



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ

CARLOS HENRIQUE CARVALHO SILVA

O PRIMADO ONTOLÓGICO DO OUTRO EM *O SER E O NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE

**FORTALEZA
2008**

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

CARLOS HENRIQUE CARVALHO SILVA

O PRIMADO ONTOLÓGICO DO OUTRO EM *O SER E O NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Custódio Luís Silva de Almeida

**FORTALEZA
2008**

S579a Carvalho Silva, Carlos Henrique
O primado ontológico do outro em O ser e o nada de
Jean-Paul Sartre / Carlos Henrique Carvalho Silva.
[Orientada por] Custódio Luís Silva de Almeida. –
Fortaleza: 2008.

146 p

Trabalho de Conclusão de Curso (Mestrado em
Filosofia). Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2008.

1. Fenomenologia 2. Filosofia 3. Ciências Humanas 4. História
da filosofia 5. Objeto de Estudo.

I. Carvalho Silva. Carlos Henrique. II. Título.

CDD 020.709081

CARLOS HENRIQUE CARVALHO SILVA

O PRIMADO ONTOLÓGICO DO OUTRO EM O SER E O NADA DE
JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Ceará como
requisito parcial para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 23/04/2008

Prof. Dr. Custódio Luís S. de Almeida
Presidente – Orientador (UFC)

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Membro-Examinador (UFC)

Prof. Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes
Membro-Examinador (USP)

*Dedicado ao meu pai, Radialista Nonato
Silva (In memoriam).*

AGRADECIMENTOS ESPECIAIS

Este trabalho também é dedicado a todos os que contribuíram, direta ou indiretamente...

...À minha mãe, Santinha e meus irmãos Márcio e Jonathas pelo apoio em todos os momentos da vida.

...À minha avó amada Neuza (in memoriam).

...Aos meus tios Carlos Alberto, Silvia e Neuzimar.

...Aos primos Elaine, Felipe, Fidel, Estênio e Regina.

...Aos professores Eliana Paiva (UECE) e Odílio Aguiar (UFC) pela amizade em todas as horas e por acreditar no meu potencial laborativo.

...Aos amigos e os estudiosos do Grupo de Estudo Sartre (GES) da UECE cujas orientações nortearam o sucesso desse trabalho.

...À FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico) por viabilizar e dar condição de realização deste trabalho.

“Buscando inspiração nas teias de um abismo. Sustentado por um nada que me constrói enquanto ser. Eis que sou o mesmo que vive a extirpar radicalmente a dor e a suplantar um amor singelo, existencialmente profundo. Mas muitos não me entendem e erram ao fazer de mim espaço cativo para a emoção. E quem me levará senão o mesmo eu que esvazia e nadifica este ser?”

O autor

LISTA DE ABREVIATURAS

SN – *O ser e o nada*

EN – *L'etrê et le neant*

IM – *A imaginação*

T E – *Transcendência do ego*

EQP – *Entre quatro paredes*

N – *A náusea*

P – *As palavras*

S – *Situations*

QM – *Questão de método*

EH – *O existencialismo é um humanismo*

CL – *Ciencia de la logica*

FE – *Fenomenologia do espírito*

MM – *Matéria e memória*

EC – *A evolução criadora*

ST – *Ser e tempo*

RESUMO

O objetivo deste trabalho é ressaltar o problema da alteridade ontológica como grande contribuição sartriana à filosofia contemporânea. A temática do outro se constitui juntamente com a liberdade, o objeto de estudo mais presente no pensamento filosófico de Jean-Paul Sartre. Para tanto, o trabalho se encontra dividido em três capítulos: o primeiro, aborda fundamentalmente as estruturas ontológicas do ser, em-si e para-si, expondo-a numa perspectiva ontológica e existencial. No segundo capítulo inicia-se de fato, a discussão acerca da existência do outro e sua relação de conflito e constante desafio com o sujeito, a partir da análise do primeiro capítulo da terceira parte da obra *O ser e o nada*. A primeira prova da existência do outro se encontra na experiência da vergonha. Posteriormente, a constatação da existência da alteridade ontológica através do olhar e do corpo nos coloca diante da idéia de que a presença do outro, por ser evidência, jamais poderá ser demonstrada e nem negada. Num primeiro momento, quando o eu olha o outro, o vê simplesmente como um objeto, ou seja, há um distanciamento da ciência do eu que reduz o outro. Precisamente, o aspecto mais interessante desta questão é o do olhar do outro, pois é a partir daí, que toda a estrutura ontológica do eu é abalada, passando-se de sujeito para objeto. Esta questão é aprofundada no terceiro capítulo que trata de esmiuçar a relação com o outro a partir de duas atitudes: assimilação, marcada pelo amor, pela linguagem ou pelo masoquismo ou objetivação que tem como fundamento a indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo. Também, será dada ênfase a questão do Nós enquanto possibilidade de unificação entre as consciências opostas, bem como a noção do conflito na existência dessas. Por último, dedicaremos uma análise entre ética e ontologia no pensamento sartriano de modo que enriqueça significativamente este trabalho.

Palavras - chave: Outro. Sujeito-objeto. Conflito. Ontologia. Ética.

ABSTRACT

The objective of this dissertation is to stand of ontological other problem as the notable sartrean contribution to the philosophy contemporary. The thematic one of the other consists together with the freedom, the object of more present study in the philosophical thought of Jean-Paul Sartre. For in such a way, the work if finds divided in three chapters: the first one, basically approaches the structures ontological of the being, in-itself and for-itself, displaying it in a ontological and existential perspective. In as the chapter it is initiated in fact, the quarrel concerning the existence of the other and its relation of conflict and constant challenge with the citizen, from the analysis of the first chapter of the third part of the workmanship the being and the nothing. The first test of the existence of the other meets in the experience of the shame. Later, the constitution of the existence of a ontological other through the look and of the body in ahead places them of the idea of that the presence of the other, by being evidence, never could be demonstrated and nor denied. At a first moment, when I it looks at the other, it sees it simply as an object, or either, it has a distanced of the science of I whom the other reduces. Necessarily, the aspect most interesting of this question is of the look of the other, therefore it is from there, that all the ontological structure of I is shaken, transferring itself of citizen for object. This question is deepened the third chapter that deals with to comprehend the relation with the other from two attitudes: assimilation, marked for the love, the language or the masochism or objectivities that have as bedding the indifference, the desire, the hatred and the sadism. Also, the question of We will be given to emphasis while possibility of unification between the opposing consciences, as well as the notion of the conflict in the existence of these. Finally, we will dedicate to an analysis between ethics and ontology in the sartrean thought in way that enriches significantly this work.

Key-Words: Other; citizen-object; conflict, ontology and ethics

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
CAPÍTULO 1 - AS ESTRUTURAS ONTOLÓGICAS DO SER.....	18
1.1 O sentido do Em – si.....	20
1.2 O sentido do Para-si: notas introdutórias.....	25
1.2.1 A fenomenologia da consciência em Sartre.....	28
1.2.1.1 Presença a si, facticidade e nadificação: esboço de uma fenomenologia da consciência.....	30
1.2.1.2 O ser do valor, o ser dos possíveis, o eu e o círculo da ipseidade: afirmação da fenomenologia da consciência em Sartre.....	35
1.2.1.3 A Temporalidade e a Transcendência: o caráter da reflexão como sentido concreto da consciência.....	42
CAPÍTULO 2 - O PARA – OUTRO: UMA DEFINIÇÃO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL.....	56
2.1 A destituição do primado solipsista da modernidade.....	57
2.2 Instâncias de identificação do outro.....	65
2.2.1 A ontologia da vergonha.....	66
2.2.2 A ontologia do Olhar.....	74
2.2.3 A ontologia do Corpo.....	81
CAPÍTULO 3 - A RELAÇÃO COM O OUTRO.....	88
3.1 O amor, a linguagem e o masoquismo como atitude primeira na relação com o outro.....	90
3.2 A indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo como atitude secundária na relação com o outro.....	97
3.3 A impossibilidade da intersubjetividade ou a experiência do nós.....	101
3.4 A primazia do conflito na existência.....	108
3.5 A perspectiva ética na relação com o outro.....	115

CONCLUSÃO.....	124
REFERÊNCIAS.....	132
ÍNDICE ONOMÁSTICO.....	139
INDICE TERMINOLÓGICO.....	142

INTRODUÇÃO

Debruçar-se sobre o pensamento de Jean-Paul Sartre em busca de uma compreensão satisfatória é sempre um desafio instigante, sobretudo, num tempo em que se discute a validade do seu legado filosófico. Ao atravessar estradas e romper barreiras em vôos muitas vezes inconstantes, temos buscado com afincado analisar as questões fundamentais do pensamento filosófico ocidental na figura da fenomenologia, da ontologia e da ética, na tentativa primordial de encontrar um entendimento satisfatório do arcabouço do filósofo francês contemporâneo.

A compreensão de suas obras, notavelmente *O ser e o nada*, a bem da verdade, é uma tarefa árdua até mesmo para os iniciados da fenomenologia e da ontologia, posto que a complexidade proposital do caráter lingüístico que eleva a presença de onomatopéias, palavras empoladas e colocações ininteligíveis para um senso comum, fazem-nos perceber que a assimilação e, conseqüentemente, a compreensão de suas idéias é sempre um exercício exaustivo de constantes e repetidas leituras e pesquisas. O próprio Sartre não nega que o seu “ensaio de ontologia fenomenológica” é uma obra que poucos leitores compreendem e são precisamente esses obstinados, capazes de provocar uma busca interessada pela afirmação do projeto humano.

Sartre é um homem múltiplo. É o tipo de pensador que se expressa em suas análises, sobre os mais complexos tipos de sistemas e idéias que perpassam a antropologia, a ética, a literatura, a política, o cinema, o teatro, o jornalismo e outros campos que, por ventura, não mencionaremos. Ao abranger todas as perspectivas possíveis na compreensão do que é o homem, ele se destaca no século XX como o arquétipo do sujeito engajado em todos os sentidos, sempre em busca de afirmar, na prática, a autonomia do homem frente ao Estado, à sociedade, à família e às instituições de caráter alienante.

Daí que sua proposta filosófica prática, mesmo que contenham contradições, não deixa de elevar o valor de um projeto humano livre e desembaraçado das coisas padronizadas no mesmo instante em que também busca a afirmação do sujeito autêntico, além de reconhecer claramente que sem a presença de uma alteridade ontológica este projeto humano tende a fracassar na intensidade de suas contradições.

A problemática do outro com todas as suas particularidades sempre foi para Sartre de insofismável importância, de tal modo que em *O ser e o nada* ocupa uma parcela significativa de sua análise. Não podemos esquecer, contudo que na literatura, o outro também é destacado com ênfase em obras como *Entre quatro paredes*, *A náusea*, *O muro* e outras menos citadas, de forma que é compreensível a importância do problema do outro no seu pensamento. De fato, entre a filosofia e a literatura de situação sartriana há uma proximidade muito forte. Por exemplo, acreditamos que a idéia do conflito nas relações com o outro é abordada em *O ser e o nada* (1943) e na obra teatral *Entre quatro paredes*, publicada um ano depois (1944) como um complemento aos questionamentos suscitados sobre a alteridade ontológica no pensamento de Sartre.

