

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA**

VINÍCIUS DOS SANTOS

A QUESTÃO DA INTERSUBJETIVIDADE EM *O SER E O NADA*

**SÃO CARLOS
2010**

A QUESTÃO DA INTERSUBJETIVIDADE EM *O SER E O NADA*

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DA CIÊNCIA**

VINÍCIUS DOS SANTOS

A QUESTÃO DA INTERSUBJETIVIDADE EM *O SER E O NADA*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientação: Profa. Dra. Silene Torres Marques

**SÃO CARLOS
2010**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S237qi

Santos, Vinícius dos.

A questão da intersubjetividade em *O Ser e o Nada* /
Vinícius dos Santos. -- São Carlos : UFSCar, 2010.
116 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São
Carlos, 2010.

1. Existencialismo. 2. Intersubjetividade. 3. Liberdade. I.
Título.

CDD: 142.78 (20^a)

VINÍCIUS DOS SANTOS

A QUESTÃO DA INTERSUBJETIVIDADE EM O SER E O NADA

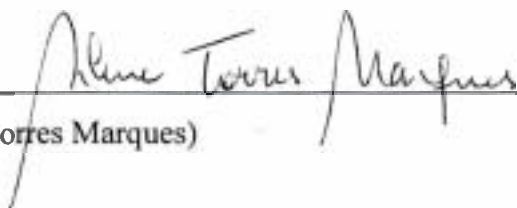
Dissertação apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em 09 de março de 2010

BANCA EXAMINADORA

Presidente _____

(Dra. Silene Torres Marques)



1º Examinador _____

(Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto – UFSCar)



2º Examinador _____

(Dr. Luciano Donizetti da Silva – UFPI)



AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de mestrado. À Profa. Dra. Silene Torres Marques, pela paciência dispensada ao longo desses anos. Ao Prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva, ao Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar e ao Prof. Dr. Bento Prado de Almeida Ferraz Neto, pela participação nas bancas de qualificação e defesa da dissertação.

Por fim, um agradecimento especial aos meus pais e a Angelica Ranzani, pelo amor e carinho de sempre, sobretudo nas horas mais difíceis.

“A maior solidão é a do ser que não ama. A maior solidão é a dor do ser que se ausenta, que se defende, que se fecha, que se recusa a participar da vida humana.

A maior solidão é a do homem encerrado em si mesmo, no absoluto de si mesmo, o que não dá a quem pede o que ele pode dar de amor, de amizade, de socorro.

O maior solitário é o que tem medo de amar, o que tem medo de ferir e ferir-se, o ser casto da mulher, do amigo, do povo, do mundo. Esse queima como uma lâmpada triste, cujo reflexo entristece também tudo em torno. Ele é a angústia do mundo que o reflete. Ele é o que se recusa às verdadeiras fontes de emoção, as que são o patrimônio de todos, e, encerrado em seu duro privilégio, semeia pedras do alto de sua fria e desolada torre”

(“Da solidão”, Vinícius de Moraes)

RESUMO

Em *O ser e o nada*, Sartre define o homem como um ser irremediavelmente livre. Mas, se a liberdade é nosso principal atributo, seria possível pensar a relação entre diferentes liberdades sem esgotar-se no mero conflito intersubjetivo, quer dizer, seria possível conceber uma teoria do outro em Sartre que não se resumisse a um confronto de liberdades? O objetivo da dissertação é mostrar que, apesar da intersubjetividade ser apresentada no *ensaio de ontologia fenomenológica* como essencialmente conflituosa, é possível, já nessa obra, vislumbrar a abertura para se pensar em relações interpessoais de reciprocidade positiva, isto é, relações capazes de superar o conflito inerente ao Ser-Para-outro.

Palavras-chave: Existencialismo. Intersubjetividade. Liberdade. Ontologia.

ABSTRACT

In *Being and Nothingness*, Sartre defines man as a hopelessly free being. But thus, if freedom is our main predicate, would it be possible to think a relationship between different freedoms which was not limited to a mere intersubjective conflict, that is, would it be possible to conceive a theory of the other in Sartre that was not reduced to a clash of freedoms? The aim of the dissertation is to demonstrate that, despite intersubjectivity be presented in the *essay on phenomenological ontology* as essentially conflictive, it is possible, already in this book, glimpse the overture to think about interpersonal relations of positive reciprocity, that is, relations able to overcome the inherent conflict of Being-for-others.

Key-words: Existentialism. Freedom. Intersubjectivity. Ontology.

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO	08
1.1 – A posição do problema. A vergonha.	11
1.2 – O problema do outro na tradição: Realismo, Idealismo e o obstáculo do solipsismo.	14
1.3 – A intersubjetividade nas filosofias dos séculos XIX e XX: Husserl, Hegel e Heidegger.	21
1.4 – O olhar. O conflito inerente ao Ser-Para-outro.	37
2 – A ONTOLOGIA DO CORPO	45
2.1 – O corpo-para-mim. A facticidade.	46
2.2 – O corpo-para-outro.	55
2.3 – Meu corpo revelado pelo olhar do outro.	58
3 – DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DAS PRIMEIRAS RELAÇÕES COM O OUTRO	61
3.1 – Amor, linguagem, masoquismo.	62
3.2 – Indiferença, desejo sexual, sadismo. O ódio.	71
3.3 – Observações finais acerca das relações concretas com o outro.	83
4 – A EXPERIÊNCIA DO NÓS	87
4.1 – Nós-objeto.	88
4.2 – Nós-sujeito.	92
5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS	99
BIBLIOGRAFIA	109

1 - INTRODUÇÃO

“Viver-não, viver-sem, como viver
sem conviver, na praça de convites?”
(*Mineração do outro*, Carlos Drummond de Andrade)

“Veem-me, logo existo”.
(Daniel, personagem de *Sursis*, de J.-P. Sartre)

Segundo Emmanuel Mounier, uma das principais conquistas teóricas do existencialismo é o problema do outro¹. No caso específico de Sartre, esse tema pode ser compreendido como uma espécie de passaporte que permite abarcar o conjunto e a profundidade de seu pensamento, pois, através dele, podemos vislumbrar alguns dos principais aspectos de sua filosofia. Em sua obra-mestra, *O ser e o nada*², de 1943, Sartre afirma categoricamente que “não há diferença entre o ser do homem e o seu ‘*ser-livre*’”³. Trazida para o terreno com o qual nos ocuparemos, essa máxima da filosofia sartriana coloca-nos diante de uma questão crucial: se a liberdade é o atributo característico do homem, como pensar a relação entre essas diferentes liberdades, isto é, como compor uma teoria do outro que não se esgote, por exemplo, no mero conflito intersubjetivo, quer dizer, que não se resuma a um confronto de liberdades?

A princípio, pode parecer que a teoria de Sartre não foi capaz de cumprir essa tarefa. Para muitos autores (o próprio Mounier⁴ e Merleau-Ponty⁵, por exemplo), a filosofia de *EN* não deixara nenhuma saída ao conflito ontológico. Assim, qualquer ligação de sujeitos,

¹ “Uma das grandes conquistas da filosofia existencial é, sem dúvida, o problema do outro, que a filosofia clássica tão estranhamente abandonara. Assim, se enumerarmos os seus problemas primaciais encontramos o conhecimento, o mundo exterior, o eu, a alma e o corpo, a matéria, o espírito, Deus, a vida futura, mas nunca entre eles figura a relação com outrem, pelo menos no mesmo plano dos restantes. Foi o existencialismo quem a promoveu subitamente ao seu lugar central” (MOUNIER, 1963, p. 137).

² Doravante: *EN*.

³ SARTRE, 2007, p. 60. No restante de nosso trabalho, as citações das obras de Sartre serão indicadas como se segue: *EN*, p. 60; *Sursis*, p. 118, etc.

⁴ Eis o que diz Mounier acerca do problema de um *Nós* enquanto sujeitos de uma ação comum: “Existe realmente para ele uma experiência de um nós-objeto (...). Quanto à existência de um nós-sujeito, ligação de sujeitos, Sartre nega-a radicalmente. Há sem dúvida uma experiência psicológica desta natureza, modo de me sentir no meio dos outros, mas não tem fundamento ontológico. (...). Não há *nós outros*, onde nem sequer *nós dois* se chega a formar. Só há uma solidariedade de danados, em que cada um é estrangeiro a cada um como a si próprio, *estrangeiro* e não *outro*” (MOUNIER, 1963, p. 165-6).

⁵ Por exemplo: “Sartre passou de uma filosofia que ignora o problema do outro [em *A transcendência do ego*], porque desvincula a consciência de qualquer inerência individual, para uma filosofia que, ao contrário, põe as consciências em posição de rivalidade, porque cada uma é um mundo para si e pretende ser o único” (MERLEAU-PONTY, 2002, p. 246-7).

ou um pensamento aberto ao social, seriam impedidos pela própria estrutura do Ser-Para-outro sartriano. Não obstante, é possível analisar o problema por outra perspectiva. Quer dizer, mesmo dando ênfase ao confronto entre consciências, entendemos que, já no livro de 1943, Sartre abre a possibilidade de pensarmos em relações humanas a partir do que chamaremos de *reciprocidades positivas* ou relações *autênticas* com o outro, isto é, relações capazes de ultrapassar o conflito das primeiras relações intersubjetivas concretas (que, por oposição, classificaremos de relações *inautênticas*, ou de *reciprocidade negativa*).

Em outros termos, pretendemos mostrar que a exposição da intersubjetividade na Terceira Parte do “ensaio de ontologia fenomenológica” *não* significa uma *redução* do contato com o outro ao conflito intersubjetivo. A nosso ver, desde *EN*, Sartre assinala a possibilidade conferida ao homem de superação do conflito entre as liberdades que caracterizam as relações originárias com outrem. Ocorre que tal possibilidade, aberta pela teoria de *EN*, dar-se-á no plano concreto da ação (ou da existência) e, por conseguinte, da moral, e não nos limites da ontologia. É que, conforme o próprio Sartre indica em seu ensaio, o que denominamos reciprocidade positiva será admissível apenas por intermédio de uma *conversão radical*, orientada no sentido de garantir a existência concreta de relações autênticas com outrem.

De mais a mais, e abrindo um breve parêntese, parece que o próprio trajeto intelectual sartriano a partir de *EN* aponta nessa direção. Senão, vejamos. Em *EN*, o homem, ou o Ser-Para-si, enquanto responsável pelo sentido do ser que ele faz aparecer, ao mesmo tempo e em sua própria estrutura, é definido como *desejo-de-ser*: “é o si-come-em-si faltado”, diz Sartre, “que faz o sentido da realidade humana”⁶. O ser desse *si*⁷, que surge sob nossa inteira responsabilidade, é o *valor*. Mas porque o Para-si nunca coincide consigo mesmo, porque toda tentativa humana de *ser* ao modo de ser da coisa (de Ser-Em-si) redundava na *má-fé*, não surpreende que Sartre afirme que, para a realidade humana, “ser reduz-se a fazer”⁸. Em *EN*, porém, não está em questão *o que* fazer. Nessa obra, Sartre visa tão somente estabelecer o horizonte de ação do homem no mundo. Por isso, a ontologia reclama, quase

⁶ *EN*, p. 125.

⁷ É de suma importância notar que toda estrutura de argumentação de *EN* se orientará, em suas três primeiras partes, em mostrar as tentativas ou ek-stases do Para-si em busca desse si. Essas serão, respectivamente, a presença a si (que, enquanto estrutura fundamental da consciência, está na base da má-fé), a reflexão (impura) e o Para-outro (o conflito). O fracasso inevitável do projeto de Ser-Em-si-Para-si (ou seja, de ser Deus) abre caminho para a teoria da ação, presente na quarta parte da obra. Quer dizer, a ação surge em *EN* como “assunção da contingência” que é o fracasso do projeto originário do Para-si enquanto desejo-de-ser (cf. Hadi Rizk in: BARBARAS, 2005). É nesse plano, com efeito, que será possível superar o desejo-de-ser do Para-si e estabelecer, por exemplo, relações de reciprocidade positiva.

⁸ *EN*, p. 521.

que desde o início, um complemento no plano ético (capaz de responder a questão de fundo de toda moral: “Que devemos fazer?”), o que se encontra devidamente explicitado nas últimas páginas de *EN*⁹.

Em 1947, Sartre começa a redigir uma série de apontamentos sobre o tema, que aparecerão apenas *post-mortem*, sob o título de *Cahiers pour une morale*. Como anteriormente mencionado, a proposta dos *Cahiers* já está anunciada em *EN*. E, reiteramos, não sem razão. Afinal, a última e maior parte dessa obra, consequência direta da teoria do ser apresentada em suas três primeiras partes, é consagrada ao tema da ação, cujo desdobramento seria, para Sartre, a redação de uma Moral. Gerhard Seel observa, nas anotações que compõem os *Cahiers*, duas formulações éticas ao mesmo tempo concorrentes e complementares: uma *ética ontológica* e uma *histórica*. Se a *ontologia fenomenológica*, como ele diz, limita-se a “descrever as atitudes” em face de mim mesmo ou de outrem, bem como a determinar “previamente as estruturas ontológicas do campo de ação humana”¹⁰, a *ética ontológica* tem como tarefa “elaborar as duas relações válidas (a si e a outrem) e determinar a relação entre elas”¹¹.

No que diz respeito ao que Seel chama de *ética histórica*, Sartre parece ter esbarrado em um problema teórico de fundo que lhe impedia de prosseguir com seu tratado – e que, nesse plano, parece determinante para a não finalização da obra em tela: precisamente compreender o que é a história, e como se dá a relação desta com a moral. Com efeito, os *Cahiers* apresentam a moral como “uma empresa individual, subjetiva e histórica”¹². À primeira vista, apenas os dois primeiros adjetivos parecem convergir com o existencialismo sartriano. Contudo, o horizonte histórico, ainda em segundo plano na ontologia, agora se impunha de maneira contundente. Se toda liberdade é liberdade-em-situação, como afirmado em *EN*¹³, essa situação concreta, como bem aponta Seel, “só pode ser histórica”¹⁴. O próprio Sartre reconhece, nesse sentido, que “há um universal”, mas ressalva que “ele mesmo é vivido historicamente”¹⁵. Destarte, a moral aparece como “mediação entre universal e a história”¹⁶.

⁹ *EN*, p. 675-6.

¹⁰ SEEL, 2005. (online).

¹¹ SEEL, op.cit.

¹² *Cahiers*, p. 487.

¹³ Cf. *EN*, p. 534.

¹⁴ SEEL, op.cit.

¹⁵ *Cahiers*, p. 505-6.

¹⁶ SEEL, op.cit.

Nesse caso, todavia, cabe perguntar: como conjugar uma moral existencialista, baseada na ontologia de *EN*, com uma teoria da história? No plano teórico, tal “embaraço”¹⁷, pareceu obrigar Sartre a abandonar os *Cahiers* e se dedicar ao estudo de uma noção de história coerente com sua própria teoria¹⁸. E será no marxismo, interpretado à sua maneira, que Sartre buscará o complemento de uma filosofia da história (e da sociedade) ao seu existencialismo, que culminará na *Crítica da razão dialética*¹⁹.

Fechado esse parêntese, podemos recuperar nossa hipótese: já em *EN* existe a abertura para pensarmos uma alternativa ao conflito ontológico que não signifique um abandono da estrutura do Ser-Para-outro. Pelo contrário, a própria descrição do Ser-Para-outro aponta para a necessidade do complemento da ontologia no plano da ética (e, posteriormente, da história), o que nos possibilita vislumbrar, na esfera existencial, um quadro em que as relações humanas não se restrinjam ao conflito de liberdades, ou seja, um quadro de reciprocidades positivas. Para confirmar nossa hipótese, porém, faz-se necessário, antes de tudo, expor em linhas gerais a dimensão intersubjetiva da realidade humana, tal como Sartre a apresenta em *EN*.

1.1 – A posição do problema. A vergonha.

Para compreender o Ser-Para-outro de Sartre, é preciso primeiramente situar essa discussão no movimento geral conduzido em *EN*. De forma resumida, podemos dizer o seguinte: nas duas primeiras partes da obra, a realidade humana é descrita a partir das condutas negativas e do *cogito*. Como resultado, a consciência é revelada ontologicamente como Ser-Para-si, ou como o ser que é-o-que-não-é e não-é-o-que-é. Com Sartre, a

¹⁷ Procuramos encontrar o motivo que levou Sartre a desistir de publicar os *Cahiers* nos atendo ao plano “teórico”, isto é, sem levar em conta os posicionamentos políticos do autor, que, sabidamente, também exercerão influência em suas preocupações filosóficas.

¹⁸ Dez anos após a redação de *EN*, em carta a Merleau-Ponty, Sartre afirma o seguinte, defendendo-se da acusação do companheiro sobre um possível abandono da teoria do ensaio de 1943 por conta de posições políticas: “Bem: quer isso dizer que eu renegue a *O ser e o nada*? Nem um só momento. Que eu o considere como uma obra de juventude? De forma alguma. Todas as teses do ‘Ser e o Nada’ me parecem tão justas quanto em 1943. Apenas, afirmo que em 43 elas tinham o futuro aberto à sua frente. Repeti-las hoje, sem lhes *dar* este futuro que elas implicavam, será a um tempo trair meu pensamento de agora e também traí-las. Em outras palavras: eu preciso escrever *hoje* um livro sobre a História e a Moral (e a política) tal que se possa, depois dele, reafirmar, sem trair *O ser e o nada* até em seus pormenores” (In: CHAUI, 2002, p. 323).

¹⁹ Doravante: *CRD*.

consciência intencional husserliana fora completamente purificada, e todo traço de imanência, eliminado. Trata-se agora de pensar essa mesma consciência a partir do que o filósofo francês chama de *circuito da ipseidade*: desprovida de conteúdos imanentes, a consciência é definida como uma estrutura que busca permanentemente o que lhe falta²⁰. Alain Flajoliet, em um artigo intitulado *Ipséité et temporalité*, diz o seguinte sobre esse aspecto fundamental do Ser-Para-si:

“Como *ipse*, o Para-si recusa-se ‘a ser’ simplesmente nada, sob a forma de uma auto-doação de um nada fora do ser (isso ‘que é’ a presença (a) si facticial [*facticielle*]); ele prova dolorosamente sua insuficiência de ser procurando preenchê-la, visando com isso Ser-si na forma do Ser-Em-si ou *valor*. O *ipse existente se prova como* *manquant d’être para ser si na forma do Em-si. (...)*”²¹.

Em resumo, o Para-si é um existente “*manquant de...pour...*”²²; por isso, é projeto ininterrupto (e ininterruptamente malgrado) de Ser-Em-si-Para-si. Nesse quadro, a *liberdade* brota como característica distintiva da realidade humana; o homem é o responsável pelo surgimento do *nada* no mundo, é o ser cujo ser está em questão em seu próprio ser, ou, se quisermos, é o ser que está sempre por fazer-se. Além disso, o próprio caráter intencional da consciência nos arrasta para fora de nós mesmos, para o mundo. A consciência é sempre consciência *de* algo que, por princípio, lhe escapa; é um ek-stase permanente em direção ao mundo. Com efeito, uma das conseqüências da intencionalidade é fazer da ipseidade a temporalização ek-stática das três dimensões temporais – passadificação, presentificação, futurização²³. E é justamente na dimensão temporal que a análise do Para-si ultrapassa o terreno da Presença a si em direção à transcendência²⁴, o que remete Sartre à descrição desse novo aspecto da realidade humana, o Ser-Para-outro. Todavia, é importante ressaltar que, se em *EN* o Para-outro é descrito posteriormente ao Para-si, isso não significa que essas estruturas sejam ontologicamente separadas. Na verdade, o próprio surgimento do Para-si carrega em seu ato originário o Ser-Para-outro, conforme veremos adiante.

²⁰ Conforme Bento Prado Júnior: “A relação entre a consciência e ela mesma, o círculo da ipseidade (a fissura que se introduz no Ser, ‘descomprimindo-o’ e abrindo, nele, essa espécie de ‘clareira’ que é o para-si), é ao mesmo tempo relação com o objeto, presença junto do objeto, junto à totalidade dos objetos, no mundo” (PRADO JR., 1989, p. 114). Por isso, “sem mundo, não há ipseidade, nem pessoa; sem ipseidade, sem a pessoa, não há mundo” (*EN*, p. 141).

²¹ FLAJOLIET. In: BARBARAS, 2005, p. 61

²² FLAJOLIET, op. cit., p. 67

²³ Cf. FLAJOLIET, op. cit.

²⁴ “O estudo da temporalidade constitui o elo intermediário entre as estruturas imediatas do para-si e a sua transcendência” (BORNHEIM, 2005, p. 64).

Dito isso, cumpre agora retomar o aspecto central da intersubjetividade sartriana: se o homem é livre, isso significa que, ao menos no plano ontológico, *todos* os homens são livres, ou, em outros termos, todo homem é a busca eterna de Ser-Em-si-Para-si, é o “Deus faltante”. No plano existencial, isso pode ser traduzido pela afirmação de que a cada homem corresponde o papel de ser o arquiteto de seu próprio projeto de vida. O problema da intersubjetividade reside, portanto, justamente nesse ponto: é possível conservar minha liberdade diante da liberdade de outrem? Ou há sempre um conflito irreparável de liberdades que tentam se sobrepor umas às outras e que, *ipso facto*, conduz as relações interpessoais ao inevitável fracasso?

Pensemos, primeiramente, em um fenômeno que parece escapar à circunscrição do Para-si e da atitude reflexiva; por exemplo, a *vergonha*. Para Sartre, a vergonha é consciência não-tética (de) si como vergonha e, portanto, um exemplo daquilo que os alemães chamam de *Erlebnis*; desse modo, é acessível à reflexão. Ao mesmo tempo, é estrutura intencional, isto é, uma forma de relação da consciência com o mundo. É “apreensão vergonhosa *de* algo [sendo que] esse algo sou *eu*”. Em outros termos: “Tenho vergonha do que *sou*”²⁵. Mas a diferença desse modo de consciência para aqueles que se encontram circunscritos à esfera do Para-si (por exemplo, a interrogação, a angústia, a má-fé, etc.) é que agora uma consciência se relaciona diante de outra consciência; “a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha *diante de alguém*”²⁶. Por exemplo, quando sou vítima de uma situação cômica ou faço um gesto vulgar, sinto-me encabulado primeiramente porque tais acontecimentos foram testemunhados por outra pessoa²⁷. Nesse caso, o outro revela minha ação e surge como mediador necessário²⁸ entre mim e mim mesmo, pois “tenho vergonha de mim *tal como apareço a outrem*”²⁹. Quer dizer, a vergonha é um reconhecimento que faço, diante de outrem, com relação ao meu próprio ser: sou como o outro me vê. E porque a vergonha é vergonha de *mim* tal como apareço a *outrem*, podemos concluir que essas estruturas são inseparáveis: sou Para-mim e Para-outro ao mesmo tempo; por isso, “preciso do

²⁵ EN, p. 259.

²⁶ EN, p. 259.

²⁷ Como nos lembra Sartre: “Não se é vulgar sozinho” (EN, p. 260).

²⁸ O caráter de necessidade da intermediação do outro para o conhecimento que tenho acerca de mim mesmo tornar-se-á mais claro no decorrer da exposição.

²⁹ EN, p. 260.

outro para captar plenamente todas as estruturas de meu ser”³⁰. Com efeito, o Para-si remete ao Para-outro como estrutura constitutiva da realidade humana. Mas, antes de analisar tal estrutura, e seguindo o próprio encadeamento argumentativo de *EN*, faz-se necessário apresentar, ainda que de forma resumida, a leitura sartriana do problema do outro em algumas das filosofias tradicionais, com o intuito de compreender o ponto de partida que o autor estabelece para sua própria teoria da intersubjetividade. Note-se que esse exame de Sartre será transpassado pelo objetivo de responder duas questões fundamentais: em primeiro lugar, como é possível a existência de um outro ser como eu, isto é, como superar o problema do solipsismo e, em seguida, como se dá a relação de *ser* com o ser do outro³¹.

1.2 O problema do outro na tradição: Realismo, Idealismo e o obstáculo do solipsismo.

A análise de Sartre começa justamente pelo filósofo que inaugura o conceito de subjetividade, isto é, por Descartes. Não obstante, compete-nos antes de tudo frisar que, longe de representar um distanciamento sem volta em relação a esse filósofo, a crítica de Sartre dirige-se de maneira mais direta à psicologia do século XIX e às teorias representacionistas herdeiras da tradição cartesiana³². De fato, podemos dizer que não há, em Sartre, uma ruptura *radical* com Descartes. Pelo contrário: se é verdade que o primeiro condiciona o *cogito* a uma estrutura ainda mais fundamental, a um *cogito prerreflexivo*, isto ocorre apenas na medida em que, por compreender o homem enquanto ser-no-mundo, isto é, enquanto ser *permanentemente* engajado-no-mundo, “esse mundo não pode ser esquecido nem mesmo provisoriamente”³³. A estrutura do *cogito* prerreflexivo aparece em Sartre justamente como “a condição do *cogito* cartesiano”³⁴. Isso porque, como veremos logo mais, o único ponto de partida que o autor permite à filosofia é, precisamente, a interioridade do *cogito*. Ocorre que, em *EN*, há uma consciência não-reflexiva, espontânea, que é condição de possibilidade da

³⁰ *EN*, p. 260-1.

³¹ Cf. *EN*, p. 261.

³² A esse respeito, ver: MOUTINHO, 1995b, especialmente pp. 93-6.

³³ BORNHEIM, op. cit., p. 19.

³⁴ *EN*, p. 19.

reflexão. Por conseguinte, Sartre não rejeita a subjetividade descoberta no Eu penso cartesiano, mas “o primado da reflexão sobre a consciência refletida”³⁵.

Sartre inicia sua análise do problema do outro em Descartes constatando que, nessa filosofia, o outro é uma *res cogitans* análoga àquela que descubro ser quando aplico o método da dúvida. Contudo, o outro me é dado ao conhecimento como qualquer outro objeto, quer dizer, eu *conheço* o outro enquanto corpo em meio a outros corpos, mas nunca como substância pensante, pois sua alma é inacessível ao meu conhecimento. Com efeito:

“(…) se o realismo funda sua certeza sobre a presença ‘em pessoa’ da coisa espaço-temporal à minha consciência, ele não poderia reclamar a mesma evidência para a realidade da alma do outro, pois, como admite, essa alma não se revela em pessoa à minha: ela é uma ausência, uma significação, o corpo a indica sem entregá-la; em resumo, numa filosofia fundada sobre a intuição, não há nenhuma intuição da alma do outro”³⁶.

Nesse caso, o corpo do outro é, segundo o autor de *EN*, tão somente *um corpo*, que se apresenta como uma pedra ou uma árvore que vejo; isto é, não é o *corpo do outro*.

Porém, Sartre observa que o realismo não se ocupa *de fato* com esse problema; nessa filosofia, a existência do outro ser-me-ia dada como certa. O outro é uma consciência comparável à minha, o que constato no dia a dia, através de seus atos, gestos, reações, etc. Isto nos concederia, contudo, um conhecimento apenas *provável* do outro. Não poderia ocorrer que todos os homens que vejo sejam apenas máquinas, autômatos programados para efetuarem determinadas ações? É verdade que, em alguma medida, o próprio Descartes considerou essa hipótese no parágrafo 14 de sua Segunda Meditação. Relembremos o que o filósofo dizia naquele instante, logo após o clássico exemplo da cera, e como ele solucionava o problema:

“Entretanto, eu não poderia espantar-me demasiado ao considerar o quanto meu espírito tem de fraqueza e de pendor que o leva insensivelmente ao erro. Pois, ainda que sem falar eu considere tudo isso em mim mesmo, as palavras detêm-me, todavia, e sou quase enganado pelos termos da linguagem comum; pois nós dizemos que vemos a mesma cera, se no-la apresentam, e não que julgamos que é a mesma, pelo fato de ter a mesma cor e a mesma figura: donde desejaria quase concluir que se conhece a cera pela visão dos olhos e não pela tão-só inspeção do espírito, se por acaso não olhasse pela janela homens que passam pela rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens da mesma maneira que digo que vejo a cera; e, entretanto, que vejo desta janela, senão chapéus e casacos que podem cobrir espectros ou homens fictícios que se movem apenas por molas? Mas julgo que são

³⁵ *EN*, p. 19.

³⁶ *EN*, p. 262.

homens verdadeiros e assim compreendo, somente pelo poder de julgar que reside em meu espírito, aquilo que acreditava ver com meus olhos”³⁷.

A existência do outro é um dado concreto e apenas o conhecimento que dele temos é conjectural. Contudo, na leitura sartriana, se o outro nos é acessível apenas através de seu conhecimento e se esse conhecimento é conjectural (ou seja, se apenas pela “inspeção do espírito” posso afirmar que os chapéus e casacos são mesmo homens), Sartre deduz que, na verdade, a existência do outro também é apenas conjectural. Por isso, ele assinala que “por uma curiosa inversão, por ter posto a realidade do mundo exterior, o realista é forçado a voltar ao idealismo quando encara a existência do outro”³⁸. É que, “se o corpo é um objeto real que age realmente sobre a substância pensante, o outro torna-se uma pura representação na qual o *esse* é um simples *percipi*”³⁹, isto é, no qual sua existência é medida apenas pelo conhecimento que dela temos.

Como recurso ao que Sartre denomina de “sofisma”, no qual especialmente a psicologia associacionista do século XIX teria incorrido, o filósofo não se contenta com a solução idealista do problema (ou com a solução que ele próprio encontra no idealismo). Para Sartre, ocorre que Kant, “preocupado (...) em estabelecer as leis universais da subjetividade, que são as mesmas para todos, não abordou a questão das *pessoas*”⁴⁰. O sujeito transcendental kantiano, nesse caso, corresponderia tão somente à essência comum dessas pessoas, o que o impediria de atingir a multiplicidade concreta das mesmas. Contudo, Sartre adverte, com justiça, que o problema do outro não parece ter sido uma preocupação da crítica kantiana. Ainda assim, isso não o impede de tentar analisar a questão a partir dessa perspectiva.

Sartre afirma que o outro me é dado à experiência; é um objeto, mas não um objeto qualquer. Se, de acordo com esse filósofo, nos colocássemos no ponto de vista do sujeito transcendental, tal como faz Kant, nossa tarefa seria a de descobrir como o conhecimento de outrem é possível, ou, parafraseando a letra do filósofo de Königsberg, encontrar as condições de possibilidade da experiência que temos do outro. Sempre segundo Sartre, não poderíamos classificar o outro do ponto de vista numenal. Eu conheço o outro, ele se apresenta a mim cotidianamente. Por isso, o outro deve ser um fenômeno que nos remete a

³⁷ DESCARTES, 1973b, p. 105.

³⁸ *EN*, p. 263.

³⁹ *EN*, p. 263.

⁴⁰ *EN*, p. 263.

outros fenômenos. A aparição do outro em minha experiência ocorre, por exemplo, quando percebo suas ações, expressões, seus movimentos, etc. Essas formas organizadas, que me desvelam o outro, remetem a uma unidade organizadora situada, a princípio, fora de minha experiência. O outro “como unidade sintética de suas experiências e como vontade, tanto como paixão, vem organizar *minha* experiência”⁴¹. Isto é, no campo de minha própria experiência, grupos ligados de fenômenos são constituídos por um ser diferente de mim. Mais ainda, esses fenômenos remetem a outros fenômenos que se encontram fora de minha experiência possível. Aqui, Sartre identifica um ponto de embaraço na filosofia kantiana em relação ao nosso tema: segundo o autor, é contraditório que o outro, enquanto fenômeno, possa *organizar a minha* experiência.

Seria o caso de tentar desembaraçar esse nó utilizando a ideia de causalidade, tão cara ao kantismo? Tomemos um exemplo que pode ilustrar os passos seguintes do raciocínio de Sartre: percebo à minha frente uma pessoa com o ar furioso, o rosto enrubescido e gestos bruscos. Posso concluir que o outro se encontra em estado de cólera. Para Sartre, é possível, a princípio, estabelecer um vínculo causal entre a expressão do outro e a conclusão a que cheguei. Porém, ele mesmo ressalva: “a causalidade só tem sentido quando ela liga fenômenos de *uma mesma* experiência e contribui para constituir essa experiência”⁴². Desse modo, a cólera do outro e aquilo que percebo de sua expressão seriam experiências radicalmente distintas. Como proceder então? Para o filósofo existencialista, se entendemos a causalidade kantiana como “unificação de momentos de *meu* tempo sob a forma da irreversibilidade”⁴³, não poderia haver unificação de meu tempo e do tempo do outro. Como pensar que meu tempo é, por exemplo, simultâneo ao do outro? Segundo Sartre, mesmo se tomássemos como dado que os tempos são harmonicamente estabelecidos, ainda assim eles remeteriam *cada qual a um* sujeito⁴⁴. Por isso, em sua leitura, o conceito de outro na filosofia kantiana não poderá jamais ser um conceito constituinte de minha experiência. Nas palavras do próprio autor:

⁴¹ EN, p. 264.

⁴² EN, p. 265

⁴³ EN, p. 265.

⁴⁴ A respeito do tempo, diz Kant na *Crítica da razão pura*: “O tempo nada mais é senão a forma do sentido interno, isto é, do intuir a nós mesmos e a nosso estado interno” (KANT, 1999, p. 79). Mais a frente, o filósofo reitera essa afirmação: “O tempo nada mais é que a forma da nossa intuição interna” (*Idem*, p. 81) e acrescenta em uma nota de rodapé a essa sentença: “Em verdade, posso dizer: minhas representações sucedem-se umas às outras, mas isto significa apenas que somos conscientes delas como numa sucessão de tempo, isto é, segundo a forma do sentido interno. O tempo não é, por isso, algo em si mesmo, nem uma determinação objetivamente inerente às coisas” (*Ibidem, ibid.* – nota).

“A universalidade do tempo, em Kant, é apenas a universalidade de um conceito; significa tão somente que cada temporalidade deve possuir uma estrutura definida, que as condições de possibilidade de uma experiência temporal são válidas para todas as temporalidades. Mas esta identidade da essência temporal tampouco impede a diversidade incomunicável dos tempos, assim como a identidade da essência do homem não impede a diversidade incomunicável das consciências humanas. Assim, sendo por natureza impensável a relação de consciências, o conceito de *outro* não poderia *constituir* nossa experiência: será preciso classificá-lo, com os conceitos teleológicos, dentre os conceitos *reguladores*”⁴⁵.

Nesse caso, Sartre considera o outro como uma hipótese que é dada *a priori*. Se o realismo incorria em um idealismo ao pensar a existência do outro, passar-se-ia agora o oposto: o idealismo é forçado a admitir o outro como uma categoria externa justificada apenas pela unidade que ela permite operar em minha experiência. Mas será que o conceito de outro se enquadra na definição de conceito regulador?

O pensador francês afirma que a percepção do outro-objeto me remete a um sistema coerente de representações que não é o *meu*. Assim, o fenômeno do outro não diz respeito a outros fenômenos que se encontram dentro do meu campo de experiência, mas, pelo contrário, remete a fenômenos que estão além de toda experiência que me é possível. O outro seria constituído pouco a pouco como objeto concreto, não servindo como precursor de alguma experiência possível, mas sim constituído *enquanto outro* a partir dos acontecimentos de minha própria experiência. Nesse caso, o que eu apreenderia no outro, através de minhas experiências, seriam seus sentimentos, seus gestos, suas idéias, seu caráter. Para Sartre, e isso é fundamental, “o outro não é apenas aquele que vejo, mas aquele *que me vê*”⁴⁶. Desse modo, quando visio o outro, eu procederia a partir de um sistema ligado de experiências dentro do qual *eu* também sou um objeto como os demais.

“Mas, na medida em que me esforço para determinar a natureza concreta desse sistema de representações e o lugar que aí ocupo a título de objeto, eu transcendo radicalmente o campo de minha experiência: ocupo-me de uma série de fenômenos que, por princípio, jamais poderão ser acessíveis à minha intuição e, conseqüentemente, ultrapasso os direitos do meu conhecimento; procuro vincular experiências que jamais serão minhas experiências e, por conseguinte, esse trabalho de construção e unificação de nada pode servir para a unificação de minha própria experiência: na medida em que o outro é uma ausência, escapa à *natureza*”⁴⁷.

⁴⁵ EN, p. 265.

⁴⁶ EN, p. 266.

⁴⁷ EN, p. 266-7.

Isso posto, o filósofo também descarta a possibilidade de se enquadrar o conceito de outro como um conceito regulador.

Se na perspectiva idealista, conforme a compreensão sartriana, não podemos considerar o outro nem como constitutivo nem como regulador, então como resolver o problema? Aqui, restaria ao idealismo considerar o outro como real, mas sem que seu autêntico vínculo comigo seja de fato compreendido. Quer dizer, se construo o outro como objeto, ele não me é dado à intuição; se o posiciono como sujeito, só o posso considerar a título de objeto dos meus pensamentos. Ao idealista, portanto, restariam duas opções: ou desvencilhar-se do conceito do outro, provando que ele é inútil à constituição de minha experiência, ou estabelecer uma comunicação extra-empírica (ou supra-sensível) entre as consciências.

A primeira solução é chamada de *solipsismo*. Com efeito, trata-se de uma hipótese metafísica que afirma minha *solidão ontológica*: fora de mim não há nada que possa servir à constituição do meu Eu. Segundo Sartre, Kant e os pós-kantianos, diante dessa alternativa, continuam afirmando a existência de outrem, sem poder, entretanto, justificar essa posição de maneira coerente com sua teoria. Se apelam, por exemplo, ao bom senso para garantir a existência do outro, acabam por recorrer a um realismo metafísico, procedendo de maneira inversa a que Sartre imputa aos realistas – mas com um resultado final que lhe parece igualmente inaceitável. Se há sistemas diferentes (relativos a cada sujeito), e se esses sistemas – fechados – só podem comunicar-se externamente, voltamos aqui à ideia realista de substância, ainda que estejamos tratando de sistemas não-substanciais (sistemas de representações). Sartre aponta que “a exterioridade recíproca [desses sistemas] é exterioridade *em si*; ela é sem ser conhecida; não lhe captamos sequer os efeitos de maneira segura, pois a hipótese solipsista permanece sempre possível”⁴⁸. A única saída que teríamos seria a de apelar dogmaticamente a um realismo injustificado, invertendo as duas teorias, pois se uma série de fenômenos que apreendo (por exemplo, a cólera do outro e seu rosto enfurecido) reside em outrem e se a outra série reside em mim, concluímos que minha realidade funciona como realidade do outro e vice-versa. Se Sartre abandona a perspectiva realista porque ela resultava em um idealismo que afirmava a existência do outro por analogia, também descarta o idealismo acusando-o de proceder de maneira contrária, recaindo em um “realismo

⁴⁸ EN, p. 268.

dogmático” que admite a existência do outro como um dado da realidade, mas sem poder explicá-la.

