciência não é posicional: identifica-se com a consciência da qual é consciência”<sup>276</sup>.

Com vocabulário hegeliano, Sartre contrapõe o ser da consciência ao ser dos objetos: enquanto ela é Para-si, eles são Em-si. A consciência transcende, enquanto o Em-si apenas *é, é o que é*<sup>277</sup>. O Em-si é uma região opaca do ser, diferente da outra região de ser: o Para-si. “O Em-si não tem segredo: *é maciço*”<sup>278</sup>, é pronto. Relacionando-se apenas com o que ele é, nunca com o que *não é*, ele é pura positividade.

Sou Para-si e, como tal, não suporto sê-lo. Para-si é uma eterna “*fuga para*”<sup>279</sup>, um direcionar-se. Isso só pode ser assim. Se ele deixa de ser remissão, fuga, ele deixa de ser *Para*, e passa a ser *Em*. E é justamente esse o objetivo do Para-si: um dia se tornar Em-si, mas não como morto, e sim como um Para-si-Em-si. Ora, como sou não sendo eu mesmo, busco constantemente ser eu mesmo – tentativa sempre falha.

### 2.2.2 Má-fé

A má-fé talvez seja uma das noções centrais de SN ao mesmo tempo que das mais confusas e complexas. A princípio, ela não se refere à conduta moralmente reprovada entendida como “más intenções”. A má-fé é, antes de tudo, um modo de agir em relação à existência situacional própria à realidade humana. Trata-se de uma atitude específica do Para-si de *afastamento de si mesmo*. A consciência oculta *de si mesma* a verdade acerca dela mesma. A má-fé por excelência é em relação ao meu Para-si: minto para mim; me faço, para mim, um Em-si, tento me objetificar, me coisificar. Digo, por exemplo, que *sou* professor. Essa atitude me coisifica enquanto um professor, o que claramente é mentira: não posso ser professor enquanto na maior parte de minha vida sou outro

---

<sup>276</sup> SN, Introdução, III, p. 25. “toute existence consciente existe comme consciente d’exister. Nous comprenons à présent pourquoi la conscience première de conscience n’est pas positionnée : c’est qu’elle ne fait qu’un avec la conscience dont elle est conscience.” EN, p. 20.

<sup>277</sup> SN, Introdução, IV, p. 38. EN, p. 32.

<sup>278</sup> SN, Introdução, IV, p. 39. “L’en-soi n’a pas de secret : il est *massif*” EN, p. 32.

<sup>279</sup> SN, III, III, p. 452. “*fuite vers*” EN, p. 402.

bem distante do meu ser-professor, bem como enquanto posso a todo momento deixar de ser. O correto seria afirmar que *brinco de ser professor*<sup>280</sup>. Essa brincadeira nunca passará à realidade, pois nunca serei mais professor do que livre, tratar-se-á sempre de mera *representação*, performance, a qual busca convencer todos ao meu redor, *e a mim mesmo!*, de que eu sou *completamente* um professor. Minha tentativa de convencer *os outros* de meu ser-professor é uma *mentira*; minha tentativa de *me* convencer de meu ser-professor é *má-fé*. Para ser bem preciso, a marca da má-fé é a separação entre facticidade e transcendência, dois aspectos essenciais e inseparáveis de nossa realidade<sup>281</sup> – má-fé é o sonho de eu poder um dia não transcender mais o que sou, não mais deixar de ser aquilo que sou. Em suma, é a tentativa de superar a própria consciência enquanto aquilo que é ao modo de não ser e não é ao modo de ser. Sartre nos chama a atenção, por outro lado: “Pode-se viver na má-fé, o que não significa que não se tenham bruscos despertares de cinismo ou boa-fé, mas sim implica um estilo de vida constante e particular. Nossa perplexidade, portanto, parece ser a maior possível, já que não podemos nem rechaçar nem compreender a má-fé.”<sup>282</sup>

A dificuldade de compreensão da má-fé por ela mesma fez com que Sartre começasse sua exposição em SN contrapondo a má-fé àquela conduta que corriqueiramente é entendida como seu antônimo, a sinceridade<sup>283</sup>. O ideal de sinceridade, tão caro à nossa sociedade contemporânea, revela-se, contudo, como um modo de ser na má-fé. Ser sincero e dizer “sou o que sou” é afirmar-se enquanto facticidade e negar-se enquanto transcendência, é negar a nada constitutiva, a qual me faz ser sempre ao modo de não ser.

SN não traz uma real contraposição à má-fé, o que pode nos conduzir à conclusão de que ela é inevitável. A curta exposição que fizemos acerca da má-fé, contudo, mostra-se por ora suficiente, visto que é mais vantajoso ao nosso trabalho perceber como se dá a relação entre a má-fé e o amor. Antes, porém, precisamos entender como Sartre descreve as relações com o Outro em geral, para podermos perceber as especificidades da relação amorosa.

---

<sup>280</sup> Ver exemplo do garçom: SN, I, II, II, p. 105-6. EN, p. 94.

<sup>281</sup> SN, I, II, II, p. 102. EN, p. 91.

<sup>282</sup> SN, I, II, I, p. 95. “On peut vivre dans la mauvaise foi, ce qui ne veut pas dire qu’on n’ait de brusques réveils de cynisme ou de bonne foi, mais ce qui implique un style de vie constant et particulier. Notre embarras semble donc extrême puisque nous ne pouvons ni rejeter ni comprendre la mauvaise foi.” EN, p. 84

<sup>283</sup> SN, I, II, II, p. 105. EN, p. 93.

### 2.2.3 O Outro e o olhar

Somos consciência, portanto somos vazios projetantes, em eterno transcender. Dissemos que transcendemos necessariamente em direção ao mundo. Ocorre que não estamos sozinhos no mundo: ao transcendermos o mundo, encontramos o Outro, aquilo que, assim como eu, é um centro de remissões, uma consciência, um Para-si. Somos, destarte, Para-si e Para-Outro! Ambos não podem ser concebidos separadamente; afinal, ao mesmo tempo, necessariamente, eu sou remissão a mim e ao Outro: “necessito do Outro para captar plenamente todas as estruturas de meu ser; o Para-si remete ao Para-outro.”<sup>284</sup> Podemos, pois, afirmar que a relação com o Outro é *originária*, está em minha origem e de mim nunca se aparta. Sou relação com o Outro<sup>285</sup>, mesmo quando estou sozinho – a solidão é um modo de ser-para (Heidegger e Sartre concordam) –, e é por isso que posso me relacionar com meu amigo José (relação concreta).

O problema de minha relação com o Outro nasce quando o Outro me *olha*. Ao me olhar, o Outro não me capta como um Para-si, um *nada*, mas como um *ser*. Ao ser olhado, torno-me objeto do Outro, fico inteiro à sua disposição, alienado de mim. O Outro vê parte do meu ser que nunca poderei ver. É por isso que o Outro se mostra como *fundamento* do meu ser. Aquela minha busca de ser Em-si também pode ser explicada, agora, como: quero ser um Em-si que é seu próprio fundamento; afinal, sou *em-si*, para o outro. Ao ser olhado, tudo que é meu passa a *ser* (Em-si), tudo é coagulado (transformado em Em-si), até mesmo minha liberdade: “para o Outro, sou irremediavelmente o que sou, e minha própria liberdade é um caráter dado do meu ser. Assim, o Em-si me recaptura até no fundo e me coagula integralmente em minha própria fuga, a qual se torna fuga prevista e contemplada, fuga *dada*.”<sup>286</sup>

Esse olhar do outro, que me coagula, que me transforma em Em-si, é a base, em SN, de toda relação de alteridade. Conseguimos agora colocar em termos mais precisos: o Outro também é Para-si, portanto toda sua relação (e ele é relação) é de *transcendência*. O Outro transcende o mundo, transcende tudo aquilo que ele *olha*. Como olhado, *sou transcendido*. Isso significa também: sou feito *objeto* (Em-si, portanto) para o Outro. Toda minha relação com o Outro se

---

<sup>284</sup> SN, III, I, I, p. 290-1. “Ainsi la honte est honte *de soi devant autrui* ; ces deux structures sont inséparables. Mais du même coup, j’ai besoin d’autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le pour-soi renvoie au pour-autrui” EN, p. 260-1.

<sup>285</sup> SN, III, III, p. 452. EN, p. 402

<sup>286</sup> SN, III, III, p. 452. “pour autrui, je suis irrémédiablement ce que je suis et ma liberté même est un caractère donné à mon être. Ainsi l’en-soi me ressaisit jusqu’au futur et me fige tout entier dans ma fuite même, qui devient fuite prévue et contemplée, fuite *donnée*.” EN, p. 402.

baseia em eu fazê-lo objeto para mim, sendo objeto para ele. É por isso que Sartre afirma que minhas relações com o Outro “são inteiramente comandadas por minhas atitudes com relação ao objeto que sou para o Outro.”<sup>287</sup>

Ser objeto-do-Outro é ter-sido-criado-pelo-Outro. Como dissemos, isso implica ter minha liberdade alienada pelo Outro. Mas eu sou livre, sou *liberdade*, sou *condenado* à liberdade, não posso deixar de ser a única coisa que sou: *Para-si*. O Outro nunca me verá como liberdade pura; ao mesmo tempo, o Outro me ajuda em meu objetivo, pois quero ser *Em-si*. Problema: sou um *Em-si* fundado pelo Outro. Ora, “se eu pudesse apropriar-me desta liberdade que é fundamento de meu ser-*Em-si*, eu seria meu próprio fundamento.”<sup>288</sup> Como ser meu próprio fundamento é ser Deus (*ens causa sui*), é possível constatar que essa ontologia de SN de que aqui falamos é baseada em nossa vontade inexorável de sermos Deus, busca que acompanhará qualquer relacionamento que eu tiver com o Outro, de maneira peculiar no relacionamento amoroso<sup>289</sup>. Essa leitura se aproxima bastante da descrição heideggeriana do impessoal como *ens realissimum*. De maneiras diversas, Heidegger e Sartre afirmam algo semelhante. Para ambos, a existência inautêntica, imprópria, é marcada pela fuga da indeterminação radical da existência, buscando tornar-se um ente que abarca em si toda a realidade possível do real, por ser causa de si mesmo<sup>290</sup>.

Para Sartre, todas as relações serão assim: ou bem tento transcender a transcendência do Outro (ou seja, objetivar o Outro), o que implica matar o Outro enquanto transcendência, ou bem tento assimilar a transcendência do Outro, mantendo-a enquanto transcendência. Não posso ter essas duas atitudes ao mesmo tempo, de modo que “não há dialética de minhas relações com o outro, mas círculo vicioso – embora cada tentativa se enriqueça com o fracasso da outra.”<sup>291</sup> Com isso, podemos analisar o amor como uma atitude específica para com o Outro, marcada, portanto, pelo conflito em um círculo vicioso de fracassos e mortes.

---

<sup>287</sup> SN, III, III, p. 452. “commandés tout entiers par mes attitudes vis-à-vis de l’objet que je suis pour autrui” EN, p. 403.

<sup>288</sup> SN, III, III, p. 453. “Si je pouvais, en effet, m’assimiler cette liberté qui est fondement de mon être-en-soi, je serais à moi-même mon propre fondement.” EN, p. 403.

<sup>289</sup> “O amor é outra manifestação do projeto fundamental de se tronar Deus.” GIBSON, *Authentic Love and Mother-Child Relationship*, p. 60, tradução nossa. Cf. SN, III, III, I, p. 456

<sup>290</sup> Ver acima “1.1.4 A-gente e quotidianidade”.

<sup>291</sup> SN, III, III, p. 454. “Ainsi n’y a-t-il pas dialectique de mes relations envers autrui, mais cercle — encore que chaque tentative s’enrichisse de l’échec de l’autre.” EN, p. 403.



## 2.2.4 O amor

“Vai, vai, vai, vai. – Não vou. – Vai, vai, vai, vai. Não vou!”

(MORAES, POWELL, *Canto de Ossanha*)

“E o amor, em vez de dar, exige. E quem gosta de nós quer que sejamos alguma coisa de que eles precisam.”

(LISPECTOR, *Dies Irae*, in *A descoberta do mundo*, 14 de outubro)

Duas características do ser-Para-outro merecem ser destacadas mais incisivamente: (i.) Como todo *olhar* do outro me nadifica, quando olhado, torno-me objeto *do* Outro; em outras palavras, torno-me *posse do* Outro. (ii.) Entretanto, como essencialmente livre, não posso realmente *ser* possuído por alguém, donde surge o *conflito*. Esse conflito pode ser explicado ainda do seguinte modo: o Outro me faz, ele é o fundamento do meu *ser*. Contudo, a responsabilidade pelo meu ser é inteiramente minha! Quero, obviamente, ser fundamento daquilo por que sou responsável, mas não posso, de maneira que o conflito é inexorável e infinito. Mais: como explicado acima, procuro assimilar a transcendência do Outro, isto é, assimilar o Outro *como* Outro, não como objeto para mim, tudo a fim de eu ser meu próprio fundamento. Entretanto, pesa a impossibilidade, visto que não posso ser Outro para mim mesmo, dado que não tenho escolha senão manter a alteridade com o fito de projetar minha identificação com o Outro; e isso significa tomar atitudes em relação ao Outro mesmo (não à minha representação do Outro), i.e, em relação à liberdade do Outro<sup>292</sup>. Afinal, querer me apoderar da liberdade do Outro e ser meu fundamento, em outras palavras, querer ser Para-si-Em-si, é querer ser Deus. Com o amor não pode ser diferente.

O Outro me transcende ao me olhar. Antes do Outro, eu sou o que não sou e não sou o que sou. O Outro cria e, portanto, fundamenta meu *ser o que sou*. Ocorre que o Outro é liberdade, de modo que meu ser, além de não ser fundado por mim, está em total *insegurança*, instabilidade. Nunca consigo às últimas consequências captar todo o Eu que sou criado pelo Outro. Assim, para que eu consiga um pouco de segurança em relação ao que eu sou, devo submeter a liberdade do Outro à minha. Quero me apoderar do Outro. “Não há dúvida, portanto, de que o amor deseja

---

<sup>292</sup> Cf. SN, III, III, I, p. 456. EN, p. 405-6.

capturar a ‘consciência’”<sup>293-294</sup>. Capturar a consciência do Outro é assegurar-me de mim e, finalmente, apoderar-me do que sou.

Aqui nasce um paradoxo. Como amado, quero capturar a consciência do amante, pois é ela que me fundamenta. Entretanto, o amor nunca pode ser uma obrigação, uma determinação. Não posso capturar o amado e fazer com que ele *necessariamente* me ame. Primeiro, por isso ser impossível; segundo, por eu não querer isso. O amante “não deseja a servidão do amado”<sup>295</sup>. Isso seria equivalente a ser amado por uma máquina, não por uma liberdade. Por esse motivo, diz Sartre, se quisermos humilhar o amado, “basta descrever-lhe a paixão do amado como sendo o resultado de um determinismo psicológico: o amante sentir-se-á desvalorizado em seu amor e em seu ser.”<sup>296-297</sup> O oxímoro fica claro: quero possuir o Outro enquanto liberdade (aquilo que não pode ser possuído). Quero que a liberdade do Outro não seja livre. Quero que o Outro seja completamente livre, *em cativo*; que seja uma liberdade comprometida comigo. Quero que o amado seja como um cão num canil: livre em plenitude, ali dentro. Quero ser o “mundo inteiro” daquele que me ama, quero ser um objeto, sim, mas o objeto que dá significado a todos os outros objetos, quero ser o “objeto-limite da transcendência”<sup>298</sup> de meu amado. Ou seja, para o cão amado, eu quero ser seu canil.

Canil é objeto, mas um objeto que significa e limita tudo na vida do cão. Enquanto objeto-limite, quero que o mundo do Outro seja todo referenciado a mim, que a significação de todos os objetos seja dada tendo como referência o meu ser. Quero ser o “centro de referência absoluto” a todos os utensílios do mundo. Só assim, “estou protegido contra qualquer eventual desvalorização, sou o valor absoluto.”<sup>299</sup> Logo, resguardo-me de todos os maus sentimentos relacionados

---

<sup>293</sup> SN, III, III, I, p. 457. “Il est donc certain que l’amour veut captiver la ‘conscience’.” EN, p. 407.

<sup>294</sup> Importante notarmos que Sartre aqui confunde amor e desejo. Não importa qual é a noção de desejo que o filósofo apresenta, fato é que, ao dizer que o amor *deseja*, Sartre não vê diferença essencial entre amor e desejo. De certo modo, ele se filia em SN a uma tradição negada por Heidegger, como vimos no capítulo 1 de nosso estudo.

<sup>295</sup> SN, III, III, I, p. 458. “ne désire pas l’asservissement de l’être aimé” EN, p. 407.

<sup>296</sup> SN, III, III, I, p. 458. “il suffit de lui représenter la passion de l’aimé comme le résultat d’un déterminisme psychologique : l’amant se sentira dévalorisé dans son amour et dans son être.” EN, p. 407.

<sup>297</sup> Essa posição sartriana pode ser aplicada ao cristianismo. 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.

<sup>298</sup> SN, III, III, I, p. 459. “l’objet limite de la transcendance”. EN, p. 408.

<sup>299</sup> SN, III, III, I, p. 460. “je suis protégé contre toute dévalorisation éventuelle ; je suis la valeur absolue” EN, p. 409.

frequentemente ao relacionamento amoroso. Sendo o mundo do amado, não tem por que eu sentir insegurança, medo, ciúmes. O amado pensa em mim o tempo todo<sup>300</sup>. Destarte, ser valor absoluto significa: sou o valor supremo, um transvalor, que se coloca além de toda valoração e que guia tudo o que é valorado: “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.”<sup>301</sup> 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”<sup>302</sup>. O amante deseja que sua existência seja definitivamente justificada, que seu sentido seja dado. Em uma palavra: o amante quer negar sua liberdade, ao mesmo tempo que vê a impossibilidade do sonho. O amor, assim, revela-se como atitude específica para com o Outro fundada na má-fé, como resposta à angústia ontológica por ser o que não é e não ser o que é.

Como deve ter ficado claro, exijo que o Outro deve se transformar para ser amado, exijo, completa Sartre, que o Outro “deve metamorfosear-se absolutamente”<sup>303</sup>. A ruptura entre Heidegger e Sartre, já antevista nos escritos de juventude do francês, agora ganha contornos ainda mais evidentes. Para o alemão, o amor é o pedido *pela* liberdade do Outro. “Volo ut sis”: o amor possibilita as possibilidades do outro, é libertar a liberdade. Como Heidegger escreve, “A essência do amor se baseia no libertar. A palavra correspondente à palavra germânica ‘fry’ no sânscrito védico significa ‘amor’ [...]”<sup>304</sup>. Assim, enquanto o amante heideggeriano clama pelo amado como pura liberdade, o amante sartriano *exige*<sup>305</sup> a liberdade cerceada e metamorfoseada do Outro. Furlan tem uma feliz leitura do amor em SN: “Mas essa é a contradição, pois nessa condição de ser cativo o outro não pode mais reconhecer minha subjetividade, ou, conforme o dito popular, ‘o amor é cego’<sup>306</sup>. Feliz expressão para nós, pois Heidegger também a comentou, em *Nietzsche I*. Retomemos o que o alemão escreveu: “O amor nunca é cego, mas clarividente; somente o estado daquele que está enamorado é cego, fugidio e brusco, um afeto e não uma paixão”<sup>307</sup>. Já

---

<sup>300</sup> RAE, *Sartre on authentic and inauthentic love*, p. 76.

<sup>301</sup> SN, III, III, I, p. 461.

<sup>302</sup> *A relação com o outro em Sartre*, p. 92.

<sup>303</sup> SN, III, III, I, p. 461. EN, p. 410.

<sup>304</sup> “Im Freien beruht das Wesen des Liebens. (Das entsprechende altindische Wort zum germanischen »fry« bedeutet »lieb« [...]” GA 73.1, p. 705, tradução nossa.

<sup>305</sup> Na descrição que Sartre faz do amor, o verbo “exigir” aparece com bastante frequência: 27 vezes, considerando seus derivados.

<sup>306</sup> *A relação com o outro em Sartre*, p. 92.

<sup>307</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche I*, p. 45.

ponderamos acerca do que significa “estado” para Sartre. Entretanto, não é desse conceito de que falamos agora. Heidegger parece concordar com Sartre que o enamorado pode estar cego, isto é, ser incapaz de ver o outro enquanto liberdade. A diferença, ao menos na descrição que Sartre realiza aqui em SN, é que Heidegger defende que o amor é *mais* do que esse estado cego do amante (amor é paixão, não afeto ou impulso), enquanto Sartre parece limitar sua percepção do amor ao que Heidegger chama de estado do amante, ou amor-afeto, ou ainda, amor inautêntico, impróprio. Essa crítica é parecida com a que Dax Moraes desenvolve em seu recente livro *História filosófica do amor*:

O equívoco no modo como Sartre conduz sua reflexão está em não distinguir o amor, tal como é em si, de suas expressões acessórias posteriores e fatuais nas quais (e somente nas quais) se reconhece o conflito das subjetividades determinadas envolvidas, propensas a fazer mais caso de si mesmas do que de outrem. É como se Sartre partisse da experiência amorosa rumo à sua fonte, mas se detivesse no meio do caminho.<sup>308</sup>

Ser o valor supremo, o centro de referência do amado tem outra grande vantagem para mim, além da já citada certeza de que serei valorizado: minha existência se vê justificada<sup>309</sup>. Como ser-no-mundo jogado, minha vida é sem sentido e sem objetivo dados. Amado, minha vida “deixa de ser esse dado impensável e insuperável do qual fujo: é aquilo para o qual o Outro se faz existir livremente; é como uma meta que o Outro dá a si mesmo.”<sup>310</sup> Eu sou o objetivo do Outro; tenho agora uma *razão de existir*. Minha falta de fundamento se vê superada e meu projeto de estabilidade ontológica se delinea como realidade.

No empreendimento amoroso, para usar as palavras de Sartre, invisto na sedução do Outro. Não posso capturá-lo, nem o quero, mas posso seduzi-lo e é por essa sedução que conseguirei manter a meu lado essa liberdade que me dá razão para viver, simplesmente porque justifica toda a minha existência. O Outro então também age assim em relação a mim. A pergunta que devemos fazer é: quando a sedução funciona? Quando finalmente amo? A resposta de Sartre simples é precisa: “quando projet[o] ser amado”<sup>311</sup>. À primeira vista, essa fórmula é estranha. Não me torno *amante* quando me projeto amante, mas quando me projeto *ser amado*, i.e, ser o *objeto* do amor

---

<sup>308</sup> MORAES, *História filosófica do amor*, p. 415.

<sup>309</sup> SN, III, III, I, p. 463. EN, p. 411.

<sup>310</sup> SN, III, III, I, p. 462. “Elle n’est plus ce donné impensable et insurmontable que je fuis : elle est ce pour quoi l’autre se fait exister librement ; elle est comme fin qu’il se donne.” EN, p. 411.