Alguns pensadores como Maciel (1980), Danto (1975) e Silva (2003) ajudam-nos a entender a relação entre filosofia e literatura sartriana. Mas em princípio, o que moveu o pensador francês a inserir tal questão no plano das discussões contemporâneas foi tanto uma questão heurística (investigação das categorias fundamentais da existência em situação) quanto ideológica (recusa da tradição moderna em não reconhecer o outro como objeto fundamental na compreensão filosófica).

Nesse sentido, reconhecemos que esta acentuada preocupação com o solipsismo tem como maiores defensores os filósofos René Descartes e Immanuel Kant que ao colocarem o “*Eu penso*” como determinante na compreensão do mundo e/ou como elemento originário de todas as normas morais as quais lhe interessam e lhe são inescapáveis, relegou o problema do outro a um plano radicalmente inferior na própria modernidade. Sartre realizou uma notável recomposição do outro a um

lugar destacado no plano da reflexão filosófica, contribuindo, assim, para um entendimento amplo na questão das relações ontológicas.

Assim, distante de desmerecermos o contributo do pensamento moderno e realçar o feito de Sartre, há que se admitir a necessidade de tecer uma crítica ao solipsismo, a fim de construir uma idéia que simplesmente não se restrinja a presumir a existência do outro, mas que explicita com nitidez, o outro como instância ontológica capaz de numa relação com o eu afirmar sua concreticidade. Desde então, é reconhecível que a relação Eu – Outro tenha um lugar primordial nesse trabalho, haja vista que toda idéia construída sobre o que é o Eu só tem sentido e validade assegurada no reconhecimento de que *O primado ontológico do outro em O ser e o nada de Jean-Paul Sartre* (por sinal, título escolhido após extensas pesquisas) é fundamental na discussão contemporânea.

Logo, os questionamentos fundamentais que originaram o interesse pela questão do outro pode ser explicitado basicamente nas seguintes palavras: Por que a tradição filosófica se deteve tanto no Eu a ponto de esquecê-lo? Em que sentido esse esquecimento (in) validou a primazia do eu? Como é possível recuperar a compreensão do que seja o Eu através da inserção do outro? Nesse sentido, o presente trabalho encontra-se delineado estruturalmente em três capítulos cujas abordagens são: No primeiro capítulo, fazemos uma análise da significação das estruturas ontológicas do ser “em - si” e do “para – si”. O “em - si” como uma designação propriamente técnico-conceitual, presente em *O ser e o nada*, e o “em-si” revelado metaforicamente nas páginas de *A imaginação*.

Já a consciência ou “para-si” sempre está para algo que não é ela mesma. De fato, podemos vislumbrar uma análise objetiva da fenomenologia da consciência a partir de sua intencionalidade e de duas estruturas fundamentais: presença a si e facticidade. A presença a si remete a idéia de distanciamento ou separação. Já a facticidade é simplesmente o caráter da condição humana que revela um comprometimento com uma situação dada no mundo e pressupõe um processo nadificador da consciência. A nadificação não é irreversível, visto que ao se justapor com o em-si, o para-si se estrutura contextualmente no mundo. Ainda assim,

Sartre não deixa de antever a consciência como pura aniquilação, por exprimir uma não-identidade. Suas análises o levam as meras suposições subjetivas do ser (ser um garçom, um justo, um mentiroso, etc.) no intuito de auferir uma compreensão da consciência como aniquilação da própria identidade. Logo, não há lugar para a positividade no para-si e é visível como Sartre bem explicita os instantes negativos da consciência. Reconhecemos que a idéia do para-si sartriano é abordada exhaustivamente em mais três estruturas imediatas: o valor, os possíveis e o eu e o circuito da ipseidade. O presente capítulo se encerra com a questão da temporalidade, numa crítica de Sartre à Bergson e da transcendência na qual a consciência afirma o seu caráter intencional.

O segundo capítulo é que de fato inicia a discussão sobre a problemática do trabalho, qual seja o de explicitar o sentido do outro. O primeiro problema, no entanto, se constata quando a tradição filosófica expõe uma recusa em aceitar o outro como uma realidade. Ao atacar os pensadores realistas pela despreocupação com a existência do outro, Sartre expõe o grande problema deles que é a ausência de um elemento em que se pudesse efetivar uma relação entre o eu e o outro, mas simplesmente, colocaram o conhecimento do mundo sobre a consciência do eu. A presença do solipsismo é para Sartre um forte obstáculo à afirmação de uma relação eu-outro, que só tem sentido no conflito, em que um se reconhece como tal diante de outro. Desse modo, a recusa ao solipsismo faz com que Sartre veja o outro como aquele que aparece sempre fora da experiência do eu a partir de formas organizadas, seja através da mímica ou gestos, expressões, atos e condutas. Além do mais, as formas organizadas nos remetem à aparição dos fenômenos e isso torna incompreensível a idéia da universalização do eu estabelecida por Kant, o que segundo Sartre, não passa de uma universalidade de conceito, recaindo na incoerência porque o eu e o outro não podem ser pensados como um conceito instrumental. Além disso, ver-se também exemplos de como é possível demonstrar a existência do outro. Trata-se da vergonha, do olhar e do corpo.

A experiência da vergonha constitui-se para Sartre o principiar da constatação da existência do outro, bem como, de sua relação com o eu. A vergonha é precisamente utilizada para exemplificar a apreensão de algo que gesta a relação entre os dois seres. Toda a conjuntura estrutural da vergonha está situada no fato de que entre o eu e o outro, ocorre uma apreensão censurável. E como se dá essa apreensão? Através daquilo que Sartre denomina “formas organizadas”, consistindo em atos e condutas que revelam ao outro certas atitudes subjetivas por parte do eu, isto é, quando o eu é percebido pelo outro gesticulando, a vergonha instaura-se sobre a estrutura ontológica do eu. Com efeito, Sartre admite a necessidade indispensável da presença do outro para que haja a condição da vergonha revelar-se sobre o eu.

Mas toda esta apreensão de fato é concretizada através do olhar, já que o sentimento de experimentar a vergonha encontra-se fortemente ligado ao fato do eu ser visto pelo outro. Neste caso, ter vergonha do que se é ou do que se faz, levanta em Sartre, a possibilidade de se revelar ao outro, um novo ser dentro do eu. Trata-se de um eu objetivado pelo outro e a vergonha então, passa a ser a estrutura que responde e intermedia a relação entre ambos. Neste caso, o eu é como o outro o vê. Porém, isso não exime o eu de sua responsabilidade consigo mesmo. Ele continua respondendo pelo ser de que faz parte. Assim, a vergonha é apresentada em duas estruturas fundamentais: vergonha de si mesmo e vergonha diante do outro e é justamente dentro dessas duas estruturas que a relação eu-outro encontra a sua apreensão inicial.

Quanto à investigação do problema do olhar dentro da perspectiva ontológica, Sartre acredita que é fundamental tentarmos compreender a profundidade da relação eu - outro, como sendo uma relação marcada pelo constante conflito e tentativa de objetivação. Logo, o olhar é um elemento que visa a captação do outro e remete a uma posterior relação existencial com o eu. Nesse sentido, o eu que olha o outro sempre o vê como um mero objeto, fazendo com que sua existência não passe de uma conjectura. Por outro lado, quando o outro vê o eu, toda a estrutura ontológica dele é abalada e o que antes era tido

como sujeito, passa a ser visto como um objeto. Logo é notável que o olhar em questão vá além de toda a conjectura poética ou metafórica porque tenciona mostrar que a relação existente entre o eu e o outro é sempre uma relação conflituosa. Assim, Sartre avança na questão, ao propor o corpo como instrumento capaz de concretizar as duas estruturas anteriores (vergonha e olhar). Ele coloca o corpo na perspectiva ontológica a partir de três dimensões ou estruturas: primeiramente, o corpo como ser para si, o que remete a facticidade. No segundo instante, o corpo é descrito como ser-para-outro, no qual o outro objetiva o eu a partir do momento em que utiliza o seu corpo. Finalmente, a terceira perspectiva, coloca o corpo como a revelação de ser objeto. Logo, destas três perspectivas, resulta uma dimensão cujo enfoque aponta para um “ego” que se reconhece existencialmente a partir do instante em que o outro conhece seu corpo.

Finalmente, o terceiro capítulo enfoca a concretização da relação Eu – Outro. A partir da investigação do terceiro capítulo da terceira parte da obra *O ser e o nada*, surge como ponto de partida um questionamento sumamente importante: qual a origem das relações concretas entre o eu e o outro? A reflexão sartriana acerca da concretização da relação eu – outro aponta para duas atitudes inteiramente opostas: primeiro, o eu assimila o outro e segundo, o eu é objetivado pelo outro. No primeiro caso, percebe-se a tentativa do eu assimilar a consciência do outro. Constituem-se como tentativas de assimilação: o amor, a linguagem e o masoquismo. Dentro deste grupo, o amor é o que mais parece se aproximar da condição de estabelecimento de unificação com o outro, no entanto, sem alcançar a unidade. Quando o amor entra em conexão direta com a liberdade do outro passa a se pôr fora de alcance nesta relação e, assim, fracassa em sua tentativa de unificação entre o eu e o outro.

Nesse caso, a linguagem passa a tecer uma articulação cujo procedimento de experimentação tenciona abarcar uma compreensão neste jogo conflituoso da relação eu-outro. Dentro deste aspecto, a linguagem não pode ser entendida puramente como um jogo de palavras articuladas lógica ou

gramaticalmente. Ao contrário, tal linguagem apresenta-se significativamente através de gestos e expressões experimentadas na presença do outro. Logo, o sentido que se dá a esta linguagem é paralelo ao sentido que se dá ao corpo, ou seja, ambas assumem uma correspondência com relação às descrições ontologicamente válidas. Porém, o fracasso também é visível e a última possibilidade é o masoquismo que, por fim, revela a dificuldade em concretizar a relação eu – outro.

Já no segundo caso que para Sartre, advém do fracasso do primeiro, nota-se que o eu tenta se afirmar livre frente ao outro, aniquilando a sua liberdade a partir dos elementos como a indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo. O caso que mais se destaca é o do desejo, sobretudo, o sexual, que implica uma tentativa original do eu tomar posse da subjetividade do outro, fazendo com que ele se torne objeto. Então, é no desejo pelo outro ou ainda na captação do desejo que o outro nutre pelo eu que se caracteriza a apreensão primordial da sexualidade. Mas no pensamento de Sartre, é visível a idéia de que ambos os casos estão fadados ao fracasso e numa última tentativa ele investiga a possibilidade da construção de um Nós (sujeito e objeto) para descobrir que é apenas no conflito que se vislumbra a possibilidade viável de contornar esses problemas.