Diante desse quadro, *EN* estabelece uma pressuposição fundamental na origem do problema da existência de outrem: “outrem, com efeito, é o *outro*, quer dizer, o eu *que não sou eu*”⁴⁹. Há, portanto, uma negação interna como estrutura constitutiva do Ser-outro. Ocorre que tanto realistas quanto idealistas veriam aqui um vínculo de exterioridade indiferente. Do ponto de vista sartriano, essas teorias vacilariam entre dois polos dos quais não podem escapar: ou percebo o outro como um corpo-objeto dentre outros objetos, que se separa de mim por um *nada* espacial que não parte nem de mim nem do outro (realismo), ou percebo esse corpo como um sistema objetivo de representações que não é capaz de suprimir a distância entre consciências (idealismo). Nesse último caso, o sujeito (ou cada mônada), isolado em seu sistema por sua “plenitude positiva”, não poderia relacionar-se com aquilo que ele não é. Não poderia limitar um outro sujeito, nem fazer-se limitar por ele. Há, também aqui, uma separação espacial e intransponível entre os dois sistemas. Tanto em um caso como em outro, é o espaço – seja real, seja ideal – que separa minha consciência das demais. A única forma de nos livrarmos das amarras do solipsismo, aqui, seria a de recorrer a uma testemunha supra-consciente, capaz de garantir um vínculo *interno* entre mim e o outro que as teorias em tela negam; seria, em outras palavras, recorrer a um Deus, como em Leibniz⁵⁰. Do contrário, no contexto no qual estamos inseridos, a existência do outro será sempre provável, mas nunca poderemos afirmá-la e entendê-la de maneira satisfatória. Mas o Deus de Leibniz, ao mesmo tempo em que não é eu, nem o outro, é eu mesmo e o outro, posto que foi ele quem nos criou – e, *eo ipso*, pode captar minha realidade interna e estabelecer esse vínculo de interioridade com outrem⁵¹. Mas, sendo Deus eu e outrem, como se garante então a *minha* própria existência? Nas palavras de Sartre: “Se a criação deve ser *continuada*, eu sempre permaneço em suspenso entre uma existência distinta e uma fusão panteísta com o Ser

⁴⁹ *EN*, p. 269.

⁵⁰ No *Discurso de metafísica*, Leibniz afirma: “Igualmente, só Deus estabelece a ligação e comunicação das substâncias e por seu intermédio os fenômenos de umas se encontram e harmonizam com os de outras, havendo, por consequência, realidade nas nossas percepções” (LEIBNIZ, 1983b, p. 147). Nesse ponto, *A monadologia* segue o mesmo caminho do *Discurso*: “51. Mas, nas substâncias simples, é meramente ideal a influência de uma Mônada sobre outra, influência que só pode exercer-se com a intervenção de Deus, quando, nas idéias divinas, uma Mônada pede, com razão, que Deus, regulando as outras desde o começo das coisas, a considere também. Dada a impossibilidade de uma Mônada criada influir fisicamente no íntimo de outra, só por esse meio uma pode estar dependente da outra” (LEIBNIZ, 1983a, p. 110).

⁵¹ Na seção 14 do *Discurso de metafísica*, lemos o seguinte: “Somente Deus, de quem todos os indivíduos emanam continuamente, e que vê o universo não só como eles veem, mas também de modo inteiramente diverso de todos eles, pode ser causa desta correspondência dos seus fenômenos e tornar geral para todos o que é particular a cada um. Doutra forma não haveria possibilidade de ligação” (LEIBNIZ, 1983b, p. 130).

Criador”⁵². Por outro lado, se a criação é um ato original e se me desprendi de Deus após ser criado, “então nada mais garante que devo minha existência a Deus, pois ele não estará mais unido a mim senão por uma relação de exterioridade (...)”⁵³. Como o próprio Sartre mostra, a noção de Deus revela duas coisas: primeiramente que, para superar o obstáculo do solipsismo, só há um vínculo possível entre consciências, que é a negação por interioridade; contudo, essa noção se mostrou ao autor como insatisfatória, pois ela não seria necessária ou suficiente para garantir a existência do outro. Ademais, se Deus é o intermediário entre mim e o outro, poderíamos pressupor a presença de uma conexão de interioridade do outro a mim mesmo, posto que Ele, “sendo dotado das qualidades essenciais de um Espírito, aparece como a quintessência do outro e deve poder estar já em conexão de interioridade comigo para que um fundamento real da existência do outro me seja válido”⁵⁴.

Aqui, cabe o primeiro balanço de Sartre sobre o problema do outro nas filosofias tradicionais: numa palavra, uma teoria da intersubjetividade que seja capaz de captar a realidade do Ser-outro deve superar o solipsismo e o recurso a Deus e, ao mesmo tempo, estabelecer uma conexão de interioridade como única relação possível entre mim e o outro – do contrário, a existência de outras consciências será sempre *provável*. Como veremos a seguir, a abordagem do problema da existência do outro, a partir do século XIX, foi realizada com base nesses pressupostos.

1.3 – A intersubjetividade nas filosofias dos séculos XIX e XX: Husserl, Hegel e Heidegger.

Ao analisar as dificuldades em que realistas e idealistas incorreram, Sartre considera que uma teoria capaz de compreender a existência do outro, bem como sua relação com meu ser, não pode tratar ambos como duas substâncias separadas. A conexão entre consciências deve ser estabelecida internamente, com o outro desempenhando um papel constitutivo em relação à minha própria consciência. Trata-se, em resumo, de pensar uma

⁵² EN, p. 271.

⁵³ EN, p. 271.

⁵⁴ EN, p. 271.

relação de *negação interna* em que cada consciência apareça como essencial ao surgimento e à formação da outra. Mas se, para Sartre, o século XIX compreendeu a questão sob esse ponto de vista, ele também insistiu no erro das teorias tradicionais de se dirigir a esse outro ser e estabelecer sua ligação fundamental em termos de *conhecimento*. A seguir, veremos como o autor apreendeu o problema do outro em três filósofos fundamentais para a composição de *EN*, a saber, Husserl, Hegel e Heidegger.

Husserl ocupou-se com o problema da intersubjetividade, mormente na quinta de suas *Meditações Cartesianas*. Como ponto de partida, estabelece que o mundo que se revela à consciência é um mundo intermonadário (*intermonadique*), isto é, no qual existem outras consciências. Como “nosso eu psicofísico é contemporâneo do mundo, faz parte do mundo e cai (*tombe*) com o mundo sob o golpe (*coup*) da redução fenomenológica, o outro aparece como necessário à própria constituição desse eu”⁵⁵. Por isso, diz Husserl, meu Ego, “mostrado a mim mesmo de maneira apodíctica (...) só pode ser aquele que tem a experiência do mundo se ele está em comunidade com outros *egos*, seus semelhantes, se ele é membro de uma sociedade de mônadas que lhe é mostrada de maneira orientada”⁵⁶. Com efeito, acrescenta: “A justificação conseqüente do mundo da experiência objetiva implica uma justificação conseqüente da existência das outras mônadas”⁵⁷. Meu Ego empírico aparece no mundo simultaneamente com o do outro, e não poderia duvidar de sua existência sem que minha própria existência não fosse suscetível de dúvida; não há privilégio do meu Ego empírico com relação ao outro, mas o outro me aparece como uma camada de significações constitutivas que pertencem ao próprio objeto que considero, seja ele qual for⁵⁸. Desse modo, cada objeto torna-se não mais relativo a um sujeito, como em Kant, mas “aparece em minha

⁵⁵ *EN*, p. 272.

⁵⁶ HUSSERL, 2001, p. 152.

⁵⁷ HUSSERL, op. cit., p. 152.

⁵⁸ Aprofundemos um pouco nossa discussão com o §29 das *Idéias*: “Tudo aquilo que vale para mim mesmo, vale também, como sei, para todos os outros seres humanos que encontro no mundo que me circunda. Ao ter experiência deles como seres humanos, eu os entendo e aceito como eus-sujeito, assim como eu mesmo sou um, e como referidos ao mundo natural que os circunda. Isso, porém, de tal modo que apreenda o mundo circundante deles e o meu como um só e mesmo mundo, que vem à consciência, embora de maneira diversa, para todos nós. Cada um tem seu lugar, a partir do qual vê as coisas disponíveis, e respectivamente ao qual elas se manifestam diferentemente para cada um deles. Os atuais campos de percepção, de recordação, etc., também são diferentes para cada um, sem contar que também aquilo de que estão intersubjetivamente conscientes vem à consciência de modos diferentes, em diferentes modos de apreensão, em diferentes graus de clareza etc. A despeito disso tudo, nós nos entendemos com nossos próximos e estabelecemos em conjunto uma realidade espaço-temporal objetiva como mundo que nos circunda, que está para todos aí, e do qual, no entanto, nós mesmos fazemos parte” (HUSSERL, 2006, p. 76-7).

experiência concreta como polivalente”, isto é, “se doa originalmente como dotado de sistemas de referências a uma pluralidade indefinida de consciências”⁵⁹.

Não obstante, Sartre pondera que, apesar do “avanço” em relação às doutrinas clássicas⁶⁰, a teoria de Husserl não é essencialmente diferente da de Kant. Isso porque, ao igualar a certeza de meu Ego empírico com o do outro, Husserl teria sido obrigado a conservar o sujeito transcendental ao melhor estilo kantiano, sujeito que permanece após a *εποχή* fenomenológica. Não poderíamos, portanto, pensar um paralelismo entre os Egos empíricos, mas sim um paralelismo entre os sujeitos transcendentais. O outro não é o outro eu concreto que se apresenta à minha experiência, mas o sujeito transcendental ao qual esse outro concreto nos remete. Nesse caso, o problema que Husserl tem de resolver é a relação entre esses sujeitos transcendentais que se encontram para-além de nossa experiência. Mas, para Sartre, é impossível compreender o ser extra-mundano do outro se definirmos o ser, seguindo Husserl, como indicador de uma série infinita de operações a efetuar⁶¹. A melhor maneira de se avaliar o ser seria pelo conhecimento. Mas a realidade do ser do outro só pode ser medida em termos do conhecimento que o outro tem dele, e não a partir do meu conhecimento desse ser, o que suporia uma *identificação* em interioridade entre mim mesmo e o outro.

“Reencontramos aqui, portanto, esta distinção de princípio entre o outro e mim mesmo que não vem da exterioridade de nossos corpos, mas do simples fato que cada um de nós existe em interioridade e que um conhecimento válido da interioridade só pode ocorrer em interioridade, o que impede, por princípio, todo *conhecimento* do outro tal como ele se conhece, isto é, tal como ele é”⁶².

Na visão de Sartre, Husserl compreendeu o problema. Tanto que definiu o outro que se revela à nossa experiência concreta como *ausência*⁶³. Mas, na fenomenologia husserliana, como pensar em intuição de uma ausência? Sartre diz o seguinte:

“O outro é o objeto de intenções vazias; por princípio, ele se nega e foge; a única realidade que permanece é, portanto, aquela de *minha* intenção: o outro é o noema vazio que corresponde ao meu olhar sobre ele, na medida em que aparece

⁵⁹ EN, p. 272.

⁶⁰ Avanço aqui, segundo Sartre, primeiro porque cada coisa-utensílio que se encontra no mundo remete efetivamente a uma pluralidade de Para-si; segundo, porque o conceito de outro não deriva da experiência ou de um raciocínio por analogia efetuado por ocasião da experiência, mas sim porque “é à luz do conceito de *outro* que se interpreta a experiência” (EN, p. 272).

⁶¹ Cf. EN, p. 273.

⁶² EN, p. 273.

⁶³ “O outro, eu o apreendo ‘em’ mim, constitui-se em mim mesmo pela apresentação sem estar ‘ele próprio’ presente” (HUSSERL, 2001, p. 162).

concretamente em minha experiência; é um conjunto de operações de unificação e constituição de minha experiência, na medida em que aparece como um conceito transcendental”⁶⁴.

Para superar a hipótese solipsista, não bastaria, como Sartre aponta, recusar a existência do Ego transcendental⁶⁵. Para o autor, com a teoria de Husserl a existência do outro é tão certa como a do mundo: nada mais, nada menos. Se a existência do mundo é medida pelo conhecimento que dele temos, com o outro poderíamos aplicar o mesmo raciocínio. Destarte, se reduzirmos o ser a uma série de significações, devemos admitir que a única conexão possível entre meu ser e o do outro é mesmo a de *conhecimento*. Mas, sendo assim, Sartre conclui que o autor das *Meditações Cartesianas* não teria escapado, mais do que Kant, ao problema do solipsismo.

Antes da teoria de Husserl (que para Sartre reeditaria, nesse ponto, as dificuldades do kantismo), o quarto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel já apresentava, aos olhos do filósofo francês, um inegável progresso quanto à superação do solipsismo. Por isso, Sartre inverte a ordem cronológica dessas filosofias, e apresenta sua explanação da *Fenomenologia* após Husserl. Cumpre notar, o que não é de pouca importância, que Sartre *leu* Hegel *com o filtro* da controversa leitura de Kojève. Controversa porque, nas palavras de Paulo Arantes, por exemplo, as *interpretações concretas* do filósofo russo, “via de regra fantasistas, quando não exóticas, não costumam inspirar confiança”⁶⁶. Naturalmente, o objetivo dessa citação é apenas chamar a atenção para o fato de que, apesar da influência que essa leitura da *Fenomenologia* exercerá na França, especialmente no pós-guerra, ela guarda algumas particularidades para as quais devemos nos atentar quando sopesarmos a interpretação sartriana deste texto de Hegel⁶⁷. Feita essa observação, podemos prosseguir.

Sartre considera que a “intuição genial” dessa passagem da *Fenomenologia* é a de “me fazer depender do outro *em meu ser*”⁶⁸. Isso porque, ao contrário da tradição, o outro,

⁶⁴ EN, p. 273.

⁶⁵ Cf. *A transcendência do Ego*: 2003a.

⁶⁶ ARANTES, 1996, p. 21.

⁶⁷ No prefácio à *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*, de Jean Hyppolite, Bento Prado Júnior resume assim a leitura kojeviana dessa obra de Hegel: “Um comentário que, centrado na dialética do Senhor e do Escravo, reconhecia no texto de Hegel a prefiguração da dialética marxista, sem prejuízo de lá reconhecer também a analítica heideggeriana do *Dasein*” (In: HYPPOLITE, 1999, p. 12).

⁶⁸ EN, p. 276.

nessa obra, torna-se indispensável para a formação de *minha própria* consciência-de-si⁶⁹. Antes de nos determos na análise sartriana, porém, pode ser útil traçarmos em linhas gerais os passos de Hegel: nos primeiros capítulos da *Fenomenologia*, na seção *Consciência*, deparamo-nos com um processo dialético formando-se desde o modo de certeza mais elementar, o *aqui e agora* da *certeza sensível*, que esvanece diante da *percepção* da Coisa de múltiplas propriedades universalmente abstratas e que, por sua vez, é suprassumida na constituição do reino das leis universais descrito no Capítulo III. Com a emergência da *vida*, resultante da dialética do jogo recíproco de forças, surge uma nova figura da consciência. “Ao cabo de todas as tentativas de agarrar o objecto, a consciência apercebe-se (...) de não ter lidado mais do que consigo mesma: o objecto sobre o qual queria fixar o olhar reenvia-lhe agora, como num espelho, unicamente a sua imagem”⁷⁰. O progresso do movimento da consciência faz notar que toda consciência de uma Coisa só é possível para uma *Consciência-de-si*.

Nessa nova figura, o Eu apreende-se a si mesmo, o que é explicitado pela fórmula do “Eu sou Eu”. De início, essa consciência é a pura identidade consigo mesma, retorno a si a partir de seu *ser-outro* (o mundo sensível e perceptivo). Tem certeza de si, mas sua certeza ainda carece de verdade. Buscando realizar seu conceito, a consciência-de-si conserva em si seu ser-outro em um movimento dialético posterior, no qual a consciência exprime sua identidade a fim de atingir sua verdade. Com efeito, a consciência-de-si atinge sua verdade apenas através do *reconhecimento* de outra consciência-de-si, cuja estrutura é análoga a da primeira; sua figura inicial é essencialmente *desejo*⁷¹.

Agora, a consciência possui dois objetos: um primeiro, imediato, objeto da certeza sensível e da percepção, marcado *para ela* com o *sinal do negativo*; o segundo é *ela mesma* enquanto *essência* verdadeira e que de início só se apresenta como oposta ao primeiro. A consciência-de-si é o movimento no qual essa oposição é suprassumida e a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela. O objeto-outro do desejo retornou sobre si mesmo. A

⁶⁹ Com Hegel, a pluralidade de consciências “é realizada sob a forma de uma dupla e recíproca relação de exclusão” (*EN*, p. 275): *o outro aparece comigo*, pois a consciência-de-si é idêntica a si mesma por exclusão de todo outro. O vínculo intersubjetivo por interioridade (ou de *ser a ser*) é assim conquistado: na filosofia hegeliana, não há um Eu sem um Outro.

⁷⁰ CHIEREGHIN, 1998, p. 83.

⁷¹ “Descubro, portanto, no curso dessa experiência, que o desejo não se esgota jamais e que sua intenção refletida me conduz a uma alteridade essencial. Entretanto, a consciência de si é, também, absolutamente para si; logo, deve satisfazer-se, mas não pode fazê-lo, exceto se o próprio objeto a ela se apresentar como consciência de si; (...)” (HYPPOLITE, op. cit., p. 177).

consciência-de-si o reconhece como ser independente, quer dizer, como *vida*⁷². Agora, tão independente é *em si* o objeto quanto a consciência e esta última fará a experiência da independência do primeiro.

A consciência-de-si adquire a verdade de sua certeza de si mesma através da supressão do ser-Outro que se apresentou a ela como independente. Busca aniquilar esse Outro “(...) objeto independente, e se outorga, com isso, a certeza de si mesma como *verdadeira* certeza, como uma certeza que lhe veio-a-ser de maneira objetiva”⁷³. Todavia, nessa satisfação a consciência experimenta a independência de seu objeto, o que lhe impossibilita de suprássumí-lo através de uma relação negativa para com ele. O objeto, dada sua independência, deve levar a cabo a negação de si mesmo na consciência, para que esta possa alcançar sua satisfação. Mas isso só é possível se o objeto, também ele, for uma outra consciência. Daí que: “A *consciência-de-si* só alcança sua satisfação em uma outra *consciência-de-si*”⁷⁴. Mas se uma consciência-de-si é objeto, ela é, ao mesmo tempo, um Eu. Nesse momento, Hegel apresenta pela primeira vez o conceito de *espírito*, isto é, “(...) essa substância absoluta que na perfeita liberdade e independência de sua oposição – a saber, das diversas consciências-de-si para si essentes – é a unidade das mesmas: *Eu* que é *Nós*, *Nós* que é *Eu*”⁷⁵.

A consciência-de-si é *em si* e *para si* quando é reconhecida por outra consciência-de-si. O conceito de sua unidade em sua duplicação é o conceito de infinito, “(...) ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta”⁷⁶ e o desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, duplicada, nos conduz ao conceito de *reconhecimento*.

A consciência-de-si tem necessidade de outra consciência-de-si exterior, o que tem uma dupla significação: *primeiro*, achando-se numa *outra* essência, ela perde-se a si mesma; *segundo*, ela suprassume o Outro, vendo a si mesma no Outro. Assim, porque deve suprassumir seu ser-Outro, a consciência-de-si suprassume a *outra* essência independente com o intuito de vir-a-ser certeza para si mesma e, sendo Outro, ela suprassume a si mesma. Mediante o suprassumir de seu ser-Outro, a consciência torna-se novamente igual a si mesma,

⁷² A esse respeito, Henrique Vaz, na introdução da edição brasileira da *Fenomenologia*, diz o seguinte: “A vida é aqui o puro fluir ou a infinidade que suprime todas as diferenças e, no entanto, é subsistência que descansa nessa absoluta inquietação. Nesse sentido a vida aparece como objeto para a consciência-de-si – ou como seu oposto na medida em que é para ela como seu primeiro esboço na exterioridade do mundo” (In: HEGEL, 2007, p. 20).

⁷³ HEGEL, op. cit., p. 140.

⁷⁴ HEGEL, op. cit., p. 141.

⁷⁵ HEGEL, op. cit., p. 142.

⁷⁶ HEGEL, op. cit., p. 143.

restitui a ela mesma a outra consciência-de-si e deixa o Outro novamente livre. Mas esse movimento é conduzido também pela outra consciência-de-si independente. A primeira consciência-de-si não tem diante de si o objeto tal como era no desejo, mas, pelo contrário, um ser para si essente, isto é, independente. Diz Hegel: “O movimento é assim, pura e simplesmente, o duplo movimento das duas consciências-de-si. Cada uma vê a *outra* fazer o que ela faz; cada uma faz o que da outra exige – portanto faz *somente o que faz* enquanto a outra faz o mesmo”⁷⁷. Desse modo, cada consciência-de-si se reconhece enquanto tal na medida de um reconhecimento recíproco, o que significa que a consciência-de-si só é quando reconhecida por outra consciência-de-si independente. Por isso a luta pelo reconhecimento, cujo processo primeiro nos apresenta o lado da *desigualdade* de ambas as consciências-de-si: um primeiro extremo que só é reconhecido e um segundo que se reconhece.

Para Sartre, o fato capital aqui é a pluralidade de consciências. Com efeito, o outro é aquele que se afirma enquanto um Eu ao mesmo tempo em que me aparece como o Eu que não sou Eu; portanto, como objeto inessencial, marcado com o sinal do negativo. Assim, enquanto consciência-de-si, ele surge imerso no ser da vida. E desse modo também eu apareço a ele. Diante do outro, eu me afirmo como uma individualidade (ou como consciência-de-si). Por isso, atesta Sartre, “o ‘momento’ que Hegel denomina *ser para outro* é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência-de-si; o caminho da interioridade passa pelo outro”⁷⁸. Mas o interesse do outro em mim, na leitura do filósofo existencialista, ocorre na medida em que ele se torna objeto para mim e eu me torno objeto para ele. Eu sou tal como apareço ao outro. Mas, se é assim, preciso de *reconhecimento* de meu ser (assim como o outro depende do meu reconhecimento de seu ser), pois, como corpo, mergulhado no ser da *vida*, eu sou apenas um outro⁷⁹. Para ser reconhecido, devo arriscar minha própria vida, quer dizer, aparecer como não ligado a nenhuma determinidade. Ao mesmo tempo, busco a

⁷⁷ HEGEL, op. cit., p. 144.

⁷⁸ EN, p. 275.

⁷⁹ Hyppolite resume esse momento da *Fenomenologia* nos seguintes termos: “Esse conceito [reconhecimento mútuo das consciências de si] é, primeiramente, para nós ou em-si, exprime a infinidade que se realiza no nível da consciência de si; em seguida, porém, é para a própria consciência de si que faz a experiência do reconhecimento. A experiência traduz o fato da emergência da consciência de si no meio da vida. Cada consciência de si é para si, e, enquanto tal, nega toda alteridade; é desejo, mas desejo que se põe em sua absolutez. É, entretanto, também para um outro, para outra consciência de si; portanto, apresenta-se como ‘mergulhada no ser da vida’, e não é para outra consciência de si o que é para si mesma. Para si mesma é certeza absoluta de si, para outro é um objeto vivente, uma coisa independente no meio do ser, um ser dado; portanto, visto como um ‘de fora’. É tal desigualdade que deve desaparecer, e desaparecer tanto de um lado como de outro, pois cada uma das consciências de si é também uma coisa vivente para o outro e uma certeza absoluta de si para si mesma; ademais, cada uma só pode encontrar sua verdade ao se fazer reconhecer pelo outro tal como é para si, manifestando-se no exterior tal como é no interior. Na manifestação de si, porém, deve descobrir uma igual manifestação, no outro” (HYPPOLITE, op. cit., p. 180).

morte do outro, pois quero ser mediado por um outro que seja tão somente uma consciência dependente, que só exista *para* outra. Segundo Hegel, as consciências que buscam reconhecimento, “devem travar essa luta porque precisam elevar à verdade, no Outro e nelas mesmas, sua certeza de ser-para-si”⁸⁰. Ao por a vida em risco, a liberdade é comprovada, bem como o *ser* da consciência-de-si é evidenciado como sendo além do *ser- imediato*. “O indivíduo que não arriscou sua vida pode bem ser reconhecido como *pessoa*; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência-de-si independente”⁸¹. Arriscando minha vida, me coloco no plano da *liberdade*, enquanto o outro, que prefere a *vida*, aparece, em um primeiro instante, como *inessencial*. Eu sou o *senhor*; ele, o *escravo*, cuja essência está depositada em mim. Mas a partir de uma consciência *inessencial*, cujo resultado é um reconhecimento unilateral e desigual, a certeza de si do senhor não pode tornar-se verdade senão quando o próprio senhor operar em si mesmo o que operaria sobre o outro e quando o escravo fizer o mesmo de seu lado. Surge, então, a consciência-de-si em geral.

Sartre observa que, para Hegel, eu *sou* apenas pela mediação do outro⁸². Para o filósofo francês, o problema do solipsismo, que tanto atormentara a tradição, é posto abaixo por Hegel através do vínculo interno e recíproco pelo qual cada consciência-de-si constitui-se negando a outra. É no vir-a-ser da verdade de meu ser essencial que dependo do ser essencial do outro e “em vez de se dever opor meu ser para mim-mesmo a meu Ser-Para-outro, o Ser-Para-outro aparece como uma condição necessária de meu ser para mim-mesmo”⁸³.

Ainda que apontando seus progressos em relação às teorias tradicionais, e mesmo quando comparada a Husserl, a teoria hegeliana da intersubjetividade ainda não parece satisfatória aos olhos de Sartre. Primeiramente porque o problema do Ser-Para-outro, não obstante seu caráter ontológico, ainda é formulado por Hegel em termos de conhecimento. O que impulsiona a luta de consciências é o esforço de cada uma em transformar sua certeza-de-si em verdade. E isto ocorreria apenas na medida em que uma consciência pode tornar-se *objeto* para a outra. Assim, Sartre afirma que Hegel jamais

⁸⁰ HEGEL, op. cit., p. 145.

⁸¹ HEGEL, op. cit., p. 146.

⁸² Valemo-nos novamente de Hyppolite: “Portanto, a consciência de si só chega a existir, no sentido em que existir não é somente ser-afé à maneira das coisas, mediante uma ‘operação’ que a põe no ser tal como é para si mesma; e essa operação é, essencialmente, uma operação sobre e por meio de outra consciência de si. Somente sou consciência de si quando me faço reconhecer por outra consciência de si, e se reconheço a outra do mesmo modo” (HYPPOLITE, op. cit., p. 180).

⁸³ EN, p. 276-7.

abandona o terreno do idealismo, e à pergunta “como é possível que o outro seja objeto para mim?”, responderia do seguinte modo: se há um Eu para o qual o outro é objeto, há também um outro para o qual Eu sou objeto. O conhecimento segue como medida do ser e, com efeito, Sartre considera que Hegel parece incapaz de pensar um Ser-Para-outro que não seja redutível a um Ser-objeto. A consciência-de-si universal, assimilada à forma vazia do “Eu sou Eu” nada teria a ver com as consciências concretas que Sartre compreende em termos de ipseidade⁸⁴.

Nesse ponto, pode-se opor Kierkegaard a Hegel. Para Sartre, o resultado desse confronto seria a constatação de que o indivíduo reclama não a consciência-de-si universal, mas o reconhecimento de seu *Dasein* próprio, quer dizer, de seu ser concreto e individual. Os direitos que exijo do outro colocam a universalidade do *si*, isto é, o reconhecimento de minha pessoa como universal. Contudo, o universal só poderia ter sentido, nesse caso, se existisse para uma *significação* individual.

Da assimilação entre ser e conhecimento, um pecado filosófico na ótica sartriana ainda cometido por Hegel, resultarão duas espécies de “otimismo” dos quais padeceriam o autor da *Fenomenologia do Espírito*. Sartre os denomina *epistemológico* e *ontológico*.

Acerca do *otimismo epistemológico*, Sartre afirma que Hegel crê em “um acordo objetivo [que] pode ser realizado entre as consciências sob o nome de reconhecimento de mim pelo outro e do outro por mim. Esse reconhecimento pode ser simultâneo e recíproco: ‘Eu sei que o outro me sabe como si-mesmo’”⁸⁵. Daí se produz *em verdade* a universalidade da consciência-de-si. Ora se o outro me reenvia a meu *si*, é preciso que, em algum momento, haja uma medida comum e homogênea na relação do meu eu com o outro. No início, a dialética do senhor e do escravo nos mostraria que tal homogeneidade não existe. Não estamos diante de uma relação recíproca. Contudo, Hegel afirma que tal reciprocidade é possível. Mas, de acordo com Sartre, essa afirmação é feita à luz de uma confusão inicial entre *objetividade* e *vida*. O outro me aparece sempre como objeto; mas esse objeto, sou *eu* no outro. O momento abstrato da identidade consigo mesmo, o “Eu sou Eu”, é dado no reconhecimento do outro. Mas, para Sartre, quando Hegel afirma que o outro me aparece primeiro como *inessencial* e “imerso no ser da vida” há uma mera coexistência do momento abstrato e da vida. “Basta que eu ou o outro arrisquemos nossa vida para que, no próprio ato

⁸⁴ “A consciência é um ser concreto e *sui generis*, não uma relação abstrata e injustificável de identidade, é ipseidade e não sede de um Ego opaco e inútil, seu ser é suscetível de ser alcançado por uma reflexão transcendental e há uma *verdade* da consciência que não depende do outro, mas o próprio *ser* da consciência, sendo independente do conhecimento, preexiste à sua *verdade*; (...)” (EN, p. 278).

⁸⁵ EN, p. 279.

de se oferecer ao perigo, realizemos a separação analítica entre vida e consciência”⁸⁶. Hegel diz que, através desse risco de morte, “vem-a-ser para a consciência-de-si que a vida lhe é tão essencial quanto a pura consciência-de-si”⁸⁷. Contudo, segundo Sartre, “permanece o fato de que, no outro, posso sempre separar a pura *verdade* da consciência-de-si de sua *vida*”⁸⁸.

Com efeito, dizer que o outro me aparece como objeto e dizer que aparece ligado a uma existência particular, imerso na vida, são uma só e a mesma coisa? Ora, poderíamos considerar o fato de o outro ser dado a uma consciência sem que estivesse ligado ao corpo vivo. Se, *de fato*, essa hipótese soa absurda, *de direito* Sartre permite-se afirmar que o outro é objeto para mim porque ele é outro, e não por ser um corpo-objeto – do contrário, voltaríamos à “ilusão espacializadora” que acometia o realismo. Assim, Sartre considera, aqui, que o importante no outro não é a vida, mas justamente sua objetividade. Todavia, também pondera: “se é verdade que a ligação de uma consciência com a vida nada deforma em sua natureza o ‘momento abstrato da consciência-de-si’ que permanece aí, imerso, sempre suscetível de ser descoberto, passa-se o mesmo para a objetividade?”⁸⁹. Ou, se quisermos: “Aparecer como objeto para uma consciência é ainda ser consciência?”⁹⁰. Para Sartre, a resposta é negativa. O ser da consciência-de-si é “pura interioridade”. É o ser cujo ser está em questão para si mesmo, ou se preferirmos, é o ser que-é-o-que-não-é e que-não-é-o-que-é. Por isso, o ser da consciência exclui toda objetividade, ou seja, seu ser não pode ser objeto para si mesmo. Mas se sou objeto, então eu não-sou-eu (enquanto objeto) da mesma forma que sou-para-mim (enquanto consciência (de) si ou ipseidade); “o fato de ser objeto para uma consciência modifica radicalmente a consciência, não naquilo que ela é Para-si, mas em sua aparição a outrem”⁹¹. De acordo com o filósofo, a única consciência que posso apreender na sua *temporalização* original, apreender tal como ela é Para-si, é a minha. O que apreendo do outro é apenas a-consciência-do-outro-que-me-aparece, ou seja, a consciência do outro como é Para-outro, mas não como é Para-si mesma. Quer dizer, “o Para-si é incognoscível para o outro como Para-si”⁹². Desse modo, Sartre defende que as diversas consciências-de-si são separadas *ontologicamente*: da relação entre as diversas consciências não seria permitido

⁸⁶ EN, p. 279.

⁸⁷ HEGEL, op. cit., p. 147.

⁸⁸ EN, p. 280.

⁸⁹ EN, p. 280.

⁹⁰ EN, p. 280.

⁹¹ EN, p. 281.

⁹² EN, p. 281.

derivar um conceito universal de consciência-de-si que englobasse minha consciência-de-si e meu conhecimento do outro, como Hegel pretende. Isso porque entre o eu-sujeito e o objeto-outro que conheço, “não há nenhuma medida comum, tanto quanto não há entre a consciência (de) si e a consciência *do* outro”⁹³,⁹⁴.

Como já mencionado, Sartre também acusa Hegel de um outro otimismo, que é ainda mais fundamental, um *otimismo ontológico*. Na filosofia hegeliana, a *verdade* é a verdade do *todo*⁹⁵. Mas, no caso da intersubjetividade, Sartre destaca que a saída de Hegel para atingir o todo seria justamente se posicionando nele; quer dizer, o “monismo hegeliano” não se colocaria em nenhuma consciência particular. Para Sartre, quando Hegel afirma que “toda consciência, sendo idêntica consigo mesma, é outra que não o outro, ele se coloca no todo, fora das consciências e as considera do ponto de vista do Absoluto. Pois *as* consciências são momentos do todo, (...) [e] o todo é mediador entre as consciências”⁹⁶. Sartre confere a Hegel um otimismo ontológico paralelo ao epistemológico porque, em sua leitura, a pluralidade de consciências de que trata o Filósofo de Iena pode e deve ser ultrapassada em direção ao todo. É nesse todo, que é dado desde o início do itinerário fenomenológico, que Hegel se alocaria; “ele é o Todo (...)”⁹⁷, diz Sartre. Aliás, continuemos com a palavra desse filósofo:

“Com efeito, [Hegel] não se põe a questão das relações entre sua própria consciência com a do outro, mas, abstraindo inteiramente a sua, estuda pura e simplesmente a relação entre consciências de outrem entre si, quer dizer, a relação de consciências que, para ele, já são objetos dos quais a natureza, segundo ele, é precisamente a de

⁹³ Para Hegel, as estruturas das consciências de si devem necessariamente ser análogas. Diz o autor: “Em razão da independência do objeto, a consciência-de-si só pode alcançar satisfação quando esse objeto levar a cabo a negação de si mesmo, nela; e deve levar a cabo em si tal negação de si mesmo, pois é *em si* o negativo, e deve ser para o Outro o que ele é” (HEGEL, 2007, p. 141). Com efeito, nesse momento a primeira consciência de si experimenta a independência de seu objeto, o que, como mencionado anteriormente, “impossibilita [à consciência] de suprassumi-lo através de uma relação negativa para com ele”. Nesse sentido, observa Chiereghin: “Ao fazer experiência desta independência do objecto [do desejo] de que depende totalmente, a autoconsciência [ou consciência-de-si] compreende que poderá achar autêntica satisfação somente num objeto que esteja em condições de renunciar à própria independência, tal como ela mesma o faz no acto de reconhecer-se necessitada de outro para a própria existência” (CHIEREGHIN, op. cit., p. 90). Assim sendo, parece que o eu-sujeito e o objeto-outro devem possuir previamente uma medida em comum, sem a qual não poderia haver o processo de reconhecimento. Do contrário, o objeto-outro não se diferiria de outros objetos do desejo, e consequentemente a consciência de si não poderia alcançar sua verdade. Acrescenta Hegel: “Quando a consciência-de-si é o objeto, é tanto Eu quanto objeto” (HEGEL, op. cit., p. 142).

⁹⁴ EN, p. 282.

⁹⁵ Conforme a Introdução da *Fenomenologia*: “O verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo, o círculo que pressupõe seu fim como sua meta, que o tem como princípio, e que só é efetivamente mediante sua atualização e seu fim. (...). O verdadeiro é o todo” (HEGEL, op. cit., p. 35-6).

⁹⁶ EN, p. 282.

⁹⁷ EN, p. 282.

ser um tipo particular de objetos – o sujeito-objeto e que, do ponto de vista totalizante no qual se coloca, são rigorosamente equivalentes entre elas, ainda que nenhuma delas seja separada das outras por um privilégio particular”⁹⁸.

Com efeito, o pensador francês afirma que, se Hegel se esqueceu de si mesmo, não poderíamos esquecer Hegel. Para Sartre, isso significa que somos novamente enviados à estrutura do *cogito*. Se, como afirma, o ser da consciência é irreduzível ao conhecimento, só posso colocar o problema do outro *a partir de meu próprio ser*, isto é, não posso transcender meu ser em direção a uma relação recíproca e universal na qual meu ser e o ser do outro se equivaleriam. Em Sartre, o único ponto de partida seguro para a filosofia é a interioridade do *cogito* e cada um de nós deve poder encontrar o ser do outro partindo de sua própria interioridade, o que implica na impossibilidade de superar a pluralidade de consciências e se posicionar no Todo para contemplar a mim e ao outro.

Neste momento, vale destacar um aspecto fundamental para o desenvolvimento da teoria sartriana: aqui, só é possível superar o solipsismo, de fato, se a relação entre eu e o outro for uma relação de *ser a ser* e não de *conhecimento a conhecimento*. Sartre chama a atenção que Hegel, mesmo obscurecido pelos postulados do idealismo, soube situar o debate em seu nível verdadeiro, não obstante assimilasse ser e conhecimento. Mas, para o autor de *EN*, é Heidegger quem primeiro irá se aproveitar da contribuição de seus predecessores e edificar a questão da intersubjetividade sobre dois pilares mais sólidos: a relação entre as “realidades humanas” será pensada como relação de *ser*; e as “realidades humanas” dependerão, em seu ser essencial, uma das outras.