<sup>311</sup> SN, III, III, I, p. 467. “lorsqu’il projettera d’être aimé.” EN, p. 414.

do outro. Ser amado significa conquistar a subjetividade alheia. Ora, mas isso é o que caracterizamos como amor! “Assim, parece que amar, em sua essência, é o projeto de fazer-se amar.”<sup>312</sup> Abro-me para o Outro como se pudesse obrigá-lo a me amar, sem poder. O amante, assim, é cativo: não do outro – por ser impossível – mas de sua própria exigência de ser amado. Mas esse amor como “projeto de ser amado” não é o buscado pelo amante que visa ser valor supremo. E aí nasce outra contradição e impossibilidade do amor. Sartre resume, depois de expor o tanto que o amor exige, que o amor “nada pode *pedir*: é puro compromisso sem reciprocidade.”<sup>313-314</sup>

Eis que o oxímoro se mostra como um ciclo sem fim: amo, isto é, quero ser amado, o que significa: quero que o Outro queira que eu o ame. O fracasso é dado: quero ser amado, quero me tornar objeto de valor supremo para o Outro, o que só é possível se o Outro se mantiver como pura subjetividade; não obstante, ao olhar o Outro, capturo-o como objeto – e não posso ser objeto de um objeto, apenas de uma subjetividade. Desse modo, continuo sozinho, preso em minha liberdade inexorável. Todo meu sonho de má-fé – que parecia poder ser realizado no amor – é destruído. Nunca serei objeto do Outro, pois o Outro nunca será liberdade pura para mim.

Ademais, se olho o Outro como objeto, ele se perde no meio do mundo para mim, tornando-se mera ferramenta<sup>315</sup>. Isso tudo fica ainda mais evidente na presença do terceiro. O amado agora se torna objeto *para o Outro*, de sorte que o amado deixa de ser o que fundamenta e justifica meu ser para ser transcendência-transcendida *pelo Outro* – um objeto no mundo do terceiro.

Parece-nos que toda a descrição do amor como uma atitude fundamental para com o Outro, tal como descrita em SN, parte de uma tentativa de fuga da liberdade e da consequente responsabilidade que me são próprias. Em uma palavra, trata-se de uma atitude de má-fé. Assim como fica claro no começo do capítulo acerca das “relações concretas com o Outro”, Sartre

---

<sup>312</sup> SN, III, III, I, p. 467. “Ainsi nous apparaît-il qu’aimer est, dans son essence, le projet de se faire aimer.” EN, p. 415.

<sup>313</sup> SN, III, III, I, p. 467. “L’amour ainsi exigé de l’autre ne saurait rien demander : il est pur engagement sans réciprocité.” EN, p. 415.

<sup>314</sup> Furlan faz comentário exatamente oposto a essa passagem. Diz ele: “o amor pressupõe reciprocidade. Contrariando visões puristas ou altruístas do amor, quem ama deseja ser amado. Em outros termos, não há amor desinteressado.” *A relação com o outro em Sartre*, p. 91. O uso da palavra “reciprocidade” aqui, como mostrado, pode gerar ambiguidade. Não é possível haver reciprocidade no sentido de ‘compromisso que existe apenas na existência da contraparte’, mas há no sentido de ‘compromisso que tem como objetivo o ganho, mesmo que este ganho não seja certo’.

<sup>315</sup> É possível que um dos amantes queira espontaneamente se tornar essa mera ferramenta, na tentativa de salvar o amor fadado ao fracasso. Nesse caso, há o masoquismo.

defende em SN o fato de que, de saída, sou marcado tanto pela tentativa de me tornar um ser Em-si, quanto pela tentativa de me apoderar da liberdade do Outro. Afinal de contas, essas duas são faces da mesma moeda. Em ambos os casos, é-me insuportável a *liberdade em situação* que sou. Heidegger e Sartre concordam que a existência, entendida existencialmente, clama por normatizações, por segurança, por determinações. A vida quotidiana apenas é possível na inautenticidade. O fardo de existir deve ser mascarado em nossa lida quotidiana para que possamos simplesmente agir. Nesse sentido, afetividades ocupam um lugar de destaque como reguladores de uma vida impessoal, de má-fé. Sartre parece ver no amor uma tentativa insigne de, com o Outro, suportar o peso da existência. É importante, em seu projeto de SN, mostrar que todas essas condutas de má-fé são, em última análise, fadadas ao fracasso, ao mesmo tempo que são as mais comuns. Sartre nota ainda que os relacionamentos amorosos têm, em nossa vida quotidiana, um papel primordial no mascaramento de nossa liberdade, fato que Heidegger não explora com tanta precisão. A descrição de Sartre, muito embora demasiadamente presa ao amor que poderíamos chamar de conjugal, oferece um valioso complemento ao amor autêntico de que Heidegger tratou tão bem. Se a vida quotidiana nos é constitutiva, assim como a possibilidade de uma apropriação, de uma conversão, um estudo fenomenológico acerca do amor deve considerar seu papel em ambos os casos; ou seja, deve considerar o amor autêntico, bem como o inautêntico. O projeto de Sartre, em SN, é o de descrever a fundo a conduta originária de má-fé, o que já vinha sendo preparado em seus escritos de juventude. Uma crítica necessária nessa altura é a de que, ao que parece, a descrição sartriana, ao mesmo tempo que nos condena à liberdade, nos condena à má-fé. SN não parece apresentar uma saída possível à má-fé. Seria possível uma relação com o Outro e comigo mesmo não substancializante? Seria ao menos possível um modo de vida e de relação autêntico? A resposta se impõe como positiva, visto que, não o fosse, não faria sentido lógico se falar em má-fé ou inautenticidade. O problema é que não encontramos qualquer solução em SN.

### **2.2.5 Angústia e amor**

A angústia desempenha papel central em SN, assim como em ST. Sartre, logo no início do livro, dedica-se a uma descrição da angústia, amparando-se, explicitamente, em Kierkegaard e em Heidegger. Enquanto Heidegger havia descrito o diante-de-quê da angústia como indefinido, ou

melhor, o ser-no-mundo, Sartre defende que a “angústia é angústia diante de mim mesmo”<sup>316</sup>, diferindo-a, assim como os outros dois haviam feito, do medo, que é sempre diante de um ser no meio do mundo específico e identificável.

Sartre foca sua análise da angústia em dois pontos que nos interessam: a angústia em relação às ekstases temporais passado e futuro e a fuga da angústia. Sendo toda consciência livre, consciência é consciência de liberdade. Essa forma da consciência revela-se especialmente na angústia em relação à temporalidade, constitutiva da existência humana, como defende o francês. É ao observar que sou completamente livre de meu passado e de meu futuro, isto é, que entre o presente e o passado corre um rio de *nada*, o qual se estica também entre o presente e o futuro, que a consciência de liberdade se mostra, e revelo-me como completamente angústia. Assim, “é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão.”<sup>317</sup>

Para explicar a angústia ante o passado e ante o futuro, Sartre lança mão de dois conhecidos exemplos, respectivamente, do homem à beira do precipício e do homem que decidiu parar de jogar e que se vê diante de uma mesa de jogos novamente. Para conversarmos melhor com nosso tema, o amor, vamos adaptar os exemplos oferecidos pelo filósofo.

A angústia em relação ao futuro revela a impossibilidade de certeza quanto ao porvir, o que implica o fato de eu constatar que nenhuma decisão presente pode, às últimas consequências, sobreviver ao tempo. Sendo livre, sei que no instante seguinte poderei mudar de opinião, mudar de gosto, desejo, meu projeto poderá ser refeito e que *nada* garante a continuidade de qualquer decisão presente. Uma mãe não pode saber se continuará amando o filho que agora ama, um amigo não pode saber se continuará querendo a companhia do outro. A falta de garantias do futuro angustia. Nada garante minha permanência enquanto esse eu que conheço. A todo momento, abrem-se-me possibilidades. Dentre essas, converto algumas como sendo *minhas possibilidades*, as quais se destacam sobre um fundo de *possibilidades lógicas*. Diante do pedido de casamento feito por aquele que amo, imediatamente alegro-me, aceito, festejo, mas, no instante seguinte, sei que *nada* me obriga a manter minha escolha de matrimônio. Dentre as possibilidades de aceitar e recusar, festejar e esbravejar, alegrar-me e escandalizar-me, escolhi o sim festivo, mas o não continua ali presente, por mais que me esforce para ignorá-lo. Posso a todo momento mudar de ideia, escolher a vida de solteiro ou mesmo outra pessoa, o que me angustia.

---

<sup>316</sup> SN, I, I, IV, p. 73. “l’angoisse est angoisse devant moi”, EN, p. 64.

<sup>317</sup> SN, I, I, IV, p. 72. “c’est dans l’angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même.” EN, p. 64.

Angustio-me duplamente. Em suma, o possível revelou-se para mim como *possível*, não como porvir, “me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de *possíveis*, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos *para* repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes.”<sup>318</sup> Entendo, assim, que nada me obriga a manter minha decisão, nada faz do possível uma determinação, ao mesmo tempo que serei *eu mesmo* que me casarei ou não. Um nada me separa de meu futuro, o qual, em nenhum momento, deixa de ser *meu*, de modo que em mim habita um lago de negatividade do qual não consigo escapar. A angústia revela-o, isto é, revela que sempre *sou à maneira de não ser*. Como escreve Sartre, “Chamaremos precisamente de *angústia* a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo.”<sup>319</sup>

No mesmo sentido, a angústia ante o passado revela a impossibilidade de se transformar a decisão passada em determinação do presente. Dentre as possibilidades lógicas de não mais responder às mensagens de meu querido amigo, fazer uma visita surpresa a ele, enviar um presente, esquecê-lo, escolho uma. Quero cozinhar seu prato favorito. Enquanto compro os ingredientes, a angústia apossa-se de mim. Aquela decisão, o convite, a espera – nada me obriga a cozinhar. Esse possível que escolhi como meu ressurge como mero possível, num mar de possibilidades ignoradas, mas sempre ali presentes. Quero acreditar que minha decisão tomada – de cozinhar – determinará minha ação presente, abraço-me à decisão, repito-a, aspiro à sua força vinculante, mas sei que *nada* a garante. “A resolução passada acha-se aí, sem dúvida, porém congelada, ineficiente, *ultrapassada* pelo próprio fato de que tenho consciência *dela*.”<sup>320</sup> Sou aquela decisão, à maneira de não a ser, novamente. A todo momento, preciso reafirmar minha decisão passada para que ela permaneça enquanto decisão, em um movimento de completa liberdade, sem que nada me vincule a ela. Conforme Sartre, “A liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do *nada* que se insinua entre os motivos e o ato. Não é porque sou livre que meu ato escapa à determinação dos motivos, mas, ao contrário, a estrutura ineficiente dos motivos é que condiciona

---

<sup>318</sup> SN, I, I, IV, p. 75. “Mais, précisément, je m’angoisse parce que mes conduites ne sont que *possibles* et cela signifie justement que, tout en constituant un ensemble de motifs *de* repousser cette situation, je saisis au même moment ces motifs comme insuffisamment efficaces.” EN, p. 66.

<sup>319</sup> SN, I, I, IV, p. 76. “C’est précisément la conscience d’être son propre avenir sur le mode du n’être-pas que nous nommerons *l’angoisse*.” EN, p. 67.

<sup>320</sup> SN, I, I, IV, p. 77. “Elle est là, sans doute, mais figée, inefficace, *dépassée* du fait même que j’ai conscience *d’elle*.” EN, p. 68.



minha liberdade.”<sup>321</sup> A angústia, assim, é uma consciência específica de liberdade, refletida, que reconhece a ineficiência dos motivos na determinação da própria consciência.

Sartre considera, com Heidegger e Kierkegaard, que o cotidiano tem um papel tranquilizante de afastamento da angústia, o qual sempre deve se reafirmar, dado o modo de ser da realidade humana. Com uma descrição muito próxima àquela que vimos em Heidegger, Sartre argumenta que “as situações mais correntes de nossa vida, em que captamos nossos possíveis como tais na e pela realização ativa desses possíveis, não se manifestam através da angústia porque sua estrutura exclui a apreensão angustiada.”<sup>322</sup> A absorção no cotidiano, havia ensinado Heidegger, sufoca a angústia, mas esta está a todo momento à espreita, podendo irromper nas situações mais mesquinhas, como andar por um jardim botânico ou fazer compras no mercado. O mundo cotidiano exclui a angústia, oferecendo de pronto as possibilidades e valores que devem ser acatados, criando exigências à exaustão, chamadas por Sartre de “guarda-corpo de proteção contra a angústia”<sup>323</sup>. Diversos são os guarda-corpos criados, mas são sempre apenas guarda-corpos. O abismo continua aí, olhando-me, por mais que eu construa obstáculos. Como forma insigne de fuga, Sartre chama a atenção para o determinismo psicológico, tão comum no cotidiano e na psicologia. Trata-se de uma conduta refletida a respeito da angústia que busca encontrar, na consciência, uma cadeia de causalidades, muito embora saiba que, ao fim e ao cabo, a busca nunca conseguirá negar a “*evidência da liberdade*”<sup>324</sup>. Outro modo relevante de fuga da angústia já foi por nós tratado ao analisarmos *A transcendência do Ego*, mesmo que, à época, o fenômeno da angústia ainda não estivesse claro para Sartre. O *Ego* é essa tentativa de tranquilização ante a vertigem da angústia.

Ao expormos o pensamento heideggeriano, frisamos bastante que a fenomenologia, desde Husserl, questiona a ideia de subjetividade como uma essência definidora da realidade humana. A ideia de intencionalidade impossibilita a concepção moderna de sujeito ao introduzir na consciência o movimento constante para fora de si. Sartre argumenta que a crença no *Ego* é uma maneira de alheamento em relação à angústia, o que significa o mesmo que, às últimas

---

<sup>321</sup> SN, I, I, IV, p. 78. “Cette liberté, qui se découvre à nous dans l’angoisse, peut se caractériser par l’existence de ce rien qui s’insinue entre les motifs et l’acte. Ce n’est pas *parce que* je suis libre que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais, au contraire, la structure des motifs comme inefficients est condition de ma liberté.” EN, 69.

<sup>322</sup> SN, I, I, IV, p. 80. “les situations les plus courantes de notre vie, celles où nous saisissons nos possibles comme tels dans et par la réalisation active de ces possibles, ne se manifestent pas à nous par l’angoisse parce que leur structure même est exclusive de l’appréhension angoissée.” EN, p. 70.

<sup>323</sup> “gardefous contre l’angoisse.” EN, p. 74, tradução nossa.

<sup>324</sup> SN, I, I, IV, p. 85. “Il ne peut rien contre l’évidence de la liberté” EN, p. 75.

consequências, um alheamento em relação à própria temporalidade. Coloco o *Ego* como minha essência, ao modo do Em-si, num ato de má-fé. Contudo, esse Em-si que tanto sonho ser não é completamente determinado. Deve haver alguma liberdade, algum “livre arbítrio”, a qual, não podendo ser *em face do Ego*, o que apenas reafirmaria minha angústia, é *do ego*. *Eu sou* livre.

Trata-se de encarar o Eu como um pequeno Deus que me habitasse e possuísse minha liberdade como uma virtude metafísica. Já não seria meu ser que seria livre enquanto ser, mas meu Eu que seria livre no seio de minha consciência. Ficção eminentemente tranquilizadora, pois a liberdade estaria enterrada no seio de um ser opaco: na medida em que minha essência não é translucidez e é transcendente na imanência, a liberdade se torna uma de suas propriedades.<sup>325</sup>

Em suma, todo processo de alheamento em relação à angústia passa pela negação das possibilidades negadas como também sendo minhas. Ao escolher as possibilidades que quero, relego as demais a um outro, como o *Ego*, para que não me revelem minha total responsabilidade na escolha. Ao fim, trata-se, como em Heidegger, de um processo de desoneração radical, sempre fadado ao fracasso.

Assim, por ser livre, toda consciência é consciência angustiada, mesmo que tentemos a todo momento fugir dessa condição, de sorte que toda consciência amorosa é, necessariamente, também angustiada. O fracasso inerente ao amor, como expusemos, se dá justamente pela impossibilidade de se superar, às últimas consequências, a angústia.

Se considerarmos o amor como um estado da consciência, conforme o exposto em *A transcendência do Ego*, veremos que também ele é uma maneira de alheamento da consciência amorosa, como já havíamos notado, o que se explica por ser também uma fuga ante a angústia implacável. Ao dizer *eu amo*, transformo minha consciência (livre) amorosa em qualidade de um Eu do qual não posso fugir, tranquilizando-me e afastando a possibilidade da insurgência do *não mais* sussurrado pela angústia.

O amor enquanto estado do *Ego* não foi, até agora, negado por Sartre, muito pelo contrário: foi reafirmado a todo momento. A relação do amor com o tempo é expressa por Sartre quando ele disserta acerca da reflexão em SN. Após explicar a diferença entre reflexão pura e reflexão

---

<sup>325</sup> SN, I, I, IV, p. 87. “Il s’agit d’envisager le Moi comme un petit Dieu qui m’habiterait et qui posséderait ma liberté comme une vertu métaphysique. Ce ne serait plus mon être qui serait libre en tant qu’être, mais mon Moi qui serait libre au sein de ma conscience. Fiction éminemment rassurante puisque la liberté a été enfoncée au sein d’un être opaque : c’est dans la mesure où mon essence n’est pas translucidité, où elle est transcendante dans l’immanence, que la liberté deviendrait une de ses propriétés.” EN, p. 77.

impura<sup>326</sup>, o filósofo escreve que “o futuro sempre nadificado do Para-si impede toda determinação Em-si do Para-si que ama ou odeia”<sup>327</sup>. Subjaz a essa afirmação a defesa de que o amor se movimenta no sentido de determinar Em-si o Para-si, o que só pode ser entendido se lembrarmos que Sartre considera o amor o resultado de uma reflexão impura – movimento da consciência sobre si mesma que busca determinar-se Em-si e negar a liberdade. Pouco adiante, o filósofo sustenta, diretamente acerca do amor, que este “projeta um psíquico dotado das três dimensões temporais, mas constitui essas três dimensões unicamente com aquilo que o refletido *era*. O Futuro já *é*: senão, como poderia meu amor ser meu amor? Só que ainda não *é dado*: *é* um ‘agora’ ainda não revelado”<sup>328</sup>. O amor, desse modo, rejeita a própria temporalidade da existência humana, ao retirar do futuro seu caráter essencial de *possibilidade*. O futuro já ser significa que o futuro é determinado enquanto repetição não criativa do passado. Heidegger, na segunda metade de ST, chama esse movimento de desconsideração do futuro enquanto tal de “temporalidade imprópria”<sup>329</sup>. O amor, no sentido dado por Sartre em suas primeiras obras e consolidado em SN, é uma atmosfera de negação da temporalidade própria à existência, ao desconsiderar o nada que separa as três ekstases temporais. O amor é entendido como um estado do *Ego*, isto é, como um *eu amo*, independentemente da manifestação do amor ou da consciência de amor. Se *eu amo*, meu futuro já *é* enquanto *eu amo*. Trata-se de um movimento que reconhece uma consciência passada (*eu amei*) e toma-a como parte constitutiva do *Ego*, de modo que, de hoje em diante, *amo*. Não é possível pensar no futuro com essa determinação. Esse movimento é o *falar demais*, típico da reflexão impura (de má-fé).

Sartre não relaciona explicitamente o amor à angústia em seus textos, contudo parece evidente haver tal relação. Se a angústia é um tipo específico de consciência, a consciência da própria liberdade, o que implica consciência da liberdade em relação ao passado e ao futuro, e se o amor é a tentativa de dominação do presente e do futuro pelo passado, o amor é uma afetividade contrária à angústia. O amor funciona como um guarda-corpo em relação à angústia, a qual revela

---

<sup>326</sup> Ver “2.1 O amor no jovem Sartre”.

<sup>327</sup> SN, II, II, III, p. 224. “Ainsi le futur toujours néantisé du pour-soi empêche toute détermination en soi du pour-soi comme pour-soi qui aime ou qui hait” SN, p. 199.

<sup>328</sup> SN, II, II, III, p. 224. “projette un psychique pourvu des trois dimensions temporelles, mais il constitue ces trois dimensions uniquement avec ce que le réfléchi *était*. Le futur *est* déjà : sinon comment mon amour serait-il amour? Seulement il n’est pas *donné* encore : c’est un « maintenant » qui n’est pas encore dévoilé.” SN, p. 200.

<sup>329</sup> “A temporalidade imprópria do ser-á cotidiano decadente, na medida em que desvia o olhar da finitude, deve desconhecer o caráter próprio do porvir e, com isso, a temporalidade em geral” (“Die uneigentliche Zeitlichkeit des verfallend-alltäglichen Daseins muß als solches Wegsehen von der Endlichkeit die eigentliche Zukünftigkei und damit die Zeitlichkeit überhaupt verkennen.” SZ, p. 424, tradução nossa).

o abismo de *nada* que separa as três dimensões temporais.

Na parte dedicada ao amor em SN, Sartre argumenta que o projeto do amor é o projeto de ser amado. Projetar-me amado é uma tentativa de apoderamento da liberdade alheia sem que ela seja completamente eliminada. Trata-se do mesmo movimento que vimos em relação ao *Ego*. Quero apoderar-me da liberdade alheia e fazê-la amar-me, pois não suporto viver com a angústia ante o fato de que, a todo momento, aquela liberdade pode deixar de manter o passado, bem como de que seu (e nosso) futuro é completamente incerto. A busca pela tranquilização e pela certeza marca o amor inautêntico, o qual se mostra como ferramenta importante na tentativa de superação da angústia. Lembremos que essa tentativa é essencial para a vida cotidiana. Não fosse a tranquilização oferecida pelo cotidiano, as ações mais básicas ver-se-iam quase impossibilitadas. O amor revela-se, assim, como uma afetividade de grande importância na manutenção das certezas cotidianas. Ao mesmo tempo, projetar-me amado é projetar-me enquanto amante. Isso significa projetar o amor como um estado do meu *Ego*, uma característica minha, o que me protege daquele rio de *nada* que circunda todo instante. O amor é duplamente eficaz. Ele supera a angústia de saber que o outro é livre e a de me saber livre. Contudo, como Sartre mostrou, nada disso é suficiente para interromper o movimento da angústia.

Alice Holzhey-Kunz entendeu bem o papel do amor tal como exposto em SN. Ela argumenta que a função do amor “consiste na conquista da convicção emocional de que nós, quando somos amados pelo outro, não precisamos ter mais nenhuma angústia envergonhada diante de seu olhar.”<sup>330</sup> Trata-se de uma forma de fugir à ameaça do olhar do outro, sobre o qual não tenho qualquer controle. Sinto-me seguro, pois o outro abdicou da própria liberdade para me tomar como centro de todas as suas referências, tendo todo o seu ser voltado para mim. Assim, o amor é uma ilusão que criamos para suportar a verdade da existência humana.