Para finalizar o trabalho, dedicaremos uma análise sobre como pensar a relação com outro numa perspectiva ética, ao mesmo tempo em que buscamos entender se é possível um diálogo entre ontologia e ética no pensamento sartriano de modo que enriqueça significativamente o seu escopo. Afinal, de que adianta uma ontologia que não dialoga com outras instâncias? Portanto, a partir daí cremos que seja possível tornar esse trabalho rico e que ao mesmo tempo capaz de propor questionamentos significativos sobre o pensamento sartriano.

CAPÍTULO 1

AS ESTRUTURAS ONTOLÓGICAS DO SER

Na perspectiva dos exames preliminares a que se propõe este trabalho, podemos entender que tanto a fenomenologia quanto a ontologia operaram uma transformação digna de nota nos estudos da metafísica, presente na contemporaneidade, muito embora, como frisou Heidegger, o problema da omissão da questão do ser não tivesse sido resolvido a contento, fazendo com que as suas deferências fundamentais não tivessem sido elucidadas.

Daí que o comprometimento *ad hoc* da fenomenologia e da ontologia consistiu em elucidar os fundamentos constitutivos dos entes, fazendo com que o lugar da ontologia do ser fosse relegado a um plano modesto e, assim, ao olhar do pensamento atual, o verdadeiro sentido da compreensão do que significa o ser se tornasse obscuro. Com a proposta da ontologia fenomenológica¹ de Jean-Paul

¹ O Ser e o Nada tem como sub-título “ensaio de ontologia fenomenológica”, o que desde o início define a perspectiva metodológica adotada por Sartre. A abordagem proposta pelo filósofo francês assume a intenção de se distinguir das ontologias-substancialistas, ou em outras palavras, da metafísica moderna cartesiana e kantiana. Na introdução de *O ser e o nada – a procura do ser* – Sartre argumenta que a tradição filosófica pecou em excesso ao não saber explicitar com clareza a questão do ser e, menos ainda, conseguiu precisar-lhe o significado, preferindo aderir à idéia da primazia da consciência sobre o próprio ser. “A ontologia fenomenológica de *O Ser e o Nada* se desdobra em diferentes níveis existenciais sucessivos, cujo primeiro, que ocupa os capítulos um e dois da segunda parte, poderia chamar-se: a ipseidade como temporalização ek-stática. Esse nível é compreendido e elucidado num movimento complexo em três tempos. É esse movimento que nós nos propomos seguir. Em primeiro lugar, a *ontologia* fenomenológica fixa o sentido de ser do ser-para-si como ipseidade, isto é como existente que falta de... para... *Aliis verbis*, como modificação da presença (junto a) si fáctico que “somos” com vistas a um possível si-mesmo-na-forma-do-em-si que não podemos ser, sob os auspícios de um valor sempre buscado, mas jamais atingido. Em segundo lugar a *fenomenologia* ontológica da temporalidade descreve sucessivamente as três dimensões temporais da ipseidade: futurização, presentificação, passadificação. Passagem da ontologia à fenomenologia. Em terceiro lugar, a *ontologia fenomenológica* da temporalidade revela o ser das três dimensões temporais e a dinâmica que traz à luz o surgimento do novo presente futurizante, deixando atrás de si o antigo presente passadificado. Retorno à ontologia pela fenomenologia” Cf. FLAJOLIET, 2005, pp. 59-60 (Apud PRADO JÚNIOR). O circuito da ipseidade e o seu lugar em O ser e o nada, 2006, p. 30.

Sartre, o problema do ser passa por um exame vigorosamente crítico que aponta argumentos construídos solidamente com base na tradição moderna².

Sabe-se que a tese central que permeia o campo da fenomenologia pode ser resumida numa palavra de conotações singelas, mas de implicações variadas: aparição³. Tal palavra aponta *in loco* para a idéia de que o ser é tão somente compreendido enquanto se revela, isto é, manifesta-se perceptível, pondo-se em evidência. A contribuição de Berkeley para a fenomenologia e sistemas afins, embora tivesse assinalado um progresso imensurável para a filosofia contemporânea, não convenceu Sartre acerca desse progresso por duas razões, elaboradas de forma básica: primeiro, em virtude da natureza do *percipi*⁴ e segundo, devido à natureza do *percipere*⁵ que implicaram numa postura de reduzir a metafísica a uma teoria do conhecimento e vice-versa ou, em outras palavras, restringe as instâncias do ser (nada, “em-si” e “para-si”) a uma mera definição conceitual, da qual Sartre tenciona se desvencilhar.

Para tanto, a investigação inicial feita por Sartre dá embate a duas correntes de idéias e de pensadores distintos temporal e contextualmente: o idealismo de Kant e sua idéia de que o fundamento ontológico do conhecimento se encontra na afirmação de um sujeito que necessita se deter nas representações objetais⁶, bem como do realismo de Husserl que ao introduzir a passividade no

² As teses do pensamento de Sartre têm como expoentes fundamentais os filósofos modernos Descartes e Kant, sobre os quais vai fazer surgir os argumentos contra o primado do pensamento em relação à ação (Descartes) e do relativismo ontológico (Kant). Também, é notável a presença de dois expoentes contemporâneos Hegel (oposição entre ser e nada) e Husserl (com a tese da intencionalidade da consciência).

³ A base do pensamento de George Berkeley (tese da aparição) presente fundamentalmente na primeira parte de sua obra *Princípios do conhecimento humano* (1710) aponta que a existência revela-se em dois estados, um ativo e outro passivo: o de perceber e ser percebido. Assim, se algo ou tudo aquilo que não for objeto de uma percepção ou de fato, não puder ser percebido é porque não existe. Por outro lado, tudo aquilo que existe é claramente percebido ou pode se perceber. Daí a força fenomenológica do princípio “*Esse est percipi*”.

⁴ Referência expressa ao ser do ser percebido.

⁵ Referência expressa ao ser que é percebido.

⁶ Essa tese ocasionou para Sartre o problema do relativismo fenomênico no modo como o próprio fenômeno é expresso e captado. Ora, está explícito que para ele, o sujeito não pode e nem deve restringir suas atividades às representações dos objetos no mundo. Cf. MORAVIA, Sartre, 1985, pp. 36–39.

fenômeno a partir da atividade da consciência, inverteu a responsabilidade pela elucidação do sentido do ser.

Tanto para Kant quanto para Husserl, Sartre vai, com justificada razão, apontar o erro dos dois com a seguinte asserção:

Eis o erro dos fenomenistas: tendo reduzido, com razão, o objeto à série conexas de suas aparições, acreditaram ter reduzido seu ser à sucessão de suas maneiras de ser, e por isso, o explicaram por conceitos que só podem ser explicados a maneiras de ser, pois designam relações em uma pluralidade de seres já existentes⁷.

De fato, ao apontar o problema fundamental do idealismo ontológico em Kant (que desembocou na relatividade do ser) e do realismo ontológico em Husserl (que caiu na passividade do ser), Sartre afirma que eles não compreenderam o ser como ele é e para tanto vai buscar a compreensão do problema a partir de duas noções centrais na sua fenomenologia: o “em-si” e o “para-si”, objetos de estudos que se seguem neste trabalho.

1.1 O sentido do Em - si

Antes de tentarmos compreender a fundo o real sentido que se atribui a este termo preñado de significados e controvérsias, partimos daquele que melhor aprofundou a compreensão do termo em si: Georg W. F. Hegel. Na obra *Wissenschaft der Logik (Ciência da Lógica)*, publicada pela primeira vez em 1817, ele expôs de forma rigorosamente sistematizada os conceitos fundamentais da fenomenologia. Um desses conceitos vem a ser precisamente o “em-si”. Afinal, que definição pode-se apontar acerca de tal conceito?

No primeiro capítulo do primeiro livro já mencionado, o filósofo alemão faz uma exaustiva abordagem sobre a idéia de ser precisando-a de antemão, como aquilo que é indefinido e indeterminado ou mesmo como algo puro que não contém

⁷ SARTRE, SN, 1997, p. 32; EN, 2001, p. 26.

em si mesmo nada que o restrinja a uma mediação. Por ser puro, o ser “em-si” diferencia-se do que está-aí (o existente mesmo) cujo ser encontra-se impregnado de determinação, podendo, portanto, ser somente igual a si mesmo. Em suas análises posteriores na mesma obra, Hegel busca apontar o momento da dialética na idéia do *devir* que vem a ser a conjunção plena de ser e de nada. Para ele, ser e nada comungam uma identidade quando pensadas de forma isoladas pela via do entendimento e são postas em oposição quando pensadas inseparavelmente através da razão. A bem da verdade, Hegel acredita que ser e nada coincidem consigo mesmo num movimento imediato de desaparecimento de um com o outro corroborando na idéia do devir.

Claramente, o filósofo alemão explicita o significado de devir na seguinte asserção:

O devir é a inseparabilidade do ser e do nada; não é a unidade, que apartada do ser e do nada, senão, que é tanto uma unidade do ser e do nada, esta unidade determinada, isto é, a unidade que contém em si, tanto o ser como o nada⁸.

Sendo assim, a afirmação desta unidade pode ser compreendida da seguinte maneira: o que se encontra no ser também se encontra no nada e como tal, a unidade é constituída pelo momento em que ambas emprestam um ao outro a sua referência originária.

Já a “ontologia fenomenológica” de Sartre recebe parte desta influência hegeliana do ser e do nada, distanciando-se, no entanto, da perspectiva da dialética. A obra basilar de Sartre, *O ser e o nada*, sub-intitulado, *ensaio de ontologia fenomenológica* mostra em sua introdução – *a procura do ser* - com evidência de argumentos que a tradição filosófica pecou em excesso ao não saber explicitar com clareza a questão do ser e, menos ainda, conseguiu precisar-lhe o significado, preferindo aderir à idéia da primazia da consciência sobre o próprio ser.

[CH1] Comentário: REPETE A NOTA 1

⁸ HEGEL, CL, 1993, p. 136. (Grifo e tradução nossa).

Daí que ele vai levantar a pretensão do sentido ôntico-ontológico do “em-si” a partir do fato dele ser o existente e como tal, deve ser elucidado separadamente do “para-si”, ainda que nesta busca não haja nenhuma definição formalmente fechada, senão, definições marcadas pelas provisoriades conceituais.

Para compreendermos melhor a questão,

A consciência é revelação-revelada dos existentes, e estes comparecem a ela fundamentados pelo ser que lhes é próprio. Mas a característica do ser de um existente é não se revelar a si, em pessoa, à consciência: não se pode despojar um existente do seu ser; o ser é o fundamento sempre presente do existente, está nele em toda parte e em parte alguma; não existe ser que não seja ser ou de alguma maneira ou captado através dessa maneira de ser que o manifesta e o encobre ao mesmo tempo⁹.

Assim, fica claro que o sentido que se pretende dar ao “em-si” é objetivamente válido quando separado, grosso modo, do “para-si”. Então, o sentido do “em-si” é revelado por Sartre como o fenômeno de ser. Na sexta parte da introdução de *O ser e o nada*, Sartre tenciona definir as características fundamentais do fenômeno. Porém, admite que a visão descritiva do fenômeno seja claramente obscurecida pela teoria do criacionismo¹⁰, logo, expondo a sua recusa diante da idéia de que a vida humana tem um sentido determinado a priori.