A realidade-humana, na teoria heideggeriana, tem como característica fundamental o fato de *ser-no-mundo*. Se fizéssemos um exercício de abstração, encontraríamos nessa estrutura de ser-no-mundo três momentos distintos. Primeiro, o *mundo*, entendido como aquilo através do qual a realidade humana se desvela⁹⁹; depois, o ser-em, que é “compreensão” ou “situação”. Por fim, falta esclarecer o que é o ser. Para o filósofo alemão, a realidade humana é seu ser-no-mundo ao modo do *Mitsein*, do Ser-com¹⁰⁰. “Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os

⁹⁸ *EN*, p. 282.

⁹⁹ Conforme Heidegger: “(...) contexto ‘em que’ de fato uma pre-sença [*Dasein*] ‘vive’ como pre-sença” (HEIDEGGER, 2002, p. 105).

¹⁰⁰ Diz Jean Wahl que “a palavra ‘com’ significa que há algo em comum para mim e para aquele com o qual sou” (WAHL, 1998, p. 44). Para esse autor, “‘ser-com’ é participar na verdade do ser” (*Idem*, p. 55).

outros. O mundo da pre-sença [i.e., do *Dasein*] é mundo compartilhado. O ser-em é *ser-com* os outros. O ser-em-si intramundano destes outros é *co-pre-sença*”¹⁰¹. Com efeito¹⁰²:

“O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem o mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros. Se, pois, os ‘outros’ já estão co-pre-sentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura *ontológica* do que assim é ‘dado’”¹⁰³.

Se, tanto em Hegel quanto em Husserl, o problema do ser do outro se colocava ainda em termos do conhecimento possível acerca desse ser, e na perspectiva de um ser *Para*-outro, agora a questão é pensada sobre um outro prisma. Primeiro, porque o *Ser-com* é uma estrutura essencial do *meu* ser. Além disso, essa estrutura, ao invés de designar uma luta recíproca pelo reconhecimento a partir do surgimento de uma *outra* realidade-humana, “exprime, primeiramente, um tipo de solidariedade ontológica para a exploração desse mundo”¹⁰⁴, solidariedade essa que se dá mesmo quando estou fisicamente sozinho¹⁰⁵.

Com efeito, a realidade humana é *Dasein*, é ser-aí, “lançado” no mundo. Esse mundo “vem ao nosso encontro (...) na forma de *coisas*”¹⁰⁶, que me indicam, ao mesmo tempo, a pre-sença como co-pre-sença¹⁰⁷. Ser-no-mundo, sou responsável por fazer surgir um mundo como complexo de utensílios dos quais me valho, tendo em mente os fins de minha

¹⁰¹ HEIDEGGER, op. cit., p. 170.

¹⁰² “A ‘mundialidade do mundo’ é tal que a existência de outros é absolutamente essencial à sua facticidade, ao seu ‘ser-aí’. E a nossa apreensão desse fato primordial não é adquirida por conhecimento fortuito nem investigação teórica. A nossa compreensão do *status* ontológico de outros, e da relação desse *status* com o nosso próprio *Dasein*, é em si mesma uma forma de ser. Compreender a existência dos outros é existir. Ser-no-mundo, diz Heidegger, é *ser-com*” (STEINER, 1982, p. 79).

¹⁰³ HEIDEGGER, op. cit., p. 167.

¹⁰⁴ EN, p. 284.

¹⁰⁵ “Somente *num* ser-com e *para* um ser-com é que o outro pode *faltar*” (HEIDEGGER, op. cit., p. 172). Recorremos mais uma vez a Jean Wahl: “Não poderíamos nos relacionar com o ente estando isolado dos outros? Mas, segundo Heidegger, não podemos participar sozinhos, por exemplo, do conhecimento do giz ou da pedra. O que significa a palavra ‘só (*seul*)’? (...) [Ela] quer dizer sem-os-outros; isso quer dizer que se sentir só é também pensar os outros, é dizer estar-separado-deles, estou desembaraçado deles, não importunado por eles, não precisando deles; a partir do momento em que me penso só, eu penso os outros, eu me relaciono com eles. Assim, o ‘sem os outros’ é um modo específico do modo de ser com os outros, que é muito mais geral. Por conseguinte, o ‘ser-com’ não significa [necessariamente] que haja outros seres humanos que se encontram sobre a Terra, na cidade em que estamos. Nós não nos tornamos um ser com os outros por conta da presença de fato dos outros, mas em nós mesmos somos determinados por esse ser com os outros” (WAHL, op. cit., p. 62).

¹⁰⁶ STEINER, op. cit., p. 77.

¹⁰⁷ “A ‘descrição’ do mundo circundante mais próximo, por exemplo, do mundo do artesão, mostrou que, com o instrumento em ação, também ‘vêm ao encontro’ os outros, aos quais a ‘obra’ se destina. (...) Os outros que assim ‘vêm ao encontro’, no conjunto instrumental à mão no mundo circundante, não são algo acrescentado pelo pensamento a uma coisa já antes simplesmente dada. Todas essas coisas vêm ao encontro a partir do mundo em que elas estão à mão para os outros” (HEIDEGGER, op. cit., p. 168-9).

realidade-humana. Mas, ao mesmo tempo, faço-me determinar por um outro ser que efetua, em sua realidade-humana, essa mesma operação. Com efeito, se ser é fazer-se ser, sou-com-outras não de maneira passiva, mas, através de minhas próprias escolhas, realizo meu ser para outro ao modo da *autenticidade* ou da *inautenticidade*, isto é, compreendendo meu ser-aí como ser-para-morte, assumindo a morte como minha possibilidade mais essencial ou mergulhando na existência impessoal cotidiana do “todo mundo”, do *On*. Destarte, a intuição heideggeriana pode ser traduzida não em termos de luta, como em Hegel, mas em termos de *equipe*. Com efeito, “é sobre o fundo comum dessa coexistência que o brusco desvelamento de meu ser-para-a-morte me destacará subitamente em uma absoluta ‘solidão em comum’, elevando ao mesmo tempo os outros a essa solidão”¹⁰⁸.

De acordo com Sartre, temos finalmente um ser que implica o ser do outro em seu próprio ser. Segundo Steiner:

“Ao enfatizar [o] princípio [do Ser-com], Heidegger está procurando resolver ou identificar como ‘puramente metafísico’ famoso problema de como percebemos a existência de outras mentes, uma questão notoriamente esquiva no esquema frequentemente solipsístico de Husserl de cognição pessoal”¹⁰⁹.

Mas Sartre também não se dá por satisfeito com a teoria heideggeriana. Vejamos o que ele problematiza acerca da coexistência do Ser-com de Heidegger:

“Porque ela se transforma no fundamento único de nosso ser, porque é o tipo fundamental de nossa relação com os outros, porque Heidegger supõe estar autorizado a passar dessa constatação empírica e ôntica do *ser-com* à posição da coexistência como estrutura ontológica de meu ser-no-mundo? E qual tipo de ser tem essa coexistência?”¹¹⁰.

O aspecto fundamental da crítica que Sartre endereça a Heidegger é que, para o primeiro, nada há na teoria de *Ser e tempo* que me permita passar da estrutura ontológica da co-presença à experiência concreta de minha relação com o outro¹¹¹. O Ser-com também

¹⁰⁸ EN, p. 286.

¹⁰⁹ STEINER, op. cit., p. 79.

¹¹⁰ EN, p. 286.

¹¹¹ É verdade, porém, que Heidegger chegou a considerar essa questão ainda em *Ser e tempo*: “Do ponto de vista ontológico, o ser para os outros é diferente do ser das coisas simplesmente dadas. O ‘outro’ ente possui, ele mesmo, o modo de ser da presença. No ser-com e para os outros, subsiste, portanto, uma relação ontológico entre presenças. Essa relação, pode-se dizer, já é constitutiva de cada presença própria, que possui por si mesma uma compreensão do ser e, assim, relaciona-se com a presença. A relação ontológica com os outros torna-se, pois, projeção do ser-próprio para si mesmo ‘num outro’. O outro é um duplo de próprio. // É fácil ver que essa reflexão aparentemente evidente apoia-se em bases pouco sólidas. A pressuposição dessa argumentação de que o ser da presença é para si mesmo o ser para um outro não é justa. Enquanto essa pressuposição não se comprovar

assemelhar-se-ia, nesse ponto, ao sujeito transcendental kantiano. De acordo com Sartre, não seria possível, através dessa estrutura ontológica, encarar diretamente o problema do outro, porque ela não permite a passagem ao plano ôntico – minha relação *psicológica e concreta* com *esse* sujeito em particular. Ouçamos Sartre novamente:

“Certamente, sou o ser pelo qual ‘há (*es gibt*)’ o ser. Dir-se-á que sou o ser através do qual ‘há’ uma outra realidade-humana? Com efeito, essa realidade-humana ‘com a qual’ sou também está ‘no-mundo-comigo’, é o fundamento livre de um mundo (como acontece que seja o *meu*? Não se pode deduzir do *ser-com* a identidade dos mundos ‘nos quais’ as realidades-humanas são); essa realidade humana é suas próprias possibilidades. Portanto, ela é *para si* sem esperar que eu faça existir seu ser na forma do ‘há’. Assim, posso constituir um mundo como ‘mortal’, mas não uma realidade-humana como ser concreto que é suas próprias possibilidades. Meu *ser-com* captado a partir de ‘meu’ ser pode ser considerado apenas como uma pura exigência fundamentada em *meu* ser, a qual não constitui a menor prova da existência do outro, a menor ponte entre mim e o outro”¹¹².

Com efeito, o dado *a priori* de minha relação com o outro não possibilita, mas, ao contrário, me impede de compreender a relação concreta com um outro singular. Isso porque o Ser-com só pode ser entendido como um *universal* ou *essencial* – ou seja, a co-pre-sença é uma lei. Daí que, para Sartre, ou essa lei é tirada a partir da análise de casos particulares – não é o caso de Heidegger – ou ela é uma unificadora *a priori* da experiência, como os conceitos em Kant. Ocorre que, nesse caso, sou limitado pela minha experiência. “Ora, o ato de relacionar dois ‘seres-no-mundo concretos’ não poderia pertencer à *minha* experiência; ela escapa, portanto, ao domínio do *ser-com*”¹¹³. Por conseguinte, a exemplo de toda lei ao constituir sua própria jurisdição, essa também exclui, *a priori*, todo fato que por ela não fora constituído.

Da análise da teoria heideggeriana, Sartre afirma o seguinte: uma teoria do outro não deve tratar minha relação com ele como um dado *a priori*, um ser-com-os-outros estabelecido desde o início, o que o torna incapaz de compreender a relação com outro ser-no-mundo concreto e singular. Na verdade, “a existência do outro tem a natureza de um fato contingente e irreduzível. *Encontramos* o outro, não o constituímos”¹¹⁴. O outro só nos pode

evidente em sua justa determinação, permanece enigmático, de que maneira ela haverá de esclarecer a relação da pre-sença para consigo mesma com referência ao outro como outro. // O ser para o outro não é apenas uma remissão ontológica irreduzível e autônoma. Ele já está sendo, enquanto ser-com, o ser da pre-sença. Na verdade não se pode discutir que, com base no ser-com, o conhecer-se reciprocamente concreto depende, muitas vezes, do alcance em que a própria pre-sença sempre se compreende a si mesma; no entanto, isso diz apenas o alcance em que o ser-com os outros essencial se tornou transparente e não se deturpou, o que só é possível porque a pre-sença, enquanto ser-com, já é sempre com os outros” (HEIDEGGER, op. cit., p. 177).

¹¹² EN, p. 287.

¹¹³ EN, p. 288.

¹¹⁴ EN, p. 289.

ser dado à experiência através de uma apreensão direta que mantenha o caráter de facticidade no momento do seu encontro, como o *cogito* mantém sua facticidade ao próprio pensamento, mas que “participe da apodicticidade (*apodicticité*) do *cogito*, ou seja, de sua indubitabilidade (*indubitabilité*)”¹¹⁵.

Uma vez finda essa exposição, podemos passar à teoria da intersubjetividade de Sartre. Antes, porém, cumpre recapitularmos os pontos mais importantes que o autor localizou nessa regressão. Primeiramente, Sartre considera que, se o obstáculo do solipsismo pode ser superado, não se pode pensar em uma nova *prova* da existência do outro. Que o outro é, por princípio, um Para-si, inacessível enquanto tal à minha experiência, isso já foi afirmado. E, destarte, se incorreremos no risco de buscar novos argumentos capazes de provar essa situação, não sairemos jamais do campo das probabilidades. Por isso, Sartre considera que uma teoria da intersubjetividade capaz de entender realmente o problema do outro deve tão somente ser capaz de *afirmar* sua existência. Se o Para-si é o ser cujo próprio ser está em questão, o autor coloca a tarefa de interrogarmos, em nosso próprio ser, a afirmação de que o outro existe. Trata-se, em suma, de buscar um vínculo de ser a ser entre os Para-si, tal como Heidegger, a princípio, pensara, mas sem a estrutura ontológica do *Mitsein*. E só é possível afirmar o outro, de acordo com Sartre, porque há algo como um *cogito* que lhe diz respeito, cuja estrutura ainda é preciso esclarecer.

Em segundo lugar, o fracasso que Sartre encontra na teoria de Hegel, especialmente no que concerne ao *otimismo ontológico* do filósofo alemão, conduziu o autor a estabelecer que o único ponto de partida possível para uma teoria da intersubjetividade é a interioridade do próprio *cogito*. Ele mesmo indica a necessidade da existência do outro e, por isso mesmo, esse *cogito* da existência do outro se confunde com o *meu* próprio *cogito*. Se essa estrutura nos lança no mundo, em direção ao Em-si – o Para-si enquanto ipseidade – devemos solicitar ao próprio Para-si que nos entregue essa nova estrutura da realidade humana, o Para-outro. Esse outro não será o outro-objeto, nem o outro tal como entendido a partir das teorias tradicionais, mas sim o outro na medida em que “interessa” a nosso ser, à nossa facticidade.

Por fim, Sartre ainda pondera que, analogamente ao que Descartes tentara através de sua prova ontológica da existência de Deus, não podemos aceitar o outro como outro por um vínculo de exterioridade. Ele deve aparecer ao *cogito* por uma conexão de interioridade, isto é, como o ser-que-não-sou-eu. Assim, a maneira de Sartre contornar o erro

¹¹⁵ EN, p. 289.

imputado ao realismo (tomar o outro como uma substância separada da minha), é pensá-lo como ser que se constitui me negando, da mesma forma que sou-Para-mim negando o outro, ou seja, encarando-o como aquele-que-não-sou. É o que será exposto a partir da próxima seção.

1.4 O olhar. O conflito inerente ao Ser-Para-outro.

O encontro com o outro é uma experiência crucial na filosofia sartriana¹¹⁶. Se, a partir da crítica endereçada a Heidegger, estamos de acordo que não *constituo* o outro, mas apenas o *apreendo*, só posso fazê-lo através de uma experiência direta, que, como dizíamos na seção anterior, “mantenha o caráter de facticidade no momento do seu encontro”. Destarte, se no plano ontológico o ato originário que faz surgir o Para-si já remete ao Para-outro¹¹⁷, no plano da existência, a experiência decisiva do encontro com o outro é o *olhar*. Contudo, não é o fato de eu olhar o outro que me faz apreendê-lo enquanto Para-si. Dessa forma, incorrer-se-ia no erro de tomar o outro primeiramente como objeto, erro que Sartre indicava nas teorias tradicionais. Quer dizer, se meu ponto de partida é encarar o outro como objeto, sua existência permanece puramente conjectural. Tomando esse ponto de vista como correto, Sartre afirma que o fato de que o outro que vejo passando diante de mim é mesmo outra consciência se resume em uma *analogia*. Portanto, para desembaraçar esse nó, o filósofo nos guia para o outro lado da relação sujeito-objeto: “aquilo ao qual se refere minha apreensão do outro no mundo como *sendo provavelmente* um homem é minha possibilidade permanente de *ser visto por ele*, ou seja, a possibilidade permanente para um sujeito que me vê de substituir o objeto visto por mim”¹¹⁸. Por isso, “o outro é, por princípio, *aquele que me vê*”¹¹⁹. Mas qual é, de

¹¹⁶ Adiantando-nos um pouco, é, por exemplo, a partir da constituição de um *Nós*, como veremos mais adiante, que a teoria do ser de *EN* abre caminho para uma teoria da ação. A esse respeito, ver: MARIETTI, 2005, p. 52-3. Voltaremos ao tema oportunamente.

¹¹⁷ A realidade humana é, desde seu surgimento, Para-si-Para-outro.

¹¹⁸ *EN*, p. 296.

¹¹⁹ *EN*, p. 297. Acrescentemos: “o olhar não é nem uma qualidade entre as outras do objeto que funciona como olho, nem a forma total desse objeto, nem uma relação ‘mundana’ que se estabelece entre esse objeto e mim. Pelo contrário. Longe de perceber o olhar *nos* objetos que o manifestam, minha apreensão de um olhar lançado em direção a mim aparece sobre um fundo de destruição dos olhos que ‘me olham’; se apreendo o olhar, paro de perceber os olhos; (...)” (*EN*, p. 297).

fato, o significado dessa experiência¹²⁰ para mim? Sartre ilustra sua explicação com o famoso exemplo do homem que, por algum motivo (vício, voyeurismo, curiosidade, etc.), olha outra pessoa através do buraco de uma fechadura. Quem é visto ignora ser objeto para o olhar daquele que se posiciona diante da fechadura. Mas, de repente, esse último escuta passos vindos em sua direção. Ele se dá conta de que tem um *lado de fora* (*dehors*), um Ser-Para-outro, e envergonha-se em ser pego naquela situação. Essa vergonha é vergonha-do-ser-que-ele-é e que será julgado pelo outro¹²¹. O caso extraordinário descrito por Sartre pode ser percebido, em sua essência, por qualquer pessoa a todo instante. O ser-visto “significa que tomo, de repente, consciência de mim enquanto escapo a mim mesmo, não enquanto sou o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tenho meu fundamento fora de mim. Não sou para mim senão uma pura remissão ao outro”¹²².

Gerd Bornheim resume o problema inicial do ser-visto da seguinte maneira:

“Ao ser vista, a consciência sofre como que uma hemorragia interna, perde seu caráter de presença a si e é avassalada pelo olhar. O outro me reduz, então, à condição de objeto, e minha reação passa a ser a vergonha. Mais do que conhecer, *vivo* a situação de ser visto, suspenso na ponta do olhar do outro”¹²³.

Isso porque o outro é, assim como eu, uma *liberdade*, e, portanto, escapa ao meu controle. “Tudo se passa como se eu tivesse uma dimensão de ser da qual estivesse separado por um nada radical: e esse nada é a liberdade do outro; o outro tem de fazer ser meu ser-para-ele enquanto ele tem de ser seu próprio ser”¹²⁴. A vergonha que sinto, é vergonha do ser que *sou*, quer dizer, do ser que é revelado pelo olhar de outrem. E sou esse ser ao modo do *Em-si*: eu sou assim, tenho uma natureza, tenho algo que está fora de mim – algo que é justamente apreendido pelo outro e sobre o qual eu perco totalmente o controle. Por isso (e somente por isso), “minha queda original é a existência do outro”¹²⁵. O outro é, na definição sartriana,

¹²⁰ Dirá Merleau-Ponty, a respeito do ser-visto: “Eu não *conheço* (*sais*) os outros no sentido forte em que *conheço* a mim mesmo e não posso, portanto, me gabar de participar com eles de um pensamento do mundo que seria idealmente o mesmo; mas minha percepção do mundo sente um exterior (*dehors*), sinto à superfície de meu ser visível que minha loquacidade (*volubilité*) se enfraquece, que me torno carne, e que ao fim dessa inércia que eu era há uma outra coisa, ou melhor, um outro que não é uma coisa” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 88-9).

¹²¹ Por isso, “o olhar é um intermediário que remete de mim a mim mesmo” (EN, p. 298).

¹²² EN, p. 300.

¹²³ BORNHEIM, op. cit., p. 87.

¹²⁴ EN, p. 301.

¹²⁵ EN, p. 302.

minha *transcendência-transcendida*; solidifica e aliena minhas possibilidades, pois também é uma liberdade – com efeito, é uma consciência livre que me vê.

A experiência do ser-visto revela, em resumo, que não sou mais *mestre da situação*. “O olhar do outro me espacializa e me temporaliza, e me ofereço, sem defesa, à apreciação alheia; assumo, a despeito de mim, uma liberdade que não é minha”¹²⁶. A partir do olhar do outro faço a prova concreta de que há um *au-delà du monde*. É pela presença do outro que ganho minha objetividade, ocasião em que também provo sua infinita liberdade, capaz de dar ao meu tempo uma nova dimensão: meu presente é captado pelo outro como *meu* presente e minha presença ganha um lado de fora; “esta presença que se presentifica (*présentifie*) para mim, aliena-se para mim em um presente ao qual o outro se faz presente; sou lançado num presente universal enquanto o outro se faz presença a mim”¹²⁷. Assim, podemos dizer, meu mundo me é *roubado* pelo olhar do outro. Já não sei mais quem sou, ou quais as minhas possibilidades; encontro-me em perigo, lançado em um mundo sobre o qual perdi todo o domínio. Pior ainda, no qual descubro a inatingível subjetividade do outro como responsável pela situação na qual me encontro: apenas um outro Ser-Para-si poderia limitar ou determinar meus possíveis e atingir a minha liberdade.

“Assim”, diz Sartre, “pelo olhar eu provo o outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se em direção às suas próprias possibilidades. E a presença sem intermediário desse sujeito é a condição necessária de todo pensamento que tentarei formar a meu respeito. O outro é o eu-mesmo do qual nada me separa, absolutamente nada, senão sua pura e total liberdade, isto é, essa indeterminação de si-mesmo que somente ele tem-de-ser para e por si”¹²⁸.

Valhamo-nos aqui, por um instante, do recurso de Sartre à literatura como forma de ilustrar aquilo que foi exposto. Em *Sursis*, uma das personagens do romance experimenta o poder do olhar alheio:

“Estão me vendo, não. Nem mesmo isso: alguma coisa me vê. Sentia-se objeto de um olhar. Um olhar que o perscrutava até o fundo, que o penetrava a golpes de punhal e que não era o seu olhar; um olhar opaco, a própria noite, que o esperava no fundo dele mesmo e o condenava a ser ele mesmo, covarde, hipócrita, pederasta para sempre. Ele mesmo, palpitando sob esse olhar e desafiando esse olhar. O olhar. A noite. Como se a noite fosse um olhar. Estou sendo visto. Transparente,

¹²⁶ BORNHEIM, op. cit., p. 88.

¹²⁷ EN, p. 306.

¹²⁸ EN, p. 310.

transparente, transpassado. Mas por quem? Não estou só, disse Daniel em voz alta”¹²⁹.

O olhar do outro me avassala porque me revela justamente o que sou. Quer dizer, através dele, sou *transparente* e *transpassado*. Pela mediação do outro, meu ser me é revelado¹³⁰, e brusca e impiedosamente sou lançado – com ou sem meu consentimento – em direção ao que sou¹³¹. É a realidade humana que carrega, consigo mesma, a eterna condição de ser-vista; o homem é uma testemunha onipresente do próprio homem. Voltemos a *Sursis*:

“Dizer-te o que é esse olhar ser-me-ia fácil: porque não é nada; é uma ausência. Imagina a noite mais escura. É a noite que te olha. Mas uma noite ofuscante; a noite em plena luz; a noite secreta do dia. Estou banhado de luz negra: cobre-me as mãos, os olhos, o coração e eu não a vejo. Podes acreditar que essa violentação foi-me a princípio odiosa: sabes que meu sonho mais antigo era ser invisível; (...). Que angústia descobrir subitamente esses olhos como um ambiente universal do qual não posso fugir. Mas que repouso também. Sei finalmente quem sou. Transformo para uso próprio, e com toda a tua indignação, a palavra imbecil e criminosa de vosso profeta, esse ‘penso, logo existo’ que tanto me fez sofrer – pois quanto mais pensava, menos me parecia existir – e digo: veem-me, logo existo. Não me cabe mais arcar com a responsabilidade do meu pastoso escoamento: aquele que me vê e que me faz ser. Sou como ele me vê. Volto para a noite minha face noturna e eterna, ergo-me como um desafio, e digo a Deus; eis-me. Eis-me como vê vedes, tal como sou. Que posso fazer? (...) Estou enfim transformado em mim mesmo. Odeiam-me, desprezam-me, suportam-me, uma presença me sustém e auxilia-me a ser para sempre. Sou infinito e infinitamente culpado. Mas eu sou, Mathieu, eu sou. Perante Deus e perante os homens, eu sou. *Ecce homo*”¹³².

“Veem-me, logo existo”: redefinindo o princípio basilar do cartesianismo, a filosofia sartriana procura estabelecer uma relação de dependência *de ser* com o *ser* do outro. Agora, portanto, faz-se necessário concentrar nossa atenção nessa estrutura Ser-Para-outro que foi revelada pela experiência do olhar.

Descobrimos que “o ser-para-outro é um fato constante de minha realidade humana e [que] o apreendo com sua necessidade de fato mesmo no menor pensamento que formo sobre mim mesmo”¹³³. O olhar me faz provar em meu ser a existência de outras consciências para as quais eu existo. Mas o que importa agora é entender qual é o *ser* desse Para-outro? Sartre afirma que não é possível derivar o Para-outro do Para-si, como se deriva

¹²⁹ *Sursis*, p. 131.

¹³⁰ “Compreendi então que a gente só se podia alcançar através do juízo de outrem (...)” (*Sursis*, p. 396).

¹³¹ Com efeito, “o olhar do outro tem em mim o efeito de uma penetração em meu ser: esse olhar nomeia um objeto que não posso deixar de ser, mas que tampouco posso captar plenamente ou compreendê-lo tal como ela aparece *ao Outro*. Tudo se passa como se as reações do outro designassem misteriosamente um objeto que não posso ver, um objeto que sou eu mesmo” (CANNON, 1993, p. 94).

¹³² *Sursis*, p. 398.

¹³³ *EN*, p. 319.

uma conseqüência de um princípio. Ao mesmo tempo, não é possível pensar um Para-si sem que haja a remissão ao outro: é o próprio *cogito* que nos conduz a essa estrutura; “o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro”¹³⁴. Com efeito, o Para-outro é um fato incontornável de meu ser, um acontecimento que, embora contingente, mostra-se como primeiro e absoluto em minha realidade. Há uma negação interna de reciprocidade entre mim e o outro: “o outro que reconheço para denegar sê-lo é, antes de tudo, aquele para quem meu Para-si é”¹³⁵. Ele é aquele ser que não sou, mas que tampouco é um objeto à maneira do Em-si¹³⁶; por isso, é o único ser capaz de impor um limite *de fato* à minha liberdade¹³⁷.

Segundo Sartre, ao ser-visto, o homem reage basicamente de algumas maneiras. Uma delas, já foi apresentada no início de nossa jornada; trata-se da *vergonha*. A vergonha é justamente a apreensão da existência de ser-fora-de-mim que o outro me revela, esse ser sobre o qual pouco ou nada posso fazer, justamente minha dimensão Ser-Para-outro que o outro capta e que, reciprocamente, é a única que posso captar desse outro sujeito. “A vergonha é o sentimento de *queda original*, não pelo fato de que tivesse cometido tal ou tal falta, mas simplesmente pelo fato de que ‘caí’ no mundo, em meio às coisas e que tenho necessidade da mediação do outro para ser o que sou”¹³⁸. O importante da vergonha – e isso explica a insistência de Sartre em sentimentos como esse – é que ela revela, clara e simultaneamente, três dimensões de minha existência: o *eu* que tenho vergonha de *mim* diante do *outro* (seja esse outro um outro Para-si ou mesmo Deus). Essas três dimensões são dadas de uma só vez: caso uma delas desapareça, a vergonha se esvai.

O *orgulho*, não obstante conservar o sentimento de *vergonha original*, tem um caráter ambíguo: por ele, “reconheço o outro como sujeito pelo qual a objetividade (*objectité*) vem a meu ser, mas, por outro lado, me reconheço como responsável de minha objetividade; acentuo minha responsabilidade e a assumo”¹³⁹. Tanto a vergonha quanto o orgulho são classificados como reações legítimas à existência do outro. Na primeira, reconheço o outro

¹³⁴ EN, p. 322. Aliás, reiteramos que é a própria estrutura do Para-si que me entrega imediatamente o Para-outro.

¹³⁵ EN, p. 324.

¹³⁶ “Mais uma vez, a negação interna caracteriza a consciência e estabelece o ligame unitário numa relação de reciprocidade negativamente determinada” (BORNHEIM, op. cit., p. 91).

¹³⁷ “Com efeito, nada pode limitar minha liberdade senão o outro” (EN, p. 326). Mais a frente, Sartre reitera: “O verdadeiro limite de minha liberdade encontra-se pura e simplesmente no fato de que um outro me capta como outro-objeto, bem como no fato, corolário do anterior, de que minha situação deixa de ser situação para o outro e torna-se forma objetiva na qual existo a título de estrutura objetiva. É essa objetivação alienadora de minha situação que constitui o limite permanente e específico de minha situação, assim como a objetivação de meu Ser-Para-si em Ser-Para-outro constitui o limite de meu ser” (EN, p. 569-70).

¹³⁸ EN, p. 328.

¹³⁹ EN, p. 329.

como sujeito pelo qual me torno objeto; na segunda, me apreendo como projeto livre através do qual o outro vem-a-ser-outro, quer dizer, é a afirmação de minha liberdade diante do outro-objeto¹⁴⁰.

Enfim, se consideradas de um ponto de vista negativo, as reações supracitadas “são apenas maneiras diversas através das quais vejo o outro como um sujeito inatingível para mim”¹⁴¹. Já de um ponto de vista afirmativo, “são sentimentos que implicam a compreensão de minha ipseidade e que servem de motivação inicial para que eu constitua o outro em objeto”¹⁴².

Neste momento, estamos aptos a fazer algumas observações que serão importantes no decorrer dessa exposição. A primeira delas é que o olhar, tal como descrito por Sartre, deve ser entendido a partir da perspectiva de que, já em *EN*, encontramos uma abertura para pensar relações de reciprocidade positiva. Há, com efeito, um “potencial positivo do olhar”¹⁴³ que, embora não se trate do foco principal da exposição de *EN*, é possível de ser apreendido. Nessa linha, há primeiro o olhar comum sobre o mundo, que se constituirá na base da experiência do Nós-sujeito, de que trataremos mais adiante. E há também o “olhar-como-troca”¹⁴⁴, de que fala Betty Cannon. Trata-se de pensar uma mútua afirmação do respeito do outro como sujeito. “O olhar-como-troca implica a habitual alternância sujeito-objeto, mas nela acrescentando a intenção de compreender positivamente o mundo do outro, no interesse do outro e no de si”¹⁴⁵. Estamos próximos à definição da reciprocidade positiva, que abordaremos na parte final de nosso trabalho.

Em segundo lugar, apreendemos uma *negação interna* como liame constitutivo dessa estrutura que chamamos de Para-outro, ou seja, foi encontrado aquele vínculo por interioridade entre o eu e o outro que Sartre acusara a tradição de negligenciar. A oscilação entre os polos ser-que-olha e ser-que-é-visto traz como uma de suas consequências a

¹⁴⁰ No entanto, Sartre observa que o orgulho caracteriza também uma atitude de *má-fé*: “Mas o orgulho – ou a vaidade – é um sentimento sem equilíbrio e de má-fé: na vaidade, tento agir sobre o outro enquanto sou objeto; essa beleza ou essa força ou esse espírito que ele me confere ao me constituir como objeto, pretendo utilizá-los, de rebote, para afetá-lo passivamente de um sentimento de admiração ou de amor. Mas, por outro lado, enquanto sanção de meu ser-objeto, exijo que o outro sinta esse sentimento enquanto sujeito, quer dizer, como liberdade” (*EN*, p. 330).

¹⁴¹ BORNHEIM, op. cit., p. 91.

¹⁴² BORNHEIM, op. cit., p. 91.

¹⁴³ Cf. CANNON, op. cit., p. 109-10.

¹⁴⁴ Na tradução francesa: “regard-comme-échange”.

¹⁴⁵ CANNON, op. cit., p. 109

constituição existencial do Para-si através da mediação do outro. “O meu acesso essencial à intersubjetividade dá-se pela negação; nego o outro como aquele que me nega, e pela negação do outro me reconheço como para-si”¹⁴⁶. Ainda nos valendo da sempre oportuna contribuição de Bornheim: “o ser-para-outro brota de uma negação que é constitutiva e recíproca”¹⁴⁷.

Por fim, cabe indicar que a existência de outras consciências é explicada por Sartre em termos de um evento primeiro, de ordem *metafísica*, o que remete à contingência do ser. Aqui, é importante enfatizar a cisão que Sartre opera entre ontologia e metafísica¹⁴⁸. Em *EN*, a primeira se define como “a explicitação das estruturas do ser do existente tomadas como totalidade”, ao passo que a segunda é “a colocação em questão da existência do existente”¹⁴⁹. Para Sartre, temos apenas uma intuição direta da contingência que é a existência do outro. De acordo com o filósofo, a única resposta possível, no horizonte da ontologia, para o fato de existirem outras consciências além da minha é: “Assim é”. Qualquer outra consideração adentraria os domínios da metafísica – algo que, nesse momento, Sartre definitivamente não pretende. Sem entrarmos em detalhes a respeito dessa “polêmica” com os metafísicos, importa indicar – o que é absolutamente fundamental no conjunto de *EN* – que o Para-outro aparece em *EN* como o *terceiro ek-stase do Para-si*.

O primeiro ek-stase é o “projeto tridimensional do Para-si em direção a um ser que ele tem-de-ser ao modo do não sê-lo”¹⁵⁰, isto é o desprendimento do Para-si da totalidade do Ser. Em outras palavras, trata-se do surgimento do Para-si como Presença-a-si, que lhe possibilita relacionar-se com o mundo. O segundo, também chamado de ek-stase reflexivo, é “o desprendimento desse desprendimento mesmo”¹⁵¹, ou seja, a tentativa de captar reflexivamente a nadificação (*néantisation*) que o Para-si tem-de-ser, afim de que ela seja “nadificação-que-é”. Mas para tanto, é preciso que eu transcenda minha transcendência, algo evidentemente contraditório, pois essa transcendência, eu a *sou* ao modo do *vir-a-ser*, nunca ao modo do *é*. Como estou condenado a ser minha própria nadificação, a reflexão torna-se o refletido e porque ela só existe se for um ser que tem-de-ser seu próprio nada, o segundo ek-

¹⁴⁶ BORNHEIM, op. cit., p. 93.

¹⁴⁷ BORNHEIM, op. cit., p. 94.

¹⁴⁸ É necessário chamar a atenção para o fato de que há, em *EN*, três planos de análise que se completam: um existencial, um ontológico e um metafísico. É forçoso notar, entretanto, que Sartre se ocupa primordialmente dos dois primeiros, imputando ao último apenas um caráter regulador.

¹⁴⁹ *EN*, p. 337.

¹⁵⁰ *EN*, p. 337.

¹⁵¹ *EN*, p. 337.

stase, que corresponde à chamada reflexão impura ou cúmplice¹⁵², nos coloca no caminho de um ek-stase mais radical, justamente o Ser-Para-outro¹⁵³. Por isso, a negação constitutiva dessa estrutura é *negação interna*, “uma nadificação que o Para-si tem-de-ser, tal como a nadificação reflexiva”¹⁵⁴.

Porque sempre sou minha própria nadificação (com efeito, porque estou condenado a sê-la), a própria ideia de uma totalidade, ou de uma síntese – como em Fichte ou Hegel – é desconsiderada por Sartre. Aliás, já vimos, quando expúnhamos o “otimismo ontológico” do autor da *Fenomenologia do Espírito*, que a noção de um ponto de vista da totalidade é inconcebível no existencialismo sartriano, justamente porque esbarra no obstáculo intransponível que é a negação interna e constitutiva do Ser-Para-outro.

Ao término deste capítulo, temos indicadas as bases sobre as quais Sartre pretende construir uma teoria capaz de ultrapassar as dificuldades encontradas nas filosofias tradicionais e dar conta da existência do outro e de sua relação de ser com meu ser. As duas condições que o autor destacou no início parecem agora satisfeitas: “a multiplicidade de consciências nos aparece como *síntese* e não como uma *coleção*”¹⁵⁵ [*i.e.*, o outro me é dado por um vínculo de interioridade e nunca em uma relação *a priori* ou por analogia – V.S.]; “mas é uma síntese cuja totalidade é inconcebível”¹⁵⁶ [primeiro, porque o ponto de partida é sempre a interioridade do *cogito*; segundo, porque eu encontro o outro, mas não o constituo – V.S.]. Há, portanto, duas formas em que o outro pode inicialmente existir para mim: “se o experimento com evidência, não consigo conhecê-lo; se ajo sobre ele, atinjo apenas seu ser-objeto e sua existência provável no meio do mundo; nenhuma síntese entre essas duas formas é possível”¹⁵⁷.

Nosso próximo passo será analisar a forma como o outro me aparece como objeto, ou como eu igualmente apareço a ele, isto é, trataremos da questão do *corpo*.

¹⁵² Mais a frente, trataremos das duas possibilidades de reflexão aventadas por Sartre.

¹⁵³ Em suma, os três ek-stases do Para-si são “a presença a si, a reflexão e o ser para outro. Cada nível aparece como uma tentativa, necessariamente malograda, de realizar o si, quer dizer, para finalmente preencher a falta que está na raiz do Para-si” (BARBARAS, 2003, p. 58).

¹⁵⁴ EN, p. 338.

¹⁵⁵ EN, p. 341.

¹⁵⁶ EN, p. 341.

¹⁵⁷ EN, p. 341.