### **2.3 A autenticidade do amor**

Depois de SN, Sartre escreveu uma vastíssima obra multifacetada, muito mais preocupada com o *engajamento* político, visto pelo filósofo como uma tarefa de todo escritor. Os horrores da Segunda Guerra Mundial foram lidos como um apelo aos homens das letras, os quais deveriam assumir sua responsabilidade – mais do que qualquer outro indivíduo – de mudança estrutural para

---

<sup>330</sup> HOLZHEY-KUNZ, *Verdade emocional*, p. 170.

uma sociedade de homens livres. Em alguns de seus escritos teóricos pós-guerra, as noções de autenticidade e inautenticidade são bem mais desenvolvidas do que foram em SN, e é nesses textos pós-SN que poderemos encontrar material para defendermos um possível amor autêntico<sup>331</sup> no pensamento sartriano, em especial com base nas obras *Cadernos para uma moral*<sup>332</sup>, *Que é a literatura?* e *Reflexões sobre a questão judaica*.

Os *Cadernos* foram escritos por Sartre na década de 1940, mas guardados em gaveta, com a ordem expressa de serem publicados apenas após a morte do autor, por se tratar de uma obra inacabada e abandonada. Por um lado, devemos ter cuidado por serem anotações – às vezes desconexas, obscuras, confusas – sobre uma moral a ser pensada<sup>333</sup>; por outro, vemo-nos obrigados a considerá-la, dado que o próprio Sartre autorizou sua publicação.

Nessas anotações, poderemos encontrar alguns trechos capazes de deixar qualquer um que leu SN estupefato no que tange ao amor. Aquela visão pessimista é até mesmo deixada de lado. O amor é encarado de maneira oposta, não como prometido ao fracasso, mas como uma possibilidade engrandecedora. Para nós, que aqui tratamos previamente de Heidegger, uma pergunta se impõe: haverá alguma aproximação dessa outra face do pensamento sartriano com o alemão? A expressão “amor autêntico” ou “amor em sentido próprio” guardam semelhanças? Teria Sartre revisto o que escreveu acerca do amor em sua obra principal?

### 2.3.1 Inautenticidade, conversão e autenticidade

Lancelin e Lemonnier fecham sua descrição acerca do amor sartriano remetendo à “alegria do amor”<sup>334</sup>, a qual, para elas, é o fato de o amante se tornar o mundo do amado. Elas conseguiram ver alegria numa característica do amor de SN que parece revelar muito mais dominação, dissensão

---

<sup>331</sup> Chama a atenção a parca bibliografia a respeito do amor autêntico em Sartre, em contraposição à que trata do amor inautêntico de SN. Em português, não encontramos nenhum trabalho que leve em consideração as reflexões de Sartre nos *Cadernos*. Poderíamos pensar que isso se dá devido à inexistência de tradução da obra em língua portuguesa. Contudo, a escassez referida não é distinção nossa. Reproduzimos comentário de Vincent Citot, professor francês e proeminente filósofo contemporâneo: “Les lecteurs rapides ou oublieux, qui constituent l’immense majorité des lecteurs de Sartre, confondent et mélangent systématiquement ses thèses sur l’amour et celles sur le sadisme et le masochisme alors que, pour être conjointes, elles n’en sont pas pour autant identiques. Mais, pire encore, ils ignorent la plupart du temps que Sartre ne parle dans ce texte que d’une forme ‘inauthentique’ d’amour, dont la forme ‘authentique’ fera l’objet d’analyses dans les Cahiers pour une morale.” *Origine, structure et horizon de l’amour*, nota 14.

<sup>332</sup> Não há disponível uma tradução dos *Cadernos* de Sartre para o português. Assim, todas as citações serão traduções nossas do original francês *Cahiers pour une morale*.

<sup>333</sup> Lembremos que Sartre nunca escreveu um trabalho sistemático acerca da moral.

<sup>334</sup> *Os filósofos e o amor*, p. 196 e ss.

e frustração<sup>335</sup>. Talvez tenham feito isso para tentar salvar a descrição dura de Sartre. Entretanto, não é em SN que poderemos encontrar uma *alegria* no amor, e sim nos *Cadernos*, obra que pode ser lida como complementar à descrição predominantemente da má-fé em SN.

Como vimos, não parece haver em SN uma saída à má-fé. Todavia, após terminar sua exposição acerca das atitudes concretas para com o Outro, a qual começou com o amor, Sartre anota em rodapé uma passagem que funciona quase como um bilhete para nos atentarmos tanto ao fato de que SN é uma obra voltada à descrição da existência na má-fé quanto à possibilidade de se falar em uma autenticidade, a verdadeira contraposição à má-fé: “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 podemos abordar aqui.”<sup>336</sup> Em outros momentos do livro, Sartre argumenta no mesmo sentido, deixando claro que SN se dedica à consciência de má-fé<sup>337</sup>. Ao escrever sobre a diferença entre a reflexão pura e a impura, tal qual expusemos em “2.1 O amor no jovem Sartre”, o filósofo anota em SN: “Só é acessível à reflexão purificadora, *da qual não nos ocupamos aqui.*”<sup>338</sup> A reflexão purificadora é a negação do movimento da má-fé, descrito exaustivamente em SN. Resta, portanto, vermos agora o que não foi abordado em SN.

Conforme Sartre nos mostra em algumas de suas obras posteriores a SN, em especial nos *Cadernos*, a autenticidade é a negação total da má-fé. A vida autêntica deve superar a dicotomia “sinceridade-má-fé”, a qual, na realidade, não passa de pura má-fé. Como escreve nosso filósofo, nos *Cadernos*, ele pretende pensar “uma nova maneira, ‘autêntica’, de ser a si mesmo e para si mesmo, que transcende a dialética sinceridade-má-fé”<sup>339</sup>. Sendo a autenticidade a superação da má-fé, isto é, a superação da separação de facticidade e transcendência, a vida autêntica é a que se reconhece como facticidade e como transcendência *ao mesmo tempo*, a que se reconhece como

---

<sup>335</sup> Características próprias do sadismo e do masoquismo, como o próprio Sartre expõe. Lembremos que o título do capítulo é “A primeira atitude para com o Outro: o amor, a linguagem, o masoquismo”.

<sup>336</sup> SN, III, III, II, p. 511. “Ces considérations n’excluent pas la possibilité d’une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d’une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici.” EN, p. 453.

<sup>337</sup> Como escreve Franz Fanon com total clareza: “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.” *Pele negra, máscaras brancas*, cap. 2, p. 42.

<sup>338</sup> SN, II, III, III, p. 263-4, grifo nosso. “Il n’est accessible qu’à la réflexion purifiante, dont nous n’avons pas à nous occuper ici.” EN, p. 235.

<sup>339</sup> “Nouvelle manière, ‘authentique’, d’être à soi-même et pour soi-même, qui transcende la dialectique de la sincérité-mauvaise foi.” SARTRE, *Cahiers*, p. 490, tradução nossa.

sendo e não sendo. Reconheço, assim, que sou uma consciência no mundo, com um determinado corpo, em uma determinada situação, em um determinado contexto histórico, como sujeito fático, e, ao mesmo tempo, como completamente livre e nunca determinado por nada disso. Em outras palavras, “a autenticidade consistia em revelar o ser no modo de não ser”<sup>340</sup>; “dito de outro modo, eu não somente limito, na autenticidade, a qualidade objetiva interior a uma sucessão de condutas, mas, na verdade, eu descobro que eu *não sou* nenhuma dessas condutas, ou, sobretudo, eu as sou e não as sou.”<sup>341</sup> Ora, vejo-me como, ao mesmo tempo, essa sucessão de condutas que data anos e uma liberdade que de modo algum pode ser limitada ou restrita a essa sucessão. Trata-se de uma atitude exatamente oposta àquela descrita nas primeiras obras de Sartre a respeito do amor. Lá, o amor era uma afirmação *excessiva*, que ultrapassava o dado da consciência e afirmava “*eu amo*”, uma tentativa de qualificação total de um *Ego* transcendente, objeto da consciência. Aqui, como Sartre esclarece, “descubro que *não sou*” nenhuma dessas características. Assim, além de afirmar o amor como uma consciência amorosa, não como uma qualidade egoica, afirmo minha total liberdade em relação a essa consciência momentânea.

Observar minha existência como facticidade e transcendência é, em primeiro lugar, encarar-me como liberdade pura, como *gratuidade*. Desse modo, a vida autêntica é a que abraça a gratuidade da própria vida “como condição *a priori* de sua existência e da salvação do ser”<sup>342</sup>. A gratuidade não é conquistada *a posteriori*: ela é própria à existência. A vida autêntica não cria o caráter de gratuidade; precisamente, ela constata a gratuidade e a assume enquanto própria à sua existência e como condição de todo ser, visto ser o Para-si aquele que revela o ser.

Ocorre que vivemos no modo da inautenticidade como regra. A autenticidade é raríssima exceção, a qual é conquistada por um movimento que Sartre nomeia *conversão*. O termo já havia aparecido em SN, mas se torna tema nos *Cadernos*. A *conversão* se refere à mudança da vida inautêntica, a vida na má-fé, à vida autêntica. Vimos como isso se dá em relação a mim mesmo. A conversão também se dá no desvelamento do Outro como liberdade fática, não mais como objeto transcendido. Com a conversão, isto é, na vida autêntica, não encaro o Outro como simples objeto, mas como liberdade incondicional em situação.

---

<sup>340</sup> “L’authenticité consistait à dévoiler l’être sur le mode de ne pas être.” SARTRE, *Cahiers*, p. 490, tradução nossa.

<sup>341</sup> “Autrement dit non seulement je réduis, dans l’authenticité, la qualité objective intériorisée à une succession de conduites mais encore je découvre que je *ne suis pas* chacune de ces conduites, ou plutôt je la suis et ne la suis pas.” SARTRE, *Cahiers*, p. 491, tradução nossa.

<sup>342</sup> “[doit aimer cette gratuité] comme condition *a priori* de son existence et du salut de l’être.” SARTRE, *Cahiers*, p. 508, tradução nossa.

Eis o espanto do leitor: em SN, Sartre não parece oferecer saída para uma relação com o Outro que não seja marcada pela tentativa de dominação, com exceção dos rápidos acenos feitos à *reflexão pura*. Como vimos, toda relação com o Outro é caracterizada pelo conflito de duas liberdades que se transcendem (se coisificam). Ao assinalar, nos *Cadernos*, a possibilidade de uma relação com o Outro em que as duas liberdades se encaram como liberdades em situação, Sartre consolida a limitação da descrição de SN à inautenticidade e apresenta a possibilidade de uma relação em que o Outro é assumido em seu verdadeiro ser: Para-si. 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.”<sup>343</sup> Pouco adiante, o filósofo completa: “Eu devo aceitar incondicionalmente esta finitude, esta contingência e esta fragilidade”<sup>344</sup>. Ainda nos *Cadernos*, Sartre afirma que essa aceitação – tanto de mim quanto do Outro como finitude contingente e frágil – ocorre mais facilmente na contemplação da obra de arte, em que encaro o objetivo do Outro já consumado, o que me possibilita encarar o Outro como projeto<sup>345</sup>. Essa tese foi amplamente discutida em seu ensaio *Que é a literatura?*, obra da qual o tema do amor é completamente ausente. Entretanto, nos *Cadernos*, Sartre admite que é possível estabelecer esse reconhecimento do Outro como projeto livre também em outra relação concreta, que não a de contemplação da obra de arte: no amor autêntico. Para que consigamos, contudo, compreender completamente como nosso autor passa tão rapidamente da contemplação da obra de arte para a descrição do amor autêntico nos *Cadernos*, o que se dá em poucas linhas, precisamos esclarecer melhor o que ele entende mesmo por autenticidade.

A autenticidade se refere ao modo com que encaro tanto a minha existência quanto a do Outro e a relação que temos. No que se refere a mim, a conversão é a aceitação de minha própria liberdade essencial. Havíamos dito isso com outras palavras: a conversão se dá pelo abandono do projeto de má-fé em vistas ao acolhimento do projeto de boa-fé. Ocorre que a conversão é mais do que isso: além de aceitar minha liberdade, aceito minha facticidade, daquela inseparável. Aceito que sou jogado num mundo objetivo, que sempre estou em situação; portanto, que sou facticidade. Acerca de minha relação com o Outro e a aceitação da facticidade, nos ensina Gavin Rae:

---

<sup>343</sup> “dans l’authenticité je choisis de dévoiler l’Autre. [...] Notons d’abord que ceci ne peut être [...] que sur le fondement de la reconnaissance de l’Autre comme liberté absolue.” SARTRE, *Cahiers*, p. 515, tradução nossa.

<sup>344</sup> “je dois accepter inconditionnellement cette finitude, cette contingence et cette fragilité.” SARTRE, *Cahiers*, p. 516, tradução nossa.

<sup>345</sup> SARTRE, *Cahiers*, p. 516.



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 objetificação 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<sup>346</sup>.

Deve ficar claro que, com a conversão, eu não deixo de ser objeto do Outro, o que significa também que o Outro não deixa de ser objeto ao meu olhar. A mudança está no fato de eu não encarar o olhar do Outro mais como uma ameaça, como uma violência<sup>347</sup>, mas como um cúmplice de minha existência completa e autêntica, uma vez que, sem o Outro, eu não seria capaz de me reconhecer como facticidade.

Temos aqui dois assuntos importantes para nossa análise: a passagem do Outro, para mim, de ameaça para cúmplice, o que está relacionado com o olhar; e o caráter reflexivo da conversão. Começemos por este.

Em nível pré-reflexivo, o Outro *sempre será* objeto de meu olhar. A descrição do olhar realizada em SN não é negada. A conversão, assim, não pode alterar a natureza do olhar. Resta a ela agir sobre a consciência *reflexiva*. Em *A transcendência do Ego* e em SN, vimos a distinção de dois tipos de reflexão, a pura e a impura. Nas obras anteriores, Sartre havia explicitamente defendido ser o amor um modo de reflexão impura. O amor era visto como um estado do *Ego*: a consciência, voltando-se para si mesma, afirmava “eu amo”, consolidando o futuro como repetição do passado. Ao expor a diferença entre os dois tipos de reflexão, já naquelas obras, Sartre indica que a reflexão pura é o movimento da consciência sobre si mesma que se descobre enquanto *Para-si*. Esses curtos trechos de SN e de *A transcendência do Ego* revelam como Sartre já antevia a possibilidade de uma reflexão que não fosse de má-fé, como aquelas privilegiadas em seus escritos, lugar em que se encontra o amor inautêntico. Em SN, Sartre escreve:

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

---

<sup>346</sup> “because the converted consciousness reflectively understands that it is through the other’s look that it becomes reflectively aware of its objective facticity, the converted consciousness comes to reflectively understand that the objectification it experiences as a result of the other’s look is not a threat to its freedom, but rather discloses an aspect of itself that it alone is not pre-reflectively aware of: its facticity” Mais a frente: “consciousness comes to recognise and appreciate that the other is not simply a threat to its subjective freedom; the other is a necessary and potentially positive aspect of its concrete existence.” *Sartre on Authentic and Inauthentic love*, p. 79-80 e p. 80, tradução nossa.

<sup>347</sup> Cf. ERCULINO, *A violência do olhar: intersubjetividade em Sartre*.

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.<sup>348</sup>

A reflexão pura é o movimento fundamental da conversão. Na realidade, Sartre deixa claro que a reflexão impura tem como estrutura original a reflexão pura<sup>349</sup>, a qual só pode ser alcançada por meio de uma *catarse*. Essa *catarse* de que fala SN é a *conversão*. Assim, a conversão nada mais é do que o movimento originário da consciência sobre si mesma, que não decai na impureza da má-fé.

Por conseguinte, é pela reflexão pura que posso abandonar a visão de que o Outro é objeto em meu mundo, um utensílio em meio aos demais, para concebê-lo como uma *consciência livre*. Não mais vendo o Outro como ameaça, não mais tento aliená-lo de seu ser; portanto, ajo para promover sua liberdade, visto a constatação inegável da alienação da liberdade. A reflexão, defende Sartre, é uma forma de querer e, portanto, de agir. Pela reflexão, me assenhero de meu próprio projeto. Em relação ao Outro, com a conversão, que é reflexiva, 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”<sup>350</sup>. Desse modo, apesar de o Outro aparecer pelo meu olhar como um objeto, considero-o, *refletida e moralmente*, uma liberdade, o que faz com que nossa relação passe a ser de solidariedade. Tal movimento em relação ao Outro, como Sartre deixou claro, só pode se dar após uma reflexão pura de uma consciência que *se reconhece*, antes de tudo, enquanto liberdade. A solidariedade em relação a si precede a solidariedade em relação ao Outro.

---

<sup>348</sup> SN, II, II, III, p. 216. “Mais la réflexion pure ne découvre encore la temporalité que dans sa non-substantialité originelle, dans son refus d’être en-soi, elle découvre les possibles *en tant que possibles*, allégés par la liberté du pour-soi, elle dévoile le présent comme transcendant, et si le passé lui apparaît comme en-soi, encore est-ce sur le fondement de la présence. Enfin, elle découvre le pour-soi dans sa totalité détotalisée en tant que l’individualité incomparable qu’elle *est elle même* sur le mode d’avoir à l’être ; elle le découvre comme le « réfléchi », par excellence, l’être qui n’est jamais que comme *soi* et qui est toujours ce « soi » à distance de lui-même, dans l’avenir, dans le passé, dans le monde. La réflexion saisit donc la temporalité en tant qu’elle se dévoile comme le mode d’être unique et incomparable d’une ipséité, c’est-à-dire comme historicité.” EN, p. 193.

<sup>349</sup> SN, II, II, III, p. 216. EN, p. 195. Nesse momento, Sartre afirma que “não cabe aqui descrever a motivação e a estrutura desta *catarse*”, o que reafirma a tese de que SN é um projeto de descrição da má-fé.

<sup>350</sup> “[renoncer à la] catégorie d’*appropriation*, qui ne peut régir que les rapports du Pour-soi avec les choses, pour introduire dans le rapport interne de la Personne la relation de *solidarité*, qui sera plus tard modifiée en solidarité avec les autres” SARTRE, *Cahiers*, p. 495-6, tradução nossa.

Aqui nos aproximamos mais uma vez do pensamento heideggeriano. O alemão havia defendido que o amor é o modo de preocupação própria, enquanto o cotidiano é dominado por uma preocupação imprópria, marcada pela substituição do Outro. No vocabulário sartriano, podemos dizer se tratar da passagem da apropriação do Outro para a solidariedade com os outros. Trata-se de deixar de ver o Outro como coisa para vê-lo como realidade humana.

Temos, pois, duas asserções que, até então, pareciam não poder coexistir: a existência do olhar e o reconhecimento do outro *como* liberdade. Havíamos visto que o olhar me objetifica e me aliena de meu próprio ser. Cremos poder caber bem aqui a pergunta que Heter propõe: por que o olhar e a objetificação necessariamente limitam minha liberdade? Meu amigo pode muito bem me apoiar na decisão de renunciar à profissão que me havia sido imposta para que eu siga finalmente aquilo que quero. Meu amigo me viu como um amigo, isto é, me colocou dentro de um determinado papel social, me objetificou, ao mesmo tempo que estimulou minha liberdade prática. Aqui entra a questão da cumplicidade.

Eu sou meu projeto. A relação de cumplicidade se refere ao fim que sou e que livremente estabeleço para mim mesmo. Apenas percebi que minha vida naquela profissão seria uma desgraça por ter alterado meu projeto de mim, o qual, agora, não comporta mais essa profissão. Toda a minha vida e todas as minhas ações são projetos. O olhar alienador retira de mim meu projeto para que minhas ações sejam significadas pelo projeto do Outro. Passo a ser um objeto à disposição do projeto alheio. A cumplicidade é diferente: o Outro me apoia e me suporta em meu próprio projeto e eu também o faço em relação ao seu projeto. Em vez de negar os fins, os desejos, os projetos do Outro, eu os acolho e asseguro. Ora, uma vez que eu sou liberdade e escolha de projetos livre, ao abraçar os projetos do Outro, eu abraço sua liberdade<sup>351</sup>.

A cumplicidade tal qual a expusemos só é possível se admitirmos que o olhar não é necessariamente limitador de minha liberdade. Com isso, podemos perceber que há objetificações positivas e negativas. A objetificação negativa é a alienação. Até aqui, havíamos usado os dois termos como sinônimos, visto que, em SN, todo olhar é alienador. Agora, podemos separá-los: a alienação é a objetificação que nega a liberdade do Outro. Por outro lado, a objetificação pode fortalecer e estimular a liberdade do Outro, ao incentivar seu projeto. Gratuitamente, livremente, isto é, sem qualquer barganha ou interesse próprio – o que não pode ser *atestado*, assim como toda

---

<sup>351</sup> HETER, *Sartre's Ethics of Engagement*, p. 52.

atitude autêntica –, resolvo compartilhar com o Outro de seu projeto. Nesse momento, minhas ações são vistas pelo Outro como meios para a realização de seu projeto, sem que em nenhum momento ele tenha me obrigado a realizá-las. Entrei no projeto sem que fosse impelido e sem alterá-lo com vistas a certa adaptação a um projeto prévio:

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<sup>352</sup>.

Em uma palavra, tornei-me cúmplice. A cumplicidade só foi possível por minha relação com o Outro se basear em um olhar diferente daquele de SN. A esse olhar diferente, Sartre chama *apelo*.

### 2.2.1.1 Apelo

O apelo é uma demanda, um pedido específico que se diferencia de outras solicitações por ser um “reconhecimento de uma liberdade pessoal em situação por uma liberdade pessoal em situação. Ele se faz a partir de uma operação proposta”<sup>353</sup>. O apelo nunca pode ser feito por um senhor ao seu escravo. O senhor ordena, nunca apela<sup>354</sup>. O apelo se dá entre duas liberdades em situação que se reconhecem como tais. Essas liberdades se olham – é inevitável –, mas de modo algum se alienam. Elas, pelo contrário, requerem a boa-fé como possibilidade de existência. Para que eu veja o outro como liberdade em situação, eu preciso, antes, me encarar como uma liberdade em situação. Não posso mentir para mim, procurando separar minha liberdade de minha facticidade, caso contrário não poderei ser-livre-com-o-outro, o que é necessário para que eu o veja como livre-comigo. Afinal, para ser-com-o-outro, tenho que reconhecer que sou facticidade; para reconhecer o Outro como liberdade devo me reconhecer também como liberdade. Por isso Sartre afirma que “Se eu reconheço totalmente minha liberdade, eu reconheço também a dos outros.”<sup>355</sup> No fundo de meu ser habita o ser-com. O apelo, ainda, é uma “operação proposta”, de

---

<sup>352</sup> “La seule forme authentique du vouloir consiste ici à vouloir que la fin soit réalisée par l’autre. Et vouloir consiste ici à s’engager dans l’opération. [...] je pose bien que sa fin est ma fin mais non pas parce qu’elle est fin inconditionnée ou fin que j’ai posée d’abord ; parce qu’il l’a posée comme fin.” SARTRE, *Cahiers*, p. 290-1, tradução nossa.

<sup>353</sup> “L’appel est reconnaissance d’une liberté personnelle en situation par’ une liberté personnelle en situation. Il se fait à partir d’une opération proposée” SARTRE, *Cahiers*, p. 285, tradução nossa.

<sup>354</sup> Com isso, já vemos que uma moral, para Sartre, nunca poderá ser uma moral prescritiva.