De fato, Sartre acredita que a idéia de um ser dado no mundo por um Deus, torna-o sempre afetado pela passividade e incapaz de impor a criação de seus próprios valores. Isto equivaleria a pensar que os valores do homem já tinham sido concebidos pela subjetividade divina, o que para ele constitui uma atitude, no mínimo, indesejável. A justificativa de Sartre para esta postura nos atenta com

⁹ SARTRE, SN, 1997, p. 35; EN, 2001, p. 29.

¹⁰ No campo da ciência, o criacionismo é tido como uma doutrina que segundo a qual o ser e todo o existente veio ao mundo por obra da mão divina. Tal doutrina faz uma forte oposição à evolução darwiniana. “o filósofo francês acha muito incomodo que Deus não exista, mas, se não existe, deve haver em todo caso alguém que invente os valores. A vida não tem um significado a priori. O homem como sujeito é que deve dar-lhe sentido, inventando os valores”. Logo, todos os valores devem convergir para a liberdade, único e verdadeiro fundamento do projeto humano. Cf. LUIJPEN, Introdução à fenomenologia existencial, 1973, p. 204.

firmeza que o criacionismo ao escorregar no bojo da subjetividade divina, tira do ser toda a suficiência de si mesmo, situando em Deus a sustentabilidade própria do ser.

Em sua obra auto-biográfica, *As palavras*, que lhe rendeu o prêmio Nobel de literatura em 1964, Sartre nos revela a recusa radical do determinismo divino em sua existência:

Acabo de contar a história de uma vocação falhada: eu tinha necessidade de Deus, ele me foi dado, eu o recebi sem compreender o que procurava. Por não tomar raiz em meu coração, vegetou em mim por algum tempo, depois morreu. Hoje, quando me falam d'Ele, digo com divertimento sem mágoa de um velho que encontra uma antiga paixão: há cinquenta anos, sem aquele mal-entendido, sem o menosprezo, sem o acidente que nos separou, poderia ter havido algo entre nós: não houve nada¹¹.

A intenção de Sartre é de fazer uma veemente oposição aos valores morais pregados pelo cristianismo para pôr o fenômeno como instância independente de magnetismos da própria moral e, com isso, alcançar uma compreensão real e cuja validade se efetive. Em outras palavras, trata-se de esmiuçar a idéia de que toda espécie de determinismo dá sentido a existência humana, colocando em xeque o valor da escolha como fundamento ontológico da liberdade. Para isso, Sartre claramente se distancia dos problemas morais e se apóia com vigor intelectual no plano da sua ontologia fenomenológica para, enfim, propor uma definição formal do "em-si"¹².

Assim, ele passa a definir as características do fenômeno designativo do ser dividido em três momentos sucintamente formulados: "*o ser é; o ser é em-si e*

¹¹ SARTRE, P. 1970, p. 54.

¹² Quanto a uma definição: "O ser do fenômeno é assim apresentado numa perspectiva fortemente anti-idealista, como algo de incriado, de autônomo, para lá da atividade e da passividade, da afirmação e da negação (que são todas categorias do ponto de vista da consciência). Mas também é apresentado como algo de maciço, de opaco, de existente de modo bruto. Esse é o ser em-si... Ao ser em-si que é o ser do fenômeno contrapõe-se o ser "para-si" que é o ser da consciência. Estes são radicalmente diferentes um do outro. Enquanto que o em-si é incriado e atemporal, o "para-si" autocria-se continuamente no tempo. Enquanto que o primeiro é sempre idêntico a si próprio, o segundo não pode coincidir consigo. Se aquele é estático e inerte, este é ação e movimento: é obrigação do "para-si" existir sob a forma de um outro em relação a si". Cf. MORAVIA, 1985, pp. 37-38.

*o ser é o que é*¹³. A primeira característica mostra que aquilo que constitui o ser existe enquanto tal, nem ativo nem passivo. A segunda característica implica que o ser é marcado pela opacidade, não pode ser interiorizado nem exteriorizado, encontrando-se ensimesmado. Finalmente, a terceira característica nos permite entender que por ser o que é o ser comunga o princípio de identidade¹⁴, não sendo nem reduzido a uma possibilidade e menos ainda, requerido como uma pura necessidade. Sendo assim, percebemos as dificuldades de se encontrar o sentido do ser¹⁵.

O próprio Sartre após definir as três características do ser nos chama a atenção em suas investigações para tais dificuldades que, distante de responder ao seu intento passa a trazer uma série de questionamentos. Diz ele:

Por ora é impossível ir mais longe em nossa investigação. Não é o exame do Em-si – que não é jamais senão aquilo que é – o meio capaz de nos fazer estabelecer e explicar suas relações com o para-si. Portanto, partimos das “aparições” e viemos progressivamente a estabelecer dois tipos de seres: o Em-si e o Para-si, sobre os quais só temos por enquanto informações superficiais e incompletas. Uma vastidão de perguntas permanece sem resposta: qual o sentido profundo desses dois tipos de seres? Por que razões pertencem ambos ao ser em geral? Qual o sentido do ser, na medida em que compreende essas duas regiões de ser radicalmente cindidas? Se o idealismo e o realismo fracassam na explicação das relações que unem de fato essas duas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema? E como o ser do fenômeno pode ser transfenomenal?¹⁶

Todos esses questionamentos lhe motivaram então a escrever uma obra de necessária importância para a filosofia, na tentativa de encontrar as explicações fundamentais para as questões suscitadas: *O Ser e o nada*. Por outro

¹³ SARTRE, SN, 1997, p.40; EN, 2001, p.33.

¹⁴ Trata-se do aspecto central que distingue o Em-si de outras instâncias ontológicas como o “para-si” e o “para – outro”. Nas palavras de Bornheim é perceptível com clareza a presença deste aspecto. Diz ele: “O Em-si é absolutamente idêntico a si mesmo. Desse modo, o princípio de identidade passa a ter um caráter como que “regional” e aplica-se de modo absoluto ao Em-si – apenas ao Em-si [...] A identidade do Em-si indica antes de tudo a sua opacidade”. Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 34.

¹⁵ Gerd Bornheim, considerado o mais notável crítico do pensamento de Sartre no Brasil afirma que Sartre “restringe-se a revelar o em-si numa perspectiva puramente formal que exclui qualquer abertura para um possível conteúdo de sua realidade”. Cf. Idem, id, p. 33,

¹⁶ SARTRE, SN, 1997, p. 40; EN, 2001, p. 33.

lado, em outra obra de Sartre, *A imaginação (1936)*¹⁷, é possível vislumbrar na introdução, uma ontologia – existencial (que se distingue do aspecto formalista-conceitual da tradição filosófica) do “em-si” nas seguintes palavras:

Olho esta folha branca posta sobre a minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características em comum: em primeiro lugar, elas se dão ao meu olhar, como existências que apenas posso constatar cujo ser não dependem de forma alguma de meu capricho. Elas são para mim, não são eu. Mas também não são outrem, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem de outra consciência. São ao mesmo tempo, presentes e inertes. Essa inércia do conteúdo sensível frequentemente descrita, é a existência em-si¹⁸.

Nessa obra notamos a preocupação de Sartre em desvelar o sentido da existência através em-si de duas formas: como coisa e como imagem. O primeiro caso revela precisamente o significado da coisa no mundo enquanto não requer a necessidade da consciência para torná-la o que é. Já o segundo caso é o que explica a relação da consciência com a coisa. Isto implica que a coisa é aquilo que a consciência determina que seja.

Em hipótese alguma minha consciência seria capaz de ser uma coisa porque seu modo de ser em-si é precisamente um ser para si. Existir para ela, é ter consciência de sua existência. Ela aparece como uma pura espontaneidade em face do mundo das coisas que é pura inércia. Podemos, pois colocar desde a origem dois tipos de existência: é, com efeito, na medida em que são inertes que as coisas escapam ao domínio da consciência; é sua inércia que as salvaguarda e que conserva a sua autonomia¹⁹.

Nesse caso, para que possamos obter uma compreensão significativa do “em-si” recorreremos à relação do “para-si” com o próprio “em-si”, o que pode

¹⁷ Tendo recebido de um ex-professor a encomenda de produzir um texto para uma série enciclopédica, Sartre, ainda muito influenciado por Husserl, apresentou um volumoso estudo fenomenológico sobre A imagem. O editor ficou apenas com a primeira parte (publicada sob o título de L'Imagination em 1936), em que Sartre revia e descartava descrições passadas e concluía que a imagem, diferenciada por sua intenção, “é um ato e não uma coisa. A imagem é consciência de alguma coisa”, condenando assim todos os pensadores que o antecederam por terem confundido a essência com a existência. -uma distinção absolutamente crucial para toda a filosofia subsequente de Sartre. Cf. GERASSI, Jean-Paul Sartre, 1990, p. 130.

¹⁸ SARTRE, IM. 1987, p. 35.

¹⁹ Idem, IM, ibid. p. 35.

validar ou desmistificar a existência real da coisa²⁰. Assim, após a abordagem do “em-si” passamos agora a tratar de outra instância ontológica fundamental: o “para-si” ou consciência.

1.2 O sentido do Para-si: notas introdutórias

Em toda a história do pensamento filosófico do ocidente, tem sido constante uma gama de acepções e conceituações do termo consciência. Na antiguidade grega, é visível a despreocupação em uma abordagem sistematizada acerca do termo em questão. A idéia que tem prevalecido nesse tempo era a da consciência como uma instância metafísica que se opunha a tudo que dizia respeito ao mundo material e cujo objetivo era primordialmente buscar a apreensão da idéia da essência das coisas pela via da razão. Demócrito é tido como o primeiro pensador a utilizar o termo, pretendendo com ele circunscrever juízo de valor moral advindo dos atos²¹. Já os estóicos propuseram uma relação análoga entre filosofia e psicologia da consciência, colocando-a como o conhecimento do bem e de tudo o que diz respeito a esta suma qualidade.

O plano filosófico da modernidade é profundamente marcado pelo primado da consciência a partir da influência do cartesianismo. Descartes situou a consciência como uma verdade inabalável ao dar a ela uma dimensão de evidência imediata. Nas considerações críticas de Sartre, o pensamento moderno se concentrou fundamentalmente no erro substancialista do pensador moderno francês a partir de seu famoso “*Cogito ergo sum*” – “Penso, logo existo”²² que em tese reduziu a realidade e a existência ao campo reflexivo - operacional do pensamento²³.

²⁰ Conforme nos explica Merleau-Ponty: “No final de seu trabalho sobre a imaginação, Sartre mostra que, enquanto não tivermos refletido sobre o que vêm a ser a imagem e a experiência do imaginário, todos os trabalhos experimentais possíveis permanecem em suma, letra morta: fornecem resultados, eventualmente numéricos, mas não sabemos o que significam tais resultados, nem o que eles medem”. Cf. MERLEAU-PONTY, Ciências do homem e fenomenologia, 1973, p. 34.

²¹ Cf. DEMÓCRITO, Fragmentos. In: Os pré-socráticos, 2000, pp.259-302.