2- A ONTOLOGIA DO CORPO

“Onde você se encontra, surge um lugar”.
(Rilke)

Em *EN*, a análise da intersubjetividade faz aparecer o corpo como manifestação primordial da transcendência, do Ser-Para-outro. Este capítulo abordará justamente a ontologia do corpo que Sartre propõe, em suas três dimensões ontológicas. Primeiramente, distinguiremos o corpo-para-mim e o corpo-para-outro, quer dizer, pensaremos o corpo sucessivamente tal como eu o apreendo e tal como ele aparece a outrem. Em um último momento, trataremos da terceira dimensão ontológica, ou seja, do corpo que aparece para-mim pela mediação do outro. É importante ressaltar que essas dimensões ontológicas, apesar de expostas separadamente, correspondem aos três ek-stases corporais que são *inseparáveis* entre si e remetem, uma vez mais, ao ato originário que faz surgir a realidade humana como Para-si-Para-Outro. Nossa opção por apresentá-los separadamente segue apenas a própria estrutura da exposição de *EN*.

Além disso, antes de tratarmos a corporeidade, é preciso chamar a atenção para o motivo que leva Sartre a abordar a questão do corpo nesse momento. E o faremos a partir de duas perspectivas, sugeridas por Gerd Bornheim¹⁵⁸: a primeira, é a impossibilidade de uma síntese transcendental das consciências singulares, ou da existência de um Absoluto; a segunda é justamente a da apreensão do outro enquanto objeto-para-mim.

Dentro da primeira perspectiva, vimos que, para Sartre, a ligação entre as diversas consciências individuais não poderia realizar-se sob a forma de uma conexão que apontasse para um absoluto, para uma totalidade. O recurso a um Deus pensado como plenitude de consciência e plenitude de ser (Para-si-Em-si) torna-se impossível desse ponto de vista. Por isso, Sartre, na esteira de Descartes, toma a interioridade do *cogito* como ponto de partida de sua filosofia. O corpo, nesse cenário, surge justamente como índice de uma separação intransponível entre as consciências, quer dizer, como indicador da facticidade da pluralidade das consciências que não pode ser ultrapassada em direção a uma fusão sintética e transcendente. Ademais, também podemos mencionar que a noção de corpo-para-mim obriga Sartre a recusar a alternativa husserliana da redução fenomenológica¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Op. cit., pp. 95-7.

¹⁵⁹ Sartre acusa Husserl de reduzir o mundo “ao estado de correlato noemático da consciência”, o que, por conseguinte, significaria “começar deliberadamente pelo abstrato” (*EN*, p. 38). Assim, justifica-se a opção

Essa primeira perspectiva nos conduz à segunda: sou-para-outro um corpo singular, individual, assim como o outro é, também, um corpo-para-mim. Quando mergulhamos na intersubjetividade, a apreensão da outra consciência se dá igualmente como apreensão do corpo do outro, de seu ser-objeto, e vice-versa. Por isso, Sartre faz questão de cindir sua análise: há minha captação do meu-corpo-para-mim e o desvelamento de meu-corpo-para-outro, dimensões essas que, não obstante remeterem a um mesmo Para-si, devem ser estudadas separadamente.

Eis, portanto, qual será o fio condutor da investigação acerca da ontologia do corpo: “por um lado[, ele é] um objeto no mundo e, por outro, a experiência vivida imediata da consciência”¹⁶⁰. Com efeito:

“O Para-si deve ser inteiramente corpo e inteiramente consciência: ele não poderia estar *unido* a um corpo. Igualmente, o Ser-Para-outro é inteiramente corpo; não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos a um corpo; nada há *detrás* do corpo. Mas o corpo é integralmente ‘psíquico’”¹⁶¹.

Passemos, então, ao tema deste capítulo, começando pela dimensão do corpo-para-mim.

2.1 O corpo-para-mim. A facticidade.

“É pela realidade humana que há um mundo”¹⁶², mundo esse que me aparecerá como um complexo de coisas-utensílios. Na filosofia sartriana, o homem e o mundo não são encarados como duas substâncias radicalmente separadas; na verdade, o homem existe, *desde sempre, imerso* no mundo. O mundo não poderia existir “sem uma orientação unívoca em relação a mim”¹⁶³. Isso porque, seguindo Heidegger, Sartre também compreende a realidade

daquele autor em iniciar *EN* pela análise de *condutas concretas* (no caso, a interrogação). A esse respeito, Luiz Damon observa o seguinte: “A descrição objetiva das condutas humanas aparece portanto como alternativa à redução, pois, na medida em que a conduta é o *concreto* homem-no-mundo, a sua descrição não ‘abstrai’, respeita a relação sintética. Essa descrição deve nos mostrar precisamente *a natureza da relação* homem-mundo” (MOUTINHO, op. cit., p. 152). Pois, se o homem é ser-no-mundo, e se, como veremos, a existência de um corpo-para-mim é meu engajamento-no-mundo, se a consciência não pode jamais deixar de “ter” um corpo, podemos dizer que a redução não poderá ser levada até seu termo, porque, afinal, sempre permaneço *no* mundo.

¹⁶⁰ *Esboço*, p. 77.

¹⁶¹ *EN*, p. 344-5.

¹⁶² *EN*, p. 346.

¹⁶³ *EN*, p. 346.

humana como ser-aí (no francês *être-là*, tradução aproximada do *Dasein* do filósofo alemão). Contudo, se é necessário que eu seja ao modo do ser-aí, é contingente tanto que eu *seja* quanto o é que eu seja *precisamente aí*. Essa dupla contingência, atravessada pela necessidade de ser-aí, Sartre denomina *facticidade* do Para-si. Nesse cenário, meu corpo me aparece como “*a forma contingente que toma a necessidade de minha contingência*”¹⁶⁴. Não se trata de pensar um Em-si *unido* ao Para-si, como a alma se une ao corpo em Descartes, mas, pelo contrário, compreender que o Para-si, por não ser seu próprio fundamento e por ser engajado-no-mundo de coisas-utensílios que ele mesmo faz desvelar, sempre está *em-situação*¹⁶⁵. A existência do Para-si enquanto corpo traduz essa necessidade de ser-em-situação que lhe caracteriza. Em outros termos, é da própria natureza do Para-si que “seu escape nadificador (*échappement néantisant*) ao ser seja feito sob a forma de um engajamento no mundo”¹⁶⁶. Não apenas isso, mas também como expressão da minha contingência, o corpo é necessário ao Para-si porque se revela como “a individualização de meu engajamento no mundo”¹⁶⁷. Com o intuito de esclarecer essa primeira dimensão ontológica do corpo, Sartre propõe o exemplo do *conhecimento sensível*.

¹⁶⁴ EN, p. 348.

¹⁶⁵ É importante precisar o que está em jogo, aqui, quando Sartre trata da *situação*. Diz o autor: “Minha posição no meio do mundo, definida pela relação de utilidade ou de adversidade entre as realidades que me rodeiam e minha própria facticidade, ou seja, a descoberta dos perigos que corro no mundo, dos obstáculos que nele posso encontrar, das ajudas que me podem ser ofertadas, à luz de uma nadificação radical de mim mesmo e de uma negação radical e interna do Em-si, operadas do ponto de vista de um fim livremente estabelecido (*posée*), eis o que denominamos a *situação*” (EN, p. 593). Assim, a situação não é nem objetiva, nem subjetiva, mas é “o sujeito inteiro (ele não é *nada* mais do que sua situação) e é também a ‘coisa’ inteira (*não há* nunca algo mais do que as coisas)” (EN, p. 594). A situação, para Sartre, é sempre *concreta*, pois visa sempre um fim que não é “abstrato e universal”, mas “o fim do Para-si, tal como ele é vivido e perseguido no projeto através do qual ele ultrapassa e funda o real, se revela em sua concretude ao Para-si como uma modificação particular da situação que ele vive” (EN, p. 595). Nesse ponto, Sartre recupera um famoso conto de Kafka, *Diante da lei*, que transcrevemos parcialmente a seguir: “Diante da lei há um guarda. Um camponês se apresenta diante desse guarda e solicita que este o permita entrar na Lei. Mas o guarda avisa que, por enquanto, não pode deixá-lo entrar. [O camponês não ousa desobedecer e fica sentado, esperando sua vez]. (...) Ali, espera dias e anos. Tenta infinitas vezes entrar, e cansa o guarda com suas súplicas. [Mas este permanece irreduzível]. Já resta [ao camponês] pouco tempo de vida. Antes de morrer, todas as experiências desses longos anos se confundem em sua mente em uma só pergunta, que até agora não havia formulado. (...) – Todos se esforçam por chegar à Lei – diz o homem –; como é possível, então, que durante tantos anos ninguém mais além de mim tenha pretendido entrar? O guarda compreende que o homem está prestes a morrer, e para que seus desfalecentes sentidos percebam suas palavras, diz-lhe ao pé do ouvido com voz atrozadora: - Ninguém poderia pretender isto, pois esta entrada era somente para ti. Agora vou fechá-la” (KAFKA, 1960, p. 768-9). “Tal é bem o caso do Para-si”, diz Sartre, “se acrescentarmos que, além disso, *cada um faz sua própria entrada (porte)*” (EN, p. 595).

Ademais, cumpre lembrar que Sartre estabelece algumas estruturas que delimitam cada situação particular. São elas: o lugar, o passado, os arredores (as coisas-utensílios), os outros e a morte. Cf. EN, p. 535-98. Também vale ressaltar que esse conceito de situação será ampliado na *CRD*, não obstante conservar os fundamentos expostos em *EN*.

¹⁶⁶ EN, p. 349.

¹⁶⁷ EN, p. 349.

Para o filósofo, o conhecimento mediante o uso dos sentidos não pode ser encarado como uma simples somatória ou associação de *sensações*. Se o homem é um ser-no-mundo, para que se estabeleça uma relação é preciso, desde sempre, que seus dois lados, homem e mundo, estejam presentes. Por isso, Sartre condena a clássica noção de sensação, que isola os objetos da relação do eu com o mundo e pensa as sensações como “causadas pela ação dos objetos (os excitantes) sobre nós, por intermédio dos sentidos (...)”¹⁶⁸. O resultado dessa teoria seria uma confusão entre o subjetivo e o objetivo; nela, a consciência tornar-se-ia o meio homogêneo e passivo que receberia as sensações e as *propriedades* do objeto deixariam de ser pensadas enquanto tal e seriam consideradas como elementos *da* consciência¹⁶⁹. Com efeito:

“Se é possível haver percepção dos objetos no mundo, é preciso que, desde nosso próprio surgimento, estejamos em presença do mundo e dos objetos. A sensação, noção híbrida entre o subjetivo e o objetivo, concebida a partir do objeto e aplicada em seguida ao sujeito, existência bastarda sobre a qual não podemos dizer se é de fato ou de direito, a sensação é um puro sonho de psicólogo e é necessário que a rejeitemos deliberadamente de qualquer teoria séria sobre as relações da consciência com o mundo”¹⁷⁰.

Mas, desse modo, como ficam nossos *sentidos*? Ora, diz Sartre, um sentido enquanto tal me é inalcançável. Não é uma coleção infinita das minhas sensações porque, o que há, de fato, são os objetos do mundo (o que Sartre chama de *istos*). Mesmo quando me posiciono reflexivamente, o que encontro é minha consciência-*desse*-livro ou *de*-qualquer-outra coisa-no-mundo, mas nunca minha visão ou meu tato enquanto tais.

Por outro lado, através dos sentidos, percebo que os objetos do mundo me são dados, não de uma maneira qualquer, mas segundo uma *ordem*. Eles são *orientados*. O livro, que me aparece à visão, me aparece sobre o fundo de outros objetos: sobre a mesa, à frente do computador, à direita do porta-caneta. Se é necessário que haja, por exemplo, um campo visual que me permita captar os objetos no mundo, o meu advento como Para-si é responsável pela existência *desse* campo visual específico, tal como ele me surge. Quer dizer, é necessário que o livro esteja neste ou naquele local, mas é contingente que esteja justamente diante de mim, sobre a mesa, ao lado do porta-caneta, etc., isto é, que esteja nas referências que eu livremente escolho enquanto Para-si:

¹⁶⁸ MOUTINHO, 1995a, p. 30.

¹⁶⁹ Assim como na clássica teoria da imagem, igualmente criticada por Sartre, eu “transporto para a consciência qualidades que são da coisa” (MOUTINHO, 1995a, p. 35).

¹⁷⁰ *EN*, p. 354.

“essa contingência entre a necessidade e a liberdade de minha escolha [nós] denominamos *sentido*. Ela implica que o objeto *sempre me apareça completamente ao mesmo tempo (m'apparaisse toujours tout entier à la fois)* – é o *cubo*, o *tinteiro*, a *xícara* que vejo – mas que essa aparição sempre ocorra em uma perspectiva particular que traduza suas relações com o fundo de mundo e com os outros *istos*”¹⁷¹.

Se todos os *istos* não podem aparecer ao mesmo tempo sobre o fundo de mundo, nem podem aparecer de todas as maneiras possíveis ao mesmo tempo (pois há infinitas possibilidades de aparição de um *isto*), não é possível, destarte, definir as regras de aparição das coisas como subjetivas ou psicológicas; são, ao contrário, regras objetivas e que provêm da própria natureza das coisas. Meu campo perceptivo é organizado a partir de um centro de referência que se encontra dentro desse mesmo campo (meu olho, por exemplo), mas que não vejo enquanto tal: *eu o sou*. A disposição dos objetos no mundo nos remete a um objeto que não pode, a princípio, ser objeto *para nós*, pois esse objeto é aquilo que temos-de-ser. “Assim, a estrutura do mundo implica que não podemos *ver sem sermos visíveis*”¹⁷².

Ser-no-mundo, ser-em-meio-às-coisas ou ser-que-realiza-o-mundo; o único modo pelo qual eu posso ser é sendo *do* mundo. Não é possível que haja um mundo puramente contemplativo que eu apenas sobrevoe¹⁷³. Preciso mergulhar no mundo, me “perder” nele, para que haja um mundo e eu possa transcendê-lo. “Assim, dizer que entrei no mundo, ‘vim ao mundo’ ou que há um mundo ou que tenho um corpo é uma só e a mesma

¹⁷¹ EN, p. 356.

¹⁷² EN, p. 357.

¹⁷³ É interessante abrimos um parêntese e confrontar essa posição de Sartre com Merleau-Ponty. Nas palavras de um de seus comentadores, em Merleau-Ponty a filosofia deve “recolocar o pensamento numa existência pré-reflexiva, introduzindo como base o mundo sensível, tal como ele existe para nosso corpo” (CARMO, 2004, p. 36). Para Merleau-Ponty, a filosofia de Sartre, “pensamento do negativo puro,” é justamente um caso de “pensamento de sobrevoô” (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 97), porque não parte da *abertura* ao ser, mas de uma “idealização, uma aproximação da forma total” (*Idem*, p. 119), isto é, da dicotomia radical “o ser é” e “o nada não é”. Para ele, a partir dessa oposição absoluta, não é possível mergulharmos efetivamente na experiência sensível, pré-objetiva, da qual deve partir a filosofia. Diz esse filósofo: “A analítica do Ser e do Nada estendia sobre as próprias coisas uma película impalpável: o *ser para mim* delas que as deixava ver em si mesmas. Ora, enquanto de meu lado aparecia a camada de ser corporal em que minha visão se atola (*s’enslisse*), do lado das coisas [aparecia] uma abundância de perspectivas diferentes de nada e que me obrigam a dizer que a coisa mesma está sempre mais distante. A visão não é a relação imediata do Para-si ao Em-si, e [por isso] somos convidados a redefinir aquele que vê (*le voyant*) tanto quanto o mundo visto. A analítica do Ser e do Nada é aquele que vê se esquecendo de que possui um corpo, de que aquilo que vê está sempre sob o que se vê, que tenta forçar a passagem em direção ao ser puro e ao nada puro instalando-se na visão pura, que se faz visionário, mas que é remetido à sua opacidade de vidente (*voyant*) e à profundidade do ser” (*Ibidem*, p. 106). Nesse sentido, Merleau-Ponty atesta: “Daí essa espécie de mal-estar que deixa uma filosofia do negativo: ela descreveu nossa situação de fato com uma acuidade jamais feita - e, entretanto, nos fica a impressão de que essa situação é sobrevoada, e ela realmente o é: quanto mais se descreve a experiência como uma mistura (*mélange*) de ser e do nada, mais sua distinção absoluta é confirmada, mais o pensamento adere à experiência, e mais ele a mantém à distância” (*Ibid.*, p. 118).

coisa”¹⁷⁴. Meu corpo, ao mesmo tempo em que é coextensivo ao mundo, expandido através das coisas, concentra-se nesse ponto único que todas as coisas indicam e que sou sem poder conhecer.

O sentido, ou a orientação de uma coisa, não pode ser dado, portanto, *antes* ou *após* a doação da coisa. “Os sentidos são contemporâneos dos objetos: são as próprias coisas em pessoa, tais como se revelam (*dévoilent*) a nós em perspectiva. Eles representam simplesmente uma regra objetiva dessa revelação (*dévoilement*)”¹⁷⁵. Nesse caso, não é permitido pensar o sentido de um objeto como algo *subjetivo*, se entendermos por essa palavra algo que não refira a uma transcendência. A existência do Para-si faz surgir, simultaneamente, um mundo como totalidade das coisas e o sentido como a maneira objetiva pela qual essas coisas nos são apresentadas. É minha relação com o mundo que deve ser considerada como fundamental, pois ela define tanto o mundo quanto os sentidos, de acordo com o ponto de vista que tomo¹⁷⁶. E esse ponto de vista eu o tomo assumindo meu engajamento no mundo na forma de um corpo. Traduzido nas palavras de Rilke: “Onde você se encontra, surge um lugar”¹⁷⁷.

Mas, além disso, há uma outra dimensão de meu corpo que, a bem da verdade, decorre dessa primeira. Nosso corpo é, também, “o instrumento e o alvo (*but*) de nossas ações”¹⁷⁸. O mundo nos é apresentado como um mundo de *coisas-utensílios*. Os objetos aparecem em meio a um complexo de utilidade onde cada um ocupa um lugar determinado não por coordenadas espaciais, mas por referências práticas. Preciso de um determinado livro e percebo que ele está na estante. Isso significa que devo parar de escrever, levantar-me da cadeira e ir até a estante se quero consultá-lo para o meu trabalho. “Nesse sentido, a percepção não se distingue de forma alguma da organização prática dos existentes em *mundo*”¹⁷⁹. Com efeito:

“(…) o mundo, desde o surgimento de meu Para-si, se revela como indicação de atos a fazer, esses atos remetem a outros e esses ainda a outros e assim por diante. Contudo, é preciso notar que se, desse ponto de vista, a percepção e a ação são indiscerníveis, a ação se apresenta, não obstante, como certa eficácia do futuro que

¹⁷⁴ EN, p. 357.

¹⁷⁵ EN, p. 358.

¹⁷⁶ “O sentido, com efeito, é nosso ser-no-mundo enquanto temos de sê-lo em forma de ser-no-meio-do-mundo” EN, p. 359.

¹⁷⁷ Citado por LAING, 1976, p. 128.

¹⁷⁸ EN, p. 359.

¹⁷⁹ EN, p. 361.

supera (*dépasse*) e transcende o puro e simples percebido. O percebido, sendo aquilo a que meu Para-si é presença, se revela a mim como co-presença; é contato imediato, aderência presente, que me resvala (*m'effleure*). Mas, como tal, se oferece sem que eu possa apreendê-lo *no presente*”¹⁸⁰.

Destarte, o mundo, entendido como correlato das possibilidades *que sou*, aparece como o esboço de todas as minhas ações possíveis. A percepção naturalmente se transcende rumo à ação e o mundo se desenvolve como “*creux toujours futur*”¹⁸¹, pois sempre somos futuros a nós mesmos.

Há ainda a considerar o fato de que o mundo, objetivamente articulado, remeta ao infinito dos complexos-utensílios. As coisas, pensadas como instrumentos ou ferramentas para a ação, remetem umas às outras. E para tanto, deve haver um centro que funcione como a *chave* de todas. Ora, o próprio corpo é esse centro de referência, que “se estende sempre através da ferramenta que utiliza”¹⁸², que também serve como instrumento do mundo e que me serve como meio de adaptação ao mundo. De acordo com Sartre, não posso pensar meu corpo a partir do que percebo no corpo do outro. Não se trata de uma relação de *conhecimento* de meu corpo-para-mim, mas de *vivência*. Na verdade, o capto *no* mundo, *na* ação, ainda que invisível – a ação de escrever me revela o teclado, a tela do computador, mas não a mão que digita, os olhos que veem, etc. Eu *vivo* meu corpo; ele está por toda parte, são os complexos-utensílios que originariamente o indicam; é ele que permite minha adaptação às coisas, às suas adversidades e suas resistências.

Dessas considerações podemos, de imediato, concluir o seguinte: em primeiro lugar, na filosofia sartriana, “sensação e ação estão reunidas e em unidade”¹⁸³. Vimos ainda que o fundamento do desvelamento do corpo foi encontrado na minha relação original com o mundo, no surgimento do Para-si no meio do mundo. “Longe de ser o corpo primeiro *para nós* e que nos revele as coisas, são as coisas-utensílios que, em sua aparição original, nos indicam nosso corpo”¹⁸⁴. O que nosso corpo manifesta é a individualidade e a contingência de nossa relação com o complexo de coisas-utensílios. Além disso, se definimos o *sentido* como nosso ser-no-mundo enquanto temos de sê-lo em forma de ser-no-meio-do-mundo, podemos definir também a *ação*, de maneira similar, como nosso ser-no-mundo enquanto temos de sê-lo em forma de ser-instrumento-no-meio-do-mundo. Foi porque fiz com que

¹⁸⁰ EN, p. 361.

¹⁸¹ EN, p. 362.

¹⁸² EN, p. 365.

¹⁸³ EN, p. 365.

¹⁸⁴ EN, p. 365.

houvesse um mundo transcendendo o ser em direção a mim mesmo é que posso ser-no-meio-do-mundo. Ao mesmo tempo, posso ser instrumento-no-mundo porque fiz com que houvesse instrumentos em geral pelo próprio projeto de mim mesmo rumo a meus possíveis. Para que haja corpo é preciso que haja mundo e uma relação primeira entre eles. “Em certo sentido, o corpo é o que sou imediatamente. Em outro, sou separado dele pela espessura infinita do mundo; o corpo me é dado por um refluxo do mundo rumo à minha facticidade e a condição desse refluxo perpétuo é um perpétuo ultrapassar (*dépassement*)”¹⁸⁵.

Com efeito, Sartre afirma que o corpo é sempre o *ultrapassado* (*dépassé*)¹⁸⁶. Dito de outro modo, o corpo é o Passado. Em cada projeto do Para-si, ele é “o passado imediato enquanto ainda aflora o presente que lhe escapa”¹⁸⁷. O corpo é, por isso, *ponto de vista* e *ponto de partida*: ponto de vista e ponto de partida que *sou* ao mesmo tempo em que o transcendo rumo aquilo que tenho-de-ser. O corpo caracteriza-se não por ser uma adição contingente à minha alma; pelo contrário, é uma estrutura permanente de meu ser, condição permanente de possibilidade de minha consciência ser consciência-do-mundo, ser projeto rumo a um futuro que é o meu. “Nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista, condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: tal é o *corpo*, tal como é *para mim*”¹⁸⁸.

Portanto, na filosofia sartriana, o corpo é condição de existência de um mundo para-mim e realização contingente dessa condição. Como o próprio autor define, “é a forma contingente que a necessidade de minha contingência adquire”¹⁸⁹. O Para-si não sobrevoa o mundo, mas é engajado nele; isso implica em *finitude*. O Para-si é livre porque é escolha. O corpo é precisamente a necessidade de que haja sempre uma escolha, é o impedimento de que eu seja *tudo ao mesmo tempo*; é, em suma, o que torna possível minha liberdade¹⁹⁰.

¹⁸⁵ EN, p. 365.

¹⁸⁶ A solução de Paulo Perdigão é por “transcendido”: SN, p. 411 e ss.

¹⁸⁷ EN, p. 366.

¹⁸⁸ EN, p. 367.

¹⁸⁹ EN, p. 368.

¹⁹⁰ Novamente, cabe opormos Merleau-Ponty a Sartre. No primeiro, “o corpo deixa de ser considerado um receptáculo passivo das ações de um mundo de coisas ou uma barreira que isola o espírito do seu exterior. O corpo tampouco está na dependência do poder soberano da consciência; em vez disso, ele exerce um papel mediador por excelência, já que nos põe em permanente contato com o mundo e marca a presença do mundo em nós. // O corpo é *natureza*, na medida em que é do mesmo tecido das coisas do mundo, é submetido a elas, vive em relação a essas coisas e é dependente, também, do domínio biológico. Entretanto, transcende essas imposições: o corpo também é *cultura*, pois o homem ultrapassa a fronteira do animal, institui níveis da ordem simbólica, transforma o mundo, cria e recria culturas” (CARMO, op. cit., p. 81). Com efeito, há para Merleau-Ponty, uma *ambiguidade* do corpo oriunda de sua própria unidade: o corpo enquanto corpo *habitual*, da existência anônima, “depositário de uma história” (MOUTINHO, 2006, p.126) é, ao mesmo tempo, o corpo

Na análise do corpo-para-mim, há ainda algo a ser analisado com cuidado. Para Sartre, há uma relação *objetiva* do corpo com as coisas na medida em que é ponto-de-vista e uma relação *existencial* que é a relação da consciência com o corpo. Essa segunda relação merece uma maior atenção de nossa parte. O corpo é o ponto de vista sobre o qual não posso ter um ponto de vista. Assim, não há consciência *do* corpo do mesmo modo em que tenho consciência *da* mesa ou *do* livro. O corpo é parte das estruturas da consciência não-tética (de) si, isto é, pertence ao domínio do prerreflexivo. Mas também não podemos identificar o corpo simplesmente como consciência não-posicional, uma vez que essa é “consciência (de) si enquanto projeto livre rumo a uma possibilidade que é a sua, quer dizer, enquanto ela é fundamento de seu próprio nada”¹⁹¹. Com efeito, a consciência não-tética é consciência (do) corpo “como de algo que ela supera e nadifica fazendo-se consciência, ou seja, como consciência de algo que ela é sem ter de sê-lo e *sobre o qual passa* para ser o que tem-de-ser”¹⁹². Por isso, a consciência do corpo é “lateral e retrospectiva”; é consciência não-tética¹⁹³ da maneira pela qual ela é afetada¹⁹⁴. Essa afetividade é consciência *do* mundo, na medida em que, por exemplo, todo ódio é ódio *de* alguém, toda simpatia é apreensão *de* alguém como simpático, etc. Assim, há uma intencionalidade na afetividade, mas que não corresponde ao seu todo. Para Sartre, há algumas “experiências privilegiadas” que me permitem captar (leia-se: captar apenas lateralmente) essa contingência que é meu corpo-para-mim; por exemplo, no caso da *dor física*.

atual da existência pessoal, que “lança seus poderes para além da instantaneidade, [que é aquilo] *a partir* do qual a consciência visa seus projetos” (*Idem, ibidem*). De acordo com Merleau-Ponty, não se trata de pensar as partes do corpo (e os dois “lados” do corpo que mencionamos acima) submetidas ao *cogito*; pelo contrário, elas se unificam orientadas “para a unidade intersensorial de um ‘mundo’” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 192). Nesse sentido, há “unidade entre existência anônima e existência pessoal, entre corpo e existência (...), pois o corpo exprime a existência (...) à medida que ela se *realiza* nele. E porque se trata aqui de unidade, torna-se impossível determinar o que se deve ao eu natural e o que se deve ao eu pessoal, ao corpo e ao espírito, à natureza e à liberdade (...)” (MOUTINHO, 2006, p. 146). Assim, para Merleau-Ponty não há o corpo-para-si de Sartre, mas há o corpo próprio, que une o psíquico e o fisiológico, e é *sujeito* da percepção, capaz de mergulhar no sensível que fundamenta nosso contato com o mundo.

¹⁹¹ EN, p. 369.

¹⁹² EN, p. 369.

¹⁹³ Mais uma vez recorremos a Luiz Damon, em : “[Em Sartre,] o corpo que sou pertence às estruturas da consciência não-tética (de) si, mas de um modo peculiar: é que ele *não pode ser identificado a essa consciência não-tética*”, pois o corpo não pode jamais ser trazido à consciência reflexiva. “Assim, ao confinar o corpo a tal estrutura, ao torná-lo inapreensível contingência, Sartre reintroduz uma ruptura entre consciência e corpo, uma vez que faz distinção entre o projeto, da ordem do para-si [e que pode vir à luz através da reflexão], e o passado que é o corpo, mergulhado inteiro no ‘silêncio’, negligenciado em favor da consciência que é livre projeto; (...)” (MOUTINHO, 2006, pp. 124-5).

¹⁹⁴ “A consciência do corpo se confunde com a afetividade original” (EN, p. 370).

Há horas leio esse livro, pois ainda hoje preciso terminá-lo para prosseguir a redação do meu texto. No entanto, a essa altura, meus olhos começam a doer, há lacrimação, as palavras começam a escapar e se embaralham diante dos meus óculos. Estou com dor na vista e o recomendado é que pare imediatamente minha leitura. O próprio “escapar” das palavras é um sinal que indica minha dor; bem sei que, quando os olhos não me doem, não há essa sensação de “fuga” ou de embaralhamento das palavras. Assim, pode-se dizer que há uma consciência-*de-dor-na-vista*? Para Sartre, a dor contém sabidamente uma informação ao seu próprio respeito; não se confunde uma dor na vista com uma dor nas costas, por exemplo, não obstante, por vezes, não poderemos precisar exatamente a dor que sentimos. Contudo, é importante frisar que Sartre considera a dor completamente desprovida de uma intencionalidade: “se a dor se dá como dor ‘nos olhos’, não há aí um ‘signo local’ misterioso e tampouco conhecimento. Há somente que a dor é *precisamente os olhos* enquanto a consciência ‘os existe’”¹⁹⁵. A dor não existe nos objetos do mundo e tampouco ao tempo objetivo. Ela é apenas o ser-aí da consciência, sua vinculação ao mundo. Não pode, assim, ser alcançada. A consciência dolorosa é negação interna do mundo ao mesmo tempo em que existe sua dor – ou si mesma – como desprendimento de si.

“A consciência dolorosa é projeto em direção a uma consciência ulterior que seria vazia de toda dor, quer dizer, cuja contextura, cujo ser-aí, seria não doloroso. Esse escapamento *lateral*, esse desprendimento de si que caracteriza a consciência dolorosa não constitui a dor como objeto psíquico: é um projeto não-tético do Para-si: nós só o apreendemos pelo mundo (...)”¹⁹⁶.

Enfim, meu corpo é a todo instante ao modo do “ser existido” (*être existé*) enquanto contingência total de minha consciência. Ter consciência é sempre ter consciência do mundo, e por isso mesmo, tanto o mundo quanto meu corpo são apresentados, cada qual ao seu modo, à minha consciência. Porém, essa consciência total do mundo “é consciência do mundo como fundo para tal ou qual *isto* particular e, assim, da mesma forma em que a consciência se especifica em seu próprio ato de nadificação, há a presença de uma estrutura singular do corpo sobre o fundo total de corporeidade”¹⁹⁷. A consciência, portanto, nunca deixa de “ter” um corpo. É a apreensão desse fato, a revelação de meu corpo à minha

¹⁹⁵ EN, p. 372.

¹⁹⁶ EN, p. 373.

¹⁹⁷ EN, p. 374.

consciência, somado à revelação da contingência do ser, que Sartre alhures denominou *náusea*¹⁹⁸.

2.2 O corpo-para-outro.

O corpo do outro é um episódio de minhas relações com o outro; primeiro, o outro existe para-mim e, em seguida, eu o apreendo como corpo¹⁹⁹. Como, logicamente, eu não sou o outro, ocorre que o corpo do outro se impõe de maneira radicalmente distinta do meu corpo para-mim tratada anteriormente; “originalmente, ele se manifesta a mim com certo coeficiente objetivo de utilidade e de adversidade”²⁰⁰. O corpo do outro não deve ser confundido com sua objetividade. Não obstante a objetividade efetivamente lhe pertencer, seu corpo é, na verdade, a tradução de sua facticidade de transcendência-transcendida, quer dizer, pelo seu corpo me é revelada a contingência de sua presença em *meu* mundo. Assim, nas palavras de Sartre, o corpo do outro, no momento em que o encontro, “é a revelação como objeto-para-mim da forma contingente que a necessidade dessa contingência adquire”²⁰¹, i.e., “a facticidade da transcendência-transcendida enquanto ela se refere à minha facticidade”²⁰². Mas, assim como eu sou, desde sempre, engajado-no-mundo, e meu corpo é a expressão desse fato, o mesmo se passa com o outro: como está sempre em-situação (e assim me é apresentado), o corpo do outro se transforma na contingência objetiva de sua ação, isto é, em condição do exercício de sua liberdade.

O outro não é um objeto tal como os demais. Tenho com ele um vínculo, uma conexão por interioridade. Por isso, a apreensão que tenho de seu corpo não ocorre da mesma maneira pela qual apreendo um objeto à minha frente. Sartre pondera que percebo o corpo do

¹⁹⁸ “Essa perpétua captação pelo meu Para-si de um gosto *insosso* e sem distância, que me acompanha até em meus esforços para dele me livrar e que é *meu* gosto, é isso que nós descrevemos em outro lugar sob o nome de *Náusea*” (*EN*, p. 378). Luiz Damon, em *Sartre – psicologia e fenomenologia*, descreve a náusea do seguinte modo: “A náusea é a experiência permanente, contínua, que me revela meu corpo; na verdade, a náusea se revela a si mesma e apenas lateralmente o meu corpo, já que esse é inapreensível contingência. A náusea é o significado permanente a indicar permanentemente o meu corpo: desenvolvida ela própria, é a contingência pura, não qualificada, que deverá aparecer” (MOUTINHO, 1995b, p. 72).

¹⁹⁹ “O outro primeiro existe para mim e, *em seguida*, o apreendo em seu corpo; o corpo do outro é para mim uma estrutura secundária” (*EN*, p. 379).

²⁰⁰ BORNHEIM, op. cit., p. 99.

²⁰¹ *EN*, p. 383.

²⁰² *EN*, p. 384.

outro de maneira distinta daquela que percebo os demais corpos, porque “para percebê-lo vamos sempre do que está fora dele, no espaço e no tempo, em direção a ele”²⁰³. Por isso, “perceber o outro é fazer anunciar através do mundo aquilo que ele é”²⁰⁴. Com efeito, o outro me é dado como totalidade sintética de sua *vida* e de sua *ação*; como resultado, Sartre afirma que não há diferença, por exemplo, entre o corpo de Pedro e o que é Pedro-para-mim: “o corpo do outro nos é dado imediatamente como aquilo que o outro é”²⁰⁵.

Ser-corpo e ser-objeto-para-outro são duas modalidades ontológicas ou duas “traduções” do Ser-Para-outro do Para-si. Quando percebo, por exemplo, certas manifestações do outro, manifestações emocionais, as percebo como indissociáveis do corpo-do-outro. Não são objetos psíquicos isolados do corpo que os manifestam, não há aí um psiquismo misterioso responsável pelas significações. Quer dizer, é o corpo-em-situação que me dá a significação das ações do outro como uma totalidade sintética que posso chamar, por exemplo, de ira, ódio, amor, etc. Daí que o “objeto psíquico” é “inteiramente entregue à percepção e é inconcebível fora das estruturas corporais”²⁰⁶. Com efeito, podemos afirmar que não há, na filosofia sartriana, uma subjetividade que seja distinta do corpo. Mais ainda: se a percepção me dá a coisa “em pessoa”, ou seja, tal como ela é, a cada tipo de realidade corresponde uma estrutura de percepção nova. O corpo “é o objeto psíquico por excelência, o *único objeto psíquico*”²⁰⁷. Nesse sentido, a percepção do corpo não é a igual à percepção das coisas inanimadas. As condutas expressivas (por exemplo, um punho fechado que indica um estado colérico), doam-se originariamente à percepção como compreensíveis. Em outros termos, o sentido que damos à percepção de um homem com os punhos cerrados faz parte de seu ser “como a cor do papel faz parte do ser do papel”²⁰⁸.

Prosseguindo com o exame do corpo-para-outro, Sartre propõe-se a analisar a questão do *caráter*. Para o autor, o caráter é essencialmente *Para-outro* e não se distingue do corpo tal como descrito anteriormente. Os diversos aspectos corporais que me indicam, por exemplo, um estado colérico no outro, são transcendências transcendidas pelo *meu* projeto²⁰⁹.

²⁰³ EN, p. 386.

²⁰⁴ EN, p. 386.

²⁰⁵ EN, p. 387-8.

²⁰⁶ EN, p. 387.

²⁰⁷ EN, p. 387.

²⁰⁸ EN, p. 387.

²⁰⁹ O mesmo vale quando o outro quer apreender o meu caráter. “É o julgamento dos outros, nós o sabemos, que, confrontado na reflexão com a nossa própria experiência, e recusado ou reconhecido, nos confere um caráter. É o perpétuo ajustamento à opinião do outro que operamos em nosso saber e em nossos julgamentos sobre nós

Sou eu quem encara o rubor de sua face, sua veia estufada, o movimento brusco de suas mãos, como cólera. Isso porque o caráter do outro me é dado imediatamente à intuição como um conjunto sintético, o que não me permite, todavia, descrevê-lo; seria preciso todo um tempo para que pudesse transformar a indistinção global do corpo do outro em algo organizado. Do contrário, eu fatalmente erraria em minha análise. É bem verdade que posso tentar interpretar as ações, os gestos, isto é, aquilo que capto primeiramente quando vejo o outro. Isso, porém, com o único intuito de explicitar e organizar o conteúdo que inicialmente apreendemos dele com vistas à previsão e à ação. Mas, o que vale a pena salientar é que, desde o primeiro momento em que o encontro, o outro me é dado completa e imediatamente. Daí, por exemplo, o célebre ditado popular que diz: “a primeira impressão não engana”²¹⁰.

Assim, para Sartre, o outro me é dado naquilo que é. Seu caráter não difere de sua contingência original, ou seja, de sua facticidade. Ademais, sendo um Ser-Para-si, o outro é também uma *liberdade*. Sua liberdade é, para-mim, liberdade-objeto – qualidade objetiva do outro. É, em outras palavras, transcendência-transcendida. Livre, ele é capaz de modificar uma situação, ou se preferirmos, fazer com que uma situação exista. Desse modo, o outro “deve ser compreendido a partir de uma situação perpetuamente modificada”²¹¹. Por isso o corpo é sempre *passado* e o caráter do outro é sempre o *ultrapassado* (*dépassé*).