<sup>355</sup> “Si je reconnais totalement ma liberté je reconnais aussi celle des autres” SARTRE, *Cahiers*, p. 338, tradução nossa.

modo que ele só pode ser realizado no plano reflexivo, assim como havíamos defendido antes ao dissertarmos acerca da conversão.

#### T. Heter encontrará no apelo

o conceito ético mais promissor nos *Cadernos* de Sartre. Um apelo é um comportamento geral em relação à liberdade de outra pessoa que simultaneamente ‘olha’ a liberdade e ainda assim não a aliena. Como o nome indica, um apelo é um modo de solicitar a cooperação do outro. Um apelo é algo dado ao outro, mas com o entendimento implícito de que o outro pode recusar.<sup>356</sup>

O olhar objetificador ocorre à nossa revelia; no plano reflexivo, por meio da conversão, o Outro-objeto deixa de ser alienado de si, para que seja considerado em sua liberdade. O Outro poder recusar é uma característica essencial ao apelo para que ele se difira da ordem, a qual desconsidera a liberdade (ordem moral) ou a facticidade (imperativo kantiano). O apelo pede a cooperação, a cumplicidade do Outro na realização de meu projeto. Desse modo, a subjetividade e a liberdade do Outro são mantidas (e buscadas). O projeto do Outro será realizado com meu total suporte, imprescindível para sua realização, sem, contudo, que esse projeto seja apoderado por mim de modo a prescindir do Outro. Trata-se de fazer-me essencial na realização do projeto do Outro sem que o Outro deixe de ser essencial ao seu próprio projeto<sup>357</sup>. Não me apodero: apenas me coloco como ferramenta auxiliar por livre vontade. Por quê? Por ter havido o apelo.

Se eu busco o mesmo que o Outro, poderei ser seu cúmplice sem lhe obrigar a nada, sem ser obrigado, sem me apoderar do seu desejo, sem ser alienado do meu desejo. Colocamo-nos juntos em uma empreitada, respeitando nossos próprios objetivos, respeitando a liberdade de cada um e assumindo a completa responsabilidade por tudo o que ocorrer. Devemos notar, aqui, que há um apelo mútuo: eu apelo a ele e sou por ele apelado. Conclui Heter: “Apelar aos outros é aceitar o fato de ser objetificado, mas ver a objetificação como potencialmente libertadora.”<sup>358</sup> O apelo é fundado na esperança e na incerteza. A todo momento o Outro pode me olhar, deixar de seguir

---

<sup>356</sup> “[The notion of the appeal is likely] the most promising ethical concept in Sartre’s NE. An appeal is a general comportment to another person’s freedom that simultaneously ‘looks’ at that freedom and yet does not alienate it. As the name implies, an appeal is a way of soliciting another person’s cooperation. An appeal is something that is given to another, but with the implicit understanding that she may refuse.” HETER, *Sartre’s Ethics of Engagement*, p. 51, tradução nossa.

<sup>357</sup> 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, *Que é a literatura?*, p. 60.

<sup>358</sup> “Appealing to others is accepting the fact of being objectified, but seeing objectification as potentially liberating” HETER, *Sartre’s Ethics of Engagement*, p. 53, tradução nossa.

meu apelo, deixar de me apelar, para me alienar de mim. O perigo da má-fé está sempre à espreita.

Como caso paradigmático do apelo, Sartre indica a relação entre escritor e leitor, especialmente em *Que é literatura?*, mas também de maneira sucinta em *Cadernos para uma moral*. Em seu famoso ensaio acerca da literatura, primeiramente publicado na revista *Tempos Modernos*, no primeiro semestre de 1947, Sartre defende, da maneira mais explícita e detalhada em sua obra, que toda literatura é necessariamente *engajada*. Como marca distintiva da prosa em face de outras manifestações artísticas, o filósofo argumenta que ela é sempre uma arte *utilitária*<sup>359</sup>, uma vez que não lida com palavras-objeto, como faz o poeta, mas com palavras-signo. O valor de toda prosa não está no peso que guarda cada palavra, mas no sentido por ela indicada. Drummond, em seu fabuloso poema metalinguístico *Procura da poesia*, escreve: “Chega mais perto e contempla as palavras.” Sartre concordaria ser exatamente isso a poesia: contemplar *palavras*, escutá-las. Nas palavras do francês, “Para o poeta, a frase tem uma tonalidade, um gosto”<sup>360</sup>. Mas o prosador não ouve palavras, ouve mundo, indica, argumenta, explica. Acontece que, ao usar da palavra para indicar um mundo, o prosador necessariamente *altera* o mundo. A situação vivida passa a ser situação nomeada, e aquele que antes nada percebia agora se vê na obrigação de tomar uma posição. Utilizando-se de um termo caro a Heidegger, “desvendamento” (normalmente traduzido por *desvelamento* em Heidegger), Sartre explica: “ao falar, eu desvendo a situação por meu próprio projeto de mudá-la; desvendo-a a mim mesmo e aos outros, para mudá-la.”<sup>361</sup> A fala, o uso de palavras para indicar objetos e situações, a nomeação, é um *ato* de nadificação, o que significa o mesmo que um ato de *liberdade*. Como vimos anteriormente, não sou livre para escolher o mundo em que vivo. O prisioneiro não é livre para escolher ser fisicamente livre. Ao mesmo tempo, ele é completamente livre para encarar seu mundo como suportável ou intolerável, para sentar-se em resignação ou para planejar uma fuga. A nadificação, ato próprio à consciência intencional, dá *sentido* ao mundo. A fala é uma forma de comunicar o sentido dado, de modo que é necessariamente um ato de liberdade. Sartre esclarece: “a cada palavra que digo, engajo-me um pouco mais no mundo e, ao mesmo tempo, passo a exigir dele um pouco mais, já que o ultrapasso na direção do porvir.”<sup>362</sup> Ocorre que a palavra dita pode ser ouvida por alguém. Nesse momento, ao me engajar no mundo, exijo que o outro que me ouve tome partido. Eis justamente o objetivo

---

<sup>359</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 26.

<sup>360</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 24.

<sup>361</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 28-9.

<sup>362</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 29.

daquele que fala. Como escreve Sartre, “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.”<sup>363</sup> O escritor retira a inocência do mundo e revela a completa responsabilidade de cada um por todo o mundo.

Para que isso ocorra, é tão necessária quanto a existência fática do livro a *leitura*. Enquanto na prateleira, o livro é um objeto como qualquer outro, uma sequência de folhas manchadas de tinta, embolorando, servindo de moradia a ácaros. O leitor é parte essencial do livro<sup>364</sup>. Assim, a leitura não é vista como uma passividade, mas como pura *atividade*. Ao ler, não recebo informações tão somente, mas *desvendo* e *crio*. Assim como escrever, ler é ação. Entretanto, trata-se de uma ação diferenciada. Eu crio, mas sempre baseado no que está escrito<sup>365</sup>, de sorte o autor, assim como Virgílio para Dante, é sempre um *guia*. “Em resumo, a leitura é criação dirigida.”<sup>366</sup> O autor sempre estende sua mão por meio das palavras, e cabe a mim aceitar ou não. Posso me entregar completamente ou recusar. Se me entrego, percorro com meu guia o caminho da leitura. Contudo, ele não me pega no colo; eu continuo andando, ao seu lado e cada passo continua dependendo complementemente de mim, pois posso parar a caminhada. Como exemplifica Sartre, o ódio da personagem apenas existirá se eu emprestar meu ódio a ela. O desejo de Bentinho por Capitu, seus ciúmes, sua loucura, sua raiva, apenas existem enquanto eu empresto a ele meu desejo, meus ciúmes, minha loucura, minha raiva<sup>367</sup>. Senão, o que há são apenas palavras impressas em

---

<sup>363</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 30.

<sup>364</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 45.

<sup>365</sup> Isso, claro, apenas quando a leitura “pega fogo”, nas palavras de Sartre. Posso muito bem ler distraído, situação em que aquelas palavras flutuam em minha frente, sem que haja um sentido maior que as una. Esse exemplo comprova a *atividade* que é a leitura.

<sup>366</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 47.

<sup>367</sup> O fato de termos historicamente demorado tanto para questionar a veracidade dos relatos de Bentinho, comprando facilmente sua versão da história sem ao menos considerar a versão de Capitu, ganha aqui uma rica explicação. Ouvirmos o apelo de Bentinho era (e ainda é) muito mais fácil do que ouvirmos o apelo de Capitu; afinal, o apelo apenas pode se dar entre *liberdades*. Por mais que Machado tenha colocado ali um apelo aos sentimentos de injustiça que dominavam Capitu, nem mesmo os ouvíamos, por não considerarmos a voz da mulher digna de apelar. Como veremos, o apelo exige *reconhecimento*. Com isso, também podemos entender por que é muito mais fácil cedermos ao apelo de alguém que compartilha uma posição social semelhante à nossa do que alguém distante. Cf. a reflexão de Fanon a respeito da relação amorosa da mulher de cor e do homem branco, no segundo capítulo de *Pele negra, máscaras brancas*.

Nesse sentido, a boa literatura tem o papel inigualável de nos fazer *reconhecer* um Outro cuja vida fática se distancia enormemente da nossa. A compaixão que sentimos por uma personagem de Dostoiévski, por exemplo, mesmo que não compartilhem quase nada de sua situação, é um perfeito exemplo de como a prosa *engaja*. Ao emprestar meus sentimentos a alguém tão distante, volto-me para os meus próprios sentimentos e vejo-me muito mais propenso a

sequência. O desejo de Bentinho, assim, *apela* para o meu desejo para que ele possa existir. Em exercício de pura liberdade, ofereço-me a ele para *criarmos* juntos o sentido daquele texto. 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.”<sup>368</sup> Ora, com isso conseguimos concluir que a escrita é um *apelo de uma liberdade para outra liberdade*. Por esse motivo, Sartre defende que a obra de arte é um fim em si mesmo. Ela não serve para nada. Ela é pura requisição de minha liberdade, um apelo; “ela se apresenta como tarefa a cumprir”<sup>369</sup>. Nesse momento, Sartre retoma um conceito importante de SN que tratamos ao falarmos do amor: “Esse fim absoluto, esse imperativo transcendente, porém consentido, assumido pela própria liberdade, é aquilo a que se chama *valor*. A obra de arte é *valor* porque é apelo.”<sup>370</sup>

*Uma tarefa a cumprir* pode muito bem ser a definição de *existência*. Podemos compreender que a prosa é, em última instância, um apelo de uma existência a outra existência *para existirem*. No projeto amoroso na má-fé tal qual exposto em SN, vimos que o amante pretende ser o *valor absoluto* para o amado, a partir do qual todo o resto é valorado. Na obra de arte, vimos algo completamente diferente. O valor absoluto agora é a própria obra de arte. Mas o que ela é? Apelo à liberdade. Nesse projeto compartilhado que é a leitura, o fim é apenas um: a liberdade, tanto do leitor quanto do autor. Entretanto, adverte Sartre, não se trata de um apelo a uma liberdade abstrata. 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.”<sup>371</sup> Com um vocabulário fenomenológico, poderíamos dizer que o autor apela também à *facticidade* do leitor. Ora, é justamente isso que descrevemos acima como uma relação autêntica: um apelo à liberdade e à facticidade. Apelar apenas à liberdade alheia seria apelar para que eu renuncie a toda a minha história, minha situação, a *mim*, em uma palavra, que me *impessoalize*<sup>372</sup>. Não. E é justamente por

---

reconhecer aqueles que passam por situações semelhantes à das personagens. Em uma palavra, a literatura tem uma força muitas vezes maior do que a própria realidade de despertar reconhecimento, uma vez que a literatura é marcada justamente pelo *desvendamento* da realidade por meio do *apelo*.

<sup>368</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 48.

<sup>369</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 50.

<sup>370</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 50, grifos nossos.

<sup>371</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 52.

<sup>372</sup> “La volonté inconditionnée devient abstraite et chaque personne, en tant qu'elle nie sa situation concrète pour y obéir, se constitue comme impersonnelle. Cette liberté aliénée qui se fait impersonnelle en niant d'elle tout ce qui est elle-même pour réaliser une volonté abstraite et inconditionnée qui lui est dévoilée par d'autres qui en sont les purs porteurs impersonnels, c'est le devoir, cette obligation absolue dont chacun peut se réclamer auprès de chacun” SARTRE, *Cahiers*, p. 278.



isso que é tão importante ao escritor conhecer seus leitores, razão pela qual a maior parte do ensaio *Que é literatura?* é dedicada a responder à pergunta *para quem se escreve?*.

A obra de arte, nesse apelo de realidades humanas completas, é vista como um fim em si mesmo, como um valor supremo. Para além de Sartre, poderíamos afirmar que o amor autêntico também funciona como um apelo a liberdades, que se colocam como valor supremo. A “doação de toda a sua pessoa” não é doação ao Outro, mas ao projeto que, juntos, eles constroem. No caso da literatura, o projeto é o livro. No amor, o projeto são as existências fáticas individuais. *Nós* nos tornamos um projeto, o qual em nenhum momento pode suplantar os projetos do *eu* e do *tu*, constitutivos daquele. A essa doação, Sartre chama *generosidade*. O apelo, seja do escritor, seja do amante autêntico, é um apelo à generosidade. Um grande desafio nesse cenário sempre é que essa generosidade não se transforme em dominação, razão pela qual o escritor exige também que a sua liberdade e sua facticidade sejam *reconhecidas*:

Assim, o autor escreve para se dirigir à liberdade dos leitores, e a solicita para fazer existir sua obra. Mas não se limita a isso e exige também que eles retribuam essa confiança neles depositada, que reconheçam a liberdade criadora do autor e a solicitem, por sua vez, através de um apelo simétrico e inverso.<sup>373</sup>

Tal reconhecimento leva ao que Sartre chama de *pacto de generosidade*. A descrição de tal pacto entre autor e leitor pode muito bem ser a descrição de *qualquer* relação autêntica, inclusive a amorosa. O pacto de generosidade parte da *confiança* no outro. Afinal, como vimos, só há obra enquanto houver *leitura*. A confiança se baseia antes de tudo no fato de que o leitor confia que o escritor fez uso de sua liberdade, e o escritor confia que o leitor fará uso da sua. Como Sartre descreve, essa relação é dialética: quanto mais o leitor exige do escritor, mais ele exige, ao fim, que *seja exigido* pelo escritor, o qual também exige que o leitor exija. A estrutura é parecida com aquela do amor em SN, mas o sentido é completamente outro. O amor inautêntico é o desejo de ser amado. O amor autêntico seria uma exigência de ter sua liberdade exigida. “Assim, – conclui Sartre – minha liberdade, ao se manifestar, desvenda a liberdade do outro.”<sup>374</sup> Eis aí uma das teses centrais de Sartre: exercer liberdade é exigir liberdade. Com isso, supera-se a exigência apenas de duas liberdades para que se veja o mundo como uma “totalidade harmoniosa das liberdades

---

<sup>373</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 53.

<sup>374</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 57.

humanas”<sup>375</sup>, isto é, que se exija a liberdade de todo humano<sup>376</sup>. Assim, a generosidade exigida é também um apelo pelo comprometimento com toda liberdade humana, pelo reconhecimento do mundo como *tarefa minha*, de modo que “no fundo do imperativo estético discernimos o imperativo moral”<sup>377</sup>.

Com esse exemplo, pudemos ver como uma *conversão* é possível por meio do *apelo*. Vimos que conversão significa a substituição do valor supremo, o qual, na má-fé, era *ser Deus*, Para-si-Em-si, e passa a ser agora apenas a liberdade compartilhada. Conforme defendemos, a prosa não é o único meio que tenho de *apelar* a outra liberdade. Também o amor, se autêntico, *apela*, mas sem que seja preciso falar qualquer palavra. No último trecho que transcrevemos de Sartre, o filósofo sustenta que o autor *exige que reconheçam sua liberdade*. O *reconhecimento* mostra-se central no apelo e na possibilidade de se falar de uma autenticidade.

### 2.2.1.2 Reconhecimento e autenticidade: as condições para uma vida autêntica

A conversão só é possível pelo *reconhecimento da intersubjetividade*. Sartre busca, mais uma vez, em Hegel sua inspiração, agora moral. Contra Kant, Sartre defende que a ética não pode ser embasada em um imperativo abstrato e desvinculado de toda realidade objetiva, adotando, para isso, a visão hegeliana como saída. O francês deixa claro que, para ele, todos os papéis sociais só existem por haver um reconhecimento social de tal papel: o escritor é aquele que a sociedade reconhece como tal; o judeu é aquele que a sociedade reconhece como tal<sup>378</sup>. Tudo o que sou na sociedade só o sou por existirem outros que me reconhecem como assim sendo. Isso serve inclusive para a liberdade: apenas poderei viver minha liberdade de modo autêntico – i. e., reconhecendo-a como essencialmente minha – se houver um reconhecimento intersubjetivo dessa minha liberdade. T. Heter, importante comentador contemporâneo de Sartre, afirma: “A liberdade não é bem conquistada sozinho, em isolamento, por meio de autoafirmação e honestidade. Ser livre requer que os outros me reconheçam como livre. A ética existencial é mais bem entendida, eu defendo,

---

<sup>375</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 61.

<sup>376</sup> “a liberdade de escrever implica a liberdade do cidadão. Não se escreve para escravos. A arte da prosa é solidária com o único regime onde a prosa conserva um sentido: a democracia.” SARTRE, *Que é a literatura*, p. 65.

<sup>377</sup> SARTRE, *Que é a literatura*, p. 63.

<sup>378</sup> “O judeu é um homem que os outros homens consideram judeu: eis a simples verdade de onde se deve partir.” SARTRE, *Reflexões sobre a questão judaica*, p. 40. Nem todos os casos de reconhecimento são iguais, contudo. O judeu não escolheu ser judeu, mas o escritor sim. No primeiro caso, o reconhecimento é imposto, mesmo contra a vontade do indivíduo; no segundo, o reconhecimento é buscado pelo reconhecido. Em ambos, no entanto, o reconhecimento é essencial.

como uma ética do reconhecimento mútuo.”<sup>379</sup> Vejamos, pois, um pouco mais da relação entre reconhecimento e autenticidade.

Um ano após a publicação de SN, a obra filosófica de Sartre já começou a considerar os fatores sociais de nossa existência com mais cuidado. Como vimos, SN desconsidera nossa situação social específica para analisar a ontologia da existência humana. O restante de sua obra posterior apoiar-se-á bem mais na sociedade, tentando conciliar o existencialismo e o marxismo. Em 1944, com muitos horrores da Guerra já expostos, Sartre escreve, assim como Marx havia feito, um ensaio a respeito da questão judaica. Nesse ensaio, o francês tenta entender o antissemitismo e o judaísmo a partir de bases existencialistas. Uma das premissas basilares do existencialismo sartriano é o entendimento do homem como liberdade em situação. Ser judeu é uma situação sócio-histórica (facticidade), de modo que contra ela não há escolha. A liberdade opera no *sentido* dado pelo indivíduo que se vê reconhecido como judeu. Tal escolha de sentido pode ser autêntica ou inautêntica.

Logo de início, Sartre evidencia as condições da autenticidade:

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.<sup>380</sup>

Ter uma “consciência lúcida e verídica da situação” e “assumir as responsabilidades e os riscos de tal situação” são as duas condições para se considerar uma consciência autêntica. A nós nos parece que a exigência de que a consciência autêntica é sempre reflexiva é validada por Sartre nesse trecho acima: lucidez e veracidade da consciência, bem como assunção total de responsabilidade, só podem se concretizar em uma consciência reflexiva. T. Heter acrescenta a essas duas condições a necessidade de “se respeitar e se reconhecer a liberdade do outro”<sup>381</sup>. O comentador argumenta que apenas as duas primeiras condições não são suficientes para uma vida

---

<sup>379</sup> “Freedom is not best achieved alone, in isolation, through radical self-assertion and honesty. Being free requires that other humans recognize me as free. Existential ethics is best understood, I claim, as an ethics of mutual recognition” HETER, *Sartre’s Ethics of Engagement*, p. 35, tradução nossa.

<sup>380</sup> SARTRE, *Reflexões sobre a questão judaica*, p. 52.

<sup>381</sup> “I hold that that lucidity and responsibility are necessary, but not sufficient conditions of authenticity. The third condition of an authentic existence is that one respects and recognizes the freedom of others.” HETER, *Authenticity and Others: Sartre’s ethics of recognition*, p. 22, tradução nossa.

autêntica, apesar de serem necessárias. Um torturador, exemplifica, pode muito bem estar plenamente consciente de sua situação, assim como assumir todas as responsabilidades e riscos da tortura. De modo algum, contudo, é possível caracterizarmos-lo como autêntico. Apesar de Sartre não ter escrito esse requisito junto aos outros dois, é inegável que ele também é considerado no texto do filósofo. Já no início do ensaio referido, por exemplo, o francês rechaça a categorização do antissemitismo como uma opinião válida: “Mas recuso-me a chamar de opinião uma doutrina que visa expressamente determinadas pessoas e tende a suprimir seus direitos e exterminá-las. [...] O anti-semitismo não entra na categoria dos pensamentos protegidos pelo direito de livre opinião.”<sup>382</sup> Ora, se a falta de respeito ao Outro foi condição suficiente para Sartre descaracterizar o antissemitismo como uma opinião para considerá-lo apenas como discurso de ódio, não seria possível que uma ação ou um pensamento que desrespeite e desconsidere a liberdade do Outro seja tomado como autêntico. Destarte, a conversão, isto é, a passagem para a consciência autêntica, passa necessariamente pelo reconhecimento da liberdade do Outro, isto é, do reconhecimento do Outro como Outro, não como objeto. Em outras palavras, a conversão passa necessariamente pela superação de uma visão de apropriação com vistas à de solidariedade.

Tanto solidariedade quanto reconhecimento do Outro já trazem em si a necessidade, para serem completos, de mutualidade: não basta que eu o reconheça como liberdade; é preciso também que o Outro me reconheça como tal, como ficou bem claro no último trecho transcrito acima de *Que é literatura?*. A autenticidade, portanto, está fundada no reconhecimento *mútuo*. Sartre, aqui, continua no pensamento hegeliano. O reconhecimento pode ser mútuo ou não. O reconhecimento unilateral é o existente entre o senhor e o escravo: enquanto este considera aquele um homem livre, aquele não o faz, de modo que se trata de uma relação evidentemente inautêntica. Há um reconhecimento, mas desigual: o senhor primeiro reconhece o escravo como um humano, para poder desumanizá-lo; e o escravo reconhece o senhor como livre. Só pode haver relação entre os dois por haver reconhecimento, mesmo que não mútuo. O reconhecimento aparece como condição necessária para a existência de relações. O reconhecimento mútuo, por sua vez, “requereria ambas as partes olharem uma para a outra simultânea e reciprocamente.”<sup>383</sup> Reconhecimento mútuo, desse modo, implica aceitação de interdependência, por isso Heter afirmou que a liberdade, bem

---

<sup>382</sup> SARTRE, *Reflexões sobre a questão judaica*, p. 6.