²² A expressão latina “*Cogito ergo sum*” é utilizada na tradução da obra *O Discurso do Método (1637)*, do francês para o latim. Descartes criou o termo para significar a existência do Eu como a verdade primeira. De fato, o aforismo “*Penso, logo existo*” teceu uma contribuição indiscutível ao pensamento

Mas o cogito só nos entrega aquilo que pedimos. Descartes o havia questionado em seu aspecto funcional: “Eu duvido, eu penso”. E por querer passar sem fio condutor desse aspecto funcional à dialética existencial, caiu no erro substancialista²⁴.

Assim, Sartre investe radicalmente na idéia de que o pensamento é sempre posterior à existência, corroborando na afirmação tácita de que somos antes de tudo, existência e apenas na ação é que podemos alcançar o pano de fundo que vem a ser a essência. No entanto, Descartes deixou notórias influências, sobretudo, em Kant que seguindo a linha mestra do filósofo moderno francês, deu à consciência a condição transcendental da possibilidade do conhecimento. As idéias de ambos repercutiram com nitidez na contemporaneidade.

No panorama do pensamento filosófico ocidental contemporâneo, a discussão sobre o significado da consciência e seu primado é ampla e evidentemente controversa. Não apenas na fenomenologia temos visto aflorados debates sobre esta questão, como também em outras áreas como a filosofia da mente que propõe debate entre mente e consciência ou ainda corpo e consciência em que as mais relevantes considerações de pensadores como Bergson, Quine,

filosófico motivando a discussão sobre o primado da consciência sobre todos os fundamentos. No entanto, para alcançar a primazia em questão, Descartes partia da dúvida sistemática, também chamada de dúvida metódica, visto que é preciso duvidar sempre acerca das coisas que nos são apresentadas como verdades, examiná-las com rigor e admitir como verdadeiro aquilo que realmente é, ou seja, não provoca a incerteza. Segundo Bornheim: “Tanto em Descartes como em Sartre, o cogito, enquanto fundamento, é alcançado através de duas etapas essenciais. Num primeiro momento, o filósofo busca atingir a afirmação do cogito, mas de tal maneira que sua existência deva ser aceita como certeza absoluta; num segundo momento, pergunta-se o que é o cogito, qual a sua natureza. Neste processo, sabe-se que Descartes recorre à dúvida metódica, que aplica primeiro ao conhecimento sensível, depois do intelectual; e ele o faz de modo tão radical que, para atingir as verdades menos abaláveis, lança mão da dúvida chamada hiperbólica, isto é, a hipótese do gênio maligno. Deste modo, a dúvida se estende a todo o domínio do conhecimento humano, e é precisamente tal amplitude que permite ao filósofo afirmar o cogito como uma certeza absoluta, pois tudo pôr em dúvida pressupõe a realidade do pensamento. Num segundo momento, Descartes pergunta pela natureza desse pensar, e infere que se trata de uma substância, *res cogitans*”. Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 15.

²³ O Cogito cartesiano, Cogito reflexivo que retira a consciência fora do tempo e fora do mundo opera uma separação brutal e definitiva, que rejeita a consciência e lhe confere uma substância instantânea, em oposição a uma substância material que na própria existência se afirma. Renunciem a apreender a consciência a partir do Cogito, pois a consciência é anterior ao Cogito e nele se revela apenas a sua pré-reflexividade. (Grifo e tradução nossa). Cf. JEANSON, Lê problème moral et la pensée de Sartre, 1965, p. 84.

²⁴ SARTRE, SN, 1997, p. 121; EN. 2001, p. 109.

Frege e outros nos põem ao lume, uma constante reflexão sobre a idéia de que só há sentido em se falar de consciência a partir da clara distinção físico-organicista do corpo, isto é, toda a disposição que temos de refletir (função da consciência) encontra-se ligada estreitamente ao fato de que temos um corpo.

Daí que longe da tentativa de postular qualquer verdade ou ainda afirmar a validade de uma idéia em detrimento de outra sobre esta questão, acrescentamos com precisão que a consciência nos apresenta mais evidente a partir de seus atos²⁵.

De fato, o que se entende destas questões e que revela ao mesmo tempo o seu caráter fenomênico é a idéia da apreensão postulada fortemente pela fenomenologia husserliana²⁶ e a filosofia da existência, da qual fez parte Jean-Paul Sartre.

1.2.1 A fenomenologia da consciência

O contributo filosófico sartriano aponta, na segunda parte da obra *O ser e o nada*, a idéia de uma ontologia fenomenológica ao insistir numa crítica contundente à questão da consciência que perpassa toda a modernidade e a influência cartesiana. Mas como podemos entender a idéia de consciência legada a nós por Sartre? Ou mais atentamente, qual o significado da fenomenologia da consciência para o filósofo francês? A propósito destes questionamentos, sugere-se anotar o que Sartre diz inicialmente sobre a questão: "*A consciência não é um modo*

²⁵ O fenômeno da consciência apresenta-se nos como irreduzível ao pouco que sabemos acerca da materialidade do organismo, e por isso, é um mistério mais especial do que os outros. Mas o que se nos apresenta são apenas atos da consciência, não uma consciência permanente e identificável como uma entidade, a pôr ao lado ("ou dentro") do corpo. Cf. MONTEIRO, corpo e consciência, 2003, p. 95.

²⁶ Para Sartre, Edmund Husserl (1859-1938), considerado o precursor da fenomenologia, foi um simples analista da dialética existencial ao descrever sua funcionalidade sem assumir uma postura mais abrangente e produtiva na sua filosofia. O que caracteriza sua idéia de consciência é a doutrina da intencionalidade que substancializa a consciência a tal ponto que ela adquire sentido apenas enquanto estabelece uma relação com os objetos mundanos e com o próprio mundo.

*particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si; é a dimensão transfenomenal do sujeito*²⁷.

A compreensão do que Sartre disse acima nos sugere claramente que a consciência não pode ser reduzida ao conhecido, isto é, sob uma espécie de conhecimento objetivo e, tampouco, não é conveniente ser descrito como tal. Para ele, é necessário abandonarmos a primazia da consciência no intuito de buscar a sua fundamentação ontológica. Entretanto, Sartre sugere como característica fundamental da consciência a idéia de que ela reduz o ser, tirando dele toda a pressão metafísica legada pela tradição. Ora, se a idéia de toda a tradição metafísica, ontológica e fenomenológica tem sido em maior ou menor grau, uma busca pelo ser e Sartre propõe a consciência como uma condição de descompressão do ser²⁸, logo, ela passa a ser entendida como idéia central do pensamento do filósofo francês. Assim, não se entende a fenomenologia da consciência enquanto se encontra presa a si mesma ou limitada a sua interioridade²⁹.

Dentro desses exames iniciais, é possível compreendermos a fenomenologia da consciência sartriana de modo a termos uma base para o aprofundamento da investigação ao partir do pressuposto de que ela é antes de tudo, existencial.

²⁷ SARTRE, SN, 1997, p. 22; EN, 2001, p. 17.

²⁸ Nas páginas 122 da edição brasileira e 110 da edição francesa de *O ser e o nada*, ao afirmar que a característica da consciência é ser uma descompressão de ser, Sartre tenciona retirar do próprio ser toda a pressão que a tradição filosófica impôs, ocasionando, então, o seu obscurecimento. Assim, o foco central da fenomenologia da consciência sartriana não é mais o ser, e sim, o objeto. Em *O visível e o invisível* (1964), Merleau-Ponty afirma que a demasiada preocupação de Sartre com a descompressão do ser o fez esquecer o sentido do próprio ser no mundo. Daí que ele pretende reformular os argumentos sartriano com a proposta de uma “nova ontologia” que vise fundamentalmente entender o que significa o ser-mundo, o ser - coisa, o ser - imaginário e o ser - consciente.

²⁹ Não se aborda a questão da consciência tão só enquanto presa a si ou enquanto confinada nos seus próprios limites. Por certo, em determinado sentido ela vive voltada para si própria - já por isso Sartre a designa com a expressão para si; a consciência é “para-si” por isso que aparece a si mesma. Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 38.

De fato, a partir da tese fundamental de Husserl (“*Toda consciência é consciência de*”)³⁰, Sartre erige a idéia de que toda consciência implica uma postura sobre determinado objeto que não ela mesma. Por exemplo, o quadro verde que se encontra numa sala de aula qualquer que não seja essa mesma sala aonde ora nos encontramos não pode estar na consciência enquanto tal. Mas para que a idéia do quadro verde se configure como tal, uma existência concreta, é preciso recusar a idéia de que podemos pôr na consciência algo que não se encontra acessível a ela e buscar uma mediação relacional entre a consciência e o mundo (local onde se encontra o quadro verde).

Tal mediação é facilmente explicada pela idéia do quadro verde que se encontra diante de todos nós e sendo assim, a consciência só pode responder pelos objetos enquanto edifica uma relação com eles. Pode-se pensar a idéia de um quadro verde em toda consciência, mas enquanto não se puder tocar rabiscar ou mesmo ver um quadro verde, não se pode dizer concretamente sobre sua presença e isto é condição fundamental para entendê-la.

Sendo assim, as primeiras impressões da idéia da consciência ou “para – si” nos são mostradas através de situações e exemplos concretos em que se percebe a evidente presença do mundo, entendendo com isso, que a consciência é algo enquanto jogada no mundo, ou seja, consciência existencial. No entanto, para que alcance tal dimensão, o “para- si” necessita de um outro elemento com o qual mantém íntima relação construindo e compreendendo as situações do mundo: o “em-si”. Sabe-se que o “para-si” pode ser pensado isoladamente, mas o aprofundamento da sua compreensão acontece precisamente quando trava uma mediação com o “em-si”, buscando entender e tornar clara a existência do mundo e dos objetos presentes nele.

³⁰ É visível para Sartre que a constituição da prova ontológica encontra-se simplesmente no fato da consciência tender sempre para um objeto que não ela. Assim, torna-se mais claro a idéia de postular o primado da consciência neste pensador. “É a consciência que as aclara, é ela que no caos das coisas destaca uma forma dando-lhe um sentido, que faz de uma aglomeração sem significado um marco, uma cadeira, um objeto determinado. Assim, quando a consciência diz “eis uma cadeira”, separa do universo bruto das coisas uma pequena porção de matéria, empresta-lhe uma estrutura e um sentido”. Cf. ALBÉRÈS, Jean-Paul Sartre, 1958, p. 52.

1.2.1.1 Presença a si, facticidade e nadificação: esboço de uma fenomenologia da consciência.

De fato, podemos vislumbrar uma análise objetiva da fenomenologia da consciência a partir de sua intencionalidade³¹ e de duas estruturas fundamentais: presença a si e facticidade. Devido ao fato da consciência encontrar-se constantemente fora de si e ser determinada com intensidade pela condição de ser - si, acaba por requerer uma presença a si como forma de equilibrar a instabilidade da sua relação consigo mesma e com o mundo.