Para concluir, valemo-nos das palavras do próprio Sartre:

“O corpo-para-outro é o objeto mágico por excelência²¹². Assim, o corpo do outro é sempre ‘corpo-mais-do-que-corpo’, porque o outro me é dado sem intermediário e completamente no transcender perpétuo de sua facticidade. Mas esse transcender (*dépassement*) não me remete a uma subjetividade: é o fato objetivo que o corpo – seja como organismo, caráter ou ferramenta – jamais me aparece sem *arredores* e deve ser determinado a partir desses arredores”²¹³.

Com isso, Sartre retoma aquilo que foi apontado no início dessa seção, a saber, que o corpo do outro não pode ser confundido com sua objetividade. Esta última é sua transcendência

mesmos que chamamos de nosso eu. O outro está sempre aí para nos confirmar ou nos inquietar sobre nós mesmos. A maior parte do tempo, a ideia que fazemos de nós é um compromisso” (AUDRY, 1966, p. 69).

²¹⁰ No original, “*la première impression ne trompe pas*” (EN, p. 390).

²¹¹ EN, p. 391.

²¹² No *Esboço para uma teoria das emoções*, de 1939, essa ideia já se fazia notar: “Mas podemos desde já fazer observar que a categoria ‘mágica’ rege as relações intersíquicas dos homens em sociedade e, mais precisamente, nossa percepção de outrem. (...) ora, é precisamente dessa forma que outrem nos aparece, e isto não por causa de nossa posição em relação a ele, não pelo efeito de nossas paixões, mas por necessidade de essência. (...) Assim, o homem é sempre um feiticeiro para o homem, e o mundo social é primeiramente mágico” (*Esboço*, p. 84-5 – grifos nossos).

²¹³ EN, p. 391.

transcendida. O corpo, por sua vez, é a facticidade dessa transcendência, ainda que, conforme Sartre nos lembra, “[a] corporeidade e [a] objetividade do outro [sejam] rigorosamente inseparáveis”²¹⁴.

2.3 Meu corpo revelado pelo olhar do outro.

Nas duas primeiras seções deste capítulo, foram tratadas as dimensões ontológicas do corpo para-mim e para-outro. A terceira dimensão, por sua vez, deriva da análise do olhar exposta no capítulo anterior. Eu sou *para-mim* por *intermédio do outro*. Se minha relação existencial básica com o outro se dá a partir do momento em que sou transformado em objeto pelo olhar seu olhar, agora podemos completar essa constatação do seguinte modo: “existo para mim como conhecido pelo outro a título de corpo”²¹⁵. Meu corpo, portanto, além de expressar minha facticidade, também é dotado de uma dimensão que, por princípio, me escapa. É o ponto de vista que sou, mas sobre o qual são tomados pontos de vista que eu jamais poderei ter. Através do olhar do outro, meu corpo me é revelado como um Em-si para o outro; minha facticidade é alienada e meu corpo objetivado. Como exemplo, podemos pensar em uma estrutura afetiva como a *timidez*. Em geral, o tímido diz que, diante de alguém, sente-se enrubescido, transpira, tem alguma dificuldade de movimentos, de fala, etc. Mas essas sensações, antes de serem reações puramente fisiológicas, manifestam a apreensão consciente do corpo tal como ele é para outro. Segundo Sartre, o que se passa, nesse caso, é que o tímido sente-se embaraçado com seu corpo tal como ele se apresenta e é apreendido pelo outro. É, enfim, a apreensão da alienação do corpo como irremediável. Com efeito, “o corpo-para-o-outro é o corpo-para-nós, mas inalcançável e alienado”²¹⁶. O outro desempenha, assim, uma função que, apesar de nos caber de direito, não podemos realizar: *ver-nos como somos*.

Nesse caso, a linguagem desempenha um papel fundamental: se me vejo pelos olhos do outro, eu o faço através da linguagem. Pelas revelações da linguagem é que tento captar meu ser. Mas, para isso, é preciso que meu corpo seja para-mim, também um objeto:

²¹⁴ EN, p. 391.

²¹⁵ EN, p. 392.

²¹⁶ EN, p. 394.

“Para que os conhecimentos que o outro tem de meu corpo e que me comunica pela linguagem possam dar a meu corpo-para-mim uma estrutura de tipo particular, é preciso que se apliquem a um objeto e que meu corpo já seja objeto para mim. Portanto, é ao nível da consciência reflexiva que eles podem intervir: esses conhecimentos não qualificarão a facticidade enquanto puro *existido* (*existê*) da consciência não-tética, mas sim a facticidade como quase-objeto apreendido pela reflexão. É essa camada conceitual que, inserindo-se entre o quase-objeto e a consciência reflexiva, irá obter a objetivação do quase-corpo psíquico”²¹⁷.

A reflexão capta e supera a facticidade em direção a um irreal no qual o *esse* é um puro *percipi*. É isso o que Sartre denomina *psíquico*. Esse psíquico está constituído. Ocorre que o conhecimento conceitual que adquirimos de nosso contato com o outro, ao longo de nossa vida, produz uma camada constitutiva do corpo psíquico. Voltemos a uma nova passagem de Sartre.

“Em resumo, enquanto padecemos (*souffrons*) reflexivamente nosso corpo, nós o constituímos em quase-objeto pela reflexão cúmplice – assim, a observação vem de nós mesmos. Mas, desde que o *conhecemos*, isto é, desde que o apreendemos em uma intuição puramente cognitiva, constituímos-lo através dessa própria intuição e com os conhecimentos do outro, quer dizer, tal como ele jamais poderia ser para nós por si mesmo. As estruturas cognoscíveis de nosso corpo-psíquico, portanto, indicam simplesmente e no vazio sua alienação perpétua. Ao invés de viver essa alienação, nós a constituímos no vazio, transcendendo a facticidade vivida em direção ao quase-objeto que é o corpo-psíquico e transcendendo novamente esse quase-objeto *padecido* (*souffert*) rumo a caracteres de ser que, por princípio, não poderiam ser dados a mim e são simplesmente significados”²¹⁸.

Se retornarmos nossa atenção para a dor física, por exemplo, veremos que minha apreensão da dor ocorre a partir de categorias conceituais que me são dadas pelo outro, quer dizer, eu *conheço* meu corpo por meio de conceitos que o outro me fornece. Conforme apresentado anteriormente, a dor de estômago é o estômago enquanto a consciência o vive dolorosamente. Mas o *saber* que tenho dessa dor, sua significação, é a objetivação mesma de meu estômago. Posso conhecer a forma desse órgão, suas características, bem como saber que tenho uma gastrite ou uma úlcera por intermédio do diagnóstico médico. E essa gastrite ou essa úlcera, diz Sartre, eu a conheço através do conhecimento que adquiri de outras pessoas. Se ultrapassarmos a dor física para o caso de uma enfermidade ou de uma doença, veremos que a estrutura da argumentação se mantém: “um outro é responsável de *minha enfermidade*”²¹⁹ porque ela me escapa por princípio. A todo instante ela pode ser captada, analisada pelo outro,

²¹⁷ EN, p. 395.

²¹⁸ EN, p. 395.

²¹⁹ EN, p. 397.

mesmo quando não sou consciente dela, quer dizer, mesmo quando não estou sofrendo uma crise ou algo parecido. Meu órgão, minha dor, minha enfermidade constituem-se *para-outro*; meu estômago enfermo é estômago-para-outro porque “é o polo da alienação de minha dor; é o que sou sem ter de sê-lo e sem poder transcendê-lo rumo a qualquer outra coisa”²²⁰.

Sartre ainda pondera que podemos, por vezes, tomar o ponto de vista do outro sobre nosso corpo, quando vemos nossas mãos, ou nossas pernas, por exemplo. Ocorre que, para o filósofo francês, isso são contingências de nossa estrutura corporal que em nada interferem na ontologia do corpo que expusemos neste capítulo. O que é preciso frisar é que a aparição do corpo não o entrega enquanto age ou percebe, mas sim enquanto é agido e percebido. Nunca poderemos ter sobre nosso corpo o ponto de vista completo que o outro tem sobre ele²²¹. De acordo com Sartre, a própria percepção que uma criança tem de seu corpo enquanto seu, a partir de analogias com o corpo do outro, dá-se em um momento posterior. Cronologicamente, nesse caso, é preciso que ela perceba o corpo do outro primeiro, para então somente perceber o seu próprio corpo-para-ela.

Enfim, da análise sobre a corporeidade devemos extrair uma conclusão importante: “O corpo é o instrumento que sou. É minha facticidade de ser ‘no-meio-do-mundo’ enquanto a ultrapasso rumo a meu ser-no-mundo”²²². A ontologia do corpo desempenha um papel essencial no desenvolvimento da questão do Ser-Para-outro sartriano: é o corpo que manifesta “o sentido profundo da facticidade”²²³ e é a partir dele que se dará o contato efetivo com o outro. Com efeito, sem a compreensão do que é o nosso corpo e sua participação na realização de nosso ser-no-mundo, não poderíamos prosseguir. No próximo capítulo, estudaremos as atitudes originárias com o outro descritas por Sartre. Desde já, cumpre notar que tais atitudes não englobam todas as possibilidades de contato com o outro, mas desenham o pano de fundo no qual relações mais complexas são formadas. Isso, porém, será matéria de uma discussão posterior. De imediato, veremos como se dão essas primeiras relações, tendo em mente a ontologia do corpo que acabamos de expor.

²²⁰ EN, p. 397.

²²¹ “Assim, a natureza de *nosso-corpo-para-nós* nos escapa inteiramente na medida em que podemos adotar sobre ele o ponto de vista do outro” (EN, p. 399).

²²² EN, p. 399.

²²³ BORNHEIM, op. cit., p. 99.

3- DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DAS PRIMEIRAS RELAÇÕES COM O OUTRO

“Quero que todos os dias do ano
 todos os dias da vida
 de meia em meia hora
 de 5 em 5 minutos
 me digas: Eu te amo.

Ouvindo-te dizer: Eu te amo,
 creio, no momento, que sou amado.
 No momento anterior
 e no seguinte,
 como sabê-lo?”

(*Quero*, Carlos Drummond de Andrade)

Com a descrição fenomenológica das primeiras relações concretas com o outro, atingimos um dos pontos mais importantes – e mais polêmicos – da concepção sartriana de intersubjetividade. Por isso, antes passarmos à exposição do tema propriamente dito, é preciso chamar a atenção para alguns aspectos importantes desse momento de *EN*.

Em primeiro lugar, lembremos que o objetivo geral do ensaio de 1943 é explicar a relação entre os dois tipos de Ser descobertos no estudo do fenômeno: o Em-si e o Para-si²²⁴. Entretanto, como já dissemos, o Para-si apresenta em seu próprio surgimento esta outra dimensão da realidade humana, o Para-outro. Nesse sentido, as atitudes descritas a seguir “representam as diferentes atitudes do Para-si em um mundo onde há o outro”²²⁵, o que, no contexto geral da obra, significa um ganho de complexidade na tarefa inicial proposta Sartre: agora, “há relação do Para-si com o Em-si *na presença do outro*”²²⁶.

A origem das relações concretas com o outro se encontra no ponto em que sou *objeto* para ele²²⁷. Com efeito: “Transcender a transcendência do outro ou, ao contrário, incorporar em mim essa transcendência sem privá-la de seu caráter de transcendência, essas são as duas atitudes primitivas que tomo com relação ao outro”²²⁸. Como sou “pro-jeto de

²²⁴ Cf. *EN*, p. 33.

²²⁵ *EN*, p. 401.

²²⁶ *EN*, p. 401.

²²⁷ “Tal é a origem de minhas relações concretas com outrem: elas são inteiramente comandadas por minhas atitudes em relação ao objeto que eu sou para outrem” (*EN*, p. 403).

²²⁸ *EN*, p. 403.

objetivação ou de assimilação do outro”²²⁹ na raiz de meu ser, “o conflito é o sentido original do Ser-Para-outro”²³⁰. Mas, sendo assim, como pensar relações de reciprocidade positiva ao admitir o conflito inerente ao Ser-Para-outro? De fato, o ponto é embaraçoso. Não obstante, pretendemos mostrar que essas atitudes, na verdade, demarcam um horizonte no qual relações mais complexas se formam. Com efeito, essa passagem privilegia a exposição de relações interpessoais que podemos classificar como *inautênticas* (ou de reciprocidade negativa), isto é, relações que funcionam como uma espécie de extrapolação do ideal da *má-fé*²³¹ para o plano intersubjetivo, pois buscam utilizar o outro como meio de criação de um impossível *si* substantivo (o Ser-Em-si-Para-si).

Até aqui, porém, apenas adiantamos alguns pontos que serão importantes mais adiante. Ao final, retomaremos de maneira mais cuidadosa tais observações. Para finalizarmos essas considerações iniciais, é importante salientar, primeiramente, que a análise das atitudes fundamentais busca explicitar, no plano existencial, os primeiros desdobramentos da constatação ontológica da realidade humana como Para-si-Para-outro que redefiniu, como apontado acima, o objetivo primordial da obra. Além disso, há de se notar que as atitudes que apresentaremos neste capítulo são *circulares*: o fracasso de uma está na origem da outra e vice-versa. Para Sartre, não há primazia ontológica entre uma ou outra forma de encarar o outro. Assim, é seguindo a opção do próprio autor que começaremos pelas atitudes que representam a tentativa do Para-si de ser assimilado à liberdade do outro.

3.1 – Amor, linguagem e masoquismo.

Para Sartre, a existência do outro carrega consigo um fato de suma importância para mim: ele detém “o segredo do que sou”²³². O outro é aquele que roubou meu ser, ao mesmo tempo em que faz com que “haja” um ser que é precisamente o meu. Em outras

²²⁹ EN, p. 403.

²³⁰ EN, p. 404.

²³¹ A má-fé, originária da própria estrutura da consciência (ser que é-o-que-não-é e que não-é-o-que-é ou, em outros termos, liberdade), é justamente uma tentativa de fuga da instabilidade e da responsabilidade causada pela liberdade radical do Para-si. Na má-fé, o homem tenta enganar-se a si mesmo para fugir à angústia, que é apreensão de sua liberdade, procurando ser ao modo do Em-si (por exemplo, ser garçom de café, ou homossexual, do mesmo modo que um copo é um copo, ou uma mesa é uma mesa, algo, naturalmente, impossível): cf. EN, pp. 81-106.

²³² EN, p. 404.

palavras, sou o responsável pelo meu Ser-Para-outro, mas não sou seu fundamento. Encontrando-me nesta situação, porém, reivindico esse ser que sou, quer dizer, “sou projeto de recuperação de meu ser”²³³. Por outro lado, meu ser seria recuperável apenas se eu assimilasse a liberdade desse outro, detentor do meu ser-objeto. “Assim, meu projeto de recuperação de mim é fundamentalmente projeto de reabsorção do outro”²³⁴. Nesse sentido, Sartre constata, primeiramente, que não posso deixar de afirmar o outro como não sendo eu. Isso porque o outro não poderia diluir-se em mim sem que o resultado final fosse o completo desaparecimento de meu Ser-Para-outro. Portanto, o que pretendo assimilar do outro é sua alteridade. “Para mim, com efeito, trata-se de me fazer ser adquirindo a possibilidade de adotar sobre mim o ponto de vista do outro”²³⁵. Por conseguinte, esse outro que pretendo assimilar não poderia ser o outro-objeto, mas o outro enquanto consciência que me vê. Diz Sartre:

“Em resumo, identifico-me totalmente a meu ser-visto para manter diante de mim a liberdade olhadora²³⁶ (*regardante*) do outro e, como meu ser-objeto é a única relação possível entre mim e o outro, é apenas esse ser-objeto que pode me servir de instrumento para operar a assimilação a mim da *outra liberdade*”²³⁷.

Com efeito, o Para-si busca assimilar-se à liberdade do outro como forma de fundamentar seu Ser-Em-si. Mas a contingência originária das minhas relações com o outro impede esse ideal primeiro. A unidade com o outro é impossível *de fato*, por conta de meu corpo como expressão da facticidade de meu ser-no-mundo e *de direito*, porque a identificação do Para-si e do outro em uma mesma transcendência provocaria necessariamente a desaparecimento da alteridade do outro. Por isso, a condição do projeto de assimilação do outro comigo requer que eu negue ser o outro. Ademais, esse projeto é essencialmente conflituoso, pois “enquanto me experimento como objeto para o outro e projeto assimilá-lo na e por esta experiência, o outro me apreende como objeto no meio do mundo e não projeta de forma alguma assimilar-me a ele”²³⁸. A única solução, aqui, seria agir sobre a negação interna através da qual o outro

²³³ EN, p. 404.

²³⁴ EN, p. 405.

²³⁵ EN, p. 405.

²³⁶ Valemo-nos da solução de Paulo Perdigão: SN, p. 456.

²³⁷ EN, p. 405.

²³⁸ EN, p. 406.

transcende minha transcendência, fazendo-me existir como transcendência-transcendida, ou Para-outro, isto é, “*agir sobre a liberdade do outro*”²³⁹.

Esta meta irrealizável do Para-si (assimilar-se à liberdade do outro), que, não obstante, “assombra meu projeto de mim mesmo em presença do outro”²⁴⁰, não pode ser identificada ao *amor* enquanto empreendimento (como projeto em direção às minhas próprias possibilidades), mas, por outro lado, é visto por Sartre como “o ideal do amor, seu motivo e seu fim, seu valor próprio”²⁴¹. Com efeito, “o amor é conflito”²⁴²: se a liberdade de outrem fundamenta meu ser, jamais posso estar *seguro* nessa liberdade.

Sendo assim, então, não é despropositado perguntar: por que alguém deseja ser amado? Inicialmente, cumpre notar que não seria o caso de pensar o amor como pura possessão física; se assim o fosse, argumenta o autor, ele seria satisfeito na maioria dos casos. Na verdade, Sartre afirma que é da própria liberdade do outro que queremos nos apoderar. Mas isto não poderia ocorrer de modo servil. O amante sentir-se-ia humilhado se fosse amado, por exemplo, apenas como resultado de um determinismo psicológico, ou como objeto de uma paixão mecânica. Em outros termos, “o amante não deseja possuir o amado como se possui uma coisa. Ele reclama um tipo especial de apropriação. Ele quer possuir uma liberdade enquanto liberdade”²⁴³.

Por outro lado, o amante não pretende ser amado apenas mediante um juramento livre e voluntário. Ele quer ser amado por uma liberdade, como liberdade, ao mesmo tempo em que ela deixa de ser livre, isto é, o amante deseja que a liberdade do outro se determine a si própria a converter-se livremente em amor.

“No amor (...) o amante quer ser ‘o mundo inteiro’ para o amado: isso significa que ele se coloca do lado do mundo; é ele quem resume e simboliza o mundo, é um *isto* que encerra todos os outros ‘*istos*’; é e aceita ser *objeto*. Mas, por outro lado, quer ser o objeto no qual a liberdade do outro aceita se perder, o objeto no qual o outro aceita encontrar, como sua facticidade segunda, seu ser e sua razão de ser; o objeto limite da transcendência, aquele em direção do qual a transcendência do outro transcende todos os outros objetos, mas que ela não pode de modo algum transcender”²⁴⁴.

²³⁹ EN, p. 406.

²⁴⁰ EN, p. 406.

²⁴¹ EN, p. 406.

²⁴² EN, p. 406.

²⁴³ EN, p. 407.

²⁴⁴ EN, p. 408.

Eis, portanto, o que o amante quer e exige do amado: “ele não quer *agir* sobre a liberdade do outro, mas existir *a priori* como limite objetivo dessa liberdade, (...) como limite que ela deve aceitar para ser livre”²⁴⁵.

Logo, diz Sartre, o que o amante pretende é impregnar o amado com sua facticidade, sentir-se *seguro* em sua consciência. Ele quer ser o centro absoluto de referência do amado, fundamento objetivo de todos os valores, pois, assim, sente-se protegido contra qualquer eventual desvalorização. Com efeito, o amante não quer ser visto como um *isto* em meio a outros *istos*, mas quer ser o *isto* a partir do qual o mundo se revela ao amado. “Em certo sentido, se devo ser amado, sou o objeto por meio do qual o mundo existirá para o outro; e, em outro sentido, eu sou o mundo”²⁴⁶. Em suma, o amante exige *primeiramente* a liberdade de seu amado ou, como resume o autor, “se devo ser amado pelo outro, devo ser livremente escolhido como amado”²⁴⁷. Neste caso, minha existência encontraria uma justificativa e eu sentiria, nas palavras de Sartre, aquilo que é o “fundo da alegria do amor”²⁴⁸.

Sartre define o ser-amado como a *prova ontológica*²⁴⁹ aplicada ao nosso Ser-Para-outro. “Nossa essência objetiva implica a existência do *outro*, e, reciprocamente, é a liberdade do outro que fundamenta nossa essência. Se pudéssemos interiorizar todo o sistema,

²⁴⁵ EN, p. 408.

²⁴⁶ EN, p. 409.

²⁴⁷ EN, p. 410.

²⁴⁸ EN, p. 411. Abrindo um parêntese, é possível encontrar protótipos dessa espécie de amor, em que o amante exige ser o limite da consciência, o mundo do amado, na literatura ou na poesia. Como exemplo, transcrevemos o poema *Quero*, de Carlos Drummond de Andrade: “Quero que todos os dias do ano / todos os dias da vida / de meia em meia hora / de 5 em 5 minutos / me digas: Eu te amo. // Ouvindo-te dizer: Eu te amo, / creio, no momento, que sou amado. / No momento anterior / e no seguinte, / como sabê-lo? // Quero que me repitas até a exaustão / que me amas que me amas que me amas. / Do contrário evapora-se a amação / pois ao dizer: Eu te amo, / dementes / apagas / teu amor por mim. // Exijo de ti o perene comunicado. / Não exijo senão isto, / isto sempre, isto cada vez mais. / Quero ser amado por e em tua palavra / nem sei de outra maneira a não ser esta / de reconhecer o dom amoroso, / a perfeita maneira de saber-se amado: / amor na raiz da palavra / e na sua emissão, / amor / saltando da língua nacional, / amor / feito som / vibração espacial. // No momento em que não me dizes: / Eu te amo, / inexoravelmente sei / que deixaste de amar-me, / que nunca me amaste antes. // Se não me disseres urgente repetido / Eu te amoamoamoamoamo, / verdade fulminante que acabas de desentranhar, / eu me precipito no caos, / essa coleção de objetos de não-amor” (ANDRADE, 2003, p. 728-9). Aqui, podemos entender que o amante, inseguro, procura uma garantia consistente acerca do sentimento nutrido por sua amada, ordenando-lhe insistentemente a comprovação de seu amor. Por isso, o eu-lírico declara que “evapora-se a amação” se, por um instante que seja, ela deixa de provar esse amor (dizendo “eu te amo”). Em outros termos, o amante deseja fundamentar seu próprio ser-amado (e não “precipitar-se no caos”) exigindo tal fundamento à liberdade da amada. Mas, neste caso, poderíamos concluir que a própria necessidade de uma exigência exaustiva evidenciaria, seguindo a filosofia de Sartre, a impossibilidade de tal empresa.

²⁴⁹ Na Introdução de EN, Sartre instituiu sua prova ontológica através da afirmação tipicamente fenomenológica de que “todo consciência é consciência *de* alguma coisa” (EN, p. 26). Para Sartre, isso significa que a transcendência é a estrutura constitutiva da consciência, que nasce tendo por objeto um ser diferente de si mesma. Em outros termos, “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto esse ser implica um outro ser que não si mesmo” (EN, p. 29).

seríamos nosso próprio fundamento”²⁵⁰. Tal é o objetivo do amante, na medida em que seu amor é um projeto de si mesmo. Como consequência, há *conflito*, pois o amado, enquanto *olhar* (isto é, enquanto liberdade), percebe o amante como um objeto sobre o fundo do mundo, transcende-o e utiliza-o, mas não da maneira exigida por ele, quer dizer, sem fixar um limite a sua própria transcendência, e sem subjugar sua liberdade. Neste caso, para que seu projeto logre êxito, o amante deve seduzir o amado.

Na *sedução*, não tento de maneira alguma revelar ao outro minha subjetividade. Para tanto, precisaria *olhá-lo*, o que faria desaparecer justamente aquilo que dele quero assimilar: *sua* subjetividade. Na definição sartriana, seduzir “é assumir inteiramente e como um risco a correr minha objetividade (*objectité*) para o outro, é colocar-me ante seu olhar e fazer com que ele me olhe, é correr o risco de *ser-visto* para tomar um novo ponto de partida e me apropriar do outro na e pela minha objetividade”²⁵¹. Por isso, a sedução busca trazer ao outro a consciência de seu “estado de nada”²⁵² (*néantité*), ao passo em que tento constituir-me como plenitude de ser e fazer-me *reconhecido* enquanto tal (através de meus atos, meus gestos, etc.) por esse nada que é a liberdade do outro. Por exemplo, quando tento seduzir outra pessoa, posso fazê-lo me apresentando como um mediador imprescindível entre ela e o mundo, pois, por meio de meus atos, posso manifestar poderes variados sobre esse mundo (dinheiro, posição social, rede de relacionamentos, etc.). Para que isso seja possível, alerta Sartre, está pressuposta a *linguagem*. De fato, o filósofo descreve a sedução como “um modo fundamental da linguagem”²⁵³. Essa não seria um fenômeno, por assim dizer, acrescido ao Para-outro; segundo Sartre, ela “é originariamente o Ser-Para-outro, ou seja, é o fato de uma subjetividade experimentar-se como objeto para outra”²⁵⁴. Assim, o próprio reconhecimento do outro entrega a existência da linguagem como um fato da intersubjetividade: com efeito, “eu sou linguagem”²⁵⁵. Contudo, é importante destacar que a linguagem de que fala Sartre não engloba apenas a palavra articulada, mas “todos os fenômenos de expressão”²⁵⁶. Por isso, complementa, a sedução pode realizar integralmente a

²⁵⁰ EN, p. 411.

²⁵¹ EN, p. 413.

²⁵² Novamente, utilizamos a solução de Paulo Perdígão: SN, p. 463.

²⁵³ EN, p. 412.

²⁵⁴ EN, p. 412.

²⁵⁵ EN, p. 413.

²⁵⁶ EN, p. 413.

linguagem, por se tratar de um modo primitivo de expressão que, antes de procurar *dar a conhecer*, visa fazer *experimental*²⁵⁷.

Mas a tentativa de encontrar uma linguagem fascinante esbarra em um obstáculo diante do qual tenho pouco ou nenhum controle: é que meus atos, gestos e palavras serão apreendidos por uma outra liberdade, que será a responsável por dar-lhes um *sentido*, uma *significação*. Como lembra Sartre, “jamais sei exatamente se eu significo o que quero significar, nem mesmo se *sou* significante; neste exato momento, seria preciso que eu lesse o pensamento do outro, o que é, por princípio, inconcebível”²⁵⁸. Com efeito, toda expressão de linguagem que executo explicita a “realidade alienante” do outro, me revela sua transcendência, sua liberdade. Por isso, a própria ocorrência da expressão seria um “roubo de pensamento”, pois “o pensamento precisa do concurso de uma liberdade alienante para se constituir como objeto”²⁵⁹.

O primeiro fato da linguagem, na medida em que eu utilizo para o outro, é definido por Sartre como *sagrado*: é um objeto do mundo que indica uma transcendência para além do mundo. Permaneço para o outro como um objeto significante, e a linguagem “permanece para o outro como simples propriedade de um objeto mágico e o próprio objeto mágico: é uma ação à distância da qual o outro conhece exatamente o efeito”²⁶⁰. A palavra, na acepção sartriana, é sagrada quando a utilizo e, escutada por outrem, torna-se *mágica*. Podemos pensar um paralelo entre o problema da linguagem e o do corpo-Para-si apresentado no capítulo anterior. É que, do mesmo modo que eu não poderia ver meu corpo como o outro o vê, apreendê-lo enquanto age, novamente eu não posso ouvir-me falar ou ver-me sorrir²⁶¹.

Contudo, argumenta Sartre, se a fascinação da linguagem pode gerar um ser-fascinado, isso não necessariamente suscitará o amor. Podemos, por exemplo, nos sentir fascinados por um bom orador ou por um ator, sem que isso signifique que nós os amamos. Então, é preciso perguntar: o que deve ocorrer para que o amado torne-se igualmente amante? Segundo Sartre, ele deve simplesmente “projetar ser amado”²⁶². É que, uma vez que o amor

²⁵⁷ Transcrevemos integralmente esse trecho de *EN*: “Não é preciso dizer que entendemos por linguagem todos os fenômenos de expressão, e não apenas a palavra articulada, que é um modo derivado e secundário, cuja aparição pode ser objeto de um estudo histórico. Em particular, na sedução, a linguagem não visa dar a conhecer, mas a fazer experimental” (*EN*, p. 413).

²⁵⁸ *EN*, p. 413.

²⁵⁹ *EN*, p. 414.

²⁶⁰ *EN*, p. 414.

²⁶¹ “O problema da linguagem é exatamente paralelo ao do corpo e as descrições válidas em um caso também o são para o outro” (*EN*, p. 414).

²⁶² *EN*, p. 414.

tem como ideal a apropriação do outro enquanto outro, enquanto “subjetividade olhadora”, ele só pode ser levado a cabo se o outro é apreendido como outro-sujeito, e não como outro-objeto. A sedução seria capaz tão somente de ornamentar o outro que tenta me seduzir como “objeto precioso” a possuir, mas, para Sartre, querer apropriar-se de um objeto no meio do mundo não pode ser confundido com o amor. “O amor só poderia nascer no amado da experiência que ele faz de sua alienação e de sua fuga em direção ao outro”²⁶³. Novamente, o amado precisa querer o outro como subjetividade, e não apenas como um corpo. Por isso, “amar, em sua essência, é o projeto de fazer-se amar”²⁶⁴.

Surge daí uma nova fonte de conflito. Cada amante é cativo do outro enquanto pretende fazer-se amado por ele, única e exclusivamente. Todavia, ao mesmo tempo exige-se do outro um amor que não se reduza ao “projeto de ser-amado”. Quer dizer, o amante

“exige que o outro, sem buscar originariamente fazer-se amar, tenha uma intuição contemplativa e afetiva de seu amado como limite objetivo de sua liberdade, como o fundamento inelutável e escolhido de sua transcendência, como a totalidade do ser e o valor supremo. O amor assim exigido do outro nada poderia *pedir*: é puro engajamento sem reciprocidade”²⁶⁵.

Mas esse amor existe apenas como exigência do amante. O amante, na verdade, é cativado enquanto liberdade que deseja ser corpo, isto é, enquanto liberdade que reclama sua alienação, que se recusa a afirmar-se a si mesmo, a ser ipseidade (porquanto sendo ipseidade, ele faria nascer um outro-objeto e a própria possibilidade de ser amado desapareceria). Por isso, “o ideal do empreendimento amoroso [é] a liberdade alienada”²⁶⁶.

Mas tal empresa é contraditória. É fato que cada envolvido em uma relação amorosa quer, naturalmente, que o outro o ame. Mas, se amar é “querer ser amado”, como Sartre demarca, “querendo que o outro o ame, [o amante] quer apenas que o outro queira que ele o ame”²⁶⁷. Nesse sentido, as relações amorosas tornam-se um sistema de remissões indefinidas, um jogo de espelhos, sob o signo ideal do *valor amor*, quer dizer, uma fusão de consciências em que cada uma conservaria sua alteridade para fundar a outra. Mas cada consciência é separada por um nada intransponível que, do mesmo modo, é negação interna de uma pela outra e um nada efetivo entre as duas negações internas de cada consciência. “O

²⁶³ EN, p. 415.

²⁶⁴ EN, p. 415.

²⁶⁵ EN, p. 415.

²⁶⁶ EN, p. 415.

²⁶⁷ EN, p. 416.

amor é um esforço contraditório para superar a negação de fato, conservando a negação interna”²⁶⁸. Por isso, quando amo, quando busco realizar esse meu projeto, o próprio amor do outro me decepciona. Exijo do outro que fundamente meu ser como um objeto privilegiado e que, ao mesmo tempo, mantenha-se como uma pura subjetividade. Mas quando ama, ele me experimenta como sujeito e submerge em sua objetividade diante de minha subjetividade. Assim, o problema do Ser-Para-outro fica sem solução: cada amante permanece para si em uma subjetividade total; devem continuar a se fazer existir cada um para si, e nada os salva de sua facticidade ou suprime sua contingência. Por um lado, cada um não está mais em perigo na liberdade do outro. Porém, isso não ocorre porque o outro o tenha assumido como objeto-limite de sua transcendência, “mas sim porque o experimenta como subjetividade e só quer experimentá-lo como tal”²⁶⁹. Com efeito, há um ganho, mas, como alerta Sartre, ele não é permanente. Sempre é possível que uma consciência possa romper essa situação e volte a contemplar o outro como objeto. Nesse caso, “perde-se o encanto”, pois o outro se torna apenas mais um objeto no mundo e “a ilusão, o jogo de espelhos que constitui a realidade concreta do amor, cessa repentinamente”²⁷⁰.

Além disso, na experiência concreta do amor, cada consciência visa colocar seu Ser-Para-outro *a salvo* na liberdade do outro. Isso pressupõe justamente a presença do outro como subjetividade. Mas, do ponto de vista sartriano, “basta que os amantes sejam *vistos* juntos por um terceiro para que cada um experimente a objetivação não apenas de si mesmo, mas do outro”²⁷¹. O outro perde seu caráter de sujeito, torna-se transcendência-transcendida não por mim, mas por um outro. Minha possibilidade de ser amado por ele transforma-se em “mortipossibilidade” (*morte-possibilité*), e o amor torna-se amor-objeto alienado em direção a um terceiro. Ou seja, o surgimento de um terceiro representa a destruição do amor. Segundo Sartre, “essa é a verdadeira razão pela qual os amantes buscam a solidão”²⁷². Mas essa solidão, ainda que fisicamente comprovada (um casal sozinho em um quarto, por exemplo), não é solidão de direito: um casal existe (e sabe que existe) para todas as consciências. Por isso, Sartre alega que o amor, enquanto modo fundamental do Ser-Para-outro, carrega consigo mesmo sua própria destruição. É o que o autor chama de “tríplice destrutibilidade do amor”: “em primeiro lugar, em sua essência, é um logro e uma remissão ao

²⁶⁸ EN, p. 416.

²⁶⁹ EN, p. 416.

²⁷⁰ EN, p. 416.

²⁷¹ EN, p. 417.

²⁷² EN, p. 417.

infinito, posto que amar é querer que me amem, portanto, querer que o outro queira que eu o ame”²⁷³. Para Sartre, o próprio elã amoroso fornece uma “compreensão pré-ontológica” desse fracasso, desse ideal fora do alcance, o que justificaria a perpétua insatisfação do amante. Em segundo lugar, “o despertar do outro é sempre possível; a qualquer momento ele pode fazer-me comparecer como objeto: daí a perpétua insegurança do amante”²⁷⁴. Por fim, “o amor é um absoluto perpetuamente *relativo* pelos outros”²⁷⁵. Destarte, apenas se o amante estivesse sozinho com o amado é que o amor poderia ser o eixo de referência absoluto de seu mundo.

Segundo Sartre, o fracasso dessa forma de amor pode levar a uma tentativa mais radical de assimilação entre mim e o outro. Devolvido à minha injustificável subjetividade, seja pelo outro que amo, seja por um terceiro, agora projeto minha completa absorção em sua subjetividade não com o intuito de preservar sua alteridade (como no caso do amor), mas sim de desembaraçar-me completamente da minha. Para Sartre, esse é o ideal do *masoquismo*. Nessa atitude, trata-se acima de tudo de negar livremente minha própria subjetividade. Quero ser apenas objeto, Ser-Em-si fundamentado em meu próprio ser por uma liberdade, “e como provo esse ser-objeto na vergonha, quero e amo minha vergonha como signo mais profundo de minha objetividade”²⁷⁶. Ademais, como sou apreendido enquanto objeto pelo *desejo sexual*, faço-me objeto do desejo na vergonha. O masoquismo, assim como o sadismo, que veremos na próxima seção, é “assunção de culpabilidade”²⁷⁷. Sou culpado frente a mim mesmo porque consinto em não ser nada além de um simples objeto, e frente ao outro, porquanto também dou a ele a oportunidade de ser culpado por abortar radicalmente minha liberdade. Em resumo:

“O masoquismo é uma tentativa, não de fascinar o outro pela minha objetividade, mas de fazer com que eu mesmo me fascine por minha objetividade-para-outro, quer dizer, fazer com que eu me constitua em objeto pelo outro, de tal sorte que eu apreenda não-teticamente minha subjetividade como um *nada*, em presença do Em-si que represento aos olhos do outro”²⁷⁸.

Segue-se daí que Sartre considere o masoquismo como uma tentativa fadada ao fracasso. Primeiro, porque não posso captar o Eu que busco alienar para fazer-me fascinar por ele, pois

²⁷³ EN, p. 417.

²⁷⁴ EN, p. 417.

²⁷⁵ EN, p. 417.

²⁷⁶ EN, p. 418.

²⁷⁷ EN, p. 418.

²⁷⁸ EN, p. 418.

seria preciso que eu o apreendesse como é para outrem. Além disso, quando o masoquista pede ao outro para ser humilhado, insultado, etc., ele trata esse outro como um instrumento, colocando-se como uma transcendência em relação a ele. “Assim, o masoquista acaba por tratar o outro como um objeto e por transcendê-lo em direção a sua própria objetividade”²⁷⁹. Com efeito, a objetividade escapa ao masoquista e, mais ainda, ao buscar sua própria objetividade, termina encontrando a objetividade do outro, o que lhe revela, em contrapartida, sua própria subjetividade.

“Basta sublinhar que o masoquismo é um perpétuo esforço para nadificar a subjetividade do sujeito, fazendo com que seja reabsorvida pelo outro, e que esse esforço é acompanhado da fatigante e deliciosa consciência do fracasso, a ponto de o próprio fracasso ser o que o sujeito acaba procurando como seu objetivo principal”²⁸⁰.

Terminada essa seção, trataremos a seguir do segundo grupo de atitudes originárias com relação ao outro. Se a experiência de assimilar-me à liberdade do outro é, para Sartre, inevitavelmente malograda, agora a tentativa será a oposta: tentar subjugar-lo à minha liberdade.