<sup>383</sup> “Mutual recognition would require both parties to look at each other simultaneously and reciprocally” HETER, *Sartre's Ethics of Engagement*, p. 38, tradução nossa.

como a autenticidade, nunca pode ser conquistada em isolamento. Aceitar interdependência é aceitar-se como ser social, como pertencente a uma determinada situação social, a um tempo histórico da humanidade, a esse e aquele grupo e papel social. Além disso, aceitar interdependência é respeitar a liberdade prática do Outro ao se combaterem injustiças e opressões<sup>384</sup>.

Os três requisitos básicos da autenticidade (consciência verídica da situação, assunção total da responsabilidade e reconhecimento do outro como liberdade) haviam sido expostos na relação entre autor e leitor, mesmo que a palavra autenticidade não apareça no ensaio<sup>385</sup>, o que nos permite concluir que o apelo é sempre um apelo para a autenticidade. Diferentemente de Heidegger, Sartre exige que a autenticidade contenha em si o reconhecimento por parte do Outro. É por ser sempre em uma situação histórica que preciso de uma ação específica do Outro em relação a mim para que possa me dizer realmente livre.

Por fim, é válido esclarecer o termo liberdade utilizado neste tópico. Quando expusemos anteriormente a liberdade, colocamo-la, como Sartre costuma colocá-la, em nível puramente ontológico. Quando Sartre fala, por exemplo, que estamos condenados a ser livres, ou que o prisioneiro é tão livre quando o carrasco, ele se refere à liberdade essencial, à necessária significação da situação. O prisioneiro<sup>386</sup>, advoga Sartre, sempre é livre para se rebelar ou se resignar. O operário sempre pode aceitar sua condição ou atear fogo nos meios de produção e deflagrar uma revolução. O prisioneiro pode, também, escolher o masoquismo e considerar as amarras fontes de prazer, como supõe Anderson<sup>387</sup>. Trata-se sempre aqui da liberdade de “determinar-se por si mesmo a querer (no sentido lato de escolha)”<sup>388</sup>. Além dessa liberdade, há aquela considerada no senso comum, chamada por Sartre de “liberdade de obter”, a qual, ela sim, se refere ao “fazer o que se quer”<sup>389</sup>. É óbvio que Sartre nunca defenderia que Winston Smith, de

---

<sup>384</sup> “first, authenticity is seen as requiring a person to embrace his social identities and social roles, which necessarily involve other people; second, authenticity is said to require not merely noticing the existence of others, but respecting the practical freedom of others by combating injustice and oppression” HETER, *Authenticity and Others: Sartre’s ethics of recognition*, p. 31.

<sup>385</sup> Sartre utiliza o adjetivo “autêntico” em determinadas situações, mas sempre em um sentido mais corriqueiro.

<sup>386</sup> SN, VI, I, II, p. 595. EN, p. 529.

<sup>387</sup> ANDERSON, *Is sartrean ethics possible?*, p. 123.

<sup>388</sup> SN, VI, I, II, p. 595. “Se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même”. EN, p. 528.

<sup>389</sup> David Detmer, em seu *Freedom as a value: a critique of the ethical theory of Jean-Paul Sartre*, discorre longamente acerca da distinção por ele proposta entre o que chama de “liberdade ontológica” e “liberdade prática”, o que foi nomeado por Sartre, respectivamente, como “liberdade de escolha” e “liberdade de obter”. A nomenclatura de Detmer realmente é bem adequada, mais precisa do que a escolhida pelo francês, e é amplamente usada pelos comentadores de língua inglesa. Não nos parece, contudo, necessário aqui nos alongarmos muito na distinção, como faz o comentador.

1984, era completamente livre para retirar sua cabeça da jaula com o rato. Mas, sim, era livre para significar aquilo como motivo de horror, de raiva, de revolta, ou de resignação. Para nós, o que importa é sabermos se a autenticidade – nosso tema agora – se reporta à liberdade de escolha ou à liberdade de obter.

Gavin Rae opta pela segunda opção. Para ele, a consciência autêntica afirma a liberdade prática do Outro, a liberdade de obter, visto que a liberdade ontológica, sendo necessária, não precisa ser afirmada<sup>390</sup>. Coerente com toda a argumentação antes exposta em seu texto, Rae entende que a conversão apenas tem reflexos na relação concreta que tenho com o Outro, de modo que, ao considerar o Outro como realidade humana, não mais como objeto, permito-lhe a liberdade prática. Mais: atuo a fim de possibilitar a liberdade prática do Outro. Não faria sentido possibilitar a liberdade ontológica, dado que ela nunca pode ser impossibilitada. Voltaremos a essa discussão mais à frente.

### 2.3.2 O amor autêntico

Estamos agora finalmente em condições conceituais de compreender completamente o que seria o amor autêntico. Sartre disserta pouco sobre o assunto, bem menos do que havia feito com o amor inautêntico em SN. Assim, pela pequena extensão e pelo alto valor em nosso estudo, transcrevemos e traduzimos todo o trecho a respeito do amor em *Cadernos para uma moral*:

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 fez 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.<sup>391</sup>

---

<sup>390</sup> “Following T. Storm Heter (2006) and Michelle Darnell (2004), I understand that Sartre’s statements on this issue only make sense if the freedom consciousness must affirm is the other’s practical freedom, because consciousness’s ontological freedom does not need to be affirmed; a condition of consciousness’s existence is that it is always ontologically free. Thus, the consciousnesses of authentic post-conversion social relations not only reflectively recognise and respect each other’s ontological freedom; they reflectively affirm each other’s practical freedom.” RAE, *Sartre on authentic and inauthentic love*, p. 82.

<sup>391</sup> “Ici nous pouvons comprendre ce que signifie aimer dans son sens d’authenticité : j’aime si je crée la finitude

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<sup>392</sup>.

O amor autêntico tem os seguintes atributos descritos nessas passagens: (i) eu assumo que sou livre; (ii) crio o Outro – crio porque o Outro não pode se impor em minha vida – como liberdade também, portanto, como uma finitude jogada no meio do mundo (como facticidade e como transcendência); (iii) não transcendo o objetivo do Outro, pelo contrário, encaro tal objetivo como sendo o projeto que é o Outro; (iv) percebo o Outro como vulnerável a mim e ao terceiro (o Outro não é um objeto, não é um ser Em-si, é, portanto, passível de coisificação a todo momento); (v) percebo que essa vulnerabilidade é essencial para o Outro enquanto liberdade. (vi) Essa vulnerabilidade é chamada *corpo*; (vii) o amor autêntico apresenta diversas estruturas; (viii) uma delas é o desvelar o outro como ser-no-meio-do-mundo; (ix) minha relação autêntica com o Outro não é de apropriação (ou coisificação); (x) ultrapasso o Outro apenas no sentido de seu próprio fim, isto é, não imponho meu fim ao fim do Outro.

Os pontos (i) e (ii) são características da vida autêntica de que já tratamos. Os pontos (iii) e (x) referem-se à estrutura de ser do Outro como projeto, a qual abordamos rapidamente. Exploremos um pouco mais.

*(iii) não transcendo o objetivo do Outro, pelo contrário, encaro tal objetivo como sendo do projeto que é o Outro; (x) ultrapasso o Outro apenas no sentido de seu próprio fim, isto é, não imponho meu fim ao fim do Outro.*

O tema do projeto perpassa toda a obra sartriana, tendo sua maior relevância em *Questões*

---

contingente de l'Autre comme être-au-milieu-du-monde en assumant ma propre finitude subjective et en voulant cette finitude subjective, et si par le même mouvement qui me fait assumer ma finitude-sujet, j'assume sa finitude-objet comme étant condition nécessaire du libre but qu'elle projette et qui se présente à moi comme fin inconditionnelle. Par moi il y a une vulnérabilité de l'Autre, mais cette vulnérabilité je la veux puisqu'il la dépasse et qu'il faut qu'elle soit pour qu'il la dépasse. [...] Cette vulnérabilité, cette finitude, c'est le corps. Le corps pour autrui. Dévoiler l'autre dans son être-au-milieu-du-monde, c'est l'aimer dans son corps." SARTRE, *Cahiers*, p. 517.

<sup>392</sup> "C'est là une structure 'originelle de l'amour authentique (nous aurons à en décrire beaucoup d'autres) : dévoiler l'être-au-milieu-du-monde de l'Autre, assumer ce dévoilement et partant cet Être dans l'absolu; s'en réjouir sans chercher à se l'approprier ; le mettre à l'abri dans ma liberté et le dépasser seulement dans la direction des fins de l'Autre." SARTRE, *Cahiers*, p. 523-4.

de Método e O Idiota da Família. Em SN, o conceito é discutido na quarta parte do livro, quando Sartre começa a esboçar a psicanálise existencial. Tal como nos é apresentado pelo francês, o conceito se distancia do de Hegel, para quem projeto pressupõe representação e intenção<sup>393</sup>, e do de Heidegger, com quem Sartre dialoga diretamente.

O projeto, segundo a visão sartriana, é o que determina meu ser. Como nada sou antes de existir e como nada pode me determinar enquanto existo, sou o que projeto ser<sup>394</sup>. Ou: como sou transcendência, sou negação constante do meu ser, sou *desejo de ser*<sup>395</sup>. O projeto é entendido como próprio da existência humana, ou seja, da liberdade, sendo o meio pelo qual “a realidade humana escolhe seu modo de ser no mundo”<sup>396</sup>. Não sou uma consciência que tem um projeto. Eu sou o projeto: o Para-si é um “ser que é originalmente projeto, ou seja, que se define por seu fim”<sup>397</sup>. O Para-si, como transcendência, não se define, tal como os outros seres, como um apanhado de características determinantes *a priori*, mas apenas pelo projeto que livremente escolhe e que *é*; *é* no modo de *não ser*: em outras palavras, sou meu projeto, mas não um projeto fixo. Se o fosse, eu coagular-me-ia. Sou projeto e sou livre, sem apoio; portanto, sou projeto “constantemente renovado”<sup>398</sup>. Sendo necessariamente sempre renovados, tanto o projeto de má-fé quanto o de boa-fé estão a todo momento à disposição, devendo ser escolhidos. Isso também ocorre com tudo aquilo de que tenho consciência. Agora, eu projeto sentir calor, e sinto (ou melhor, sou consciência de calor). Projeto ser professor, e sou, não sendo. Devemos apenas nos lembrar de que esses projetos e suas alterações não são racionais no sentido comum do termo. Não reflito e chego a um novo projeto. Toda reflexão é tardia e explicada pelo projeto anterior. O projeto cria os sentidos sobre os quais pode uma razão refletir. Quando Ronquentin (*A Náusea*) se separa da namorada e abandona o trabalho para ser um escritor, seu projeto de ser se altera: agora ele não mais se projeta um pesquisador que namora, mas um escritor de literatura solteiro. Nas relações com o Outro como descritas em SN, eu sempre encaro o projeto que é o Outro a partir do meu projeto. Eu leio o Outro a partir do meu mundo; transcendo o projeto do Outro. A conversão, desse modo, dar-se-ia por uma atitude pela qual meu movimento inexorável de transcendência se altera

---

<sup>393</sup> HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, II, 1, § 119.

<sup>394</sup> “l’homme sera d’abord ce qu’il aura projeté d’être” SARTRE, *L’Existentialisme est un Humanisme*, p. 23.

<sup>395</sup> Ora, desejar *ser* já nos indica que a má-fé merece lugar de destaque entre os projetos possíveis, o que podemos constatar também pelo fato de ser no capítulo dedicado à má-fé em que o projeto aparece pela primeira vez com maior atenção em SN.

<sup>396</sup> SASS, *A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre*, p. 109.

<sup>397</sup> SN, IV, I, I, p. 559. “un être qui est originellement projet, c’est-à-dire qui se définit par sa fin” EN, p. 508.

<sup>398</sup> SN, IV, I, I, 591. “constamment renouvelé” EN, p. 536.



e passa a descobrir o projeto do Outro como sendo do Outro, portanto, como fim, de modo que não dou significado ao projeto do Outro a partir do meu, mas a partir dele mesmo.

Em SN, transcender o projeto que é o Outro é *olhá-lo*, fazendo com que ele seja um ser (em-si) em meio a outros seres, perdendo-se no mundo da utilidade. Quando Alex é torturado por Dr. Brodsky a fim de ser curado de todo ímpeto violento, enquanto lhe prendem numa cadeira de tortura e exibem “trechos sujos de ultraviolência na tela” e tocam a *Quinta Sinfonia* de Beethoven, no distópico *Laranja Mecânica*, Alex é visto pelo Dr. Brodsky como mero instrumento. Eis a objetificação total, sem dúvida. Contudo, não precisamos ficar nos extremos. Transcender o projeto que é o Outro também significa, além desse caso mais marcante, a leitura do projeto alheio sob as lentes do meu projeto. Empresto sentido às atitudes do outro. Bentinho projetou que o projeto de relacionamento de Capitu com Escobar era amoroso. Qual *era* o projeto de Capitu não importa. A projeção de Bentinho estava posta. Capitu era mero instrumento passível de projeção em seu mundo. Esse exemplo clarifica o que Jean Wyatt argumenta: o amor exposto por Sartre em SN – no nosso caso, o amor entre Bentinho e Capitu – muito se afasta de todos aqueles belos sentimentos a que normalmente nos referimos ao falarmos do amor, como ternura, carinho, cuidado, compaixão... “O amor pretende atingir o controle sobre a dimensão da identidade que Sartre chama de ser-para-o-outro”<sup>399</sup>. Seguindo agora o que o próprio Sartre nos deixou em SN, devemos nos lembrar de que amo quando projeto ser amado. Ora, ser amado requer um ser que me ama. Assim, amo quando projeto que o Outro me ama. Rubião, de *Quincas Borba*, projetou ser amado por Sofia e, por isso, a amou. Ora, meu projeto mais uma vez se impôs sobre o Outro e o projeto alheio mesmo foi descartado. O projeto de Sofia em relação a Rubião foi ignorado. Em todos esses casos citados, a liberdade alheia foi suprimida, desconhecida. Alex, Capitu e Sofia não eram liberdades, mas coisas em-si em meio ao mundo. A descrição de SN se encaixa perfeitamente. Entretanto, não é esse o único amor existente. Após a conversão, o amor autêntico é aquele em que o projeto do outro não é mais transcendido, mas considerado em si mesmo. Enfim, no amor autêntico, não vejo o Outro como aquele que deve me amar, mas o acolho em minha liberdade e o transcendo em direção ao objetivo que ele mesmo pôs.

Se lembrarmos o conceito de cumplicidade exposto anteriormente, poderemos concluir que o amor autêntico é um relacionamento em que ambos os amantes se colocam como companheiros

---

<sup>399</sup> “love aims at achieving control over the dimension of one’s identity that Sartre calls being-for-others.” WYATT, *The impossible project of Love in Sartre’s Being and Nothingness, Dirty Hands and The Room*, p. 1, tradução nossa.

e ajudantes na concretização de seus projetos, sem que um tome o projeto do outro como sendo seu, isto é, sem que me aproprie do outro [(ix) *minha relação com o Outro não é de apropriação (ou coisificação)*].

(iv) *percebo o Outro como vulnerável a mim e ao terceiro (o Outro não é um objeto, não é um ser Em-si, é, portanto, passível de coisificação a todo momento); (v) percebo que essa vulnerabilidade é essencial para o Outro enquanto liberdade.*

Ao perceber o Outro como meu cúmplice, percebo que ele, assim como eu, projeta; que ele é esse projeto, portanto que é completamente livre. Destarte, assim como eu, ele está sujeito ao olhar objetificador, uma vez que a todo momento ele corre o perigo de ter seu projeto engolido pelo meu e sua existência perdida em meio aos seres que me cercam. Percebo a fragilidade do outro, a mesma fragilidade que carrego. É assim que podemos entender os pontos *iv* e *v*. No começo de SN, Sartre explica: “Que é a fragilidade senão certa probabilidade de não ser para um ser em circunstâncias determinadas? Um ser é frágil se traz em seu ser uma possibilidade definida de não ser [ou estar].”<sup>400</sup> Reconhecer a fragilidade do Outro é reconhecer sua possibilidade de não mais estar (não mais estar vivo, estar carinhoso, estar presente), em uma palavra, é reconhecer sua liberdade, bem como reconhecer a fragilidade de nosso relacionamento, o que acarreta a necessidade do grande *cuidado* para mantê-lo. Como o filósofo sustenta, “o amor generoso é a promessa de manter”<sup>401</sup>. Sartre aqui trabalha com a noção de consciência: ser no modo de não ser e não ser no modo de ser. Ser livre significa ser sempre *frágil*. Como sou separado de meu passado por um *nada*, existo sem garantias de permanência. Heidegger defendia que o ser-aí são suas possibilidades, não suas características (categorias). Amar a fragilidade é amar a liberdade necessária, é amar o fato de eu *ter-de-ser*, nunca o fato de eu *ser*.

(vi) *Essa vulnerabilidade é chamada corpo*

O conceito de *corpo* é central em quase toda a fenomenologia. Sartre oferece sua contribuição no cap. II da terceira parte de SN, pouco antes de analisar as relações concretas com

---

<sup>400</sup> SN, I, I, II, p. 49. “Et qu’est-ce que la fragilité sinon une certaine probabilité de non-être pour un être donné dans des circonstances déterminées? Un être est fragile s’il porte en son être une possibilité définie de non-être.” EN, p.42.

<sup>401</sup> *Que é a literatura?*, p. 63.

o Outro. Sartre separa sua análise do corpo em duas: corpo como Para-si (facticidade) e corpo-Para-outro. Para nós, interessa mais a segunda abordagem.

A caracterização do corpo como fragilidade é ponto comum na tradição ocidental. Lembremos que Adão e Eva, expulsos do paraíso, imediatamente passaram a cobrir seus corpos, tamanha vergonha e tamanho sentimento de fragilidade e vulnerabilidade que se lhes apossou. A nudez é vista por todos os lados como o maior sinal de vulnerabilidade até hoje. Para nós, esse fato tem especial importância. No relacionamento amoroso, o medo de exposição do corpo se esvai, de modo que a nudez (física e existencial) diante do amado passa a ser sinal de confiança e liberdade. Mesmo sem entrarmos em Sartre, podemos perceber que o relacionamento amoroso – pelo menos no sentido estrito e comum do termo – encontra ponto de fortaleza na superação da vergonha original, sendo essa superação condição para liberdade e autenticidade. O amor é um caminho – não o único, mas talvez o principal – para se chegar à aceitação completa da fragilidade.

Assim como outros fenomenólogos, Sartre entende o corpo de um modo bem mais abrangente do que o corpo fisiológico, embora não seja possível uma desvinculação total entre o conceito filosófico e o biológico de corpo. Para Sartre, não posso dizer que sou meu corpo. Sou minha consciência, sou liberdade, em um corpo<sup>402</sup>. Como sou liberdade em situação, o corpo é a minha situação. Meu corpo é minha facticidade. Sendo assim, o corpo é para-mim, é um objeto de minha transcendência, o qual, diferentemente dos outros objetos, serve como um centro de referência de todos os objetos-utensílios que me cercam. Ou seja, os objetos sempre fazem referência ao corpo que os dispõe e os significa. Esse fato servirá tanto para o meu corpo quanto para o do Outro.

Um exemplo pode nos ajudar. Vou visitar um amigo. Entro em sua casa e olho os objetos que a compõem. Não os percebo como meros objetos isolados do mundo. Eles me revelam que foram colocados ali pelo meu amigo, este os organizou *desta maneira*, e não de outra. Em suma, eles se me mostram como objetos-utensílios à disposição de meu amigo, tendo sua disposição conforme o projeto de meu amigo<sup>403</sup>. A finalidade e o significado dos objetos me remetem ao projeto. Ora, me remeter ao projeto é me remeter ao fato de meu amigo ser contingente, ou seja, ser facticidade; afinal, os objetos foram dispostos dessa maneira, mas poderiam ser de outra,

---

<sup>402</sup> De modo algum isso deve ser entendido no sentido de uma alma que pode um dia se soltar do corpo. Para Sartre, não pode haver corpo sem consciência de corpo, nem pode haver consciência sem corpo.

<sup>403</sup> SN, III, II, II, p. 427. EN, p. 380.

apenas uma contingência pode estar por trás disso. Contudo, a finalidade percebida é por mim transcendida, de maneira que a disposição mesma dos objetos passa a servir à minha finalidade. Assim, o Outro me é indicado pelas coisas, primeiramente, como um objeto que manuseia os objetos, do qual – diferentemente de mim – posso me utilizar. “O corpo do Outro é indicado pela ronda das coisas-utensílios, mas indica, por sua vez, outros objetos, e, finalmente, integra-se em *meu mundo* e indica *meu corpo*.”<sup>404</sup> Assim como o meu, o corpo do Outro está presente já nos utensílios que ele organiza e aos quais confere significado, o corpo do Outro já está nas coisas-utensílios<sup>405</sup>. Mesmo que o dono da casa a qual olho não esteja ali presente, à minha vista, vejo a casa como sua, a maçaneta a qual ele abre, o capacho em que limpa seus pés: seu corpo está aqui, mesmo que ele mesmo enquanto organismo esteja ausente. “Portanto, o corpo do Outro é o Outro mesmo como transcendência-instrumento.”<sup>406</sup> Agora podemos compreender por que Sartre chamou de corpo a vulnerabilidade. O corpo do outro sempre se me aparece como instrumento de meu mundo. Além disso, ele é centro de referência dos utensílios, sua finalidade está nos utensílios. Ao transcender os utensílios, transcendendo a transcendência do Outro: torno seu projeto em um objeto disponível ao meu projeto. Além de perceber meu amigo nos objetos, posso percebê-lo em seu corpo fisiológico, claro. Ele pode aparecer diante de mim. Antes, olhando apenas para os objetos, a contingência de meu amigo já era percebida. Agora, além da contingência implícita exposta pelos objetos, o corpo fisiológico me mostra explicitamente. Fisicamente presente a mim, o Outro passa a ser objeto de meus sentidos. Explicitamente, agora, percebo a contingência do Outro, o qual, para existir, precisa ter um rosto, mas não *este rosto*, precisa ser de uma cor, não *desta cor*. Minha facticidade entrou em contato explícito com a facticidade do Outro.

No trecho que analisamos, Sartre afirma que a vulnerabilidade do Outro é necessária para que ele a ultrapasse. Isso significa que o Outro só existe em situação. Assim, se amo autenticamente o Outro, devo amá-lo em sua inteireza, devo amá-lo como finitude contingente. Ou seja, sendo necessária a existência do corpo do Outro, devo amá-lo também em seu corpo: tanto seu corpo para mim quanto seu corpo para terceiros. Devo amar, por fim, o Outro como facticidade livre, como corpo contingente, como ser-no-meio-do-mundo.

---

<sup>404</sup> SN, III, II, II, p. 428. “Il est indiqué par la ronde des choses-ustensiles, mais il indique à son tour d’autres objets et finalement il s’intègre à *mon monde* et c’est *mon corps* qu’il indique.” EN, p. 380.

<sup>405</sup> SN, III, II, II, p. 429. EN, p. 381.

<sup>406</sup> SN, III, II, II, p. 428. “Le corps d’autrui, c’est donc autrui lui-même comme transcendence-instrument.” EN, p. 380.