Para Sartre, o que vai definir o ser da consciência é a noção mesma do si. Na sua análise objetiva, ele ressalta a impropriedade do termo “em-si”, afirmando que o si não condiz com a idéia do “em-si”. Por ter uma natureza reflexiva, o si recai na idéia de subjetividade, indicando com isso uma relação subjetiva consigo mesmo, marcada por um dualismo particular³² em que sua apreensão é imanente e não

³¹ Sartre insere a intencionalidade husserliana em sua ontologia fenomenológica como modo de colocar a consciência numa posição de comprometimento com os objetos do mundo e o próprio mundo. Segundo Mural, a intencionalidade possui duas dimensões explicitativas: a dimensão fenomenológico-transcendental e a dimensão fenomenológico-descritiva. Para ele, “A intencionalidade pode ser definida doravante de duas maneiras: de um lado, como a teleologia intencional recíproca do fato e da idéia - aqui é o aspecto normativo, exemplar, “lógico” da idéia que sublinhamos – de outro, como a correlação consciência-objeto (noese-noema), isto é, como a própria constituição transcendental. Essas duas fórmulas exprimem a mesma realidade sob dois pontos de vista: o primeiro aplica-se mais particularmente à dimensão fenomenológico-descritiva da intencionalidade, sendo, com efeito, nessa dimensão que aparecem no mais das vezes os termos exemplo, exemplar, teleologia, como o testemunham a *Krisis* e *Formale und transzendente Logik*. O segundo aplica-se mais particularmente à dimensão fenomenológico-transcendental. De resto, se as duas fórmulas seguintes não são idênticas, são pelo menos equivalentes”. Cf. MURALT, *A metafísica do fenômeno*, 1998, p. 47. Por outro lado, “A estrutura da consciência como intencionalidade é uma das grandes descobertas de Husserl. Dizer que “a consciência é intencional” significa: “toda consciência é consciência de algo”. Portanto, a consciência não é uma substância (alma), mas uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, volição, paixão, etc.) com os quais visa algo. Husserl vale-se da noção de intencionalidade para esclarecer a natureza das experiências vividas da consciência”. Cf. ZILLES, *Introdução à crise da humanidade Européia e a filosofia*, 2002, p. 32.

³² Para Sartre, o dualismo de ser e parecer perde o sentido na filosofia. A idéia da existência do ser está revelada justamente no seu caráter de aparição. A antiga oposição ser x aparecer então, se molda de tal modo que a aparição passa a ser em larga medida identificado com o ser. Assim sendo, a idéia do fenômeno está pressupondo sempre algo a quem aparece. Logo, Sartre nos mostra que o ser do fenômeno é posto pela consciência e esta tem como caráter essencial a intencionalidade. Sobre isso Cf. BORNHEIM, 2005, p.26-32.

existente. Mas o fato de recair no sujeito não indica que o mesmo seja si, já que esta idéia é apenas usada a título de representação da consciência.

Na verdade, o si não pode ser apreendido como existente real: o sujeito não pode ser si, porque a coincidência consigo mesmo faz desaparecer o si, como vimos. Mas também não pode ser si, já que o si é indicação do próprio sujeito. O si representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade, colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de presença a si. A lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si³³.

Sartre continua sua exposição realçando o termo presença a si, mostrando como esta tem sido tratada como uma plenitude existencial e, sobretudo, evocando no meio filosófico uma idéia mal concebida de consciência enquanto a mais alta condição de fundamentação do ser. Entretanto, com uma descrição mais clara da presença a si, a consciência passa a ser mais bem compreendida e posta em questão. Além disso, a idéia de presença encerra dualidade, o que evidencia notoriamente a idéia de distanciamento ou separação.

Mas Sartre se questiona sobre o que separa o sujeito de si mesmo e responde com uma firmeza sintetizada em duas palavras: realidade qualificada, isto é, *“uma distância no espaço, um lapso de tempo, uma diferença psicológica ou simplesmente a individualidade de dois co-presentes”*³⁴. A idéia de separação é também resvalada pelo nada e consiste em negar o modo de ser da consciência. Sartre admite que esses elementos qualificativos da realidade causam uma lacuna na consciência, um nada, um negativo permeado constantemente pela ausência.

Igualmente, este mesmo nada advém do âmago da consciência e parece ser entendido como aquilo que foi (tendo sido) em oposição contrastante com aquilo que não é. Sartre usa o exemplo da crença para demonstrar que ela é uma unidade que converge na descompressão do ser com a intenção de chegar à idéia

³³ SARTRE, SN, 1997, p. 125; EN, 2001, p. 113.

³⁴ Idem, SN, ibid, p. 126; idem, EN, ibid. p. 113.

de que a presença a si se determina existencialmente enquanto a consciência não coincide consigo mesma. Sua existência é factualmente descrita como distanciamento de si, como presença a si. Logo, quando a consciência se exime de voltar para si mesma, evocando uma nadificação, voltando-se para o exterior, passa a constituir um feixe de significações do qual o nada é o fio condutor e a contingência é a característica que dá aporte para que a consciência ganhe esse caráter existencial³⁵.

Descrita a primeira estrutura, passamos agora ao exame da segunda estrutura, qual seja a facticidade. Em síntese, podemos dizer que o “para-si” é. Mas o que se dá a entender acerca desta idéia discutida pelo filósofo francês? De fato, o que caracteriza a facticidade do “para-si” é primordialmente a forma como o homem se encontra no mundo, isto é, como presença, jogado indubitavelmente numa situação que requer dele uma tomada de postura.

Numa acepção simplista, a facticidade é simplesmente o caráter da condição humana que revela um comprometimento com uma situação dada no mundo e pressupõe um processo nadificador da consciência. A nadificação é o processo de reversão do ser enquanto existente que passa a condição de existido, ou seja, a condição de presença perde o sentido, pura e simplesmente quando a consciência não mais remete à aparição dos objetos no mundo. Ainda assim, nadificação não é irreversível, visto que ao se justapor com o “em-si”, o “para-si” se estrutura contextualmente no mundo.

Com efeito, Sartre em sua crítica contundente, aborda a idéia de nadificação usando a figura do divino, ou seja, aquele que é causa de si na intenção de chegar à idéia de um Deus contingente em oposição à idéia de perfeição³⁶ divina

³⁵ A vida da consciência consiste em tender a algo que ela não é, buscando como que coincidir plenamente com o outro que não ela mesma, com um intencionado; assim, ela não é o que é. Mas ela não é o outro, não é aquilo do qual tem consciência, visto que, sendo consciência, esgota-se na distância e não consegue abandonar-se; e, assim, ela não é o que é enquanto intencional. Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 54.

³⁶ Sartre quer realçar aqui a sua crítica à prova da existência de Deus como perfeição e plenitude, argumentando que o ser dotado de perfeição não pode ser seu próprio fundamento, visto que teria se criado em função dessa idéia e nunca poderia desnivelar o que ele é em relação ao que cria. Logo, o

propalada pela filosofia cristã, tendo como fundamento a noção de possibilidade. Para tanto, ele assinala dois aspectos em que a noção de possibilidade ganha contornos nítidos em sua fenomenologia: primeiramente, a possibilidade enquanto é dada antes do ser, ou seja, realça a idéia possível da existência de Deus antes de todas as outras coisas. Segundo, a possibilidade enquanto é estrutura ontológica do real. No primeiro caso, ele utiliza a suposição de que Pedro morreu e apenas o testemunho de quem vivenciou a existência de Pedro (um amigo) pode dar conta da presença do possível existir de Pedro. Acontece que a suposta morte de Pedro tira o caráter essencial da existência que vem a ser justamente a contingência. Dito desse modo, Pedro não pode mais responder pela presença de si no mundo. O segundo caso é o oposto, visto que fala do ser enquanto possibilidade de estar numa determinada situação que não a que se encontra. Tal caso comporta as meras suposições subjetivas do ser (ser um garçom, um justo, um mentiroso, etc.) no intuito de auferir uma compreensão da consciência como aniquilação da própria identidade³⁷.

Nenhuma das possibilidades são válidas porque eleva a consciência como pura aniquilação, por exprimir uma não-identidade. Logo, não há lugar para a positividade no “para-si” e é visível como Sartre bem explicita os instantes negativos da consciência. Assim, o ser é possibilidade enquanto se fundamenta no existir. Então, Sartre resume sua crítica numa frase aparentemente conflitante, mas que vai de acordo com suas análises anteriores: “*Deus, se existe é contingente*”³⁸. Portanto, a figura de Deus é também regida pela facticidade e evidentemente por uma existência que se apóia no exterior da consciência. Percebemos o quanto é necessário a idéia de contingência³⁹ no pensamento de Sartre, posto que nela seja

ser se criaria sempre como tal, ou seja, perfeito e pleno, o que contraria a idéia sartriana. Cf. JOLIVET, Sartre ou a teologia do absurdo, 1968.

³⁷ O problema central colocado com o tema da facticidade é o do fundamento do para-si: desde onde entender sua contingência radical, a partir de que raiz? Em certo sentido, pode-se dizer que o homem se constrói como busca de fundamento: se eu pudesse ser garçom de café constituir-me-ia como identidade plena, embora contingente, mas de uma contingência que se ignora. Cf. BORNHEIM, 2005, p. 57.

³⁸ SARTRE, SN, 1997, p. 131; EN, 2001, p. 117.

³⁹ Segundo Gerassi: “O que Sartre lhe explicou [...] é que há dois tipos de fatos ou condições no mundo: os que são inevitáveis, como a gravidade, a rotação da terra, os pais, um sistema digestivo, todos necessários para a nossa existência, e os que resultam da sorte ou de um acidente, como a

possível explicitar o fundamento da consciência. Mas uma indagação cabível neste momento que suscita novas questões de modo a auxiliar o aprofundamento da fenomenologia da consciência é: por que o “para-si” é consciente de sua facticidade? Crer-se que seja devido ao fato dele ser contingente em si mesmo ao existir numa perpetua dissipação em busca de um ser que se revela inalcançável. Sartre procura justificar esta verdade na seguinte afirmação:

O Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao Em-si, sem se deixar captar jamais é o que chamaremos de facticidade do Para-si. É esta facticidade que nos permite dizer que ele é, que ele existe, embora não possamos jamais alcançá-la e a captemos sempre através do Para-si⁴⁰.

Continuando a exposição, nota-se nas páginas de *O ser e o nada* que numa possível ausência da facticidade, a consciência estaria livre para escolher suas vinculações mundanas do mesmo modo que na República platônica onde as almas escolhem as suas determinações (“nascer operário ou nascer burguês”)⁴¹. Porém, é evidente que a presença dela não pode constituir o fundamento da coisa mundana, isto é, diante da facticidade não se pode escolher ser burguês ou operário.