3.2 Indiferença, desejo sexual e sadismo. O ódio.

Segundo Sartre, com o fracasso da primeira atitude em relação a outrem, isto é, “pela própria impossibilidade de assimilar-me à consciência do outro por intermédio de minha objetividade, [pode ocorrer que] eu seja levado a voltar-me deliberadamente para o outro e *olhá-lo*”²⁸¹. Nesse caso tento, enquanto liberdade, afrontar a liberdade do outro. Mas tal empresa é impossível; um olhar, diz Sartre, não pode “ser olhado” e, *por isso mesmo*, se olho o outro, reduzo-o à sua objetividade. Contudo, sendo outro-objeto, ele não pode reconhecer minha liberdade. “Minha decepção é total, pois busco me apropriar da liberdade do outro e percebo, de imediato, que só posso agir sobre o outro na medida em que essa liberdade

²⁷⁹ EN, p. 419.

²⁸⁰ EN, p. 419.

²⁸¹ EN, p. 420.

desmorona diante de meu olhar”²⁸². Tal decepção, informa o filósofo, servirá como motor para tentativas subseqüentes de buscar a liberdade do outro através do objeto que ele é para mim, fazendo-me apropriar de sua liberdade por intermédio da apropriação de seu corpo. Para Sartre, semelhante tentativa será, novamente, fadada ao fracasso.

Não obstante, pode acontecer que minha reação originária a meu Para-outro seja mesmo o “olhar o olhar”. Nesse caso, posso construir minha subjetividade sobre o desmoronamento da subjetividade alheia. Sartre denomina tal atitude de *indiferença para com o outro*. Numa palavra, trata-se de uma “cegueira em relação aos outros”²⁸³. Com efeito:

“sou minha própria cegueira acerca dos outros e essa cegueira encerra uma compreensão implícita de Ser-Para-outro, quer dizer, da transcendência do outro como olhar. Essa compreensão é simplesmente o que me determino a esconder. Eu pratico uma espécie de *solipsismo de fato*”²⁸⁴.

Na indiferença, descreve Sartre, ajo como se estivesse sozinho no mundo. Os outros que vejo na rua, que passam por mim, são apenas formas; “toco de leve ‘pessoas’ como toco de leve paredes”²⁸⁵. Sei que têm conhecimento de mim, mas esse conhecimento não me atinge. Sua liberdade, para mim, é apenas um “coeficiente de adversidade”; nem mesmo considero a hipótese de que possam me olhar²⁸⁶. Essas “pessoas” não passam de funções: o funcionário da loja, cuja função é me atender bem, o garçom do bar, cuja função é me servir, etc. Valho-me delas na medida de meus interesses. Por isso, não me sinto envergonhado, ou alienado com sua presença. “Nesse estado de cegueira, ignoro concorrentemente a subjetividade absoluta do outro como fundamento de meu Ser-Em-si e meu Ser-Para-outro, em particular meu ‘corpo-para-outro’”²⁸⁷.

Sartre destaca que esse estado de cegueira pode prolongar-se por muito tempo, de acordo com o grau de má-fé da pessoa. Pode até mesmo durar toda uma vida: “há homens”, afirma, “que morrem sem sequer suspeitar – salvo em breves e aterradoras iluminações – o que é o *outro*”²⁸⁸. Com efeito, é importante notar que a indiferença funciona

²⁸² EN, p. 420.

²⁸³ EN, p. 420.

²⁸⁴ EN, p. 420 – grifos nossos.

²⁸⁵ EN, p. 421.

²⁸⁶ Como nos versos de Camilo Pessanha: “Porque o melhor, enfim, / É não ouvir nem ver... / Passarem sobre mim / E nada me doer!” (PESSANHA, 1994, p. 139-41).

²⁸⁷ EN, p. 421.

²⁸⁸ EN, p. 421.

como uma espécie de defesa em relação à liberdade do outro, a como ele pode, direta ou indiretamente, me atingir, inclusive se considerarmos esse outro ampliado para termos “coletivos” ou “sociais”²⁸⁹. Mas essa defesa *aparente* (porque implicitamente compreende a liberdade do outro), ao mesmo tempo em que não me permite experimentar realmente o servisto, não impede o mal-estar e a inquietação diante do fato de que o olhar do outro, porque tento fazer dele um objeto *enquanto ele me olha*, pode alienar-me sem que eu saiba.

A tentativa original de se apossar da subjetividade livre de outrem através de sua objetividade-para-mim é, para Sartre, o *desejo sexual*. Primeiramente, cabe ressaltar, poderia causar estranheza o fato de que uma ação considerada corriqueiramente como puramente psico-fisiológica pudesse ser classificada como uma atitude originária de realizar nosso Ser-Para-outro. Com efeito, o filósofo francês julga que, para a maior parte dos psicólogos, o desejo guarda uma relação direta com a estrutura dos órgãos sexuais. Pertenceria, assim, ao domínio da pura facticidade, bem como a própria diferença entre gêneros, e nada teriam a ver com o domínio ontológico que, afinal, é o terreno da análise sartriana. Contudo, questiona o autor, se é verdade que a diferença sexual é contingente, se pertence ao domínio da facticidade, não se poderia dizer que o “Para-si” é sexual “por acidente”, isto é, por conta da contingência de possuir tal ou qual corpo. Pelo contrário, tanto o desejo quanto seu inverso, o horror sexual, devem ser pensados como “estruturas fundamentais do Ser-Para-outro”²⁹⁰. Assim, analogamente à questão dos órgãos sensíveis e das sensações, apresentada no capítulo precedente, Sartre não considera que o homem seja um ser sexual porque possui um sexo, mas, pelo contrário, este último é a *imagem* de uma sexualidade fundamental. Isso verificar-se-ia pelo fato de que a sexualidade se expressa durante praticamente todas as fases da vida de uma pessoa, desde a sexualidade infantil, anterior à maturação dos órgãos, até à velhice. Por isso, “*dispor* de um órgão sexual apto a

²⁸⁹ Por exemplo, como no caso do eu-lírico de Pessanha, no poema anteriormente mencionado, e que agora transcrevemos integralmente: “Porque o melhor, enfim, / É não ouvir nem ver... / Passarem sobre mim / E nada me doer! // - Sorrindo interiormente, / Co’as pálpebras cerradas, / Às águas da torrente / Já tão longe passadas. - // Rixas, tumultos, lutas, / Não me fazerem dano... / Alheio às vãs labutas, / Às estações do ano. // Passar o estio, o outono, / A poda, a cava, e a redra, / E eu dormindo um sono / Debaixo duma pedra. // Melhor até se o acaso / O leite me reserva / No prado extenso e raso / Apenas sob a erva // Que Abril copioso ensope... / E, esvelto, a intervalos / Fustigue-me o galope / De bandos de cavalos. // Ou no serrano mato, / A brigas tão propício, / Onde o viver ingrato / Dispõe ao sacrifício // Das vidas, mortes duras / Ruam pelas quebradas, / Com choques de armaduras / E tinidos de espadas... // Ou sob o piso, até, / Infame e vil da rua, / Onde a torva ralé / Irrompe, tumultua, // Se estorce, vocifera, / Selvagem nos conflitos, / Com ímpetos de fera / Nos olhos, saltos, gritos... // Roubos, assassinatos! / Horas jamais tranqüilas, / Em brutos pugilatos / Fraturam-se as maxilas... // E eu sob a terra firme, / Compacta, recalçada, / Muito quietinho. A rir-me / De não me doer nada” (PESSANHA, op. cit., p. 139-41).

²⁹⁰ EN, p. 423.

fecundar e a buscar o prazer representa apenas uma fase e um aspecto de nossa vida sexual”

²⁹¹. Nesse sentido, Sartre afirma:

“Há um modo de sexualidade ‘com possibilidade de satisfação’, e o sexo constituído representa e concretiza essa possibilidade. Mas há outros modos da sexualidade, do tipo incapaz de satisfação e, se levamos em conta essas modalidades, é preciso reconhecer que a sexualidade, que a aparece com o nascimento, desaparece apenas com a morte” ²⁹².

Assim, a pergunta fundamental que se deve fazer acerca da sexualidade é: seria ela um acidente contingente, ligado à própria natureza fisiológica de nosso corpo, ou seria uma estrutura *necessária* do Ser-Para-si-Para-outro?

Primeiramente, há de se notar que, para o autor de *EN*, o desejo é justamente a apreensão primeira da sexualidade de outrem, enquanto esta é “vivida e padecida”: “é desejando o outro (ou descobrindo-me como incapaz de desejá-lo), ou apreendendo seu desejo por mim, que descubro seu ser-sexuado; e o desejo me descobre *ao mesmo tempo meu ser-sexuado e seu ser-sexuado, meu corpo como sexo e seu corpo*” ²⁹³. Podemos, agora, indagar: o que é o desejo ou, antes de tudo, o que se deseja?

Não se pode considerar o desejo, avalia Sartre, como desejo de voluptuosidade ou de fazer cessar uma dor. Em sua visão, esse estado de imanência nos impediria de explicar como um sujeito pode ligar-se, através de seu desejo, a um objeto. O desejo deve ser explicado, portanto, por seu objeto *transcendente*. Contudo, também não se pode compreender o desejo como mero desejo de possessão física, o famoso “fazer amor com”, nem mesmo considerar que ele implique necessariamente o ato sexual (do contrário, não haveria alguma expressão de sexualidade em todas as fases da vida). Ademais, se o desejo “é por si mesmo irrefletido” ²⁹⁴, não se poderia considerar o próprio desejo como objeto posto a suprimir, o que seria tarefa de uma consciência reflexiva. Mas, então, qual é o objeto do desejo?

A princípio, responde o filósofo existencialista, poderíamos considerar o desejo como desejo de um *corpo*. Mas esse corpo deve ser desejado não em suas partes fisiológicas, mas como uma totalidade orgânica; o desejo se endereça ao corpo enquanto “uma forma total;

²⁹¹ *EN*, p. 424.

²⁹² *EN*, p. 424.

²⁹³ *EN*, p. 425.

²⁹⁴ *EN*, p. 425.

melhor ainda, [se dirige] a uma forma *em situação*”²⁹⁵. Por isso, não se poderia considerar o corpo desejado como puro objeto material, pois ele jamais se encontraria em situação. “Assim, essa totalidade orgânica que está imediatamente presente ao desejo é apenas desejável na medida em que revela não apenas a vida, mas ainda a consciência adaptada”²⁹⁶. Destarte, no horizonte do corpo que se deseja há sempre uma consciência. De acordo com Sartre, é ela que garante o *sentido* e a unidade do desejo. Em resumo, é um “corpo vivo como totalidade orgânica em situação com a consciência em seu horizonte”²⁹⁷ o objeto para o qual se dirige o desejo²⁹⁸.

Não resta dúvida de que *sou eu* quem deseja. O desejo é consciência não-posicional de si mesmo, ou seja, é realmente uma *consciência*. Mas essa consciência não poderia ser análoga, por exemplo, à consciência cognitiva. Escolhendo-se como desejo, o Para-si coloca-se “sobre certo plano de existência”²⁹⁹ particular. Quer dizer, o homem que deseja *existe* seu corpo de uma maneira especial. “O desejo”, declara Sartre, “é definido como *turvo*”, como a água turva, que se mostra alterada “pela presença de *alguma coisa* invisível que não se distingue da própria água e se manifesta como pura resistência de fato”³⁰⁰. Se, pondera o filósofo, traçarmos um paralelo com outro apetite, a fome, por exemplo, temos uma estrutura comum a esses dois casos: um estado do corpo. Mas se igualássemos o desejo e a fome, ou a sede, concluiríamos que o desejo seria *seco e claro*. Contudo, o próprio autor chama a atenção para o fato de que “qualquer um sabe o abismo que separa o desejo sexual de qualquer outro apetite”³⁰¹. É que não se deseja uma pessoa colocando-se fora do desejo; no desejo eu me *comprometo*: “o desejo é inteiramente queda na cumplicidade com o corpo”³⁰². Mas esse corpo, como apontado acima, *é existido* de uma maneira especial. O fato primordial

²⁹⁵ EN, p. 426.

²⁹⁶ EN, p. 426.

²⁹⁷ EN, p. 426.

²⁹⁸ Apesar de alguma analogia ser possível, cabe aqui pontuar a diferença do desejo, tal como entendido por Sartre, e do desejo no sentido da *Fenomenologia do espírito* de Hegel. Recuperando as palavras de Bento Prado Júnior, temos que na *Fenomenologia*, o desejo “desempenha (...) a função de estabelecer, no nível da ontologia da vida, uma espécie de ‘mínimo’ de relação dialética, uma fissura mínima que permite o futuro desdobramento dialético da consciência. O desejo (*Begierde*) é uma relação com o *Outro* mas que exige a supressão da alteridade na forma da Satisfação (*Befriedigung*). Está, assim, para a sua satisfação, como a diferença para a identidade: é a negação que volta sobre si mesma sob forma de afirmação” (PRADO JR, 1989, p. 187). Já em Sartre, o desejo é projeto de objetivação do outro através de sua encarnação, perseguida pela consciência desejante. Mas, como veremos, tal projeto não pode realizar-se efetivamente.

²⁹⁹ EN, p. 427.

³⁰⁰ Ambos: EN, p. 427.

³⁰¹ EN, p. 428.

³⁰² EN, p. 428.

a destacar é que, no desejo, “a consciência escolhe existir sua facticidade [ter um corpo] em outro plano”³⁰³. Nesse sentido, o desejo não apenas revela o corpo de outrem, mas também revela meu próprio corpo, não como *instrumento* ou *ponto de vista*, mas enquanto facticidade que empasta o Para-si. No desejo, a consciência *se faz corpo* para se apropriar do corpo do outro apreendido como totalidade orgânica em situação. Ou seja, “faço-me carne *na presença de outro para me apropriar da carne do outro*”³⁰⁴.

O desejo revela minha facticidade, desvenda meu corpo como carne. Ao mesmo tempo, quanto ao corpo do outro, objeto desse desejo, também “quero apropriá-lo *como carne*”. Com efeito, o desejo “é uma tentativa de despir o corpo de seus movimentos, bem como de suas roupas, e de fazê-lo existir como pura carne; é uma tentativa de *encarnação* do corpo do outro”³⁰⁵. Nesse quadro, as *carícias* podem ser compreendidas justamente como apropriação do corpo do outro e, destarte, não diferem do desejo: “o *desejo se exprime pela carícia da mesma forma que o pensamento pela linguagem*”³⁰⁶. A possessão, exprimida pela carícia, aparece aos olhos de Sartre como *dupla encarnação recíproca*. Em suma, no desejo tento encarnar a consciência, empastá-la de facticidade, para realizar a encarnação do outro.

Na filosofia sartriana, para o homem, o Ser-Para-si, “ser é escolher seu modo de ser sobre o fundo de uma contingência absoluta de seu ser-aí”³⁰⁷. E, como dito anteriormente, a consciência se escolhe como desejo. Mas, então, devemos perguntar: qual é o *motivo* do desejo, isto é, qual seu *sentido*? O desejo, analogamente a todas as atitudes do Para-si, tem uma significação que o constitui e o ultrapassa. Quer dizer, a consciência nadifica-se em forma de desejo. Por quê?

No desejo, há uma modificação radical do Para-si. Como indicado anteriormente, nessa atitude o Para-si se faz ser em um outro plano, “existindo” seu corpo de maneira diferente, isto é, empasta-se com sua facticidade. “Correlativamente”, atesta o filósofo, “o mundo deve vir-a-ser para ele de uma nova maneira: há um mundo do desejo”³⁰⁸. Todavia, o desejo não é uma relação *com* o mundo; o mundo aparece aqui como fundo de minhas relações com o outro. É a *presença* do outro que me revela o mundo como mundo do

³⁰³ EN, p. 429.

³⁰⁴ EN, p. 429.

³⁰⁵ EN, p. 430.

³⁰⁶ EN, p. 430.

³⁰⁷ EN, p. 431.

³⁰⁸ EN, p. 432.

desejo. Nesse sentido, o desejo “é um modo primitivo das relações com o outro, que constitui o outro como carne desejável sobre o fundo de um mundo de desejo”³⁰⁹.

Assim, podemos explicitar o sentido profundo do desejo. No início da presente seção, dizíamos que se tento olhar o olhar do outro como forma de defender-me de sua liberdade, tanto seu olhar quanto sua liberdade desmoronam: não vejo nada mais do que olhos, um ser-no-meio-do-mundo. Daí por diante o outro, enquanto liberdade, me escapa. Não consigo possuir sua liberdade, ou ao menos fazer-me reconhecido por ela; encontro apenas um outro-objeto e “tudo se passa como se quisesse apossar-me de um homem que fugiu, deixando apenas seu casaco em minhas mãos”³¹⁰. Ainda que me apodere desse corpo, não posso agir senão sobre sua facticidade e o desejo, que é uma “conduta de encantamento”³¹¹, perde seu sentido. Quero que a liberdade do outro submirja em sua facticidade objetiva (que, afinal, é a única coisa que dele posso apreender), para que, no momento em que toco seu corpo, eu toque também sua subjetividade. Este é, nas palavras de Sartre, o ideal impossível do desejo:

“possuir a transcendência do outro enquanto pura transcendência e, ao mesmo tempo, enquanto *corpo*; reduzir o outro à sua simples *facticidade*, pois ele está no meio do meu mundo, mas fazendo com que tal facticidade seja uma presentificação perpétua de sua transcendência nadificadora”³¹².

Sartre considera o desejo como um pro-jeto vivido, que não supõe qualquer deliberação prévia, mas que comporta em si mesmo seu sentido e sua interpretação. Se me lanço em direção à facticidade do outro, e tento apreendê-lo enquanto carne, realizo minha própria encarnação, pois o outro só pode ser encarnado na e por minha encarnação. Entretanto, não busco apenas fazer com que o outro apareça *a meus olhos* como carne. Segundo o filósofo francês, meu objetivo “é de fazê-lo se encarnar *a seus próprios olhos* como carne; é preciso que o arraste ao terreno da facticidade pura, é preciso que ele se resuma para si mesmo a não ser nada mais do que carne”³¹³. Ademais, Sartre assinala que a encarnação (ou a turvação, que é o desejo) tem uma linguagem mágica. Busco fascinar o outro com minha carne com o intuito de provocar nele uma encarnação semelhante à minha.

³⁰⁹ EN, p. 433.

³¹⁰ EN, p. 433.

³¹¹ EN, p. 434.

³¹² EN, p. 434.

³¹³ EN, p. 436.

Nesse momento, “o desejo é um convite ao desejo”³¹⁴. Quer dizer, tento, através de minha carne (com uma carícia, por exemplo), fazer despertar no outro o sentido de sua carne. Agora, a comunhão do desejo pode ser realizada: “cada consciência, ao encarnar-se, realizou a encarnação da outra, cada turvação fez nascer a turvação do outro, e incrementou-se na mesma medida”³¹⁵. Com efeito, “em cada carícia sinto minha própria carne e a carne do outro através da minha, e tenho consciência de que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro”³¹⁶.

Todavia, diz Sartre, o desejo está fadado ao fracasso. Vimos anteriormente que ele não poderia ser identificado tão somente ao ato sexual, ou seja, seu objetivo final não poderia ser o coito, pois este nada mais é do que a forma comumente utilizada de realização do desejo. É verdade que o prazer alcançado pelo ato sexual motiva o surgimento de uma consciência reflexiva que é “atenção ao prazer”³¹⁷ e, por isso mesmo, representa a morte do desejo. Não obstante, Sartre considera tal acontecimento uma mera contingência orgânica, ligada à própria estrutura do corpo e dos órgãos sexuais. De fato, enquanto o desejo é desejo de *tomar e apropriar-se*, ele carrega *em si mesmo* o germe de seu fracasso.

“Com efeito, não basta que a turvação faça nascer a encarnação do outro: o desejo é desejo de se apropriar dessa consciência encarnada. Portanto, ele se prolonga naturalmente, não mais por *carícias*, mas por atos de apreensão (*préhension*) e de penetração. A carícia tinha por objetivo apenas impregnar de consciência e de liberdade o corpo do outro. Agora, é preciso tomar esse corpo saciado, segurá-lo, penetrar nele. Mas, pelo simples fato de, nesse momento, eu tentar apreendê-lo, puxá-lo, agarrá-lo, mordê-lo, meu corpo deixa de ser carne e volta a ser o instrumento sintético *que sou*; e, ao mesmo tempo, o *outro* deixa de ser encarnação: volta a ser um instrumento no meio do mundo que eu apreendo a partir de sua situação. Sua consciência, que afluía à superfície de sua carne, e que eu tentava *saborear* com minha carne, desvanece diante de meus olhos: conserva-se apenas um *objeto* com imagens-objetos em seu interior”³¹⁸.

Assim, não posso apropriar-me da carne desse outro-objeto. Ela é *sua* propriedade, não mais *minha*. Sou corpo, ou seja, totalidade sintética em situação, diante de uma carne. Quando agarro o corpo do outro, percebo que agarro algo diferente daquilo que desejava agarrar; o outro, agora, é um *todo* objeto que me escapa com *toda* sua transcendência e a própria

³¹⁴ EN, p. 436.

³¹⁵ EN, p. 436.

³¹⁶ EN, p. 436. Com efeito, há no desejo uma tentativa de comunhão dos corpos (de recriação do mito de Eros), cuja essência foi tão bem ilustrada pelos versos do poeta: “O corpo noutro corpo entrelaçado, / fundido, dissolvido, volta à origem / dos seres, que Platão viu completados: / é um, perfeito em dois; são dois em um” (ANDRADE, op. cit., p. 1365-6).

³¹⁷ EN, p. 437.

³¹⁸ EN, p. 438.

compreensão que tinha do desejo esvaece. Para o filósofo, essa situação malograda está na origem do *sadismo*.

Sartre qualifica o sadismo como “paixão, segura e obstinação”³¹⁹. Obstinação, porque nesse estado o Para-si apreende-se como engajado em algo sem compreender exatamente *em que* está engajado. É segura, porque aparece no momento em que o desejo foi esvaziado daquela turvação que mencionávamos anteriormente. E, na medida em que faz a experiência de si mesmo enquanto pura transcendência frente ao outro, tem horror à turvação *para si mesmo* e a considera um estado humilhante, talvez não conseguindo realizá-la em si mesmo, na medida em que friamente é obstinação e segura, o sádico é também um apaixonado. “Seu objetivo é, assim como no desejo, apreender e subjugar o outro não apenas enquanto outro-objeto, mas enquanto pura transcendência encarnada”³²⁰. No “momento” do sadismo, o Para-si encarnado ultrapassa sua encarnação para se apropriar da encarnação do outro. O sadismo é esse esforço para se apossar da facticidade do outro, utilizando o corpo alheio como utensílio, como uma ferramenta capaz de realizar nele uma existência encarnada. Com efeito, Sartre define o sadismo como “um esforço para encarnar o outro pela violência, e esta encarnação ‘à força’ já deve ser apropriação e utilização do outro”³²¹. Como no desejo, o sádico busca despir o outro de seus atos, de seus movimentos; procura “descobrir a carne por baixo da ação”³²². Entretanto, se o Para-si do desejo “se perde em sua própria carne para revelar ao outro que ele é carne”, o sádico por sua vez “recusa sua própria carne, ao mesmo tempo em que dispõe dos instrumentos para revelar à força sua carne ao outro”³²³. Assim, o sádico pretende romper a reciprocidade da relação sexual; desfruta o prazer de ser a única potência, força humilhante e presentifica a carne à consciência do outro por intermédio da *dor*. “Na dor, com efeito, a facticidade invade a consciência e, finalmente, a consciência reflexiva é fascinada pela facticidade da consciência irrefletida. Há, portanto, uma encarnação pela dor”³²⁴. A encarnação que o sádico tenta realizar é, para Sartre, o que se chama *obsceno*.

O obsceno, por sua vez, é parte daquilo que o filósofo existencialista classifica como *desgracioso* (o que não significa, porém, que todo desgracioso seja obsceno). Na *graça*,

³¹⁹ EN, p. 439.

³²⁰ EN, p. 439.

³²¹ EN, p. 439.

³²² EN, p. 439.

³²³ EN, p. 439-40.

³²⁴ EN, p. 440.

diz Sartre, o corpo aparece como um “psíquico em situação”; está em ato e se compreende a partir da situação e do fim que persegue. De um lado, o ato gracioso possui a precisão de uma máquina; do outro, carrega a total imprevisibilidade do psíquico. O ato gracioso é perfeitamente compreensível a cada instante se levarmos em conta o que já foi *transcorrido*. Há um ajustamento exato nesse transcorrido com o ato. O objetivo visado ilumina o ato em sua totalidade, mas o futuro do ato permanece imprevisível, embora se perceba, no próprio corpo em movimento, que a parte futura surgirá como necessária e ajustada aos movimentos precedentes³²⁵. Com efeito, na graça “o corpo é o instrumento que manifesta a liberdade”³²⁶. O desgraçoso aparece quando um dos elementos da graça é contrariado em sua realização. Se na graça, como atesta Sartre, a facticidade é “vestida e disfarçada”, o corpo é revelado como “ferramenta de precisão”, e a nudez da carne, apesar de presente, “não pode ser vista”³²⁷, no ato desgraçoso passa-se o oposto: o movimento torna-se mecânico, e o corpo, puro instrumento. Nesse cenário, o obsceno surge “quando o corpo adota posturas que o despem inteiramente de seus atos e revelam a inércia de sua carne”³²⁸.

A partir do que foi visto acima, podemos compreender o intento sádico: a graça desvela a carne para velá-la de imediato; “a carne, na graça, é o outro inacessível”³²⁹. O sádico, por seu turno, “visa destruir a graça para constituir *realmente* uma outra síntese do outro: ele quer fazer aparecer a carne do outro; na sua própria aparição, a carne será destruidora da graça, e a facticidade reabsorverá a liberdade-objeto do outro”³³⁰. Com efeito, o sádico visa fazer a carne aparecer bruscamente por meio da opressão, pelo concurso de seu corpo enquanto instrumento. Pretende obrigar o outro a agir e a assumir posições em que seu corpo apareça como obsceno. O sadismo é apropriação instrumental do outro encarnado. Mas o outro que aparece como carne, ainda é um outro livre. Daí, segundo Sartre, a necessidade que o sádico tem de exigir provas da completa submissão da liberdade do outro às suas

³²⁵ Há de se notar, aqui, que a explicação do sentimento da graça que Sartre propõe é muito semelhante àquela dada por Bergson no *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*, que, diga-se de passagem, é elogiada pelo próprio Sartre. Lembremos da definição de Bergson: “[A graça,] primeiramente, nada mais é que a percepção de certa destreza (*aisance*), de certa facilidade nos movimentos exteriores. E como os movimentos fáceis são aqueles que se preparam uns aos outros, acabamos por encontrar uma destreza superior nos movimentos que se fazem prever, nas atitudes presentes em que são indicadas e como que pré-constituídas as atitudes que virão. (...). Se a graça prefere as curvas às linhas quebradiças (*brisées*), é porque a linha curva muda de direção a todo o momento, mas cada nova direção estava indicada na precedente” (BERGSON, 2005, p. 08).

³²⁶ EN, p. 440.

³²⁷ Cf. EN, p. 441.

³²⁸ EN, p. 441.

³²⁹ EN, p. 442.

³³⁰ EN, p. 442.

ordens, pois, no fundo, o que o sádico procura “é a liberdade do outro”³³¹. Se no amor, como vimos, o amante exigia não a abolição, mas servidão da liberdade pela própria liberdade do amado, no sadismo também não se busca suprimir a liberdade da vítima, mas “obrigá-la a se identificar livremente à carne torturada”³³². Contudo, lembra Sartre, independentemente da pressão exercida pelo sádico, o ato de renegação do torturado permanece livre. É a vítima quem decide o momento de abdicar de sua resistência, é ela quem sente o instante em que a dor torna-se insuportável. Por isso, envergonhar-se-á futuramente de sua renegação. Mas o sádico considera-se o causador disso. Seu prazer aumenta cada vez que a vítima resiste e nega-se a pedir perdão. “O espetáculo que se oferece ao sádico é o de uma liberdade que luta contra o desabrochamento (*épanouissement*) da carne e que, finalmente, escolhe livremente se fazer submergir pela carne”³³³. No momento da renegação, o resultado é encontrado, o corpo é todo carne ofegante e obscena, a própria imagem de uma liberdade despedaçada e subjugada, identificada inteiramente com seu corpo.

Para Sartre, lembremos, o sadismo encontra seu germe no fracasso do desejo³³⁴. E, assim como no desejo e na indiferença, o sadismo carrega em si mesmo as causas de seu fracasso. Primeiro, porque no momento em que seu objetivo será alcançado, o sadismo cede lugar ao desejo. Com efeito, “o sadismo é o fracasso do desejo, e o desejo é o fracasso do sadismo”³³⁵. Além disso, o que o sádico pretende é capturar a liberdade transcendente de sua vítima, o que, por principio, está fora do alcance. Quanto mais o sádico empenha-se em tratar o outro como instrumento, mais essa liberdade lhe escapa. A liberdade sobre a qual ele pode agir é tão somente a liberdade objetiva do outro, liberdade no meio do mundo com suas mortipossibilidades e perde o Ser-Para-outro que ele tentava recuperar. Segundo o filósofo, é no momento em que a vítima *olha* para o sádico que este percebe seu erro e experimenta a alienação absoluta de seu ser na liberdade do outro.

³³¹ EN, p. 443.

³³² EN, p. 443.

³³³ EN, p. 444.

³³⁴ O mesmo raciocínio vale para o masoquismo. Diz o autor que “o sadismo está como em germe no próprio desejo, como sendo o fracasso do desejo: com efeito, a partir do momento que busco *possuir* o corpo do outro, o qual levei a encarnar por meio de minha encarnação, rompo a reciprocidade da encarnação e ultrapasso meu corpo rumo às suas próprias possibilidades e me oriento em direção ao sadismo. Assim, sadismo e masoquismo são os dois obstáculos do desejo, seja porque eu ultrapasso a turvação rumo a uma apropriação da carne do outro, seja porque dou atenção apenas à minha carne, e não exija nada mais do outro, exceto que ele seja o olhar que me ajuda a realizar minha carne. É por conta dessa inconsistência do desejo e de sua perpétua oscilação entre esses dois obstáculos que costumamos chamar a sexualidade ‘normal’ pelo nome de ‘sado-masoquista’” (EN, p. 444.).

³³⁵ EN, p. 445.

“Descobre então que não pode agir sobre a liberdade do outro, ainda que o obrigue a humilhar-se e a pedir perdão, pois é precisamente na e pela liberdade absoluta do outro que um mundo vem a existir, um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e cem pretextos para a humilhação e a renegação”³³⁶.

Destarte, a explosão do olhar do outro no mundo do sádico desmorona o sentido e o objetivo do sadismo. O sádico constata que era justamente essa liberdade que ele pretendia subjugar, mas percebe a inutilidade de seus esforços. O círculo vicioso novamente se repete: nunca saímos da tensão entre ser-que-olha e ser-que-é-visto.

Diante do cenário de fracassos que se desenha nas duas atitudes fundamentais com relação ao outro, há ainda uma última atitude original do Para-si que experimentou as vicissitudes do binômio objetivação/assimilação do outro: é o *ódio*.

“[O ódio] implica uma resignação fundamental: o Para-si desiste de utilizar o outro como instrumento para reaver seu Ser-Em-si. Quer simplesmente reencontrar uma liberdade sem limites de fato, ou seja, desembaraçar-se de seu inapreensível Ser-objeto-Para-outro e abolir sua dimensão de alienação”³³⁷.

Com efeito, trata-se de um posicionamento absoluto de uma liberdade diante de outrem. O Para-si que odeia, que experimentou o fracasso de seus esforços em assimilar ou ser assimilado à liberdade de outrem, aceita não ser nada além do que Para-si: nadificação livre de seu ser, totalidade-destotalizada, uma fuga perpétua que estabelece seus próprios fins. O que odeio, sublinha Sartre, não é apenas algum determinado detalhe particular, mas “a totalidade-psíquica inteira, na medida em que me remete à transcendência do outro”³³⁸.

Ademais, posto que o projeto inicial do ódio visa “suprimir as outras consciências”³³⁹, ele “é ódio de todos os outros em um só”³⁴⁰. Simbolicamente, através da morte de um outro particular, eu almejo destruir o princípio geral de existência do outro. Mas, *ipso facto*, o ódio também está condenado ao fracasso. Porque, ainda que fosse capaz de suprimir todas as outras consciências, eu não poderia fazer com que o outro não tivesse existido. A própria abolição do outro traz consigo o reconhecimento explícito de que o outro

³³⁶ EN, p. 446.

³³⁷ EN, p. 451.

³³⁸ EN, p. 451. Eis aí, para Sartre, a diferença entre odiar e detestar.

³³⁹ EN, p. 452.

³⁴⁰ EN, p. 452.

existiu. “Sendo assim, meu Ser-Para-outro, deslizando ao passado, converte-se em uma dimensão irremediável de mim mesmo”³⁴¹. Meu Ser-Para-outro se aliena: o que fui para o outro, fica estabelecido por sua morte, de maneira incontornável; e, se mantiver os projetos e o modo de vida julgados pelo outro, também o serei no presente. Em suma, porque não posso desvencilhar-me desse passado em que o outro existiu, sua morte constitui-me como um objeto irremediável, assim como minha própria morte.

O ódio, portanto, também não permite ao Para-si deixar o círculo vicioso. “Representa simplesmente a última tentativa, a tentativa do desespero. Após o fracasso dessa tentativa, só resta ao Para-si retornar ao círculo e deixar-se oscilar indefinidamente entre uma e outra das duas atitudes fundamentais”³⁴².

3.3 Observações finais acerca das relações concretas com outro.

Ao final da exposição sobre as “relações concretas com o outro”, Sartre afirma que, seja qual for a atitude que adotamos, estamos sempre “em um estado de instabilidade com relação a outrem”³⁴³. Isso porque uma atitude consistente em relação ao outro exigiria que ele me fosse revelado, *ao mesmo tempo*, como sujeito e como objeto, algo impossível nos quadros da ontologia fenomenológica. Mas, então, se estamos presos ao binômio objetivação/assimilação, se nem mesmo o ódio pode nos fazer escapar ao círculo vicioso indicado nas seções precedentes, como não dar razão àqueles que viam na estrutura do Ser-Para-outro uma barreira para a existência de relações autênticas com o outro, de solidariedade ou ação comum?

Primeiramente, porque uma leitura atenta da proposta sartriana pode nos fornecer pistas acerca do papel que desempenham essas relações primitivas no movimento geral de *EN*. O próprio Sartre adverte que as observações da Terceira Parte da obra em tela não pretendiam “esgotar a questão sexual, nem, sobretudo, a das atitudes com relação ao outro”³⁴⁴. Sua meta (que, nesse ponto, parece ecoar a psicanálise tradicional), consistia em

³⁴¹ *EN*, p. 452.

³⁴² *EN*, p. 453.

³⁴³ *EN*, p. 448.

³⁴⁴ *EN*, p. 446.

“marcar que a atitude sexual era um comportamento primitivo com relação ao outro”³⁴⁵. Ora, diz Sartre, tal comportamento encerra em si mesmo a contingência original do Para-outro e de nossa própria facticidade. Porém, essa constatação não poderia estar submetida, desde sua origem, “a uma constituição fisiológica e empírica”³⁴⁶. Assim, infere o autor, a partir do momento em que *tenho* um corpo, e que estou em um mundo onde *há* outras pessoas, reajo basicamente pelo amor, pelo desejo, e pelas atitudes derivadas de ambos. A estrutura fisiológica do ser humano apenas exprime *simbolicamente*, e no terreno da pura contingência, minha possibilidade de adotar uma dessas atitudes. Nesse sentido, conclui, “o Para-si é sexual desde seu próprio surgimento frente ao outro e, (...) por ele, a sexualidade vem ao mundo”³⁴⁷.

Não obstante, seria inoportuno concluir que as atitudes que posso tomar com relação a outrem pudessem reduzir-se a essas atitudes sexuais primitivas. Isso, aliás, o próprio Sartre ressaltou³⁴⁸. Desse modo, o acento conferido a tais atitudes deve ser pensado a partir de dois fins: em primeiro lugar, justamente porque são relações *fundamentais* (mas não únicas). Por conseguinte, “todas as condutas complexas dos homens, uns com relação aos outros, são apenas enriquecimentos dessas atitudes originais”³⁴⁹. Sartre chama a atenção para o nível de complexidade envolvido em relações como a colaboração, a luta, a rivalidade, a emulação, o comprometimento, a obediência e em outras como o amor maternal, a piedade ou a bondade. Para serem devidamente compreendidas, tais atitudes devem ser analisadas, segundo o próprio filósofo, à luz da situação histórica e das particularidades concretas de cada Para-si, em sua relação com o outro³⁵⁰. Mas, cumpre destacar que em todas elas há um “esqueleto” formado pelas relações sexuais originárias. Isso porque, de acordo com o argumento sartriano, as atitudes primitivas “são os projetos fundamentais através dos quais o Para-si *realiza* seu Ser-Para-outro e tenta transcender essa situação de fato”³⁵¹. Todavia, não se trata de pensar as atitudes que enumeramos acima como meros “disfarces” da sexualidade. O que o autor nos indica é que “a sexualidade nelas se integra enquanto seu fundamento, e que elas a implicam e a transcendem”³⁵².

³⁴⁵ EN, p. 446.

³⁴⁶ EN, p. 447.

³⁴⁷ EN, p. 447.

³⁴⁸ “Evidentemente, não pretendemos que as atitudes com relação a outrem se reduzam a essas atitudes sexuais que acabamos de descrever” (EN, p. 447).

³⁴⁹ EN, p. 447.

³⁵⁰ O que será tema para a Psicanálise Existencial proposta por Sartre: cf. EN, p. 602-21.

³⁵¹ EN, p. 447.

³⁵² EN, p. 447.

É forçoso notar que o projeto original do Para-outro visa transcender sua situação original, qual seja, de busca perpétua por um fundamento, para atingir a dignidade do *Ens causa sui*. Lembremos que Sartre define o homem como uma “paixão inútil”³⁵³ justamente porque é desejo de Ser-Em-si-Para-si, porque é o Deus faltante, que nunca coincide plenamente consigo mesmo nem com o mundo, que nunca é ao modo de ser da coisa, e que fracassa peremptoriamente ao tentar realizar esse projeto. Mas, buscando a tranqüilidade dos mares do Ser, o Para-si, em presença de outrem, procura realizar seu movimento original, constituir um *si* substantivo, através de uma tentativa de união plena com um outro Para-si.