O ponto *vii* (o amor autêntico apresenta diversas estruturas) mostra-se o menos seguro para qualquer comentário. Sartre não chegou a desenvolver em sua obra – até onde sabemos – uma continuação da descrição de outras estruturas de amor autêntico. Como se trata de um caderno não acabado, é possível que Sartre tenha deixado esses parênteses para que ele se lembrasse de pensar mais a respeito do tema. Nunca saberemos. Fato é que o filósofo dedicou muito mais empenho à estrutura do amor inautêntico do que à do autêntico. Fica a porta aberta para nós pensarmos em tais estruturas.

*(viii) uma das estruturas do amor autêntico é o desvelar o Outro como ser-no-meio-do-mundo*

Por fim, Sartre indica que o amor desvela o Outro como ser-no-meio-do-mundo. Focamos nossas descrições anteriores na questão da liberdade, no reconhecimento da liberdade que é o Outro. Tal reconhecimento não se refere a um reconhecimento puramente ontológico, isto é, dizer que reconheço a liberdade do Outro não é apenas dizer que ele é essencialmente uma liberdade. Gavin Rae, como já expusemos, sustenta que o reconhecimento da liberdade ontológica é irrelevante, visto que tal atitude em nada mudará a essência do outro. Esse ponto de vista, entretanto, não parece prosperar. É claro que a liberdade ontológica em nada sofrerá alteração devido ao reconhecimento ou não do outro. Contudo, o princípio que rege meu relacionamento com o Outro será sim alterado, tanto quanto como eu me posiciono frente a essa liberdade ontológica. Apenas será possível eu reconhecer e estimular a liberdade prática do Outro se eu reconheço, antes, a inexorabilidade ontológica de tal liberdade<sup>407</sup>. Reconhecendo o Outro como inevitavelmente livre, reconheço que ele pode ser faticamente livre. Se não reconhecer a liberdade ontológica, não há razão que não utilitária para que eu reconheça a liberdade prática do Outro. Ora, se encaro sua vida, suas ações, sua condição social como necessárias, a falta de reconhecimento da liberdade prática de modo algum poderá ser relevante para a caracterização de autenticidade ou inautenticidade de nossa relação. Tomando autenticidade como uma forma de relação com a essência, tanto minha quanto do outro, urge reconhecer a liberdade como essencial para que se

---

<sup>407</sup> O próprio Sartre deixa muito claro nos *Cadernos*: “dans l’authenticité je choisis de dévoiler l’Autre. [...] Notons d’abord que ceci ne peut être [...] que sur le fondement de la reconnaissance de l’Autre *comme liberté absolue*”, não como liberdade prática! (SARTRE, *Cahiers*, p. 515, grifo nosso).

possa falar em um reconhecimento autêntico. Desse modo, defendemos que o reconhecimento da liberdade prática não é uma atitude *além do* reconhecimento da liberdade ontológica (reconheço esta *e* aquela), mas uma consequência necessária (reconheço esta *então* aquela). Isso ocorre porque, ao visar ao Outro em sua essência, não mais ajo de má-fé, isto é, não mais separo liberdade e facticidade. Encarar o Outro em sua totalidade é vê-lo como liberdade em situação, de sorte que reconhecer a liberdade do Outro implica reconhecer *toda a* sua liberdade (tanto a ontológica quanto a situacional). Assim, ao dizer que o amor autêntico reconhece o Outro como ser-no-meio-do-mundo, Sartre se refere ao reconhecimento de boa-fé, àquele que engloba liberdade e facticidade, liberdade ontológica e liberdade situacional.

### 3. As tensões do amor em Sartre

Como procuramos mostrar ao longo da leitura das obras sartrianas, parece haver uma mudança radical em sua visão a respeito do amor nos *Cadernos*, ao passo que as primeiras obras, até SN, apresentam concordância e até mesmo aprofundamento de uma a outra. Nesse sentido, surgem várias questões: teria Sartre abdicado daquele quadro conceitual desenvolvido em SN? Como podemos conciliar amor autêntico, tal como descrito nos *Cadernos*, com o olhar, com a má-fé, com o corpo, tais como aparecem em SN? Teria Sartre simplesmente alterado o significado de todos esses termos? Parece impossível uma afirmação dessa. Uma saída fácil para nós seria afirmar que a descrição do amor, e das relações com o outro de modo geral, em SN é ôntica e a descrição dos *Cadernos* é ontológica. Contudo, não conseguimos encontrar nos *Cadernos* uma afirmação tão contundente quanto essa que, às últimas consequências, seria um modo de negar toda a sua obra anterior; afinal, em SN claramente Sartre pretende realizar uma descrição *ontológica*. Teria Sartre negado SN? A discussão ultrapassa em muito nosso escopo nesta pesquisa. Nossa pergunta é: Sartre negou sua visão sobre o amor de SN? Parece-nos que não, ao mesmo tempo que é evidente que Sartre ofereceu *outra* visão.

Posso amar o outro? Em SN a resposta é clara: não, pelo simples motivo de que o outro *não é*. Não posso amar *nada*: o amor é uma intencionalidade e, como tal, exige um correlato: todo amor é consciência de amar, de modo que amar é amar *algo*; mas o outro é *nada*. Assim, o amor, bem como todo relacionamento, exige a objetificação do outro para que eu o ame. Trata-se de um corolário do esvaziamento ontológico completo da consciência. O olhar é necessário para que eu consiga me relacionar com o outro. O amor autêntico não resolve o paradoxo de SN porque não se

pretende uma descrição ontológica diversa. Parece que o amor autêntico dos *Cadernos* é mais uma solução *ética* para uma relação que, ontologicamente, é irresolúvel. Como posso amar, ao mesmo tempo, o corpo – que, para mim, sempre é objeto – e a liberdade do outro? Como amar o outro, autenticamente, *em seu corpo*? Sartre não responde claramente nos *Cadernos* e em nenhum outro lugar. A tensão permanece aberta. Tentamos compreender, nas últimas seções, o que o filósofo entendia por autenticidade, por conversão e por amor autêntico. Contudo, os problemas expostos em SN não parecem completamente resolvidos – e não podem ser: é do ser Para-si enquanto *nadificador* não conseguir, às últimas consequências, superar o *olhar* objetificador. Sartre é coerente ao afirmar que a conversão apenas pode se dar no plano *reflexivo*, portanto *derivado*. A descrição ontológica do amor, em Sartre, nunca pode se assemelhar à de Heidegger, por mais que aparente se aproximar. Sim, em ambos o amor autêntico se volta à liberdade do outro e abandona qualquer tipo de dominação. Em ambos o amor nega a subjetividade moderna, ultrapassa a solidificação decorrente da impessoalidade. Entretanto, isso se dá, para Heidegger, por uma possibilidade *ontológica* do ser-aí. É o ser-aí enquanto *cuidado*, enquanto ente já adiantado em relação a si mesmo junto aos entes intramundanos que de saída já se perdeu, mas que *sempre* pode se *reconquistar* – é assim que o ser-aí pode *propriamente* amar. Em Sartre não: ontologicamente, o Para-si é sempre Para-outro. As relações são, *ontologicamente*, conflituosas. Resta uma conversão *ética do olhar*, nunca sua superação. Em ambos há sempre o perigo do retorno à impessoalidade, por esta queda ser ontológica. A diferença é que, para Heidegger, também a autenticidade [*Eigentlichkeit*] é ontológica. Para Sartre, não.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Heidegger e Sartre partiram do mesmo solo filosófico, especialmente a fenomenologia husserliana. Pudemos acompanhar a trajetória de nossos dois pensadores desde seus primeiros escritos, os quais explicitamente adotavam pensamentos de Brentano e de Husserl no que se refere ao amor. Heidegger logo no início, contudo, já se afastou do mestre, defendendo haver no amor algo além do que este havia notado. Sartre, por seu turno, explorou a fundo o pensamento do pai da fenomenologia, abrindo portas pouco exploradas por este.

Para Brentano e para Husserl, o amor é uma intencionalidade insigne, figurando como exemplo de todos os autores ao dissertarem sobre o ser da consciência. Para eles, toda consciência é consciência de, de modo que o amor é consciência amorosa de, isto é, algo sempre é amado. Como consequência desse caráter intencional da consciência, desmorona a ideia de subjetividade ou de um *Ego* como essência da consciência. Sartre começa seus estudos fenomenológicos afirmando a tese de que o *Ego* é um objeto da consciência, ou seja, é transcendente. O *Ego* não habita na consciência, mas é por ela ultrapassado. Com isso, tira-se toda substancialidade possível da existência humana, para reafirmar sua liberdade inexorável. O amor, como afirma Sartre no primeiro momento, é uma ilusão criada pela consciência. Ao dizer “eu amo”, digo haver no Eu um estado de amor. Ora, o Eu, sendo objeto da consciência, é opaco, guarda necessariamente zonas desconhecidas, transfenomenais. Afirmar “eu amo” é ultrapassar o imediatamente dado, o certo, o evidente, de modo se tratar de uma consciência reflexiva *impura*. O amor é uma ilusão do *Ego*. A única certeza de que podemos ter é a de que uma consciência é amorosa. Qualquer afirmação para além disso *fala demais*.

Ao lermos *O ser e o nada*, pudemos encontrar o motivo pelo qual a consciência afirma ser um eu o qual ela não é. Sendo a consciência pura nada, puro movimento para fora de si, ela busca a todo momento ser Em-si para afastar a angústia de se ver plenamente desprovida de natureza. A angústia ameaça surgir a todo momento, revelando a completa falta de garantias, de estabilidades e de certezas. SN descreve diversos movimentos de má-fé da consciência, os quais são caracterizados pela negação de sua estrutura originária de liberdade em situação, negando ora a liberdade, ora a facticidade. O amor aparece em meio a essa argumentação como ferramenta de apaziguamento da angústia, em favor da familiaridade quotidiana. Assim, o amor é visto como uma afinação capaz de auxiliar suportar a verdade da existência humana, uma forma de diminuir



a vergonha e a angústia que teimam em atravancar a existência quotidiana. O amor é um projeto que se mostra sempre fracassado, é verdade, mas não poderia não o ser. Ele fracassa justamente porque tenta superar o insuperável. Contudo, ele não morre tão facilmente. Sua estrutura circular faz com que seja um projeto infinito, o que é essencial na tentativa de superação de algo também infinito – a angústia. Amar se mostra, nesse sentido, como um projeto de se fazer amado. A busca do amante é de escapar igualmente do olhar objetificador do Outro, o qual me coagula, me funda e me aliena de meu ser. O sonho do amante é ter seu amado em cativo, é tornar-se seu centro de referência, seu valor supremo, ao mesmo tempo que luta para manter a liberdade do Outro; afinal, não fosse assim, ele seria amado por necessidade, o que colapsa todo o seu projeto sedução como fazer-se amado. O fracasso do amor se dá juntamente pelo seu sucesso de se manter sempre como uma ferramenta afinadora de suporte à insuportável angústia de se saber livre. Ademais, esse “inferno” que é o amor tal qual descrito em SN apresenta outra importância: ele me revela minha *situação*, me revela como *ser-no-mundo*. O olhar do Outro é essencial para eu me reconheça como facticidade, de modo que descubro minha dimensão de ser transcendido.

Nesse ponto, temos uma importante divergência de nossos autores quanto ao amor. Como mostramos, Heidegger começa seu pensamento sobre o amor – o qual, frise-se, é bem fragmentado – afirmando essa atmosfera como sendo uma intencionalidade. Contudo, no mesmo curso em que replica o ensinamento do mestre, já aponta para a possibilidade de que o amor deve ser visto para além da intencionalidade. Ao se aprofundar na analítica da existência humana, Heidegger afirma que o ser-aí é pura espontaneidade, sendo um ente desprovido de qualquer quiddidade. Como afirmado no § 9 de ST, o ser-aí é o ente cuja essência reside em ter-de-ser para ser. O ser-aí é o ente que, sendo, se encontra junto aos entes, jogado no mundo e neste absorvido. Nesse sentido, Heidegger e Sartre concordam que a existência humana é um ente desprovido de natureza, jogado no mundo, o qual lhe abre possibilidades das quais ela escolhe poucas em detrimento de várias, sem qualquer necessidade para tais escolhas, o que lhe angustia. Se, para Sartre, o amor é uma forma de fugir do ataque da apreensão do fato de que nenhuma escolha é necessária e que a todo momento todo o meu eu é colocado em jogo, de modo que sou sempre responsável pela minha existência e pelo sentido que dou ao mundo, para Heidegger o amor se encontra como abertura de possibilidades e, assim, em certo sentido, patrocinador da angústia. Como o alemão escreveu em seus cursos sobre *Nietzsche*, o amor nunca é cego, mas clarividente. Para Sartre, o amor é sim cego, uma vez que busca fixar-se às possibilidades eleitas *minhas*, negligenciando as demais, numa

tentativa de criação de uma essência minha ao buscar aprisionar a liberdade do Outro. Para Heidegger, contudo, o amor clarifica o ser na medida em que retira a capa escurecedora do cotidiano, que estreita meu horizonte de possibilidades. Seguindo as leituras de Marcia Schuback e Dax Moraes, defendemos que o amor deixa o amado ser ele mesmo. O amor é, conforme Moraes, um abrigo acolhedor das possibilidades do amado<sup>408</sup>, abrindo-lhe caminho e resguardando seu ser. O amante é, abusando um pouco da metáfora heideggeriana, o pastor do ser próprio do ente amado. O amor se torna um convite para a propriedade, para uma rearticulação própria do impessoal e, por isso, um convite ao mergulho na angústia. O amor convive com a angústia por buscar possibilitar as possibilidades próprias ao amado, as quais são fonte de angústia. Não se trata, como afirmamos anteriormente, de *realizar* possibilidades próprias do amado, uma vez que elas simplesmente não existem *a priori*, mas de permiti-las. Contra o impessoal que restringe, o amor liberta. Nesse sentido, o amor, para Heidegger, é o mesmo que preocupação própria, a preocupação que verdadeiramente zela pelo ser do ente, no caso, pela existência ela mesma. Quando Heidegger afirma que o ser do ser-aí é o cuidado, ele indica que o ser-aí é marcado por existência e facticidade, pelo fato de sempre ser adiantado em relação a si junto aos entes por si subsistentes, em um mundo, marcado por uma rede de significados, os quais se publicizam na forma da impessoalidade. O cuidado próprio seria, assim, o movimento de afirmação do modo de ser próprio do ser-aí, a existência, contrário à tendência coisificante do reino do impessoal. O amor, para Heidegger, não patrocina a estabilidade quotidiana, mas a põe em jogo.

O olhar do Outro me leva a uma outra dimensão de ser, objetifica-me. Por mais que em SN o acento tenha sido negativo de modo geral, o olhar do Outro é imprescindível para a constituição de minha facticidade. É por meio do olhar do Outro que me descubro como um ser no meio do mundo. O que Sartre passa a ressaltar, em especial depois de SN, é a possibilidade de que esse olhar possa não ser violento e perigoso em si. Como Sartre escreve nos *Cadernos*, o olhar do Outro “enriquece o mundo e eu-mesmo, ele *dá sentido* à minha existência”<sup>409</sup> ao revelar-me minha contingência mundana. Por mais que seja necessariamente objetificante, defende o francês, não necessariamente é alienante. Essa mudança de olhar – não se trata de não olhar, mas de olhar de outra forma – tem um papel ético de especial importância e se dá por um movimento que Sartre chama de *conversão*, já indicado em SN, mas desenvolvido posteriormente. A conversão é a

---

<sup>408</sup> A *Pertença do Sentido Originário do Amor ao Horizonte Central do Pensamento de Martin Heidegger*, p. 144.

<sup>409</sup> “il enrichit le monde et moi-même, il *donne un sens* à mon existence” *Cahiers*, p. 515, tradução nossa.

passagem do olhar alienante para um olhar que me considera ser-objeto e liberdade – eis a tensão. O olhar do Outro convertido capta-me em minha completude, como liberdade que existe sempre em uma contingência, a qual é perpetuamente transcendida. Percebamos que não se trata de reconhecer a liberdade pura e simplesmente, de afirmá-la, o que seria afirmar uma liberdade geral, mas não *deste outro*; trata-se, na realidade, de afirmar *esta* liberdade que constantemente nega *esta* contingência (em) que é. Ora, no vocabulário sartriano, essa liberdade em situação apenas pode ser reconhecida por meio do *projeto*, do *empreendimento*, isto é, por meio do sentido dado por ele mesmo a suas ações. Assim, a conversão do olhar sempre opera sobre o projeto que é o Outro. Posso olhar o projeto no sentido do *meu projeto*, o que caracteriza a alienação do Outro, ou posso olhá-lo como um *fim absoluto*, como pura exigência, o que Sartre procurou desenvolver em *O que é a literatura?* ao descrever a relação do leitor com a obra. Nos *Cadernos*, a contemplação da obra de arte e o amor autêntico são apresentados conjuntamente como exemplos de autenticidade, o que justificou nossa incursão pela noção de apelo tal qual desenvolvida em *O que é a literatura?*.

A apreensão da liberdade situacional do Outro como tal apenas pode ocorrer, adverte Sartre, por uma liberdade que não se aliena antes de tudo. Como procuramos mostrar também em Heidegger, não faz qualquer sentido para uma liberdade que se nega enquanto liberdade reconhecer o Outro como liberdade. *Não fazer sentido é* equivale a *não ser*, como aprendemos com a hermenêutica. Se, de um ponto de vista fenomenológico, além disso, não é possível se falar em sujeito no sentido moderno de um ente dotado de propriedades, mas apenas de espontaneidade em um mundo dotado de sentido, fica evidente que o reconhecimento de si e do Outro como liberdades é um e mesmo movimento. Trata-se não de considerar dois entes isolados como livres, mas de significar a existência, portanto o mundo todo, como liberdade. O sentido do ser do ente humano impõe-se em sua totalidade, não apenas a entes específicos, o que também ocorre com o velamento do sentido do ser do existente. Afirmar a própria liberdade, assim, implica afirmar a liberdade de toda a existência. Isso significa o mesmo que apreender “o homem a partir de seu porvir”<sup>410</sup>, de seu projeto, o qual é considerado como um *fim incondicional*.

A defesa de Sartre de que o amor autêntico parte do reconhecimento do projeto do Outro como fim incondicional é equivalente à descrição que Heidegger oferece a respeito da preocupação própria no § 26 de ST, caracterizada pelo “comum empenho pela mesma causa”, de modo que ambos parecem privilegiar a amizade como paradigma de amor autêntico. Devemos afastar daqui

---

<sup>410</sup> “[nous saisissons] l’homme à partir de son avenir” SARTRE, *Cahiers*, p. 516, tradução nossa.

a possível interpretação de que o “comum empenho” ou a aceitação do apelo se refiram a uma ocupação conjunta pura e simplesmente. Aproveitando o vocabulário de ST, o amor autêntico está no campo da *preocupação*, não da ocupação. Não é possível estabelecer qualquer relação necessária entre o “comum empenho pela mesma causa” e a ocupação conjunta, de sorte que o amor autêntico se mostra *inapreensível, improvável* – no sentido de não poder ser *provado*. Por mais que Sartre e alguns de seus comentadores busquem oferecer exemplos<sup>411</sup> da apreensão autêntica do Outro, o que caracteriza o amor, trata-se de uma tarefa, às últimas consequências, impossível de ser realizada. Como saber se o outro considera meu projeto como fim incondicional ou se este é ultrapassado no sentido do projeto alheio? Mais: como saber como *eu* considero o fim do Outro? Não se sabe e não *posso saber*. Todo saber é uma apreensão ilusória, incompleta, abstrata e, no fim, impossível do fenômeno. Não *se* atesta a autenticidade, mas a *vivo*. Sempre singular, nunca experimentada pelo Outro, mas sempre dirigida ao *nós* – essa é a autenticidade tal qual defendida por Heidegger e por Sartre.

Um ponto de divergência, entretanto, deve ser considerado. Ao refletir acerca do apelo, Sartre defende que o apelo também é uma exigência de que o Outro reconheça minha liberdade. É um ato livre dirigido a outra liberdade que só se mantém como apelo enquanto há um reconhecimento mútuo. De um ponto de vista heideggeriano, essa exigência não parece poder prosperar. Se o amor for entendido como libertar, como deixar o amado ser e, sobretudo, como possibilitar possibilidades, exigir o reconhecimento é equivalente a exigir *uma possibilidade*. O amor como compreensão de ser, como abertura de campo de sentido, não se conforma a exigências. Por mais que, em um sentido político, a defesa de Sartre de que deve haver ao menos essa exigência de reconhecimento mútuo na autenticidade seja válida, no amor ela se esfacela. O amor, como tonalidade afetiva, abre espaço para o salto, tanto meu quanto do Outro, em direção à decisão antecipadora, mas não a realiza, tampouco pode exigí-la. É um erro pensar tanto que o amor exige efetivação de qualquer possibilidade, o que seria condicioná-lo, quanto que ele leve a qualquer atitude ou conversão, o que seria introduzi-lo no campo da causalidade e ignorar a espontaneidade própria à existência.

---

<sup>411</sup> Veja-se, por exemplo: “je le saisis à présent dans son propre rapport avec le monde qu’il éclaire : il pêche, il nage, il danse, il marche. Et je suis obligé de le saisir à partir de son entreprise” SARTRE, *Cahiers*, p. 517-8.

## POSFÁCIO – A URGÊNCIA DO AMOR

Byung-Chul Han, que fez sua tese de doutoramento acerca das tonalidades afetivas em Heidegger, em seu bem conhecido ensaio “Sociedade do cansaço”, expõe a sociedade atual como marcada principalmente pela produtividade, pelo empreendedorismo de si e pela positividade, o que é causa do aumento de doenças psicológicas, em especial a depressão, a ansiedade, o TDAH e o *burnout*. Nessa mesma obra, Han vê na contemplação uma saída da positividade imperialista, o que parece mesmo ser um desdobramento do pensamento heideggeriano sobre a técnica. Uma das características fundamentais da contemplação é a demora, o *alongar-se*. A contemplação de uma tela artística, por exemplo, mesmo que não possa ser medida no relógio, obviamente alonga-se mais do que um mero ver uma foto nos *stories* do *Instagram*. Não estou afirmando que é possível medir quanto tempo é preciso ficar em frente a uma tela para que comece a atividade contemplativa, tampouco que o mero demorar-se caracteriza a contemplação, mas apenas que não há contemplação na velocidade possibilitada pelas redes sociais<sup>412</sup>. Ora, o amor é um ato contemplativo tanto de si quanto do outro. O amor é demorado. Heidegger e Sartre defenderão que o amor precisa de uma gestação anterior: não se trata de um arrebatamento momentâneo. Assim, assumir o demorado é uma maneira de combater tanto a produtividade quanto o imediatismo. De tabela, o “Eu S.A.” e a positividade também são atacados. O empreendedor de si é o que se constrói como produto a ser vendido, aquele que faz de sua vida e de seu corpo atrativos econômicos. Como se fala com frequência: aquele que se faz como aparência. A contemplação amorosa prolonga-se num aprofundamento do ser do outro, de modo que expõe toda a fragilidade – e humanidade – até mesmo desse que faz de si seu maior ativo.