Pode-se ir mais adiante ainda e apontar com certa segurança que a facticidade contém elementos constitutivos da consciência no mundo. O modo da consciência está no mundo remete ao pano de fundo de toda a questão que vem a

bomba que cai nesta casa, em vez de numa outra, ou um tropeço em meio à corrida para pegar o ônibus que nos faz perdê-lo e então conhecer, no ônibus seguinte, o amor de nossa vida; fatos que, do ponto de vista do sujeito, são totalmente resultado do acaso – da contingência. Sem os fatos necessários das nossas vidas não pode haver liberdade, dizia Sartre, porque o mundo não teria sentido se pudéssemos ser altos e de olhos azuis e, ao mesmo tempo, baixos e cegos, se pudéssemos voar nos céus e simultaneamente nadar nas profundezas. A liberdade exige escolhas, e o ato de escolher só é significativo se ocorrer num contexto, ou seja, dentro de certos parâmetros, limites, condições. A liberdade só é possível e necessária porque vivemos em situações concretas”. Cf. GERASSI, Jean-Paul Sartre, 1990, pp. 96-97.

⁴⁰ SARTRE, SN, 1997, p. 132; EN, 2001, p. 119.

⁴¹ Idem, ibid, p. 133; Idem, ibid. p.119. “O problema central colocado com o tema da facticidade é o do fundamento do para-si: desde onde entender sua contingência radical, a partir de que raiz? Em certo sentido, pode-se dizer que o homem se constrói como busca de fundamento: se eu pudesse ser garçom de café, constituir-me-ia como identidade plena, embora contingente, mas de uma contingência que se ignora”. Cf. BORNHEIM, 2005, p. 57.

ser o da busca de uma liberdade. Para tanto, a contingência é condição necessária neste ínterim, para que seja evidente a fundamentação do “para-si”⁴².

As colocações de Sartre conduzem com propriedade de conhecimento à idéia de que o “para-si” tem seu próprio sentido em si mesmo e consigo mesmo.

O para-si é necessário enquanto se fundamenta a si mesmo. E por isso, é o objeto refletido de uma intuição apodítica: não posso duvidar que sou. Mas na medida que esse para-si, como tal, poderia ser, tem toda a contingência do fato. Assim como minha liberdade nadificadora se aprende pela angústia, o Para-si é consciente de sua facticidade: tem o sentimento de sua gratuidade total, apreende-se como estando aí para o nada, como sendo supérfluo⁴³.

Adiante, Sartre explicita que a facticidade nada tem a ver com a noção de representação defendida pelas ontologias clássicas, deixando clara a sua crítica ao cartesianismo e seus predecessores. A preocupação de Sartre em avançar na sua investigação acerca da fenomenologia da consciência o faz definir a idéia do “para-si” como sendo, portanto, uma desagregação destruidora do “em-si” que afere o processo de nadificação e, em certo sentido, o esgotamento na tentativa de encontrar seu fundamento. Reconhece-se que a idéia do “para-si” sartriano é abordada exhaustivamente em mais três estruturas imediatas: o valor, os possíveis e o eu e o circuito da ipseidade.

1.2.1.2 O ser do valor, o ser dos possíveis, o eu e o círculo da ipseidade: afirmação da fenomenologia da consciência em Sartre.

Sartre continua sua exaustiva e longa abordagem sobre a consciência analisando a partir do terceiro, quarto e quinto tópico do primeiro capítulo da

⁴² No dizer de Silva (2003), “A facticidade, exatamente por ser contingente, não determina. Não posso escolher originariamente a minha condição ou como vou nascer, mas posso escolher o sentido que ela terá para mim. Pois, as condições dadas não são determinações essenciais do meu ser; são contingências originárias da minha existência, sempre situada, desde o meu nascimento até a minha morte. Se nascer operário em determinado país e em determinada época, isso será um fato, e nada posso fazer a respeito. Mas a forma como viverei essa condição e o sentido que lhe atribuirei dependem inteiramente de mim. A contingência originária não me constitui, ela me situa no mundo”. Cf. SILVA, Ética e literatura em Sartre 2003, p. 175.

⁴³ SARTRE, SN, 1997, p. 133; EN, 2001, p. 120.

segunda parte de *O ser e o nada*, a questão mesma da consciência mostrando que na realidade humana, o “para-si” pode se afirmar categoricamente a partir de três outras estruturas: o nada, o ser e o outro. Para tanto, ele acredita que qualquer estudo que abarque a realidade humana deve ter como ponto de partida a crítica do Cogito cartesiano. Outros aspectos bastante destacados na ontológica fenomenológica da consciência do filósofo francês são as questões da falta, do fracasso e do desejo que permeiam as análises que se seguem.

Na análise objetiva da realidade humana, ou seja, num exame concreto, Sartre radicaliza coerentemente em sua crítica ao afirmar que a validade do *Eu penso* como única e imensurável verdade é uma retórica sem o menor valor ontológico, preferindo então aceitar que a tradição (Descartes, Kant, Fichte, etc.) deu uma prova de verdade do seu tempo de pouco valor axiológico para os contemporâneos. Sartre vai além ao asseverar que mesmo Heidegger quando afirma que o *Eu penso* husserliano não passa de um artifício enganoso no plano ontológico, também se equivoca ao eliminar sumariamente o “Para-si” da descrição do *Dasein*⁴⁴. É evidente, para ele, que ao suprimir a consciência do ser toda possibilidade de compreensão torna-se inútil.

Então, Sartre revela a necessidade de encontrar o ser do valor a partir de duas estruturas fundamentais que permeiam a realidade humana e influem consideravelmente nos atos da consciência: a falta e o fracasso, ambas, sempre marcada pela nadificação. Assim, a consciência se determina por aquilo que ele não

⁴⁴ Trata-se de um elemento vital da ontologia de Heidegger, comumente interpretada como estar-aí. Nas notas explicativas da obra *Ser e tempo*, Heidegger justifica o significado do *Dasein*: “Pre-sença não é sinônimo de existência e nem de homem. A palavra *Dasein* é comumente traduzida por existência. Em *Ser e tempo*, traduz-se em geral, para as línguas neolatinas pela expressão *ser-aí* *être-là*, *esser-ci* etc. optamos pela tradução de pre-sença pelos seguintes motivos: 1) para que não se fique aprisionado às implicações do binômio-metafísico essência-existência; 2) para superar o imobilismo de uma localização estática que o “ser-aí” poderia sugerir. O “pré” remete ao movimento de aproximação, constitutivo da dinâmica do ser, através das localizações. 3) para evitar um desvio de interpretação que o “ex” de “existência” suscitaria caso permaneça no sentido metafísico de exteriorização, atualização, realização, objetivação e operacionalização de uma essência. O “ex” firma sua exterioridade, mas interior e exterior fundam-se na estruturação da pre-sença e não o contrário. 4) pre-sença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade, embora conserve uma relação estrutural. Evoca o processo de constituição ontológica do homem, ser humano e humanidade. É na pre-sença que o homem constrói seu modo de ser, a sua existência, a sua história etc.”. Cf. HEIDEGGER, *Ser e tempo*, 1995, p. 309.

tem ou ainda por aquilo que ela não é. O seu vazio é um eterno determinar-se a nunca ser um “em-si”, embora, seu fundamento derive enquanto tal do “em-si” contra ele mesmo.

A vinculação original existente entre “para-si” e “em-si” advém do momento em que a nadificação origina a transcendência revelando de imediato a falta constituída (enquanto fundamento) e a necessidade de se determinar por um algo que não se é. Logo, o “em-si” presente enquanto fundamento de determinação do “Para-si”, é sua própria transcendência e esta, originada na nadificação entre “em-si” e “Para-si”.

A “falta de...” constitui para Sartre a negação interna⁴⁵ que mais profundamente atinge o ser, revelando-se apenas no mundo através da realidade humana. Quanto a isso, Sartre diz: “*É unicamente no mundo humano que podem haver faltas*”⁴⁶. Sendo assim, pode-se conceber através das palavras do próprio filósofo francês contemporâneo o sentido ou valor argumentativo da falta:

Uma falta pressupõe uma trindade: aquilo que falta ou faltante (le manquant); aquilo ao qual falta o que falta, ou o existente; e uma totalidade que foi desagregada pela falta e seria restaurada pela síntese entre o faltante e o existente: o faltado (le manqué)⁴⁷.

Esta tríplice partição, se nos for lícito mensurar, aponta o caminho das pedras pela qual a realidade humana tende a trilhar. Mas este caminho tortuoso também eleva a falta constitutiva como revelação da incompletude do ser. Sartre utiliza um exemplo concreto e trivial: trata-se de explicitar as fases da lua como objeto de captação ou de um intuir da realidade, isto é, de um existente ao qual falta

⁴⁵ O sentido da negação interna que implica a recusa pela solidez das coisas é explicitado como uma relação existente entre o que se nega e aquilo mesmo que é negado. De fato, o referido termo, presente no primeiro capítulo da primeira parte da ontologia fenomenológica - *O ser e o nada* - de Sartre encontra-se inextricavelmente ligada à consciência. Pode-se entender a negação como uma atitude existencial proveniente da conduta interrogativa do sujeito diante de si (negação interna) e do mundo (negação externa). Assim, o sujeito que se questiona tem em si mesmo, a possibilidade de escolher aquilo que lhe forneça a forma mais adequada de ação.

⁴⁶ SARTRE, SN, 1997, p. 136; EN, 2001, p. 122

⁴⁷ Idem, SN, ibid, p.136; Idem, EN, ibid, p.122.

algo. Afirma ele que quando a lua não está cheia e lhe falta um quarto, há que se admitir uma formulação axiomática de que há uma lua crescente⁴⁸.

Desse modo, a intuição reconhece um “em-si” que não mantém qualquer relação com outros seres. Para que este “em-si” tenha sua captação efetivada tal qual a lua crescente é preciso que a realidade humana eleve o dado (quarto crescente, por exemplo) com vista a alcançar a totalidade (lua crescente) e novamente retorne ao dado para, enfim, constituí-lo totalidade, enquanto fundamento⁴⁹. O que ocorrerá, afinal, neste processo? Sartre explicita que o caráter da incompletude passa a se revelar no ser justamente quando a realidade humana passa a ser compreendida como falta e isto por si explica porque o desejo em seu aspecto factual dimensiona o valor da falta. Ora, é claramente aceitável que na constituição psíquica do homem, deseja-se justamente aquilo que não se tem. Pois evidente que para nós um estudo que contemple um estado psíquico suficientemente satisfatório em seu desejo, isto é, que não sente a falta de algo, não tem sentido ontológico e será por isso mesmo, desnecessariamente válido afirmar o valor da falta.

Mas engana-se quem, porventura, ousa imaginar que Sartre fecha a questão na idéia da satisfação física do desejo, como é o caso do fulano que sente sede ou do beltrano que sente fome. Pelo contrário, o desejo e a falta por implicarem uma mesma esfera acabam influenciando detidamente na realidade humana e na tentativa de dar uma identidade à trindade: do existente, do faltante e do faltado. Para se compreender amplamente a questão, Sartre realça a idéia de falta da consciência em seu sentido negativo, isto é, a falta como negatividade, a fim de estabelecer uma ampla vinculação entre o existente e o faltante que determina o faltado. Ora, se o “para-si” enquanto fundamento de si constitui a negação e a realidade humana é seu nada de ser, então, o sentido atribuído à realidade humana é essencialmente o si como “em-si” faltado.

⁴⁸ Idem, SN, *ibid.*, p.136; Idem, EN, *ibid.*, p.122.