Por isso, consideramos as relações concretas com o outro como relações de *reciprocidade negativa* ou *inautênticas*. É que, através delas, e em um procedimento análogo à atitude de má-fé, o homem procura mascarar sua condição fundamental, a de ser-que-é-o-que-não-é e que-não-é-o-que-é, busca alcançar o ideal de Ser-Em-si-Para-si. Na reciprocidade negativa, utilizando-me dos meios que disponho (linguagem, sedução, força física, etc.), tento realizar a partir de mim essa comunhão com o outro, mesmo sendo consciente do fracasso de tal empreitada. Ainda que, nesse caso, o outro adote uma atitude análoga à minha, o fracasso também se consome. Sempre estamos insatisfeitos, independente da atitude que tomamos, e se prosseguimos nelas, isso diz respeito às circunstâncias particulares de nossa história ou à nossa má-fé³⁵⁴. É que, como dito, o projeto original do Ser-Para-outro é transcender sua situação de fato, qual seja, a incontornável liberdade de cada Para-si, com seus desdobramentos inevitáveis: a angústia, a descoberta da contingência, a responsabilidade, etc. Mas tal projeto jamais poderá ter sucesso. Logo, é preciso uma saída ao círculo vicioso (oscilar entre os polos ser-que-olha e ser-que-é-visto) ao qual estamos encerrados nas relações primitivas com o outro. Mas essa saída aponta na direção do plano da *moral*. É que não basta, de minha parte, abandonar o projeto de Ser-Em-si-Para-si frente ao outro³⁵⁵. É preciso que o outro lado envolvido proceda da mesma maneira. Faz-se necessário, portanto, a projeção de um *valor comum*, que oriente uma relação *autêntica* ou uma reciprocidade *positiva* com o

³⁵³ EN, p. 662.

³⁵⁴ Cf. EN, p. 448.

³⁵⁵ Nesse sentido, não deve causar estranheza o fato de Sartre declarar que “o respeito pela liberdade do outro é uma palavra vã” (EN, p. 450), bem como sua consideração de que cada atitude que tomamos com relação ao outro é “uma violação da liberdade que tentamos respeitar” (EN, p. 450). É que não posso jamais deixar de considerar-me limite de fato à liberdade do outro, tampouco uma interferência constante nessa liberdade. Assim, o que está em jogo, a nosso ver, é apenas a necessidade de se abandonar a ideia de utilização do outro para a realização do Ser-Em-si-Para-si. Ademais, a título de curiosidade, vale notar que, para Sartre, a apreensão da inevitável situação de ser limite à liberdade do outro está na origem das ideias de *culpabilidade* e *pecado* (cf. EN, p. 450).

outro. Mas, semelhante constatação ultrapassa os objetivos da ontologia fenomenológica estabelecidos por Sartre. Aqui, era preciso instituir que, dado o surgimento da realidade humana como Para-si-Para-outro, a atitude primeira de cada Para-si é assimilar ou ser assimilado pelo outro. O título de *relações concretas* é absolutamente justificável: é que, como já mencionado, nessa passagem de *EN* Sartre busca, no plano existencial, atitudes que traduzam o projeto ontológico original do Para-outro. Não surpreende, portanto, que o filósofo francês apenas indique nessa obra o caminho possível para a experiência (também no domínio da existência concreta) de relações mais complexas e que, de fato, sejam reciprocamente positivas.

Não obstante as observações acima, veremos a seguir como, ainda no ensaio de ontologia fenomenológica, Sartre já pensa a possibilidade de uma experiência coletiva fundada no Ser-Para-outro. Trata-se da experiência do *Nós*.

4- A EXPERIÊNCIA DO NÓS

“Um galo sozinho não tece uma manhã:
 ele precisará sempre de outros galos.
 De um que apanhe esse grito que ele
 e o lance a outro; de um outro galo
 que apanhe o grito de um galo antes
 e o lance a outro; e de outros galos
 que com muitos outros galos se cruzem
 os fios de sol de seus gritos de galo,
 para que a manhã, desde uma teia tênue,
 se vá tecendo, entre todos os galos”.
 (Tecendo a manhã, João Cabral de Melo Neto)

Mesmo que se considere o contato primitivo com o outro de um ponto de vista exclusivamente negativo, não há como negar que, já em sua ontologia, Sartre considera a hipótese de uma relação coletiva, de um Nós, tanto como objeto para o olhar de um terceiro, como enquanto sujeitos de uma ação em comum³⁵⁶. É verdade que a experiência do Nós, não obstante ser passível de uma simples verificação empírica, parece a princípio desmentir a prova do Ser-objeto-Para-outro ou do outro-objeto-Para-mim. No caso do Nós-sujeito, ninguém é objeto: “o Nós envolve uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem umas às outras como subjetividades”³⁵⁷. Mas tal reconhecimento, complementa Sartre, não é objeto de uma tese explícita: “o que é posto explicitamente é uma ação comum ou o objeto de uma percepção comum”³⁵⁸. É, como dizíamos no primeiro capítulo dessa dissertação, o “olhar comum sobre o mundo”, olhar esse entendido como a convergência de objetivos entre os envolvidos numa relação. Nesse caso, “o reconhecimento das subjetividades é análogo ao da consciência não-tética por si mesmo; melhor ainda, ele deve ser operado *lateralmente* por uma consciência não-tética cujo objeto tético é tal ou qual espetáculo do mundo”³⁵⁹.

De início, vislumbramos aqui o primeiro passo para superar o círculo vicioso visto no capítulo precedente. É que no existencialismo sartriano, a reciprocidade positiva e a autenticidade nas relações humanas só serão possíveis quando mediadas por um terceiro, seja

³⁵⁶ O que contraria, por exemplo, a afirmação de Emmanuel Mounier, já aludida em nossa Introdução: “Existe realmente para ele uma experiência de um nós-objeto (...). Quanto à existência de um nós-sujeito, ligação de sujeitos, Sartre nega-a radicalmente. Há sem dúvida uma experiência psicológica desta natureza, modo de me sentir no meio dos outros, mas não tem fundamento ontológico. (...). Não há *nós outros*, onde nem sequer *nós dois* se chega a formar. Só há uma solidariedade de danados, em que cada um é estrangeiro a cada um como a si próprio, *estrangeiro* e não *outro*” (MOUNIER, op. cit., p. 165-6).

³⁵⁷ EN, p. 453.

³⁵⁸ EN, p. 454.

³⁵⁹ EN, p. 454.

ele algum “espetáculo do mundo”, seja, como anteriormente mencionado, um valor comum. O que Sartre recusa, opondo-se novamente ao Ser-com heideggeriano, é fundamentar nossa consciência do outro a partir da experiência do Nós. Pois, se Heidegger considerava – a partir da constatação fenomenal de que o mundo é, desde sempre, mundo compartilhado, que um sujeito nunca é dado sem o mundo, isto é, sem outros sujeitos – que haveria a necessidade de investigar “a estrutura *ontológica* do que assim é ‘dado’”³⁶⁰, Sartre avalia o contrário: o Nós jamais poderia ser uma estrutura *ontológica* da realidade humana, porquanto, para o filósofo francês, “a existência do Para-si em meio a outros era na origem um fato metafísico e contingente”³⁶¹. Por isso, o Nós é uma *experiência*. Ademais, cumpre esclarecer que o Nós de que fala Sartre não é uma consciência intersubjetiva, tampouco um novo ser que suplanta e engloba os demais em um todo sintético. Na verdade, “o *nós* é experimentado por uma consciência particular”³⁶². Posso estar engajado em um Nós sem que todos os outros envolvidos necessariamente estejam conscientes do fato³⁶³. É que o Nós “é certa experiência particular que se produz em casos especiais, sobre o fundamento do Ser-Para-outro em geral. O *Ser-Para-outro* precede e fundamenta o *Ser-com-o-outro*”³⁶⁴.

Por fim, cabe mencionar que existem duas formas radicalmente distintas da experiência do Nós. Como Sartre ressalta, há uma diferença entre dizer “*Nós* olhamos” e “Eles *nos* olham”. Destarte, além da experiência do Nós enquanto sujeitos de uma ação comum, há uma experiência em que somos *objeto* para um terceiro. São essas duas experiências que descreveremos a seguir.

4.1 – O Nós-objeto.

³⁶⁰ HEIDEGGER, op.cit., p. 167. Repetimos aqui uma passagem de *Ser e tempo* que destacamos no primeiro capítulo: “O esclarecimento do ser-no-mundo mostrou que, de início, um mero sujeito não ‘é’ e nunca é dado sem o mundo. Da mesma maneira, também, de início, não é dado um eu isolado sem os outros. Se, pois, os ‘outros’ já estão co-pre-sentes no ser-no-mundo, esta constatação fenomenal não deve considerar evidente e dispensada de uma investigação a estrutura *ontológica* do que assim é ‘dado’”.

³⁶¹ EN, p. 454.

³⁶² EN, p. 455.

³⁶³ Aqui, Sartre lembra-se de uma experiência corriqueira que ilustra seu ponto de vista: alguém diz, por exemplo, “*Nós* estamos descontentes com essa situação”, a que um outro responde: “*Nós* não meu amigo, fale por você”.

³⁶⁴ EN, p. 455.

Seguindo o mesmo caminho de Sartre, começaremos com a exposição do Nós-objeto. Primeiramente, diz o filósofo, essa experiência “nos precipita no mundo; experimentamo-na através da vergonha, como uma alienação comunitária”³⁶⁵. Sendo assim, e tendo em mente o contato primitivo com o outro que foi apresentado anteriormente, resta perguntar: como é possível se experimentar em comunidade com os outros enquanto estes são *objetos*?

Primeiramente, há de se considerar que, até aqui, a análise sartriana concentrou-se nas relações exclusivas entre dois Para-si. Nesse caso, cada um tenta transcender a transcendência do outro ou sente sua transcendência ser transcendida pela do outro. Ambos formam um *casal em situação*, um com relação ao outro. Todavia, alerta Sartre, a relação de um Para-si com outro aparece sobre o fundo da relação de cada Para-si, isoladamente, com *todas as outras consciências*, isto é, com a quase-totalidade das consciências. Isso vem à tona quando um *terceiro* aparece em meu campo de ação. Nesse instante, sinto-me completamente *alienado*. Tal relação ternária não modifica absolutamente minha alienação original (o surgimento do outro em meu mundo). Encaro-os como “Eles-sujeitos”, situação que tende ao impessoal³⁶⁶. Mas no caso desse terceiro olhar o outro, a conjuntura ganha em complexidade. A terceira transcendência transcende a transcendência que me transcende, e contribui a desarmá-la. Se, em conjunto com o terceiro, eu olhar o outro, este se transforma em objeto e temos, assim, a experiência do Nós-sujeito, que será tema da próxima seção. Se ele olha o outro que, por sua vez, me olha, e eu também olho o terceiro, temos uma situação “indeterminada e não conclusiva”³⁶⁷, pois forma-se um círculo em que cada um experimenta ao mesmo tempo ser-sujeito e ser-objeto. Também pode ocorrer que o terceiro olhe o outro *que eu olho*. Nesse caso, desarmo o olhar do terceiro e ambos tornam-se objeto para meu olhar (Eles-objetos). Outras situações podem derivar dessas que apontamos acima. Mas resta uma fundamental e que, enfim, é o tema dessa seção.

Estou engajado em um conflito com o outro. Aparece um terceiro e nos abarca com seu olhar. Nesse caso, aponta Sartre, experimento correlativamente minha alienação e minha objetividade. Tanto eu quanto o outro nos tornamos objetos-no-meio-do-mundo do terceiro. Há, de fato, uma mudança completa na *situação*. “Com a aparição do terceiro, provo de uma só vez, que minhas possibilidades estão alienadas e, ao mesmo tempo, descubro que

³⁶⁵ EN, p. 455.

³⁶⁶ Sartre utiliza-se do pronome impessoal francês *On*.

³⁶⁷ EN, p. 456.

as possibilidades do outro são mortipossibilidades”³⁶⁸. Nessa situação objetiva, o conflito não nasce mais do livre surgimento de nossas transcendências, mas é constatado e transcendido pelo terceiro, como um *dado* que nos define e nos mantém juntos. Experimento, assim, um Ser-fora, no qual estou organizado com o outro em “um todo indissolúvel e objetivo, um todo em que já *não me distingo* originariamente do outro, mas que ajudo, em solidariedade com ele, a constituir”³⁶⁹. Se assumo meu Ser-fora-para-um-terceiro, devo assumir, analogamente, o Ser-fora-do-outro. E é “a assunção fundamental desse comprometimento que carrego à minha frente sem apreendê-lo, esse reconhecimento livre de minha responsabilidade, na medida em que inclui a responsabilidade do outro, que é a prova do *Nós-objeto*”³⁷⁰. Em outros termos, o *Nós-objeto* descobre-se pela necessidade que tenho em minha liberdade “assumidora” (*assumante*), de assumir também o outro, por conta da reciprocidade interna da situação.

Assim, observa Sartre, o *Nós-objeto* constitui-se em uma alienação ainda mais radical do Para-si. Agora, não se trata mais de se assumir apenas o que ele é para o outro, mas também assumir sua participação em uma totalidade que, apesar de integrante, ele não é. Com efeito, o *Nós* “é a brusca prova da condição humana como engajada entre os outros enquanto *fato* objetivamente constatado”³⁷¹. Embora experimentado em uma situação de solidariedade concreta, o *Nós-objeto* tem uma significação que transcende a circunstância particular em que é vivenciado, pois visa englobar meu pertencimento à totalidade humana (exceto a consciência do terceiro), que também é apreendida como objeto. Nas palavras de Sartre, corresponde a “uma experiência de humilhação e impotência: aquele que se experimenta constituindo um *Nós* com os outros homens, sente-se enviscado entre uma infinidade de existências estranhas; está alienado radicalmente e sem recursos”³⁷².

Algumas situações, aponta o filósofo, são próprias a suscitar a experiência do *Nós*. Por exemplo, o trabalho em comum: “quando várias pessoas experimentam-se como apreendidas pelo terceiro enquanto trabalham solidariamente um mesmo objeto, o próprio sentido do objeto manufaturado remete à coletividade trabalhadora como um *Nós*”³⁷³. É a exigência do próprio objeto, seu coeficiente de adversidade, que remetem ao *Nós-objeto* dos

³⁶⁸ EN, p. 458.

³⁶⁹ EN, p. 458.

³⁷⁰ EN, p. 458.

³⁷¹ EN, p. 459.

³⁷² EN, p. 459.

³⁷³ EN, p. 459.

trabalhadores; somos apreendidos como Nós enquanto aparecemos como disposição instrumental e técnica de meios, cada qual ocupando um lugar determinado, com o intuito de “criar” algo. Contudo, Sartre adverte que qualquer situação humana que seja engajamento no meio de outros é experimentada como Nós *desde que o terceiro apareça*. Com efeito, é preciso notar que sempre há um ponto de vista a partir do qual se pode realizar a união de diversos Para-si em um Nós.

“Reciprocamente, assim como o olhar é apenas a manifestação concreta do fato originário de minha existência para o outro, portanto, assim como me experimento existindo para o outro fora de toda aparição singular de um olhar, assim como não é necessário que um olhar nos fixe e atravesse para que possamos nos experimentar como integrados lá fora em um Nós. Basta que a totalidade-destotalizada ‘humanidade’ exista para que uma pluralidade qualquer de indivíduos se experimente como Nós em relação ao todo ou a parte dos restos dos homens, estejam esse homens presentes ‘em carne e osso’ ou sejam reais mas estejam *ausentes*”³⁷⁴.

Assim, posso sempre me apreender em presença ou na ausência de terceiros, como pura ipseidade ou como integrado a um Nós. Nesse sentido, o filósofo informa que há alguns casos de Nós que são “especiais”. Como exemplo, temos a *consciência de classe*. Dada a envergadura do tema, não entraremos em detalhes a respeito da noção sartriana desse conceito, tampouco em suas diferenças (ou eventuais similitudes) com a clássica definição marxista. Até mesmo porque sua concepção, embora plenamente de acordo com o propósito de *EN*, será revista posteriormente pelo próprio autor. Apenas a título de ilustração, indicamos a seguir o sentido geral desse conceito, tal como Sartre o compreende.

Para o filósofo existencialista, o sentimento de pertencimento a uma classe não nasce das “condições objetivas” de vida, da dureza do trabalho, etc.

“O fato primordial é que o membro da coletividade oprimida que, enquanto simples pessoa, está engajado em conflitos fundamentais com outros membros dessa coletividade (amor, ódio, rivalidade de interesses, etc.), apreende sua condição e a dos outros membros dessa coletividade enquanto vistas e pensadas por consciências que lhe escapam”³⁷⁵.

Logo, a classe oprimida encontra sua unidade no conhecimento que a classe opressora tem a seu respeito, e a aparição da consciência de classe no oprimido corresponde, para Sartre, à assunção na vergonha de um Nós-objeto³⁷⁶.

³⁷⁴ *EN*, p. 460.

³⁷⁵ *EN*, p. 461.

³⁷⁶ Cf. *EN*, p. 462.

O que deve ficar claro é que a experiência do Nós-objeto, tal como apresentada por Sartre, “supõe [a experiência] do Ser-Para-outra, da qual ela é apenas uma modalidade mais complexa”³⁷⁷. Por fim, cumpre indicar a possibilidade de uma experiência de alteridade radical, em que o Nós, que sempre é constituído pelo olhar de um terceiro, seja o conjunto da humanidade, olhada por um terceiro absolutamente transcendente. Essa, por exemplo, é a ideia de Deus³⁷⁸. Contudo, argumenta Sartre, se Deus é caracterizado como ausência radical, “o esforço para realizar a humanidade como *nossa* é renovado sem cessar e sem cessar resulta em fracasso”³⁷⁹. Esse Nós, capaz de abarcar a totalidade dos homens, o Nós “humanista”, como define o filósofo, resta um ideal irrealizável que se limita a indicar alguma experiência concreta a ser feita *em presença* do terceiro absoluto, isto é, Deus. “Assim, o conceito-limite de humanidade (enquanto totalidade do Nós-objeto) e o conceito-limite de Deus implicam-se mutuamente e são correlatos”³⁸⁰.

4.2 – O Nós-sujeito.

A experiência do Nós-sujeito é decisiva para a teoria sartriana da intersubjetividade. Através dela, podemos entrever a primeira possibilidade de uma relação humana que não se resume ao conflito, não obstante permanecer fundada na estrutura ontológica do Ser-Para-outra descrita previamente.

³⁷⁷ EN, p. 462.

³⁷⁸ Mas, podemos arriscar, tal experiência não se resume apenas à ideia de Deus. No romance *1984*, de George Orwell, há um exemplo ilustrativo do que entendemos ser um Nós-objeto constituído a partir de um terceiro praticamente transcendente e onipresente. Ali, em uma fictícia ditadura, o Estado, ou o Grande Irmão, é definido como “uma dessas figuras cujos olhos seguem a gente por toda parte” (ORWELL, 1991, p. 07). E os indivíduos, cujas liberdades foram todas suprimidas pelo governo, reduzem-se (humilhados e impotentes, para utilizarmos os termos sartrianos) a uma massa praticamente indiferenciada de “camaradas”, obrigatoriamente subservientes ao Partido, a sua ideologia e a seu líder (não obstante a divisão em segmentos sociais, como os “proles”, os membros do Partido Externo e Interno, proporcionar importantes diferenciações acerca de cada papel social): “Moedas, selos, capas de livros, faixas, cartazes, maços de cigarro – em toda parte. Sempre os olhos fitando o indivíduo, a voz a envolvê-lo. Adormecido ou desperto, trabalhando ou comendo, dentro e fora de casa, no banheiro ou na cama – não havia fuga. Nada pertencia ao indivíduo, com exceção de alguns centímetros cúbicos dentro do crânio” (*Idem*, p. 23). Com efeito, o desenvolvimento da estória nos faz pensar que o controle absoluto da vida dos cidadãos força-os a se experimentarem como parte de uma sociedade transformada, a partir da figura terrível e onipresente do Estado (o Grande Irmão), em um amorfo e servil “Nós-objeto”, cuja existência deve resumir-se a atender, cada qual de acordo com sua função, aos interesses do regime totalitário.

³⁷⁹ EN, p. 463.

³⁸⁰ EN, p. 463.

Sartre inicia sua exposição do Nós-sujeito afirmando que é o mundo “que nos anuncia nosso pertencimento a uma comunidade-sujeito, em particular a existência no mundo de objetos manufaturados”³⁸¹. Esses objetos foram trabalhados por homens, Eles-sujeitos, para uma transcendência não-individualizada e não numerada que coincide com o olhar indiferenciado impessoal, o *On* indicado mais acima. Quando preciso tomar um ônibus, sei que sou parte dessa multidão impessoal que utilizará alguns desses objetos produzidos por Eles-sujeitos, mas diferencio-me de cada usuário do ônibus, tanto pelo surgimento individual de meu ser, quanto pelos fins remotos que persigo. Contudo, esses fins estão apenas no horizonte de meus atos. “Meus fins próximos [no caso, tomar um ônibus]”, aponta Sartre, “são os fins do ‘*On*’, e me apreendo como intercambiável com qualquer um de meus vizinhos”³⁸². Se me realizo na solidão como uma transcendência qualquer, tenho a experiência de ser-indiferenciado (o filósofo dá o exemplo de alguém que abre uma lata de ervilhas sozinho em seu quarto, utilizando o abridor adequado). Contudo, se essa transcendência indiferenciada projeta seus projetos em comunhão com outras transcendências experimentadas como presenças reais e igualmente absortas em projetos análogos aos meus, “então tenho a experiência de uma transcendência comum e dirigida rumo a um único objetivo, do qual sou apenas uma particularização efêmera”³⁸³.

Todavia, duas observações devem ser feitas a respeito dessa experiência. Em primeiro lugar, “essa experiência é de ordem psicológica e não ontológica. Não corresponde de alguma forma a uma unificação real dos Para-si considerados”³⁸⁴. Ademais, não procede tampouco de uma experiência imediata da transcendência dos Para-si, como no caso do servisto, “mas, sobretudo, é motivada pela dupla apreensão objetivadora do objeto transcendido em comum e dos corpos que rodeiam o meu”³⁸⁵. Pensemos, por exemplo, no ritmo comum da marcha dos soldados, ou em um trabalho ritmado em equipe. O que Sartre observa, nesses casos, é que o ritmo cadenciado dos soldados ou da equipe de trabalhadores, emana de mim: sou eu quem realiza, enquanto transcendência, esse projeto, isto é, sou eu quem produz o ritmo. Contudo, ele se funda com o ritmo geral de trabalho e recebe seu sentido através dele. Mas o envolvimento do meu ritmo ao dos outros é apreendido “lateralmente”. É meu fim

³⁸¹ *EN*, p. 464.

³⁸² *EN*, p. 464. Notemos, aqui, o germe da noção de *série*, que será fundamental posteriormente na “teoria dos conjuntos práticos” da *CRD*. A esse respeito, ver: *CRD*, p. 306 e ss.

³⁸³ *EN*, p. 465.

³⁸⁴ *EN*, p. 465.

³⁸⁵ *EN*, p. 465.

próprio, mas, ao mesmo tempo, não se distingue do fim coletivo. Assim, “o ritmo que faço nascer nasce em ligação comigo e lateralmente como ritmo coletivo; é *meu* ritmo na medida em que é o ritmo dos outros e reciprocamente”³⁸⁶.

O que Sartre destaca é que, tal possibilidade, porém, só pode ser realizada se eu abro mão de meus fins particulares (ao menos daqueles que entrem em algum conflito com o objetivo coletivo mais imediato) e aceito o fim comum e os instrumentos comuns – ou seja, se me aceito como transcendência indiferenciada. Se o surgimento de uma dimensão de ser real e concreta é condição da experiência do Ser-Para-outro, no caso do Nós-sujeito ocorre algo diferente:

“a experiência do Nós-sujeito é um puro evento psicológico e subjetivo em uma consciência particular, que corresponde a uma modificação íntima da estrutura dessa consciência, mas não aparece sobre o fundamento de uma relação ontológica concreta com os outros e que não realiza nenhum “*Mitsein*”. Trata-se somente de uma maneira de sentir-me no meio dos outros”³⁸⁷.

Com efeito, diz Sartre, a experiência do Nós-sujeito não implica em uma experiência semelhante e correlata nos outros. Ademais, ela também é instável, pois supõe organizações particulares no meio do mundo, e desaparece quando essas organizações também desaparecem.

Em segundo lugar, “a experiência do Nós-sujeito não poderia ser primeira, não poderia constituir uma atitude original com relação aos outros, pois, pelo contrário, pressupõe para realizar-se um duplo reconhecimento prévio da existência do outro”³⁸⁸. Com efeito, o filósofo observa primeiramente que o objeto manufaturado remete a seus produtores e às regras de uso determinadas por outrem. Quando leio na embalagem de um produto alimentício, por exemplo, seu “modo de preparo”, percebo nesse imperativo a comunicação direta do outro comigo; sou *visado* por ele, mas enquanto transcendência indiferenciada. Nesse caso, se obedeco à prescrição do fabricante, “acomodo-me à ordem humana; *reconheço* por meu ato mesmo a existência do outro, estabeleço um diálogo com o outro”³⁸⁹. É verdade que Heidegger mostrara isso com seu *Mitsein*. Contudo, Sartre considera ter faltado ao pensador alemão uma conclusão importante a se tirar dessa constatação: “é que, para que um objeto apareça como manufaturado, é preciso que o outro seja dado previamente de alguma

³⁸⁶ EN, p. 465.

³⁸⁷ EN, p. 466.

³⁸⁸ EN, p. 467.

³⁸⁹ EN, p. 467.

outra maneira”³⁹⁰. Isso porque, complementa o autor, sem uma experiência anterior do outro, não se poderia diferenciar o objeto manufaturado de uma coisa não trabalhada. Só posso atender às prescrições de uso que encontro na embalagem de um produto, ou obedecer a indicação de uma placa que indique, por exemplo, a entrada e a saída de um prédio, se li tais informações, se conheço o idioma em que estão escritas, o que pressupõe meu conhecimento prévio acerca do outro. Por isso, conclui Sartre, “a experiência do Nós-sujeito se constrói sobre a experiência originária do outro e pode ser apenas uma experiência secundária e subordinada”³⁹¹.

Há de se notar, ainda, que na experiência com a qual nos ocupamos nessa seção, não há experiência de outrem nem como sujeito, nem como objeto. É que eles não são posicionados *de forma alguma*. “Certamente, parto de sua existência de fato no mundo e da percepção de seus atos, mas não apreendo *posicionalmente* sua facticidade ou seus gestos”³⁹². Tenho uma consciência de seu corpo, de seus gestos, da ligação de seus atos com os meus, mas essa consciência é apenas *lateral*, tal como a consciência de meu corpo-para-mim apresentada no segundo capítulo. É que, do ponto de vista sartriano, a experiência do Nós não me possibilita apreender os outros que fazem parte desse Nós originariamente como outros. Pelo contrário, “é preciso que haja antes algum saber do que é o outro para que uma experiência de minhas relações com outrem possa ser realizada na forma do ‘*Mitsein*’”³⁹³. Nesse sentido, o *Mitsein* seria impossível enquanto estrutura ontológica, sem prévio conhecimento acerca do outro: “eu ‘sou com...’, que seja; mas com *quem?*”³⁹⁴. Aqui, Sartre retoma o cerne da crítica endereçada anteriormente a Heidegger.

“Além do mais, mesmo que essa experiência fosse ontologicamente primordial, não vemos como se poderia passar, sem uma modificação radical dessa experiência, de uma transcendência totalmente indiferenciada à experiência das pessoas singulares. Se o outro não fosse dado de outra forma, a experiência do *Nós*, rompendo-se, geraria apenas a apreensão de puros objetos-instrumentos no mundo circunscrito por minha transcendência”³⁹⁵.

Enfim, é importante notar aqui que a experiência do Nós-sujeito não possui nenhum valor de “revelação metafísica”. Na verdade, ela depende estritamente das diferentes

³⁹⁰ EN, p. 467.

³⁹¹ EN, p. 468.

³⁹² EN, p. 468.

³⁹³ EN, p. 468.

³⁹⁴ EN, p. 468.

³⁹⁵ EN, p. 468.

formas do Para-outro, e é tão somente “um enriquecimento empírico de algumas delas”³⁹⁶. Daí, por exemplo, a instabilidade que também está presente nessa experiência, e a impossibilidade, tal como ocorria no Nós-objeto, de um *Nós* humano universal, ideal inatingível de uma subjetividade unificada.

De nossa parte, restam ainda algumas observações a serem feitas, antes de passarmos às considerações finais. Primeiramente, é importante observar que, se o Nós-objeto resumia-se a uma experiência mais complexa do Para-outro, agora a existência de um Nós-sujeito “é a experiência ativa do homem imerso na história”³⁹⁷. Nesse sentido, o próprio Sartre finaliza sua exposição ressaltando a dessimetria entre as duas modalidades do Nós: enquanto o Nós-objeto “é a revelação de uma dimensão da existência real e corresponde a um simples enriquecimento da experiência original do Para-outro”³⁹⁸, o Nós-sujeito “é uma experiência psicológica realizada por um homem histórico, imerso em um universo trabalhado e em uma sociedade de tipo econômico definido; [porém,] nada revela de particular, é uma ‘*Erlebnis*’ puramente subjetiva”³⁹⁹.

Com efeito, e opondo-se ao Ser-com heideggeriano, Sartre reafirma, ao final do capítulo consagrado à experiência do Nós, o conflito como a essência das relações intersubjetivas⁴⁰⁰. Nem a experiência do Nós-objeto (que exige o surgimento do *terceiro*), nem o Nós-sujeito (experiência psicológica que requer um conhecimento prévio acerca do outro) parecem alterar o sentido original do Para-outro exposto na Terceira Parte de *EN*. Aliás, pensando no objetivo geral da obra, Sartre atesta o seguinte:

“O Para-si não é somente um ser que surge como nadificação do Em-si que ele é e negação interna do Em-si que ele não é. Essa fuga nadificadora é inteiramente recapturada pelo Em-si e fixada como Em-si desde que o outro aparece. O Para-si, sozinho, é transcendente ao mundo, é o nada pelo qual *há* coisas. O outro, ao surgir, confere ao Para-si um Ser-no-meio-do-mundo como coisa entre coisas. (...) Aprendemos, em primeiro lugar, que o Para-si era nadificação e negação radical do Em-si; agora, constatamos que, pelo simples concurso do outro e sem contradição alguma, ele também é totalmente Em-si, presente no meio do Em-si. Mas esse segundo aspecto do Para-si representa seu *lado de fora*: o Para-si, por natureza, é o ser que não pode coincidir com seu Ser-Em-si”⁴⁰¹.

³⁹⁶ *EN*, p. 468.

³⁹⁷ MARIETTI, op. cit., p. 52.

³⁹⁸ *EN*, p. 470.

³⁹⁹ *EN*, p. 470.

⁴⁰⁰ “A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, é o conflito” (*EN*, p. 470).

⁴⁰¹ *EN*, p. 470.

Assim, qualquer tentativa do Para-si identificar-se a um Ser-Em-si, criar um Ser-Em-si-Para-si, seja nas atitudes de má-fé⁴⁰², seja nas relações intersubjetivas, é fadada ao fracasso. Mas a experiência do Nós-sujeito dá uma primeira indicação, já na ontologia, de vislumbrar uma saída ao conflito primitivo de consciências. Na base dessa experiência, recordemos, está a possibilidade de um olhar comum sobre o mundo. Nesse sentido, cabe frisar, junto com Angèle K. Marietti, que a análise do Nós-sujeito nos coloca “no caminho da ação em sua forma coletiva e histórica”, pois, “após a teoria geral do Ser, (...) [o Nós-sujeito abre o caminho para] a parte mais extensa de *EN*: a teoria da ação”⁴⁰³. Com efeito, se as relações concretas com o outro ilustram existencialmente o projeto original do Para-outro, a partir das indicações fornecidas por Sartre quanto ao Nós-sujeito, podemos vislumbrar, também no plano existencial, a possibilidade de pensar em relações que, embora baseadas no Ser-Para-outro, isto é, mantendo os fundamentos ontológicos da realidade humana descritos em *EN*, possam ir além do confronto entre consciências. É precisamente nesse ponto que a teoria sartriana desloca-se para o plano da ação, cujos fundamentos estão expostos na Quarta Parte de *EN*.

Conforme apresentado em nossa Introdução, o fracasso do Para-si em realizar o projeto-de-ser implica que, para a realidade humana, *ser* reduza-se a *fazer*. Por isso, dizíamos que a ação surge, em *EN*, como assunção da contingência⁴⁰⁴ que é o fracasso inevitável do desejo-de-ser do Para-si⁴⁰⁵. Em linhas gerais, e como não poderia deixar de ser, Sartre descreve os fundamentos ontológicos da ação com base na incontornável liberdade do homem. Existente injustificável, sem fundamento e sem pré-determinações (sejam exteriores, sejam interiores), o homem é o único responsável por estabelecer seu projeto existencial⁴⁰⁶,

⁴⁰² Cf. *EN*, Primeira Parte, cap. II.

⁴⁰³ MARIETTI, op. cit., p. 53.

⁴⁰⁴ Retomamos a ideia de Hadi Rizk em “*L’action comme assomption de la contingence*”. In: BARBARAS, op. cit.

⁴⁰⁵ Lembremos que a própria argumentação de *EN*, após a Introdução da obra, tem o seguinte itinerário: primeiramente, Sartre apresenta o Para-si enquanto Nada e, por conseguinte, como projeto de autofundação ou desejo-de-ser (Em-si-Para-si). Nesse sentido, são mostrados os três ek-stases do Para-si na tentativa de realizar esse desejo originário: a má-fé, a reflexão impura e, por último, o ek-stase mais radical, o Ser-Para-outro. Com a demonstração do fracasso inevitável do desejo-de-ser, Sartre desloca a argumentação do plano do ser para o plano da ação, esfera na qual será possível superar existencialmente o projeto que está na raiz do Para-si.

⁴⁰⁶ Para Sartre, a liberdade se traduz na existência do homem como pro-jeto. Isto significa que o Para-si define-se por seu fim; ou, em outros termos, a realidade humana só pode ser compreendida a partir de suas finalidades. Cada homem decide livremente seu projeto original, que nada mais é que a forma originária escolhida de ser-no-mundo, isto é, a maneira pela qual ele se relacionará com o Em-si e com sua facticidade. Esse projeto original, que ilumina (mas jamais determina) nossas escolhas e nossas ações, porém, não é algo eterno e imutável. Pelo contrário, uma vez que a liberdade não tem apoios, “o projeto, para ser, deve ser constantemente renovado” (*EN*,

isto é, os móveis (subjetivos) e motivos (objetivos) de sua ação, seus fins e seus valores. E é justamente na esfera da ação, que se confunde com nossa existência concreta, que podemos pensar em relações que ultrapassem o conflito originário, ainda oriundo da busca do Para-si por um si ideal. Contudo, vale lembrar que a teoria da ação de *EN* busca tão somente delimitar o horizonte no qual o homem age. Assim, para que seja plausível atingir as relações de reciprocidade positiva, é preciso uma ética capaz de orientar essas novas relações. É exatamente isso que veremos a seguir, na conclusão dessa dissertação.

p. 525). Trazer à luz a escolha desse projeto original, para poder compreender o indivíduo enquanto totalidade, é papel da *Psicanálise existencial*, que será mais bem definida a seguir, quando tratarmos da reflexão pura.

5- CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Penso que a transparência deve sempre substituir o segredo, e imagino realmente o dia em que dois homens não terão mais segredos um em relação ao outro, pois eles não o terão em relação a ninguém, porque a vida subjetiva, assim como a vida objetiva, será totalmente ofertada, dada”.
(Jean-Paul Sartre)

Para concluirmos nosso trabalho, é preciso recuperar alguns dos passos dados anteriormente. No início de nossa jornada, perguntávamos acerca da teoria de Sartre: “É possível conservar minha liberdade diante da liberdade de outrem? Ou há sempre um conflito irreparável de liberdades que tentam se sobrepor umas às outras e que, *ipso facto*, conduz as relações interpessoais ao inevitável fracasso”?

No capítulo três, vimos que a descrição sartriana das primeiras relações com o outro poderiam colocar dificuldades em nossa proposta. Entretanto, tentamos determinar como tais relações, para o filósofo, se inserem no movimento geral da ontologia, que busca esclarecer as relações dos dois Seres descobertos na Introdução de *EN*, o Para-si e o Em-si. Tendo em vista que o homem é desejo-de-ser, o outro aparece no projeto original do Para-si justamente como meio de criação do si ideal. Para tanto, a consciência visa objetivar o outro (à maneira de um Em-si) ou submeter-se à sua plena liberdade (renegando seu Ser-Para-si). Não obstante, o fracasso dessa empreitada é notório, pois há sempre um *nada* (em mim e no outro) que me impede de assimilar ou ser assimilado por ele.

Além disso, é interessante lembrar que, em 1944, Sartre traduz a passagem das “relações concretas com o outro” para o teatro, através da peça *Huis clos*⁴⁰⁷. A estória é a seguinte: em um inferno nada convencional, três personagens, Garcin, Inès e Estelle, depois de mortas, são obrigadas a conviverem juntas por toda a eternidade em um quarto fechado, sem janelas e no qual jamais é noite. Nesse cenário, cada um torna-se o *olhar de Medusa* para os outros dois. Sem entrar em maiores detalhes a respeito da peça, o que certamente nos obrigaria a extrapolar os limites desta dissertação, queremos apenas destacar como a conclusão arrebatadora de Garcin, “o inferno são os outros”⁴⁰⁸, que a princípio parece ir

⁴⁰⁷ Que, em português, ganhou o título *Entre quatro paredes*.

⁴⁰⁸ *Huis clos*, p. 93.

contra a ideia de uma possível reciprocidade positiva no existencialismo sartriano, pode ser conciliada com nosso trabalho.