O empreendedor de si é ao mesmo tempo individualista e avesso à individualidade. É individualista por ser investidor de um ativo – si mesmo – que ignora o senso de comunidade e a alteridade. É avesso à individualidade, uma vez que o mercado neoliberal exige a uniformização. Marilena Chauí define o neoliberalismo como uma nova forma do totalitarismo, justamente por ser “a afirmação da imagem de uma sociedade homogênea e, portanto, a recusa da heterogeneidade social, da existência de classes sociais, da pluralidade de modos de vida, de comportamentos, de

---

<sup>412</sup> Mesmo que a contemplação seja medida por um tempo não cronológico, factualmente ela não pode ignorar o rodar do relógio. Na realidade, ela dá-se também nesse rodar.

crenças e opiniões, costumes, gostos e valores”<sup>413</sup>. Com Heidegger, poderíamos afirmar que o neoliberalismo, assim compreendido, nada mais é do que uma consequência de uma metafísica predominantemente moderna, mas que tem raízes já no início da filosofia ocidental, isto é, no início da história do esquecimento do ser: a técnica. Como bem explica Marco Werle: “A técnica pretende estabelecer como os homens devem se pôr no mundo.”<sup>414</sup> Ora, isso significa claramente a intolerância a outros modos de se pôr no mundo. O filósofo alemão escreve a respeito da armação, essência da técnica moderna: “Onde este desabrigar impera, toda possibilidade diferente de desabrigar é afastada”<sup>415</sup> – o império da técnica significa o fim dos outros modos de desabrigar, o que, no nosso caso, leva à impossibilidade de outros modos de *sentir*. O amor, como toda tonalidade afetiva fundamental, é por excelência antitécnico, dado que nega a homogeneidade, bem como o “tu deves” – os quais se copertencem. Ele desnuda o empreendedor, exige a atenção ao outro e o cuidado idiossincrático. Por fim, o amor alimenta a negatividade. Diferente de um julgamento banal, o amor não é total permissividade. O ato amoroso afirma o não sem ser autoritário. Foucault, como bem lembra Han, lia seu século como marcado pela repressão, pelo domínio do “não” autoritário; em uma palavra, o século da sociedade do controle. Nas relações ditas amorosas, isso se revelava como o típico mandonismo, principalmente patriarcal, de hierarquização entre os amantes, o que também se nota entre pais e filhos e até mesmo entre amigos. Na sociedade da positividade, para se evitar qualquer tipo de oposição na relação, relaciona-se sempre com o *igual*. Uma vez surgido o *outro* na relação, ela se finda. Não me refiro aqui a um terceiro elemento, mas à alteridade daqueles mesmos que estão no relacionamento. Isso vale para quaisquer relações em que possa haver amor: no relacionamento dito amoroso, na paternidade, na amizade. Os pais, na sociedade da positividade, com a meta de que os filhos nunca sofram, abrem o mundo, “você pode tudo, meu filho”. “Por amor”, foi criada aí uma *empresa*. Na sociedade do controle e na sociedade do cansaço, o amor autêntico é suprimido; há a impossibilidade tanto do sim quanto do não amorosos, uma vez que o amor é avesso a qualquer autoritarismo: seja do sim, seja do não.

O papel do amor começa a se delinear; a pergunta que devemos fazer é: há espaço para ele? Numa sociedade do cansaço, parece que não. Nesse caso, o amor novamente, agora de maneira

---

<sup>413</sup> *Neoliberalismo: a nova forma do totalitarismo*, disponível em <https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/>.

<sup>414</sup> *Heidegger e a produção técnica e artística da natureza*, p. 102.

<sup>415</sup> *A questão da técnica*, p. 390.

mais intensa, se revela como ato político de insurreição e, portanto, como caminho para saúde psicológica.

Em sua descrição de SN, Sartre fala do amor como um empreendimento. Para além de Sartre, podemos afirmar que o amor inautêntico, aquele descrito em SN, é o amor do empreendedor de si do século XXI. O filósofo francês vê na sedução um elemento central do amor do empreendedor. O empreendedor de si, enquanto simultaneamente CEO e produto, faz-se produto sedutor tanto no meio econômico quanto no meio amoroso. O crescimento do *fitness*, das intervenções estéticas, dos filtros fotográficos, dos cosméticos, é o acabamento da fabricação de um corpo atraente para o mercado e para os pretendentes amorosos. O objeto de desejo econômico é o mesmo objeto de desejo erótico. Aqueles que mais se empenham em fazer de si uma sedução econômica são os mesmos que mais buscam aqueles mais próximos do padrão estético, moral e comportamental proposto dentro do próprio mercado. Nos aplicativos de relacionamento, a proximidade se torna ainda mais evidente. Espontaneamente, coloco-me como produto à procura de outros produtos na infinita prateleira. Sartre evidencia que essa sedução do amor empreendedor se alimenta de uma ambiguidade insolúvel: ama-se a fim de ser amado. Procuo um produto a fim de ser procurado; caio na sedução a fim de que o outro caia na minha sedução. E o ciclo nunca se finda. Desejo o produto exposto, pois, assemelhando-me a ele, serei também eu seduzido e minha carência constitutiva será suprimida. Mas nunca realmente será. Com isso, o amor se liquefaz, como bem aponta Bauman. Considerando o outro como produto a ser consumido, ou bem consumo-o em sua totalidade imediata e entrego-me à obsolescência programada, ou bem canso-me rapidamente e descarto-o ainda novo, após uma rápida lambidela.

Nessa lógica, o amor não morreu, muito pelo contrário: amor tornou-se grande aliado do neoliberalismo. Num jogo de sedução constante, os empreendedores-produto continuam investindo em suas empresas a fim de aproximá-las das exigências dos consumidores, continuam comprando os produtos oferecidos pelas outras *startups* individuais – ou seja, fazendo o mercado girar – e valorizando o produto alheio que em quase nada se diferencia do seu, de modo a também valorizar o seu produto e, conseqüentemente, as ações de sua empresa. Assim, uma nova alternativa econômico-jurídica apresenta-se como “ótima opção para seu empreendimento”: a *Empresa Individual de Responsabilidade Limitada*, famosa EIRELI, grande inovação do legislador brasileiro de 2011. Como bem o nome diz, o empreendedor é *individual* e conta com *responsabilidade limitada* – o que certamente é um atrativo para o mercado. Fazendo de mim meu

próprio empreendimento quase sem responsabilidade, pois esta se basta ao investido, abandono tanto a necessidade de lidar com um sócio quanto a responsabilidade por mim e pelo outro. Com Heidegger e Sartre aprendemos claramente: sou inteiramente responsável por mim. Sou minha construção de mim. Sou completamente responsável pela existência que é a cada vez minha. Sartre, no famoso “O Existencialismo é um Humanismo”, completa: também sou plenamente responsável pelo mundo. Limitando minha responsabilidade, alieno-me e fujo de mim. Alienar significa na linguagem jurídica o mais simples *vender*. Limito minha responsabilidade tanto porque produzo o procurado pelo mercado quanto porque vendo aquilo que a cada vez sou. Nesse cenário, também o relacionamento amoroso é um contrato de EIRELIs. Dois empreendedores, por interesses mútuos, celebram contrato de compra-e-venda-venda-e-compra com a responsabilidade limitada ao capital investido na própria empresa; portanto, sem colocar seu *ser* em jogo. Como EIRELIs, essencialmente em nada se diferem os contratantes. O amor é *comercializado entre iguais*. Uma vez produto, as características do amor são *mensuradas*, equiparadas, comparadas, sopesadas. Vale mais o equilíbrio financeiro. A lógica econômica do *income-outcome* é incorporada. Contudo, como sói acontecer no mundo dos negócios, o “homo oeconomicus” está muito longe de ser homem *racional*. A racionalidade econômica, tão sonhada pelos antigos liberais, entra em cena em raros momentos. No capitalismo atual, predomina antes de tudo o *consumismo*. Alguns elementos são sempre preservados, escolhidos como dignos de racionalidade. Na EIRELI amorosa, normalmente é a saúde, essa deusa contemporânea, o trabalho, o bem-estar, o cuidado estético. Fora disso, consome-se à exaustão. Enquanto o outro me (re)afirma, enquanto há prazer – que seja masoquista –, há investimento compulsivo. Assim como as empresas usam de sua racionalidade nos pequenos momentos que lhes convêm e veem a natureza como *fonte inesgotável de energia a ser consumida*, as EIRELIs amorosas veem a si mesmas como *fonte inesgotável de positividade*. Predomina, assim, a desresponsabilização pelo peso de nosso ser também nos relacionamentos amorosos do século XXI devido, entre outros motivos, a uma organização social típica da atualidade.

O amor autêntico, revoltoso, se coloca como combatente desse amor-empreendimento cada vez mais característico de nossa sociedade. O primeiro desponta-se como contrário a todas as marcas da contemporaneidade expostas, enquanto o segundo como fruto que retroalimenta a árvore frutífera de onde veio, como aquele fruto que cai no chão e se desfaz em adubo.



Mas como distinguir? Como defender um e não outro? Como se fazer claro na fala? Deve-se a todo momento adjetivar o amor com um *autêntico* ou *inautêntico*? E como garantir que o outro entendeu? O problema maior surge quando tentamos explicar a autenticidade. Parece que estamos sempre presos ao seu caráter formal, afinal, não poderia ser diferente. Se a autenticidade se volta para ao que é mais próprio, como seria possível descrevê-la como fizemos com a inautenticidade? No máximo, um poeta pode descrever *sua* autenticidade, mas nada mais. O problema se agrava, de modo que só é corretamente compreendido se explorado em sua radicalidade, o que nos leva ao sentimento de angústia, fenomenologicamente entendido como o *estar diante do abismo que sou*. Da necessidade da angústia, levanta a voz da mediania quotidiana tomando para si os ataques a ela feitos. Adorno já nos alertava para a capacidade extraordinária do capitalismo de se apoderar de tudo aquilo que se coloca como contraposição a esse sistema, de modo que, segundo o alemão, não é possível se falar em uma verdadeira *periferia*, visto que ela faz parte do(a) capital. Na sociedade da positividade produtivista neoliberal, parece também acontecer isso em relação ao amor e à autenticidade como um todo. Não é preciso ir muito longe para vermos como o discurso existencialista foi apropriado pela autoajuda e pelos *coaches*, tão em alta em nossos tempos; afinal, toda empresa que se valha deve contar com consultores e oferecer treinamento – isto é, *conformação* – a todo o seu *staff*. O discurso existencialista encaixa perfeitamente – se entendido em sua superficialidade – ao discurso da positividade. O *you are responsible for you, nobody defines you, you are completely free, you who give meaning to things* é usado como combustível pelos e para os empreendedores de si. Essas frases também são lidas, numa ótica neoliberal, como desresponsabilização institucional com finalidade de cobrança de performance ininterrupta. Inclusive, a *performance* é um dos grandes jargões contemporâneos que explica com toda evidência o que queremos dizer aqui a todo momento. Exige-se uma vida performática. Ora, performance é própria do ator e da atriz. A sociedade da performance é, como bem definiu Debord, uma “sociedade do espetáculo”, de um eterno *atuar* – tanto no sentido de agir quanto no de desempenhar um papel – que esconde a todo momento o ator. No entanto, esse é um espetáculo solo com bilhões de atores. Desse modo, o discurso da autenticidade, que tanto busca combater a tirania da massificação e do cego discurso de igualdade, foi apropriado para se tornar um patrocinador do individualismo. Charles Taylor, em seu *A ética da autenticidade*, argumenta ser o individualismo um dos três grandes males da modernidade, a qual é marcada por um achatamento do ser humano e uma conseqüente superficialidade. Heidegger também se refere à vida quotidiana

em termos de superficialidade, em especial quando se refere a afinações superficiais que guiam nosso dia a dia. Não precisamos, contudo, ir a grandes autores para perceber como a superficialidade impera em nossa sociedade. O maior problema, me parece, não é apenas sua existência, mas como que mesmo os discursos que a expõem e atacam *são plenamente reproduzidos por ela*. Com isso, vemos que tudo o que está sendo exposto e defendido aqui também o é no ponto de ônibus, nas redes sociais, nas palestras motivacionais, na televisão. Todas as frases que possam ser ditas sobre a urgência do amor e sobre os males da contemporaneidade já foram ditas em todos os meios. A quotidianidade incorpora até mesmo os discursos que expõem seus vícios. Como operar, assim, um *contradiscurso*, para voltarmos a Marilena Chauí? E aqui vemos papel fundamental do amor na desconstrução *por dentro* da quotidianidade: o amor como um *contradiscurso*.

A exposição da urgência do amor por si foi há muito absorvida pelo quotidiano. Crianças vestem camisetas com “*follow your heart*”, canta-se que “é preciso amar as pessoas como se não houvesse amanhã”. Os *coaches* exigem amor-próprio como condição para o sucesso; em todos os livros de autoajuda o amor aparece como “chave para alcançar o melhor de si”; nas músicas, nos livros, nos filmes, nas camisetas, nos poemas. Era óbvio que o amor seria grande tema da indústria cultural. Não tenho uma resposta para esse problema. Se tivesse, é bem possível que minha fala não conseguisse sair do império neoliberal. Defender o amor como *contradiscurso*, ou melhor, como um *contra-afeto*, é uma aposta. O meio para isso é a fenomenologia.

Sartre enxergou o amor apenas na relação entre duas pessoas, como é o mais comum de se pensar. Seu grande mérito, penso, foi expor a impossibilidade constitutiva do amor inautêntico. Heidegger, por seu turno, retomou os ensinamentos de Agostinho e Pascal, especialmente, descortinando o amor como mais originário, constitutivo mesmo de nossa abertura para o mundo. Ambos, penso, complementam-se na tarefa de uma verdadeira fenomenologia do amor que o retira do perigo do quotidiano. Ao ir às coisas mesmas e procurar desvencilhar-se de todo preconceito, a fenomenologia transforma-se em verdadeira arma contra a superficialidade, a intolerância e o preconceito. Uma fenomenologia do amor não poderia ser diferente.

Se não é possível descrever positivamente o amor autêntico, menos ainda seria tentar expor um *como amar* autenticamente. A descrição da autenticidade, como dito, limita-se à negatividade: posso falar o que o amor autêntico não é – e nada mais. Com isso, duas consequências nos surgem de imediato: o amor autêntico não é quotidiano nem normativo. O amor não quotidiano,

extraordinário, refere-se, em primeiro plano, à negação das características da existência quotidiana. Heidegger fala em impessoalidade, falatório, curiosidade, ambiguidade, decadência e dejectão como marcas do quotidiano. Já conseguimos compreender que o amor é uma forma de negação de tudo isso. Mas devemos ir além. Uma das maiores críticas que se faz à teoria de Heidegger é quanto à ausência de uma ética bem desenvolvida. Heidegger expressamente coloca-se como avesso à análise política. Cabe a nós, portanto, pensar uma ética e uma análise política a partir da analítica existencial. Trabalho em aberto. Devemos, ainda, buscar pelos jogos de poder e pelas estruturas sociais que estão na base de *nossa* existência quotidiana, descortinar os discursos e as atmosferas próprios da impessoalidade, da inautenticidade. Além disso, se o amor não é dado ao quotidiano, não é possível falar em relações humanas autênticas em seu sentido puro. Não existe autenticidade constante. O quotidiano impede. Assim, até mesmo o amor autêntico está fadado a decair. Se o amor é uma forma de voltar-se para o abismo existencial, podemos dizer que ele é responsável por transformar *projetos*, no sentido sartriano do termo. É verdade que o amor não é constante, mas ele é – não só ele, é verdade – responsável pela criação de projetos autênticos, projetos profundos, significativos e não prontos.

O amor autêntico tampouco adere à normatividade. Isso significa que o amor não segue regras nem pode ser fruto de regras, de modo que o amor é avesso a qualquer ética normativa. Não seguir regras específicas já revela seu caráter não quotidiano, o que, mais uma vez, impossibilita um “manual do amor autêntico”. Entretanto, o amor como normativamente imposto faz parte de nossa tradição ocidental. Jesus nos legou apenas dois mandamentos, ambos de amor: amor a Deus e amor ao próximo. Ama e terás o reino dos céus. Em nossa história, o amor conjugal também era visto como obrigação: o casamento por amor há pouco tempo apenas desbancou o casamento arranjado em nossa sociedade. O amor não é criado ou mesmo conquistado – o amor se dá. Se lermos os imperativos cristãos não como mandamentos divinos, mas como descrição da condição para se ser um bom cristão, poderemos chegar a nosso argumento principal: 1. A todo agir liga-se um humor, e ao amor sempre se liga um agir revoltoso; 2. O amor é uma abertura essencial à verdade. Expliquemos um pouco mais cada um desses pontos.

Heidegger, com muita precisão, acentuou o caráter sonoro/musical dos humores (*Stimmungen*): todo humor é um modo de estar afinado com o mundo. Sendo no mundo, sempre estou afinado de um modo ou de outro. Assim, ao mesmo tempo que podemos dizer que existir é agir (aceitando que toda omissão é uma ação), podemos concluir que existir é afinar-se, de modo

que não há ação sem humor. Com isso, quando falamos de contra-afeto, referimo-nos a um modo de afinar-se contrário ao hegemônico superficial cotidiano. A ação cotidiana funda-se num afinar-se cotidiano, o corriqueiro “tô indo”. Na vida cotidiana, afinamo-nos com os entes a nosso redor, inclusive outros seres-aí, no modo comum e compartilhado de afinação. Assim, o agir cotidiano requer um humor cotidiano. Um contra-afeto liga-se a uma ação não cotidiana. Com essa leitura, poderíamos dizer que o amor requerido por Jesus para acessar a verdade é um modo não cotidiano de ligar-se ao mundo. A busca pela saída do estado de dominação cotidiana, para parodiarmos Kant, não se dá primeiramente por uma alteração racional, intelectual e crítica de postura, mas antes de tudo *afetiva*. Por meio da afinação, pode-se abalar a estrutura normativa que tanto estreita as possibilidades, *que sou*. Uma defesa de contra-afeto tem consequências políticas e éticas fundamentais. Se uma liberdade iluminista requer acesso a conhecimento crítico, a escolas, a instituições de ensino de modo geral, a tempo de ócio<sup>416</sup>, considerar as vibrações como mais originárias no sentido de *possibilitar e impossibilitar* a ruptura em relação à ditadura do impessoal é recolocar *no humano* a possibilidade de liberdade, não mais em oportunidades elitistas socioeconômicas. Isso significaria torná-la mais fácil? De modo algum. Romper a capa de preconceitos cotidianos agora se tornou tarefa *existencial, afetiva*, que se coloca contrária a uma tendência *ontológica*, não social, como uma visão tosca e difundida defende (“alienado é aquele que não teve acesso a um conhecimento crítico”). Estaríamos aqui negligenciando o papel da racionalidade, do estudo e do conhecimento críticos? Oh, quanta hipocrisia habitaria numa hipótese dessas! Claramente não. De modo algum negamos o papel *possível* da intelectualidade; apenas defendemos que esse “pensamento crítico” iluminista, se não fundado em tonalidades afetivas *possibilitadoras*, nunca terá aquele papel emancipador em que sonhava Kant.

Com isso, chegamos ao amor como revolta. A revolta, como entendemos, não é um simples indignar-se infundado, um estar bravo e rabugento. A revolta é um desadequar-se da normatividade cotidiana. Se o amor cria a autenticidade, não é possível concluir outro que não: todo amor é revoltado. De modo algum isso quer dizer anarquia, correr às ruas gritando a saída do governo ou algo do tipo. A revolta pode sim dar-se como revolução social, mas só será autêntica se, antes, *apropriar-se do cotidiano*. O amor revoltoso é o amor autêntico na medida em que força o amante

---

<sup>416</sup> Lembremos que Aristóteles, logo no início da *Metafísica*, reconhece o ócio como essencial ao atingimento daquela sabedoria mais elevada, de modo que poucos estão possibilitados a ela, enquanto muitos estão completamente alheios a essa possibilidade maximamente humana.

a seu abismo, à tomada de sua facticidade e à criação de seus próprios projetos. Amor é *re-volta*, pois dirige de volta a si aquele que havia se perdido de si. Aquilo que revolta, como a própria etimologia indica, é o que *faz dar voltas*. Temos em mente aqui a base do pensamento hermenêutico: a circularidade do essencial. Desde Schleiermacher, a hermenêutica entende que o pensamento do todo e das partes está essencialmente ligado, de modo que um remete a outro, numa circularidade sem fim. Heidegger repete sempre: se o pensamento se mostra circular é porque alcançou o essencial. O pensamento essencial, assim, é revoltoso, pois se volta a si interminavelmente. E o amor? Ele, como abertura essencial ao mundo, faz o ser-aí voltar-se a si e descobrir-se como *mundo*, ao mesmo tempo que não mera repetição desse mesmo mundo. Existir é (re)articular sentidos de mundo. O amor faz esse mundo, que sou, dar voltas incessantes a despeito de toda tendência de solidificação e decantação própria ao mundo. O amor apresenta *olhos de ressaca*: olhos que, apesar de olhos, nunca se estagnam, se coagulam, se enrijecem. Olhos de apelo ao movimento da vida, de voltar-se a si, descobrir-se compartilhada, histórica e indefinível. É por isso que o amor é um modo de abertura essencial à verdade do ser. Enquanto volta-se de si para o mundo e do mundo para si, percebendo que, na realidade, trata-se de um fenômeno indecomponível, o amor *des-vela* o ser do ente. Quando Jesus defende o amor como condição para acesso ao divino, ele parece se referir ao amor como afinação essencial ao atingimento da verdade do ser. É nesse sentido que o amor deve ser pensado.

Ao descrevermos o amor como uma revolta contra o nivelamento quotidiano, fica clara a necessidade que encontramos de descrever o *nosso* quotidiano. O amor autêntico, assim, em sua essência, não se revolta contra o empreendedorismo de si, por exemplo, mas o *nosso* amor autêntico sim. Mais uma vez, fica impossibilitada uma descrição *do* amor autêntico *em si*. (Afinal, toda descrição do ser-aí, ao fim e ao cabo, apenas pode se dar em primeira pessoa.) Sabemos que o amor autêntico é profundo, e pouco mais. Que é avesso à superficialidade, à impessoalidade, ao falatório, à curiosidade.

Vimos também que mesmo o amor autêntico decai no quotidiano, torna-se vítima da má-fé. O quotidiano tudo abarca, achatando os humores e, assim, as individualidades. Falta esclarecer *quem* ama, bem como *quem* é vítima desse amor achatado. O que e/ou quem é amado?