É verdade que muitos comentadores viram nessa frase uma espécie de síntese da noção conflituosa de intersubjetividade em Sartre. Contudo, tal afirmação pode ser analisada a partir de outra perspectiva. Primeiramente, porque o próprio Sartre, justamente em um comentário a *Huis clos*, informa que “o inferno são os outros” deve ser compreendida na medida em que destaca a “importância capital de todos os outros para cada um de nós”⁴⁰⁹. Além disso, ela traduz a intransponível transcendência do outro: como dito acima, há sempre um *nada* que me separa dele e, por isso, nunca poderei ter o domínio completo de suas ações ou de seus valores, tampouco de seus juízos sobre mim, afinal, ele também é uma liberdade. Se isso realmente pode motivar o surgimento de relações instáveis, conflituosas ou “infernais” com o outro, por outro lado, também é verdade o que lembra Bento Prado Júnior, em nota de seu prefácio à edição brasileira de *Situações I*: “compreender o *outro* é a única maneira de desarmar as armadilhas da *mauvaise foi* para poder compreender-se a si mesmo”⁴¹⁰. Aliás, Sartre já apontava nessa direção, quando dizia que, “no fundo, os outros são o que há de mais importante em nós, para o conhecimento que temos a nosso próprio respeito”⁴¹¹. Com efeito, reafirmamos, agora com novos elementos, a ideia assinalada anteriormente, e que é fundamental para compreendermos a intersubjetividade em *EN*, de que *o outro é um mediador necessário entre mim e mim mesmo*. Ocorre que, “se minhas relações são ruins, eu me coloco na total dependência do outro. E, então, eu estou no inferno”⁴¹².

Por isso, reiteramos que as relações concretas com o outro não poderiam resumir todo o quadro de intersubjetividade. Se, em larga medida, eu dependo do outro para me compreender enquanto Ser-Para-si (e escapar à má-fé), e se, ao mesmo tempo, não posso valer-me dele para realizar meu projeto originário de Ser-Em-si-Para-si, deve ser possível uma outra atitude que escape ao conflito de consciências, quer dizer, que ultrapasse o quadro de reciprocidades negativas que resumem as primeiras relações concretas com o outro. Em primeiro lugar, a experiência do Nós-sujeito fez entrever a possibilidade de uma ação comum, em que o outro não seja apreendido nem como sujeito, nem como objeto, mas seja captado lateralmente por uma consciência particular que, teticamente, põe como objeto um trabalho

⁴⁰⁹ *Un théâtre de situations*, p. 238.

⁴¹⁰ *Situações I*, p. 13 [prefácio].

⁴¹¹ *Un théâtre de situations*, p. 238. Com efeito, o outro “é condição necessária da constituição do Para-si enquanto tal” (*EN*, p. 132).

⁴¹² *Un théâtre de situations*, p. 238.

comum. A saída ao conflito, portanto, encaminha-nos para o terreno da ação. Mas, como mencionado anteriormente, em *EN* a preocupação sartriana era determinar o campo possível de ação humana (a partir do qual se estabeleça, por exemplo, um fim comum a diversos Para-si). Contudo, ainda não parece devidamente claro como tal possibilidade pode realizar-se efetivamente, pois, para isso, faz-se necessário alargar o campo da ontologia fenomenológica. Isso, de fato, Sartre já observara, ao encerrar o capítulo das “relações concretas” indicando a necessidade de uma “moral da libertação e da salvação” conquistada ao término de uma “conversão radical”⁴¹³. Com efeito, já dissemos que o Ser-Para-outro reclama (como, de resto, o conjunto da filosofia de *EN*) uma moral. É com o auxílio dessa dimensão que, a nosso ver, será possível estabelecer em Sartre uma teoria intersubjetiva que não se resuma ao conflito e nos possibilite pensar em relações de reciprocidade positiva. Agora, portanto, faz-se necessário esclarecer este ponto, primeiramente voltando ao livro de 1943.

Ali, são descritas duas atitudes em relação a si mesmo para escapar à *conscience malheureuse* (a consciência que busca *justificar* sua existência, visando Ser-Em-si-Para-si): a má-fé e a sinceridade. Ambas são dois lados da mesma moeda: no fundo, tentam negar a condição humana fundamental (a liberdade do ser-que-é-o-que-não-é e que-não-é-o-que-é), buscando a tranquilidade e a fixidez de ser ao modo do Em-si. Sartre, entretanto, indica, mesmo *en passant*, a possibilidade de superação dessas atitudes: é a *autenticidade*⁴¹⁴. Segundo Gerhard Seel, ser autêntico “é aceitar conscientemente, tomar sobre si e suportar o paradoxo da existência humana e de nosso fracasso”⁴¹⁵. É nesse sentido que, nos *Cahiers*, a autenticidade é definida como “apreensão temática da liberdade, da gratuidade, da injustificabilidade (*injustifiabilité*)”⁴¹⁶.

Além disso, há também em *EN*, atitudes análogas às descritas acima, e que também buscam mascarar a liberdade que caracteriza a realidade humana, mas agora na esfera intersubjetiva: no limite, são o sadismo e o masoquismo. Aqui, porém, também é possível considerarmos a superação desse quadro: é a chamada *conversão radical*. Nesse caso, trata-se de adotar, nas relações com outrem, a *liberdade enquanto valor*: não um valor dado (ao modo do Em-si), mas *valor reciprocamente projetado*, tal como o fim comum é projetado

⁴¹³ *EN*, p. 453 – nota.

⁴¹⁴ Sobre o uso do termo *autenticidade*, em sentido diferente do empregado por Heidegger, ver: *EN*, p. 106 – nota. Há também o já mencionado artigo de Hadi Rizk, “*L’action comme assumption de la contingence*”. In: BARBARAS, op. cit, pp. 141-65.

⁴¹⁵ SEEL, op. cit.

⁴¹⁶ *Cahiers*, p. 490.

teticamente na experiência do Nós-sujeito⁴¹⁷. Com a conversão, reconheço o outro como uma liberdade que reclama os mesmos direitos que a minha, em um movimento necessariamente contínuo e recíproco. Diante disso, é preciso chamar a atenção para o fato de que a conversão só é possível por conta da absoluta liberdade do Para-si, que faz do homem o único responsável por estabelecer os valores que orientam seu projeto e suas ações. É que a conversão exige uma “nova relação do homem com seu projeto”, isto é, “uma nova maneira [do] homem (...) existir sua existência”⁴¹⁸: abandonar o projeto-de-ser originário e engajar efetivamente sua liberdade, sempre norteado por valores que lhe permitam viver e conviver autenticamente.

Nesse sentido, devemos destacar que a autenticidade e a conversão implicam-se mutuamente e se completam, visto que a conversão “consiste em renunciar à categoria de apropriação, que só pode reger a relação do Para-si com as coisas⁴¹⁹, para introduzir na relação interna da Pessoa uma relação de solidariedade, que será, mais tarde, modificada em solidariedade com os outros”⁴²⁰. Com efeito, autenticidade e conversão são desdobramentos da possibilidade de o homem compreender-se efetivamente como liberdade em situação, através da chamada *reflexão pura*. Lembremos que Sartre descreve duas formas de um Para-si captar-se reflexivamente⁴²¹. A primeira, a reflexão impura ou cúmplice, corresponde ao segundo ek-stase do Para-si na busca de se um si ideal, conforme já foi dito. Através dela o Para-si tenta apreender-se como ser-que-é (i.e., como um Em-si), em um esforço notoriamente malogrado. Já no caso da segunda possibilidade, a reflexão pura, o Para-si abandona a ideia de justificar-se como *ser* – ou seja, não se trata mais de eu querer “determinar o ser que sou”⁴²² – e volta-se para o *fazer*, recuperando sua espontaneidade original. É através dessa última forma de reflexão que o homem pode colocar a questão de si mesmo como ser em situação, compreendendo-se como ser que nunca é, mas que está sempre por *fazer-se*⁴²³.

⁴¹⁷ Para reiterarmos o que foi dito no capítulo anterior, deve-se observar que na experiência do Nós-sujeito, compete a cada Para-si, a partir de suas próprias vivências e experiências, adotar *na prática* o fim comum como parte de seu próprio projeto particular, fazendo do fim coletivo uma extensão, ainda que momentânea, de seus fins individuais.

⁴¹⁸ *Cahiers*, p. 490.

⁴¹⁹ “A relação do Para-si com [o] Em-si desejado é a apropriação” (*EN*, p. 631).

⁴²⁰ *Cahiers*, p. 495-6.

⁴²¹ Para maiores detalhes a respeito das duas possibilidades de reflexão em Sartre, ver: *EN*, p. 190 e ss. Também *A transcendência do ego*, p. 48.

⁴²² *EN*, p. 205.

⁴²³ Na maior parte do tempo, porém, para fugir à angústia e à responsabilidade, e procurar justificativas para nossos atos, apreendemo-nos através da reflexão impura. Por isso, Sartre fornece um meio auxiliar de engendrar a reflexão pura, com a chamada *Psicanálise Existencial* (oposta à psicanálise de Freud). Numa palavra, essa

Em suma, a conversão baseia-se na possibilidade de cada indivíduo apreender-se enquanto liberdade, e traduzir essa atitude nas suas relações com os outros, uma vez que é o único responsável por elas. No domínio intersubjetivo, o sentido da conversão é “rejeitar a alienação”⁴²⁴, isto é, rejeitar, no plano existencial, “o aspecto social da reificação”⁴²⁵, esse “fenômeno ontológico primeiro”⁴²⁶ oriundo do fracasso inevitável do Para-si de Ser-Em-si-Para-si. Conforme atesta Gerhard Seel, “Sartre concebe (...) a conversão como uma escolha que fazemos frente ao outro e sobre a base de um apelo ao outro”⁴²⁷. Há, com efeito, uma atitude positiva, autêntica em relação a outrem, que concomitantemente impele o Para-si a descrever-se “em termos de perspectiva e como direção, muito mais em termos do que *faz* do que pelo que quer”⁴²⁸.

“Essa atitude se manifesta pelo livre reconhecimento da liberdade do outro, pela compreensão, pela entrega, pela generosidade, pelo amor e pelo apelo à liberdade do outro. É isto que quer dizer a fórmula ‘compreender a liberdade enquanto valor’ no contexto social. Há para Sartre, portanto, um imperativo que exige o livre reconhecimento mútuo das liberdades”⁴²⁹.

Com a conversão, o homem assume-se como o ser criador de seus próprios valores, enfatizando o *processo* de criação dos mesmos⁴³⁰. Assim, é possível o reconhecimento mútuo

nova disciplina é “um método destinado a elucidar, sob uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, isto é, faz-se anunciar a si mesma aquilo que ela é” (EN, p. 620). Nesse sentido, a psicanálise existencial é uma “*descrição moral*, pois ela nos fornece o sentido ético dos diferentes projetos humanos. Ela nos indica a necessidade de renunciar à psicologia do interesse, bem como a toda interpretação utilitária da conduta humana, nos revelando a significação *ideal* de todas as atitudes do homem” (EN, p. 674). Assim, prossegue Sartre, no que mais nos interessa aqui, “a ontologia e a psicanálise existencial (ou a aplicação espontânea e empírica que os homens sempre fizeram dessas disciplinas) devem revelar ao agente moral que ele é o *ser pelo qual os valores existem*. É então que sua liberdade tomará consciência dela mesma e se descobrirá na angústia como a única fonte do valor, e como o nada pelo qual o *mundo* existe” (EN, p. 675). Para maiores detalhes a respeito da psicanálise existencial, bem como sobre a contraposição à psicanálise clássica, ver: EN, p. 602-20.

⁴²⁴ Cahiers, p. 486.

⁴²⁵ Cahiers, p. 485.

⁴²⁶ Cahiers, p. 484.

⁴²⁷ SEEL, op.cit.

⁴²⁸ Cahiers, p. 494.

⁴²⁹ SEEL, op.cit.

⁴³⁰ Cf. CANNON, op. cit., p. 109. Assim, não se trata de pensar os valores como uma natureza dada *a priori* e independente da subjetividade humana (aquilo que Sartre denomina “espírito de seriedade”). Pelo contrário, é preciso notar que os valores são construídos cotidianamente pelo homem.

de liberdades através da imprescindível intermediação de um *terceiro*⁴³¹, que é o “valor projetado pelo outro e a meta que ele visa”⁴³².

Portanto, não se trata, em nenhum momento, de negar que eu afete o outro, ou que eu não me considere *limite de fato* à sua liberdade. Ou seja, não está em questão rejeitar as implicações que a ontologia impõe quando descreve a realidade humana como Para-si-Para-outro. Pelo contrário, o ponto é precisamente a possibilidade sempre aberta em nossa existência concreta (i.e., no plano da ação) de, uma vez compreendido o papel essencial do outro para o conhecimento que temos de nós mesmos, desamarrarmo-nos da ideia de vê-lo como meio de criação de um si ideal, pois “somente uma consciência reflexiva livre dessa necessidade (...) pode respeitar sua liberdade ou a do outro”⁴³³. E é exatamente esse respeito, o reconhecimento do outro enquanto outro, ou seja, enquanto liberdade, e a projeção de valores comuns, que servirão de intermediários para relações intersubjetivas autênticas, que chamamos de *reciprocidade positiva*. A reciprocidade positiva é uma possibilidade real que requer um novo posicionamento frente a mim mesmo e aos outros. Para Cannon, trata-se de uma atitude na qual “eu ressinta livremente do respeito pelo outro enquanto outro sujeito tal como eu, cujos desejos, vistas e projeto de vida podem diferenciar-se totalmente dos meus e mesmo serem opostos a eles, mas sem que eu queira subvertê-los para meus próprios fins”⁴³⁴.

Numa palavra, na reciprocidade positiva, possível através da conversão radical à autenticidade, trata-se de visar a liberdade (minha e do outro, com todos as suas implicações) como o valor fundamental das relações humanas. Por conseguinte, trata-se também de compreender a impossibilidade de ser livre “a menos que todos o sejam”. Como diz Sartre, em sua conferência *O existencialismo é um humanismo*:

“Nós queremos a liberdade pela liberdade e em cada circunstância particular. E querendo a liberdade, descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa. Certamente, não é a liberdade como definição do homem que depende de outrem, mas desde que há engajamento, sou obrigado a querer ao mesmo tempo minha liberdade e a dos outros e só posso tomá-la como meta se tomo igualmente a dos outros como meta”⁴³⁵.

⁴³¹ Nas palavras do próprio Sartre, no seu plano de uma moral ontológica: “A verdadeira relação com outrem nunca é direta: pelo intermediário da obra. Minha liberdade implicando o reconhecimento mútuo” (*Cahiers*, p. 487). A captação do outro deve ser oblíqua, “lateral”, tal como na experiência do Nós-sujeito.

⁴³² SEEL, op. cit.

⁴³³ CANNON, op. cit., p. 166.

⁴³⁴ CANNON, op.cit., p. 109. Lembremos também da ideia, aludida anteriormente, do olhar-como-troca, que já caminhava nesse sentido.

⁴³⁵ *EH*, p. 483. Nessa linha, lemos nos *Cahiers* que “se as liberdades, querendo-se livres, reconhecem meu ato como proveniente de minha liberdade, e a retomam em liberdade, quero ao mesmo tempo meu ato com minha liberdade e as demais [liberdades]” (*Cahiers*, p. 17).

Com efeito, na filosofia sartriana, o indivíduo torna-se responsável por todo o mundo na medida em que esse mundo é um “mundo-povoado”⁴³⁶. É que ao escolher-se, e ao escolher seus valores, o homem escolhe, ao mesmo tempo, um modelo possível de existência para a humanidade inteira. Por isso, lembra Sartre, é que *quase sempre* procuramos meios (como a má-fé) para fugir à angústia, que é a apreensão dessa responsabilidade radical. Contudo, tal fuga em nada muda o fato capital da realidade humana: o homem está *condenando* ser livre. Daí a possibilidade (e, podemos dizer, também a necessidade), sempre presente em nossa existência, da reciprocidade positiva, como forma de escapar à má-fé e à inautenticidade em nossas relações e exercemos plenamente nossa liberdade. E ela só é possível, reiteramos, porque o homem é responsável pelos valores que ele traz ao mundo, pela forma que ele se relaciona consigo mesmo e com os outros, ainda que sua liberdade se encontre limitada por conta de sua situação. Nesse sentido, lembremos com Gerd Bornheim que:

“O Para-si é liberdade compreendida como autonomia de escolha, e Sartre leva essa autonomia às suas últimas implicações. Por ela, determina-se o conceito-chave da ética: o valor. Se a liberdade é absoluta, o valor não poderia apresentar consistência objetiva; muito pelo contrário, o valor brota da subjetividade”⁴³⁷.

Ou seja, não há, para Sartre, valores eternos, imutáveis, mas a própria liberdade é o fundamento criador e renovador de todos os valores. *Ipsa facto*, se um homem permanece na má-fé e no conflito, ou se, pelo contrário, ele age autenticamente intra e interpessoalmente, isto não é fruto de uma determinação exterior, mas sim de uma escolha que é de sua inteira responsabilidade. Daí a inevitável tensão entre a autenticidade e a má-fé, entre a reciprocidade positiva e o conflito, que fatalmente permeia toda relação humana. É que nunca há garantias de que um homem irá escolher, numa situação concreta, uma ou outra forma de encarar a si mesmo e aos outros.

⁴³⁶ EN, p. 601. “Nessas condições [de ser inteiramente responsável por si mesmo], posto que todo acontecimento do mundo só pode revelar-se a mim como *ocasião* (*ocasião aproveitada, perdida, negligenciada, etc.*), ou melhor ainda, porque tudo o que nos ocorre pode ser considerado uma *oportunidade*, ou seja, só pode nos aparecer como meio de realizar esse ser que está em questão em nosso ser, e porque os outros, enquanto transcendências-transcendidas, tampouco são mais do que *ocasiões e oportunidades*, a responsabilidade do Para-si se estende ao mundo inteiro enquanto mundo-povoado. É assim, precisamente, que o Para-si se apreende na angústia, isto é, como um ser que não é fundamento, nem de seu ser, nem do ser do outro, nem dos Em-si que formam o mundo, mas que é coagido a decidir o sentido do ser, nele e por toda parte fora dele. Aquele que realiza na angústia sua condição de *ser* lançado em uma responsabilidade que se reverte até sobre seu desamparo, já não tem nem remorso, nem pesar, nem desculpa; é apenas uma liberdade que se descobre perfeitamente a si mesma e cujo ser reside nessa própria descoberta. Mas, (...) na maior parte do tempo, nós fugimos da angústia na má-fé” (EN, p. 601).

⁴³⁷ BORNHEIM, op.cit., p. 124.

Portanto, já na teoria do ensaio de 1943 estava aberta a possibilidade de pensarmos a superação do conflito intersubjetivo originário. Como diz Franklin Leopoldo e Silva:

“O traço ontológico do conflito não contraria a liberdade; pelo contrário, enfatiza-a. E a possibilidade de superar eticamente o conflito e estabelecer a solidariedade entre as pessoas existe a partir desse traço ontológico. Daí o projeto sartriano de fazer seguir à ontologia fenomenológica uma ética da libertação: a possibilidade de que todos sejam livres a partir da tensão entre as diferentes liberdades, já que é essa tensão ou esse conflito que revela ao homem a radicalidade de sua condição de ser livre”⁴³⁸.

Com efeito, a suplantação do conflito vincula-se ao sucesso da ação moral que brota da teoria do ser de *EN*. É que apenas no plano da ação será possível estabelecer valores que intermedeiem as relações de reciprocidade positiva. Quer dizer, apenas na esfera da existência concreta, o Para-si pode redefinir seu projeto-de-ser e criar novos valores que lhe possibilitem agir autenticamente em relação a si mesmo e aos outros. Todavia, cumpre ainda notar que a atitude de reconhecimento da liberdade do outro, requisito de uma relação reciprocamente positiva, só é possível na medida em que todo indivíduo envolvido na relação adote para si a conversão, num esforço permanente e integrado a cada projeto existencial. Pois, como afirma Sartre, “[é impossível] ser moral *sozinho*”⁴³⁹.

Dados os limites dessa dissertação, porém, não poderíamos avançar, mais do que fizemos até aqui, na teoria moral que Sartre anuncia ao final do ensaio de ontologia fenomenológica, exposta nos *Cahiers*. Tampouco, poderíamos discorrer sobre as possibilidades de realização efetiva, em situações históricas determinadas, dessa ética. Nosso objetivo era apenas indicar que, desde *EN*, a teoria de Sartre abre a possibilidade de superação do conflito ontológico que caracteriza o contato primitivo com o outro, no sentido de garantir ao homem o exercício integral de sua liberdade.

⁴³⁸ SILVA, F. L., 2004, p. 193.

⁴³⁹ *Cahiers*, p. 487. Com efeito, a conversão também ocorre “*em situação*” (*Cahiers*, p. 487). Nesse sentido, cabe ressaltar que, de fato, a reciprocidade positiva exige um esforço contínuo de superação da inautenticidade e do conflito. No horizonte da filosofia sartriana, toda relação humana, por conseguinte, apresenta uma instabilidade e uma tensão que são inevitáveis.

Primeiramente, isso foi tentado com a intermediação de uma filosofia moral, aqui apresentada em seus fundamentos básicos, e que, há de se acrescentar, mostrar-se-á insuficiente aos olhos de Sartre. Conforme já apresentado em nossa Introdução, o complemento de uma filosofia da história também se fazia necessário, fato que já se deixava perceber na descrição do Nós-sujeito, bem como no conceito-chave de situação. Não será possível, aqui, entrar em maiores detalhes a esse respeito, tampouco mensurar seus desdobramentos para o tema que nos ocupa. Contudo, uma observação pode ser feita, no sentido de corroborar o que apresentamos até o momento. Se, por um lado, a teoria da *CRD* também apareceu como complemento necessário do existencialismo sartriano de *EN*, e se ela o enriquece ao ressaltar aspectos da realidade humana que escapavam ao horizonte da ontologia fenomenológica, por outro, os pilares da moral “ontológica”, conseqüência direta do livro de 1943, não serão negados quando a liberdade for imersa no movimento de totalização histórica e converter-se em *práxis*. Toda filosofia de Sartre é baseada na liberdade radical do homem, tal como ele a descreve em *EN*. A teoria moral dos *Cahiers* será construída a partir desse dado. E na *CRD*, o estabelecimento de relações verdadeiramente éticas (ou autênticas, para utilizarmos a terminologia da *EN*) exige, novamente, o reconhecimento mútuo de liberdades (ou o “redescobrimento das *práxis* em seu livre desenvolvimento”⁴⁴⁰), o que, não obstante, só será possível mediante a *superação coletiva* da *alienação* originada por uma sociedade baseada na escassez de recursos. Mais uma vez, Sartre afirma que a realização da liberdade individual exige, ao mesmo tempo, a liberdade coletiva. Quer dizer, mesmo com o maior acento dado pela *CRD* à dimensão histórica, e com o peso maior conferido à influência da situação (e da sociedade) em nosso projeto (o “outro” da *CRD* é compreendido muito mais em termos sociais que individuais), as bases que Sartre estabeleceu para a intersubjetividade, e as linhas gerais de sua moral ontológica serão conservadas ao longo de toda sua obra, porquanto o fio condutor de sua teoria (a liberdade de cada Para-si) nunca será alterado⁴⁴¹.

Portanto, uma vez que a possibilidade de relações positivas ou autênticas com o outro estava anunciada na teoria de *EN*, não podemos compreender as relações humanas, no

⁴⁴⁰ Lemos na *CRD*: “os valores são ligados à existência do campo prático-inerte (...) e se (...) deve haver uma liquidação possível dessas estruturas [a escassez de recursos que marca nossa sociedade e sua conseqüência primordial, a divisão social em classes antagônicas – V.S.], os valores desaparecerão com elas para redescobrir a *práxis em seu livre desenvolvimento como única relação ética do homem com o homem enquanto eles dominam juntos a matéria*” (*CRD*, p. 302 – grifos nossos).

⁴⁴¹ O que mudará (se ampliará) na *CRD* será, sobretudo, a noção de situação na qual as diversas liberdades (ou as chamadas *práxis*, no vocabulário de 1960) se relacionarão, o que, por conseguinte, mudará a forma pela qual a situação afetará essas relações. A esse respeito, por exemplo, ver a tese de doutorado, ainda inédita, de Luciano Donizetti da Silva: *Existencialismo e marxismo: a filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*, indicada em nossa bibliografia.

existencialismo sartriano, como fadadas ao insucesso. Sartre vislumbrou, desde sempre, que o fundamento da intersubjetividade é a liberdade do Ser-Para-si, e, se a relação entre as diferentes liberdades é ontologicamente conflituosa, isso não significa que *todas* as relações humanas sejam necessariamente (e eternamente) malogradas. Quer dizer, no plano concreto da existência é possível (e, acrescentemos, *é preciso* individual e socialmente) superarmos o conflito inerente ao Para-outro. Isso já se deixa transparecer em *EN*, ainda que, ali, Sartre talvez não tenha abordado o assunto com a mesma contundência com que o fará em outros escritos.

Também, é importante frisar que não pretendíamos expor os *Cahiers* como consequência exclusiva da Terceira Parte de *EN*. O que procuramos foi, no plano teórico (isto é, sem levar em conta as vicissitudes de sua biografia), mostrar que, a partir da estrutura do Ser-Para-outro, é possível encontrarmos na filosofia de Sartre indicações coerentes que nos possibilitem pensar as relações com o outro para além do binômio objetivação/assimilação e do conflito intersubjetivo inicial, sem abandonar os pressupostos de sua filosofia.

Por fim, podemos mencionar que fica, para nós, o fato de Sartre conceber que a existência de relações autênticas com o outro requer o engajamento efetivo de cada um dos atores envolvidos. Com efeito, no que diz respeito à intersubjetividade, talvez a maior contribuição do existencialismo sartriano seja a de nos fazer perceber que, mesmo embaraçados pela situação na qual nossa liberdade encontra-se engajada, cabe somente a nós fazermos ou não de nossas relações concretas com o outro um “inferno”.

BIBLIOGRAFIA

1. SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984a.
2. _____. *A Náusea*. Trad. Antônio Coimbra Martins. Mem Martins (Portugal): Publicações Europa-América, s/d.
3. _____. *As palavras*. Trad. J. Guinsburg. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1990.
4. _____. *Cahiers pour une morale*. Paris : Gallimard, 1983a.
5. _____. *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode) – tome I: théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960. (*Crítica da razão dialética*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2002;
6. _____. *Questão de método*. Trad. Bento Prado Jr. In: *Os pensadores*. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1984b).
7. _____. *Diário de uma guerra estranha*. Trad. Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983b.
8. _____. *Écrits de jeunesse. Édition établi par Michel Contat et Michel Rybalka*. Paris: Gallimard, 1990.
9. _____. *Entretiens sur moi-même*. In: *Situations X*. Paris: Gallimard, 1976a.
10. _____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre : L&PM Editores, 2008.
11. _____. *Huis clos suivi de Les mouches*. Paris: Gallimard, 2007a.
12. _____. *La transcendance de l'ego*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2003a.
13. _____. *L'Être et le Néant – essai d'ontologie phénoménologique. Édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2007b. (*O Ser e o Nada*. 12ª edição. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2003b).
14. _____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Editions Nagel, 1970.

15. _____. *Les communistes et la paix*. In: *Situations VI – problèmes du marxisme, I*. Paris Gallimard, 1964.
16. _____. *Le diable et le bon Dieu*. Paris: Gallimard, 1976b.
17. _____. *Le fantôme de Staline*. In: *Situations VII*. Paris: Gallimard, 1965.
18. _____. *L'imaginaire – psychologie phénoménologique de l'imagination*. Édition revue et présentée par Arlette Elkaim-Sartre. Paris: Gallimard, 2007c.
19. _____. *Marxismo e existencialismo – controvérsia sobre a dialética*. Sartre, Garaudy, Hyppolite, Orcel, Vigier. Trad. Luiz Serrano Pinto. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1966.
20. _____. *Matérialisme et révolution*. In: *Situations III*. Paris: Gallimard, 1969.
21. _____. *O muro*. Trad. H Alcântara Silveira. São Paulo: Círculo do Livro, s/d.
22. _____. *O testamento de Sartre*. Trad. Agência O Estado & J. A. Pinheiro Machado. Porto Alegre: L&PM Editores, 1980.
23. _____. *Os seqüestrados de Altona*. Mem Martins (Portugal): Publicações Europa-América, s/d.
24. _____. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 2006.
25. _____. *Saint Genet – ator e mártir*. Trad. Lucy Magalhães. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
26. _____. *Sartre no Brasil: A conferência de Araraquara*. Ed. Bilíngüe. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. Rio de Janeiro: Paz e Terra; São Paulo: UNESP, 1986.
27. _____. *Sartre par lui-même*. Filme. Entrevista concedida a Michel Contat, Jean Poillon, Jacques Bost, André Gorz e Alexander Astruc. Produzido por Pierre André Butang, 1975.
28. _____. *Sartre – um film réalisé par Alexandre Astruc et Michel Contat – texte intégral*. Paris : Gallimard, 1977.
29. _____. *Situações I – críticas literárias*. Trad. Cristina Prado. Prefácio de Bento Prado Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2005a.
30. _____. *Situations philosophiques*. Paris: Gallimard, 2005b.
31. _____. *Sursis*. 4ª edição. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005c.
32. _____. *Un théâtre de situations*. Paris: Gallimard, 1973.

33. _____. *Verdade e existência*. 2ª edição. Trad. Marcos Bagno. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1993.

34. ANDRADE, Carlos Drummond de. *Poesia completa*. Rio de Janeiro : Editora Nova Aguilar, 2003.
35. ARANTES, Paulo Eduardo. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 1996.
36. ARON, Raymond. *Histoire et dialectique de la violence*. Paris: Gallimard, 1973.
37. _____. *Marxismes imaginaires – D’une sainte famille à l’autre*. Paris: Gallimard, 1970.
38. AUDRY, Colette. *Sartre et la réalité humaine*. Paris : Éditions Seghers, 1966.
39. BARBARAS, Renaud (org.). *Sartre. Désir et liberté*. Paris : Presses Universitaires de France, 2005.
40. _____. *Vie et intentionnalité – recherches phénoménologiques*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
41. BEAUVOIR, Simone de. *A força da idade*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1984.
42. BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la consicence*. Paris: Presses Universitaires de France, 2005.
43. BORNHEIM, Gerd. *Sartre – metafísica e existencialismo*. 3ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.
44. CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Introdução de Jean-Paul Sartre. Trad. Antônio Quadros. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.
45. CAMUSSO, Guillermina Garmendia de. *El pensamiento esencial de Sartre*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1978.
46. CARMO, Paulo Sérgio. *Merleau-Ponty: uma introdução*. São Paulo, EDUC, 2004.
47. CANNON, Betty. *Sartre et la psychanalyse*. Trad. Laurent Bury. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.
48. CHAUI, Marilena. *Experiência do pensamento – ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
49. CHIEREGHIN, Franco. *Introdução à leitura de Fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1998.

50. COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.
51. COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2000.
52. DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. Trad. James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.
53. DESCARTES, René. *Discurso do método*. In: *Col. Os Pensadores*. 1ª edição. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Notas de Gerard Lébrun. São Paulo : Ed. Abril Cultural, 1973a.
54. _____. *Meditações*. In: *Col. Os Pensadores*. 1ª edição. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Notas de Gérard Lébrun. São Paulo : Ed. Abril Cultural, 1973b.
55. DUPOND, Pascal. *La reflexión charnelle – la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2004.
56. _____. *Le vocabulaire Merleau-Ponty*. Paris: Ellipses, 2005.
57. FORLIN, Enéias. *O papel da dúvida metafísica no processo de constituição do cogito*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
58. FREUD, Sigmund. *Esboço de psicanálise*. In: Pequena coleção das obras de Freud – livro 07. Trad. José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.
59. FRIE, Roger. *Subjectivity and intersubjectivity in modern philosophy and psychoanalysis: a study of Sartre, Binswanger, Lacan and Habermas*. Lanham, Maryland (EUA): Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 1997.
60. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 4ª edição. Petrópolis: Editora Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007 (*La phénoménologie de l'esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Paris: Aubier, 1941).
61. HEIDEGGER, Martin. *O que é metafísica?* In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
62. _____. *Que é isto?- A filosofia?* In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.
63. _____. *Ser e tempo – parte I*. 12ª edição. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
64. _____. *Sobre a essência da verdade*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999.

65. HOWELLS, Christina (edit.). *The Cambridge companion to Sartre*. New York: Cambridge University Press, 1999.
66. HUSSERL, Edmund. *A idéia da fenomenologia*. Trad. Arthur Mourão. Lisboa: Edições 70, s/d.
67. _____. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures – livre second – Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Trad. Éliane Escoubas. Paris: Presses Universitaires de France, 1982.
68. _____. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida (SP) : Idéias & Letras, 2006.
69. _____. *Meditações cartesianas – introdução à fenomenologia*. Trad. Frank de Oliveira. São Paulo : Madras Editora, 2001.
70. _____. *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Trad. Jacques English. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.
71. HYPOLLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito de Hegel*. 2ª edição. Trad. Sílvio Rosa Filho (coord.). Prefácio de Bento Prado Júnior. São Paulo : Discurso Editorial, 2003.
72. JOANNIS, David Guy. *Sartre et le problème de la connaissance*. Quebec: Les Presses de L'Université Laval, 1997.
73. KAFKA, Franz. *Obras completas – vol. I*. Buenos Aires : Emecé Editores, 1960.
74. KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1999. (*Crítica da Razão Pura*. In: *Col. Os Pensadores*. 2ª edição. Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983).
75. _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. In: *Col. Os pensadores*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
76. KIERKEGAARD, Sören. *Le concept de l'angoisse*. Trad. Knud Ferlov e Jean-J. Gateau. Paris: Gallimard, 1969. (*O conceito de angústia*. Trad. João Lopes Alves. Lisboa: Editorial Presença, 1972).
77. _____. *O desespero humano*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1979.
78. LAING, R.D. *O Eu e os Outros – o relacionamento interpessoal*. 3ª edição. Trad. Áurea B. Weinsenberg. Petrópolis: Editora Vozes, 1976.

79. LAING, R. D. & COOPER, D. G. *Razão e violência – uma década da filosofia de Sartre (1950-1960)*. Trad. Áurea B. Weinsenberg. 2ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.
80. LEIBNIZ, G. W. *A monadologia*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2ª edição. São Paulo, Abril Cultural, 1983a.
81. _____. *Discurso de metafísica*. In: *Col. Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí. 2ª edição. São Paulo, Abril Cultural, 1983b.
82. LÉVY, Bernard-Henri. *O século de Sartre*. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro : Editora Nova Fronteira, 2001.
83. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós – ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto (coord.). 3ª edição. Petrópolis : Editora Vozes, 2004.
84. LYOTARD, Jean-François. *A Fenomenologia*. Trad. Mary Amazonas Leite Barros. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
85. MARCEL, Gabriel. *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
86. MARIETTI, Angèle Kremer. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être – une lecture de L'Être et le Néant*. Paris : L'Harmattan, 2005.
87. MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Obras escolhidas – 3 volumes*. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, s/d.
88. MELO NETO, João Cabral de. *Obra completa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2003.
89. MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo : Martins Fontes, 2006.
90. _____. *Fenomenologia da Percepção*. 1ª edição. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo : Martins Fontes, 1994.
91. _____. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 2004. (*O visível e o invisível*. 4ª edição. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo : Editora Perspectiva, 2004).
92. MORAES, Vinícius de. *Poesia completa e prosa*. Volume único. 3ª edição. Rio de Janeiro : Editora Nova Aguilar, 1998.
93. MOUILLIE, Jean-Marc (org.). *Sartre – conscience, ego et psyche*. Paris: Presses Universitaires de France, 2000.
94. _____. *Sartre et la phénoménologie*. Lyon: Ens Éditions, 2001.

95. MOUNIER, Emmanuel. *Introdução aos existencialismos*. Trad. João Bénard da Costa. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963.
96. MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Editorial da Universidade de São Paulo, 1989.
97. MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Razão e experiência – ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
98. _____. *Sartre – existencialismo e liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995a.
99. _____. *Sartre – psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995b.
100. NOUDELDMANN, François. *Huis clos et les mouches de Jean-Paul Sartre*. Paris : Gallimard, 1993.
101. NOUDELDMANN, François & PHILIPPE, Gilles (dir.). *Dictionnaire Sartre*. Paris : Honoré Champion Éditeur, 2004.
102. ORWELL, Geroge. *1984*. 22ª edição. Trad. Wilson Velloso. São Paulo : Companhia Editora Nacional, 1991.
103. PESSANHA, Camilo. *Clepsydra*. Edição crítica. Campinas : Editora da Unicamp, 1994.
104. POULETTE, Claude. *Sartre ou les aventures du sujet – essai sur les paradoxes de l’identité dans l’œuvre philosophique du premier Sartre*. Paris: L’Harmattan, 2001.
105. PRADO JR, Bento. *Presença e campo transcendental – consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: EDUSP, 1989.
106. *Revista Dois Pontos: Sartre*. Vol. 3 Número 2, 2006.
107. SANABRIA, José Rubén. *Hay una moral en la filosofía de Sartre?* Revista de Filosofia – UIA (Universidade Ibero Americana). Mexico: UIA, 1985.
108. SCHAFF, Adam. *Marxismo e existencialismo*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1965.
109. SEEL, Gerhard. *La dialectique de Sartre*. Trad. E. Muller, Ph. Muller, M. Reinhardt. Lausanne (Suisse): Éditions L’Age d’Homme, 1995.
110. _____. *La morale de Sartre. Une reconstruction*. In: *Le Portique*, n. 16, 2005. [Online]. Disponível em: <<http://leportique.revues.org/document737.html>>. Acesso em: 20 de junho de 2008.
111. SILVA, Franklin Leopoldo. *Ética e literatura em Sartre – ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

112. _____ et. al. *Homenagem à Les Temps Modernes*. São Paulo : Filocom/ECA/USP, 2005.
113. SILVA, Luciano Donizetti. *Existencialismo e marxismo: a filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. Tese de doutoramento. PPG-Filosofia/UFSCar. São Carlos: 2006.
114. STEINER, George. *As ideias de Heidegger*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Cultrix, 1982.
115. VARET, Gilbert. *L'ontologie de Sartre*. Paris: Presses Universitaires de France, 1948.
116. WAHL, Jean. *Introduction à la pensée de Heidegger*. Paris: Librairie Générale Française, 1998.
117. _____. *Les philosophies de l'existence*. Paris: Librairie Armand Colin, 1954.