De pronto, respondo: amo outras pessoas. Objeto do meu amor são os outros, mas não quaisquer outros. Outros selecionados. O amor, assim, se apresenta de imediato como um

sentimento em relação a determinadas pessoas com quem convivo. Mais: um sentimento bom. Apesar de o amor poder me trazer dor, ou melhor: a dor ser parte do amor – e estão aí toda as histórias românticas para provar –, o amor ele mesmo é indubitavelmente bom. A própria possibilidade de o amor gerar dor comprova o bem que nos faz, visto que é por esse bem que enfrento todos os desafios impostos. É pelo amor que Romeu e Julieta enfrentaram a família, a cidade e renunciaram à própria vida. Além disso, posso amar outros entes que não humanos. Posso amar minha cidade, posso amar meu cachorro, um livro, uma ideia, uma personagem, uma comida, uma roupa, posso amar – e amo – meu estado de enamorado. Serão todos esses casos iguais? Tratar-se-á do mesmo sentimento? Amo meu cachorro por identificar nele a causa de minha alegria. Isso também parece se passar com o livro, a ideia, a personagem e assim por diante. Sei que estou feliz por estar junto a essa comida, por comê-la. Sei que sem essa roupa eu não estava tão bem, portanto amo essa roupa. O amor então parece estar relacionado com uma criação de bem-estar. Amo meu amigo por ele me gerar bem-estar? O amor assim parece muito dado ao acaso e mesmo uma ilusão. Amo este livro, mas nada me garante que, se eu o ler novamente, ele irá me agradar tanto quanto antes. O amor como descrito parece depender da atmosfera em que estou, do momento específico da minha vida, de outros fatores que me cercam. Certamente, a pizza que tanto amo não me alegraria tanto após um churrasco. Após destruir meu livro amado, meu cachorro amado não me alegra. Deixaria eu de amá-lo? No dia em que estou com boas vibrações, amo isto; se, por acaso, ocorre-me algo e isto deixa de me agradar, deixo de amá-lo. O amor seria então um sentimento provavelmente repetido em relação a certos entes a depender sempre de minha atmosfera, de minha disposição e de acontecimentos que me cercam? Ora, mas o que pode ser o amor senão uma atmosfera, uma disposição? Quando amo, todo o meu arredor parece diferente. Não à toa nos filmes – até mesmo nos mais piegas – os acontecimentos ganham outras cores a depender do sentimento da personagem. Poetas de todos os tempos nos comprovam a identificação entre minha atmosfera, minha disposição para isso ou aquilo, e meu sentimento. Assim, não posso entender o amor como uma identificação de bem-estar ao mesmo tempo em que o considero uma atmosfera, uma coloração de tudo o que me cerca. Duas alternativas nos surgem: ou esse reconhecimento da origem de meu bem-estar não é amor e o amor é outra coisa, ou não posso amar meu livro, meu cachorro, ou esta pizza.

Heidegger e Sartre, nossos autores desta pesquisa, nos ensinam a impossibilidade de se amar verdadeiramente um objeto, um animal ou uma ideia. Por mais que haja o bem-estar que

parece se confundir com aquele que sentimos quando na presença do amado, nosso modo de lidar com um objeto, um animal e uma ideia são necessariamente diferentes daquele modo de lidar com o outro. Como bem ensina Sartre, o outro se me revela como um *aquele que me olha*, aquele que me faz, ao mesmo tempo como aquele que *resiste ao meu olhar*. Meu livro favorito não pode me olhar, tampouco minha cidade ou meu gato. Eles também não resistem ao meu olhar, não como o faz o outro, enquanto completa liberdade. O amor, se estivermos corretos na análise, deve se colocar como contrário à imposição normativa quotidiana. Ora, como posso amar aquilo que não conhece o quotidiano? A existência da mediania normativa é dependente de um ente que, de saída, *nada é*, que não carrega em si qualquer natureza, portanto, que clama por normas para simplesmente poder existir. O amor pelo livro não pode buscar no próprio livro seu ser para além da publicidade quotidiana. Qualquer leitura radical, por exemplo, depende exclusivamente de mim. O livro está aí, aberto, não importa de qual forma irei abordá-lo. Com o cão é claramente diferente. Se ele não conhece o quotidiano é porque não pode não o conhecer. O modo de ser do vivente não conhece a normatividade, mas seu círculo de possibilidades previamente dadas e nada mais. Como Heidegger ensina nos *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*, o animal *é pobre de mundo* e é justamente pela expansão do horizonte do mundo que clama o amor. Assim, amor não pode ser confundido com o bem-estar. Mesmo que aparentemente o amor se revele como um bom sentimento, reduzi-lo a isso é impossível.

Quando amo, minha atmosfera é amorosa. Meu modo de me relacionar com o mundo é completamente equalizado ao amor. Como Sartre belamente descreve, a mão da pessoa amada não tem simplesmente dedos, mas *dedos amados*. A coloração é outra. O amor, como uma atmosfera *minha* de alargamento de horizontes deixa o ente se mostrar de um modo diferente de quando estou tomado por atmosferas quotidianas. Assim, conseguimos entender por que dizemos amar um livro. Tomado de amor, o livro me aparece colorido, significado, por essa atmosfera que me cerca. O amado aparece para muito além de como aparece publicamente. Não vejo mais um sujeito com características admiráveis, mas uma liberdade radiante que carrega consigo um mundo que, ao mesmo tempo que é também meu, me foge. Encanto-me por seu mistério e o busco. O amor é uma forma de buscar o misterioso em todo ente, o mais simples fato de ser assim, que foge a todas as possíveis explicações.

O amor não é o único modo de se encontrar no mundo capaz de descortinar o misterioso nos entes, é verdade, mas, em relação ao outro, o amor revela especial potência descortinadora. Se

o tédio, o espanto, a angústia também conduzem ao ente em sua totalidade, como defende Heidegger, o amor dirige-se à liberdade *deste* indivíduo. Se o apelo amoroso será aceito, não é possível saber. Nunca o será, pelo simples fato de que o outro sempre me escapa. O amor não garante singularizações, nenhuma afinação pode fazê-lo, mas *abre caminho*. O amor, de maneira insigne, revela-me como sendo necessariamente *com* o outro e o outro *comigo*, isto é, o *copertencimento próprio à existência*, revela o nós como anterior e possibilitador do *eu* e do *você*.

Criolo, músico paulistano, canta que “não existe amor em SP”. Ele não está errado. Se o cotidiano já é marcado pelo nivelamento e pela publicidade, o cotidiano neoliberal o é de maneira extrema. A impessoalidade das grandes metrópoles, o individualismo, a busca pelo fortalecimento constante das empresas, ou melhor, das pessoas *jurídicas*, logo, da burocracia, são marcas do cada vez maior afastamento da *individualidade*. A exigência pela produtividade, a qual se faz mais presente nas gigantes metrópoles modernas, a exemplo de São Paulo, mesmo que já esteja se alargando para todos os cantos, expelle qualquer possibilidade de contestação. Contestar aqui seria simplesmente alterar os modos de ser em relação às possibilidades de nosso mundo. Mas este as estreita e pune violentamente todos aqueles que ousam optar por aquelas não permitidas. As violências próprias de nosso tempo são fruto de uma sociedade que não suporta a pluralidade, o conflito, a alteridade, a democracia. A busca incessante pelo consenso, a sanha pela tecnicidade, suplantam qualquer divergência e impõem, como bem mostrou Marcuse, em *Eros e civilização*, a *culpa* como um afeto dominante. Culpado é aquele que já aceitou completamente o discurso dominante e se cobra pela adequação nunca plenamente conquistada. O empreendedor de si é um ser eternamente culpado, não importa quanto seus méritos sejam reconhecidos: há sempre espaço para melhorar. A culpa aprisiona na normatividade e pune as divergências. Trata-se de um modo de dominação muito mais eficaz do que a violência externa, por ser realizada por aquele mesmo que a sofre. Na dialética hegeliana clássica, o sujeito contemporâneo é, ao mesmo tempo, senhor e escravo.

Nesse cenário, a educação se desponta como espaço para o agir amoroso tanto de libertação das amarras do cotidiano, quanto da reconciliação com ele, o que dá no mesmo. Por mais que saibamos, com Foucault, que a educação desempenha um papel fundamental de docilização dos corpos, sabemos, com Paulo Freire e bell hooks, que ela *pode* caminhar no sentido exatamente oposto. O cuidado autêntico do professor com os alunos – e poderíamos sim dizer: o amor do



professor com os alunos – é caminho de total libertação. O professor tem a possibilidade de ser alguém muito diferente daquela imagem consolidada de transmissor de conteúdo. No rigor do termo, o professor pode ser *destruidor de conteúdo*, no sentido de solidificações subjetivas. Devemos pensar as relações de amor para muito além dos clássicos *Eros* e *Philia*. O professor pode oferecer abertura de caminhos para o aluno, encorajá-lo, apoiá-lo. A relação professor-aluno pode ser de completa *gratuidade*, do pleno dar sem nada esperar receber em troca, mesmo se tratando de uma *profissão* que, como tal, deve ser remunerada. A remuneração pecuniária não se deve confundir com uma contrapartida à educação, visão que corrói completamente a educação. O professor é remunerado pela prestação de serviço, uma atividade *ocupacional* a qual não deve ser confundida com a educação, em seu sentido forte, a qual se funda na *preocupação* própria. O professor reconhece no aluno uma liberdade que não se deixa restringir a qualquer norma e, por amor, busca mostrar isso ao estudante. Belo é o acontecimento também da inversão, a frequente troca de papéis, em que o aluno, também por amor, abre o mundo ao professor que igualmente se esquece de que ele mesmo é essa liberdade.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Potentialities**: collected essays in Philosophy. Tradução de Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- ANDERSON, T. Is sartrean ethics possible? **Philosophy Today**, v. 14, n. 2, p. 116-140, 1970.
- ANDRADE, C. D. **Claro enigma**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- ANDREWS, E. B. E. A. **A new Latin Dictionary**: founded on the translation of Freund's Latin=German Lexicon. Tradução de enlarged, and in great parte rewritten by Charlton T. Lewis and Charles Short revised. New York, Cincinnati, Chicago: 1879.
- ARENDT, H. **Briefe 1925 bis 1975**: und andere Zeugnisse. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002.
- ARENDT, H.; HEIDEGGER, M. **Correspondência, 1925/1975**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- BADIOU, A.; TRUONG, N. **Éloge de l'amour**. Paris: Flammarion, 2011.
- BARROS, M. **Livro sobre nada**. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- BINSWANGER, L. **Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins**. Zurich: M. Niehans, 1953.
- BORGES-DUARTE, I. O afecto na Análise Existencial heideggeriana. In: ESTRADA, P. C. D.; CASANOVA, M. A (Eds). **Fenomenologia Hoje V**. [S.l.]: [s.n.], p. 3-19.
- BRENTANO, F. **Psychologie vom empirischen Standpunkt**. Hamburg: Felix Meiner, v. I, 1973.
- CASANOVA, M. **Mundo e historicidade**: leituras fenomenológicas de ser e tempo. Rio de Janeiro: Via Verita, v. volume um: existência e mundaneidade, 2017.
- CHAUÍ, M. Neoliberalismo: a nova forma do totalitarismo. **A terra é redonda**, 2019. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/neoliberalismo-a-nova-forma-do-totalitarismo/>>. Acesso em: 9 fevereiro 2022.

CITOT, V. Origine, structure et horizon de l'amour. **Le Philosophoire**, n. 11, p. 23-71, 2000/1. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-1-page-23.htm#>>. Acesso em: 20 out. 2020.

COSTA, A. A. R. Confinamento e cuidado: a suspensão no mundo da técnica como condição para a liberdade. **Voluntas**, Santa Maria, v. 11, n. Especial, 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/43812>>. Acesso em: 17 julho 2020.

COX, G. **The Sartre Dictionary**. New York: Continuum, 2008.

DAHLSTROM, D. **The Heidegger Dictionary**. London, New York: Bloomsbury, 2013.

DETMER, D. **Freedom as a value: a critique of the ethical theory of Jean-Paul Sartre**. La Salle, Illinois: Open Court, 1986.

DREYFUS, H. L. **Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger's Being and Time**. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, v. Division I, 1990.

DUDEN. DUDEN Wörterbuch. Disponível em: <<https://www.duden.de/rechtschreibung/annehmen>>. Acesso em: 09 fevereiro 2022.

ERCULINO, S. A violência do olhar: intersubjetividade em Sartre. **Kínesis**, v. VI, n. 11, p. 200-214, Jul. 2014.

FANON, F. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento. São Paulo: Ubu, 2020.

FARIA, E. (ORG.). **Dicionário escolar latino-português**. 3. ed. Rio de Janeiro: Campanha Nacional de Material de Ensino, 1962.

FERNANDES, M. A. O cuidado como amor em Heidegger. **Revista de Abordagem Gestáltica, Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-terapia de Goiânia**, Goiânia, v. XVII, n. 2, p. 158-171, jul./dez 2011.

FERREIRA, A. M. C. Amor e liberdade em Heidegger. **Kriterion**, Belo Horizonte, n. 123, p. 139-158, Jun 2011.

FERREIRA, A. M. C. Amor como um modo existencial de afinação. **Princípios**, Natal, v. 23, n. 42, p. 99-124, set.-dez. 2016.

FERRY, L. **Do amor**: uma filosofia para o século XXI. Rio de Janeiro: DIFEL, 2013.

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.

GIL, G. O seu amor. *In*: GIL, G. **Gil Luminoso**. Rio de Janeiro: Universal Music, 2006. 1 CD. Faixa 5 (2 min 10 s).

GUEDES, B. O medo de amar é o medo de ser livre. *In*: GUEDES, B. **Amor de índio**. Rio de Janeiro: EMI Records Brasil LTDA, Universal Music Internacional, 1978. 1 CD. Faixa 8 (4 min 7 s)

HAN, B.-C. **Sociedade do cansaço**. Tradução de Enio Paulo Giachini. 2ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2020.

HEGEL, G. W. F. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, M. **A essência da liberdade humana**: introdução à filosofia. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

HEIDEGGER, M. A origem da obra de arte. *In*: HEIDEGGER, M. **Caminhos de floresta**. Tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 6-94.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. Trad. Marco A. Werle. **Scientiæ Studia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

HEIDEGGER, M. A teoria platônica da verdade. *In*: HEIDEGGER, M. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 215-250.

HEIDEGGER, M. **As questões fundamentais da filosofia**. Tradução de Marco Antonio

Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

HEIDEGGER, M. **Being and time**. Tradução de Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.

HEIDEGGER, M. **Being and Time**. Tradução de John Macquarrie & Edward Robinson. Oxford: Blackwell, 1962.

HEIDEGGER, M. **Besinnung**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 66, 1997.

HEIDEGGER, M. Carta sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, M. **Marcas do Caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. p. 326-376.

HEIDEGGER, M. **Conferências e Escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção Os Pensadores.

HEIDEGGER, M. **Der Begriff der Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 64, 2004.

HEIDEGGER, M. **Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt - Endlichkeit - Einsamkeit**. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 29/30, 2004.

HEIDEGGER, M. **Die Grundprobleme der Phänomenologie**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 24, 1975.

HEIDEGGER, M. **Einleitung in die Philosophie**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 27, 2001.

HEIDEGGER, M. **Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie**. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 18, 2002.

HEIDEGGER, M. **Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"**. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 39, 1999.

HEIDEGGER, M. **Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 39, 1980.

HEIDEGGER, M. **Identität und Differentz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 11, 2006.

HEIDEGGER, M. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, M. **Logik**: Die Frage nach der Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 21, 1926.

HEIDEGGER, M. Logos (Heráclito, fragmento 50). In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 183-203. Coleção Pensamento Humano.

HEIDEGGER, M. Logos (Heraklit, Fragment 50). In: HEIDEGGER, M. **Vorträge und Aufsätze**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. p. 211-234.

HEIDEGGER, M. **Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 26, 1978.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche I**. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche**: erster band. Frankfurt am Main: Vittorio Klorstermann, v. GA 6.1, 1996.

HEIDEGGER, M. O que é isto - a filosofia? In: HEIDEGGER, M. **Conferências e escritos filosóficos**. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 27-40. Coleção Os Pensadores.

HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude, solidão. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, M. **Phänomenologie des religiösen Lebens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 60, 1995.

HEIDEGGER, M. **Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs**. Frankfurt am Main: Vittorio

Klostermann, v. GA 20, 1979.

HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 2, 1977.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP; Petrópolis, RJ: Unicamp; Vozes, 2012. edição bilíngue.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 1, 2005.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. 13. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, v. 2, 2005.

HEIDEGGER, M. Sobre a essência da verdade. In: HEIDEGGER, M. **Conferências e Escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 149-170. Coleção Os Pensadores.

HEIDEGGER, M. **Vom Wesen der Menschlichen Freiheit**: Eileitung in die Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 31, 1982.

HEIDEGGER, M. **Wegmarken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 9, 1976.

HEIDEGGER, M. **Zollikoner Seminare**. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 89, 1994.

HEIDEGGER, M. **Zum Ereignis-Denken**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 73.1, 2013.

HEIDEGGER, M. **Zur Sache des Denkens**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 14, 2007.

HETER, T. S. Authenticity and Others: Sartre's ethics or recognition. **Sartre Studies International**, v. 12, n. 6, p. 17-43, 2006. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/23511000>>. Acesso em: 25 fev. 2020.

HETER, T. S. **Sartre's ethics of engagement**: authenticity and civic virtue. London, New York: Continuum, 2006.

HOLZHEY-KUNZ, A. **Verdade emocional**: o conteúdo filosófico das experiências emocionais. Tradução de Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.

HOMERO. **Odisseia**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HUSSERL, E. **Logical investigations**. Tradução de J. N. Findlay. London: Routledge, v. 2, 2001.

JASPERS, K. **Notizen zu Martin Heidegger**. München: Piper, 1978.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. S. G. A. D. Befindlichkeit e Stimmung, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, v. 9, n. 1, p. 179-194, 2020.

KLUGE, F. **Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache**. 22<sup>a</sup>. ed. Berlin: de Gruyter, 1989. Unter Mithilfe von Max Bürgisser u. Bernd Gregor völlig neu bearb. von Elmar Seebold.

LANCELIN, A.; LEMONNIER, M. **Os filósofos e o amor**: de Sócrates a Simone de Beauvoir. Tradução de André Telles. Rio de Janeiro: Agir, 2009.

LIMA, P. S. **O caminho do amor**: a possibilidade existencial do amor em Heidegger e sua importância para a investigação do justo. 2015. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, 2015.

LISPECTOR, C. **A descoberta do mundo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

MARION, J.-L. **Reduction and Givenness**: investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology. Tradução de Thomas A. Carlson. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998.

MARION, J.-L. **Réduction et donation**: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 2015.

MCMANUS, D. Affect and Authenticity: Three Heideggerian Models of Owned Emotion. In: (ED.), C. H. **Heidegger on Affect**. Hatfield, UK: Palgrave Macmillan, 2019. p. 127-152.



MORAES, D. A Pertença do Sentido Originário do Amor ao Horizonte Central do Pensamento de Martin Heidegger. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 41, n. 2, p. 137-156, abr.-jun 2018.

MORAES, D. **História filosófica do amor**: Ensaio para uma nova compreensão da essência do amor humano. Natal, RN: EDUFRN, 2019.

MORAES, D. **O acontecimento do amor**: ensaio para a recolocação da essência do amor humano. Porto Alegre: Editora da UFCSPA, 2020.

MORAES, V. D.; POWELL, B. Canto de ossanha. *In*: MORAES, V. D.; POWELL, B. *Os afro-sambas de Baden e Vinícius*. Rio de Janeiro: Universal Music, 1966. 1 CD. Faixa 1 (3 min 24 s)

MORAES, V. D. Berimbau. *In*: MORAES, V. D. **Vinícius de Moraes**. Rio de Janeiro: Universal Music, 1967. 1 CD. Faixa 1 (3 min 9 s)

PASQUALIN, C. Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade. **Ekstasis: revista de hermenêutica e fenomenologia**, v. 5, n. 1, p. 34-60, 2016.

PESSANHA, J. (ORG.). **Pré-socráticos**: vida e obra. Tradução de José Cavalcante de Souza et al. São Paulo: Nova Cultural, 2000. (Os Pensadores).

PITTY. Equalize. *In*: PITTY. *Admirável Chip Novo*. Rio de Janeiro: Deckdisc, 2003. 1 CD. Faixa 4 (3 min 52 s)

PLATÃO. **O banquete**. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

RAE, G. Sartre on Authentic and Inauthentic Love. **Existential Analysis**, v. 23, n. 1, p. 75-88, Jan. 2012.

RODRIGUES, M. **Consciência e má-fé no jovem Sartre**: a trajetória dos conceitos. São Paulo: UNESP, 2010.

SALVAN, J. **To be and not to be**: an analysis of Jean-Paul Sartre's ontology. Detroit: Wayne State University Press, 1962.

SARTRE, J.-P. **L'être et le néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Éditions Gallimard,

1943.

SARTRE, J.-P. **Situations, I: Essais Critiques**. Paris: Gallimard, 1947.

SARTRE, J.-P. **La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.

SARTRE, J.-P. Reflexões sôbre a questão judaica. In: SARTRE, J.-P. **Reflexões sôbre o racismo**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1968. p. 5-88.

SARTRE, J.-P. **Cahiers pour une morale**. Paris: Éditions Gallimard, 1983.

SARTRE, J.-P. **O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação**. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Ática, 1996.

SARTRE, J.-P. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014.

SARTRE, J.-P. **O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica**. Tradução de Paulo Perdigão. 24. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

SARTRE, J.-P. **Que é a literatura?** Tradução de Carlos Felipe Moisés. Petrópolis-RJ: Vozes, 2019. Vozes de Bolso.

SASS, S. D. A noção de projeto na psicanálise existencial de Sartre. **Limiar**, v. 2, n. 4, p. 105-125, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.unifesp.br/index.php/limiar/article/view/9259/6788>>. Acesso em: 20 out. 2020.

SCHILPP, P. A. (ED.). **The philosophy of Jean-Paul Sartre**. La Salle, Illinois: Open Court, 1981. The Library of Living Philosophers v. 16.

SCHMIT, P.-É. L'amour en finitude, la question de l'amour dans l'oeuvre de Martin Heidegger. **Le Philosophoire**, n. 11, p. 169-199, 2000/1. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-le-philosophoire-2000-1-page-169.htm>>. Acesso em: 31 maio 2020.

SCHUBACK, M. S. C. Heideggerian Love. In: (ORG.), M. S. C. **Phenomenology of Eros**.

Södertörn: Philosophical Studies 10, 2012. p. 129-152.

SCHUBACK, M. S. C. Amor (Liebe) (Verbete Do Abécédaire De Martin Heidegger). Trad. Dax Moraes e Marcia Schuback. **Princípios**, Natal, v. 22, n. 38, p. 361-368, mai-ago 2015.

SHALOW, F.; DENKER, A. **Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy**. 2. ed. Lanham, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press, Inc., 2010.

STEIN, E. **Introdução ao Pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: PUCRS, 2011.

STENDHAL. **Do amor: o ramo de Salzburgo**. Tradução de Roberto Leal Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

TÖMMEL, T. N. Love as Passion: Epistemic and Existential Aspects of Heidegger's Unknown Concept. In: HADJIOANNOU, C. (ed.). **Heidegger on Affect**. Hatfield, UK: Palgrave Macmillan, 2019. p. 227-244.

WERLE, M. A. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. especial 2, p. 95-108, 2011.

WITHY, K. Finding Oneself, Called. In: HADJIOANNOU, C. **Heidegger on Affect**. Hatfield, UK: Palgrave Macmillan, 2019. p. 153-176.

WYATT, J. The impossible project of Love in Sartre's Being and Nothingness, Dirty Hands and The Room. **Sartre Studies International**, v. 12, n. 2, 2006.