⁴⁹ Idem, SN, *ibid.*; p.136; Idem, EN, *ibid.*, p.122.

Esta ausência de fundamento conduz o “para-si” ao fracasso porquanto aquilo que falta constitui seu cerne. Assim, as considerações de Sartre apontam que:

Em seu ser, o Para-si é fracasso, porque fundamenta a si mesmo enquanto nada. Para dizer a verdade, este fracasso é seu próprio ser; mas o Para-si não tem sentido, a menos que apreenda a si mesmo como fracasso em presença do ser que não conseguiu ser, isto é, do ser que seria fundamento de seu ser e não mais apenas fundamento de seu nada, ou seja, deste ser que seria seu próprio fundamento enquanto coincidência consigo mesmo⁵⁰.

Podemos entender também que a realidade humana é notoriamente captada como falta de ser, posto que revele o caráter da incompletude, isto é, o sentido daquilo que não tem. Neste caso, o “para-si” busca uma identidade ao reivindicar para si mesmo o ser que ele não é, ou seja, o “em-si”. Mas esta busca é incompleta, isto é, nunca transcende rumo à totalidade⁵¹ (“em-si – para-si”). Então, diante desta impossibilidade de uma síntese entre “para-si” e “em-si”, a realidade humana se constitui como consciência infeliz, da qual não consegue sair do estado de infelicidade⁵².

De fato, este estado conduz também ao sofrimento, uma relação que só tem sentido no instante em que é experimentado. É justamente pela via dolorosa do sofrimento que Sartre acredita ser possível conhecer o valor⁵³. Porém, uma

⁵⁰ Idem, SN, *ibid*, p.139; Idem, EN, *ibid*, p. 125.

⁵¹ A ontologia fenomenológica do filósofo francês não contempla como a filosofia hegeliana, a totalidade ou o momento da dialética (uma tese e uma antítese fundamentam uma síntese). Pelo contrário, Sartre tem seu trabalho marcado por uma perspectiva da individualidade do sujeito com as coisas mesmas em que pese travarem uma relação ainda que incompleta. Para Jeanson (1965), a consciência infeliz tem o mesmo sentido da consciência solitária, aquela que não consegue impor uma unificação com aquilo que ela não é, ou seja, com o em-si. Cf. JEANSON, *le problème moral et la pensée de Sartre*, 1965.

⁵² SARTRE, SN, 1997, p. 141; EN, 2001, p. 126.

⁵³ Para Sartre, o valor aparece claramente através da realidade humana. Para compreender melhor a questão, vemos que “Os valores não existem objectiva e passivamente, como outros «em-si»: os valores nascem, «acontecem» com o “para-si”. Emergem com a própria emergência do homem. Estes não são, na verdade, completamente relativos a ele (Sartre esforça-se por evitar uma perspectiva relativista) na medida em que representam algo que não é «determinado» pelo homem, algo que está «para além» do homem. Ao homem, todavia, e não ao em-si é dado acusar a «pressão» dos valores. Ao homem, sobretudo, e não ao em-si, é dado escolher e agir com bases em valores. O em-si de facto, não pode escolher nem agir. Ele é aquilo que é. O homem, por seu lado, não é idêntico a si mesmo: o seu ser está dinâmica e problematicamente aberto a um não-ser que não está determinado de modo necessário e a priori”. Cf. MORAVIA, Sartre, 1985, p. 45.

indagação é cabível: como conhecer aquilo que não se tem?⁵⁴. Pois é justamente nisto que o valor consiste: em algo que não se tem ou em que se quer possuir. Assim, o valor é afetado em sua estrutura por um caráter ambíguo: de ser incondicional e não ser. No entanto, o sentido do valor está para além desta díade. A impossibilidade de captar o faltado de todas as faltas, isto é, o valor, nos traz a idéia de que talvez a liberdade seja a única maneira de dar sentido a ele.

Com riqueza de palavras, Sartre vai afirmar que:

O valor em seu ser é a totalidade faltada rumo à qual um ser se faz ser. Surge para um ser, não na medida em que este é o que é, em plena contingência, mas enquanto é fundamento da própria nadificação. Neste sentido, o valor impregna o ser na medida em que este se fundamenta e não na medida em que é: impregna a liberdade⁵⁵.

Logo, o valor é a totalidade faltada quer ela se realize ou não. A trajetória desta questão é marcada pela tentativa de desvelamento do valor, em que pese Sartre encerrar sua análise admitindo que o resgate desta só configura seu sentido enquanto fundamento inalcançável daquilo que se constitui a falta, isto é, o faltado. Assim, o filósofo francês passa a analisar outro plano em que o “para-si” adquire fundamento: o ser dos possíveis. Se quando se vislumbra a perspectiva do valor em seu fundamento concomitantemente ao “para-si”, observamos sua relação presente num fundo de uma instância nadificadora, evidentemente, o “para-si” também é dado como possível enquanto este surge como fundo de nadificação que fornece suporte à possibilidade⁵⁶.

Após tecer uma crítica à Leibniz e Spinoza⁵⁷ quanto à questão do possível, Sartre vai erigir sua tese de que o possível surge como propriedade

⁵⁴ Em nossa estrutura ontológica e também, moral é comum atribuir-se valor justamente àquilo que não temos. Daí que a falta e o fracasso é uma condição latente na realidade humana.

⁵⁵ SARTRE, SN, 1997, p. 145; EN, 2001, p. 130.

⁵⁶ Segundo Jeanson: “A realidade humana é sua própria possibilidade, ela se define numa determinada possibilidade que em princípio se encontra nela mesma. Ela se define como escapamento de si mesma”. Cf. JEANSON, le problème et la pensée de Sartre, 1965, p. 189 (Grifo e tradução nossa).

⁵⁷ De Leibniz e Spinoza vemos uma definição de possível que não agrada a Sartre. A posição de Leibniz presente na sua Monadologia explícita que o possível encontra-se no entendimento divino enquanto realidade absoluta que é, isto é, sujeitos às escolhas de Deus. Para Leibniz, Deus é uma

exclusiva dos seres e tem seu estatuto resguardado na perspectiva da possibilidade de poder. Mas de fato, o possível surge como tentativa, embora frustrada, de compensar a falta⁵⁸.

A possibilidade é dada aqui como pertencente a um ser particular, do qual é um poder, como bem indica o fato de nos referirmos indiferentemente a um amigo que aguardamos: “É possível que venha”, ou “ele pode vir”. Assim, o possível não poderia ser reduzido a uma realidade subjetiva. Também não é anterior ao real ou ao verdadeiro, mas é propriedade concreta de realidades já existentes⁵⁹.

De fato, toda possibilidade recai sobre um ser que é evidente condição de sustentabilidade do possível. No entanto, este ser não pode ser marcado por qualquer subjetividade que seja (nem humana nem divina) sob pena de atribuir representação concreta ao possível.

Por outro lado, o ser também não pode ter e nem ser potência⁶⁰ sob risco de cair em especulações vãs e infundadas. É evidente a crítica que Sartre faz em relação à teoria aristotélica da potência. Ao admitir que o possível não se reduza a realidade (objetiva ou subjetiva), o filósofo francês afirma: “*A nuvem não é chuva*

substância necessária, razão suficientemente universal, absoluto – perfeito, fundamento de todas as existências e criador do melhor dos mundos possíveis. Já Spinoza afirma na primeira parte de sua *Ética - “Ordine Geometro Demonstrata”* - que o possível só existe diante daquilo que ignoramos e desaparece com ele. Aliado a um nível do senso comum, nota-se que na visão de Spinoza o que é necessário supera o que é possível. Em sua obra intitulada *Tratado da reforma da inteligência* ele diz: “Chamo *impossível* a coisa cuja natureza implica contradição na afirmação de que ela existe; *necessária* aquela cuja natureza implica contradição na afirmação de que não existe; *possível* aquela cuja existência, por sua própria natureza, não implica que haja contradição na afirmação de que existe ou de que não existe; mas neste caso a necessidade, ou impossibilidade, de sua existência depende de causas desconhecidas por nós, enquanto estamos a fingir que existem; por conseguinte, se a sua necessidade, ou impossibilidade, que dependem de causas externas, fossem conhecidas por nós, nada também poderíamos fingir a respeito.” Cf. SPINOZA, *Tratado da reforma da inteligência*, 2004, par. 53. Tais teorias passam ao largo da aceitação por parte do filósofo francês que entre as páginas 148 -149 da edição brasileira e 133-134 da edição francesa de *O ser e o nada* faz aos dois filósofos modernos contundentes críticas.

⁵⁸ O possível surge, assim, de dentro do processo nãdificador do para-si, aparece como resultado da “descompressão” do ser. A rígida doutrina do em-si faz com que Sartre exclua a noção de possibilidade do mundo objetivo considerado em si mesmo. Ainda assim, isso não quer dizer que a possibilidade se reduza ao puro pensamento da possibilidade. Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 61.

⁵⁹ SARTRE, SN, 1997, pp. 149-150; EN, 2001, p.134.

⁶⁰ Cf. Idem, SN, *ibid*, p. 150; Idem, EN, *ibid*, p. 133.

*em potência, é, em si certa quantidade de vapor d'água que em dada temperatura e dada pressão, é rigorosamente o que é*⁶¹.

Então, a noção de possível enquanto algo que se encontra sempre em abertura em uma busca intensa de suprimir o caráter insurgente da falta que permeia a consciência revela a nós aquilo que Sartre denomina *Circuito da ipseidade*. Mas o que se pode entender acerca desta questão? A ipseidade⁶² revela o caráter essencial do indivíduo enquanto pessoa. A pessoa para Sartre é definida sobretudo a partir de dois aspectos centrais: primeiro, enquanto ego; segundo, enquanto hecceidade (ipseidade). No primeiro aspecto, o fato de haver ego não afirma a existência da pessoa (existir não é ter ego) e, assim, o ego transcendental não pode ser entendido como sinônimo de signo da personalidade. O segundo aspecto fundamental da pessoa aponta uma tentativa de definir a pessoa a partir de uma relação livre consigo mesmo. Para tanto, é essencial a figura do mundo como estrutura presente no indivíduo, justamente porque o ego aparece à consciência enquanto presente no mundo e não nela mesma.

Assim, a condição de fundamento da ipseidade ou pessoa encontra-se pressuposta claramente na relação indivíduo-mundo, isto é, no comprometimento factual da pessoa com os objetos e tudo aquilo que está no mundo. Pois, precisamente é isto que compõe o circuito⁶³. Então, toda atitude do indivíduo se

⁶¹ Nas palavras de Bornheim é possível constatar que a “noção de possível se insere em um contexto que aponta as duas direções. De um lado, o possível indica que a realidade humana é opção em relação a seu ser, embora, sendo nada, permaneça separada daquilo pelo qual opta. E, de outro lado, para que haja o possível faz-se necessário que a realidade humana seja outra coisa que não ela mesma, isto é, abertura a um mundo do qual o homem se conserva separado. Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 61.

⁶² O termo em questão é originário da filosofia de Duns Scotus e significa em termo simplificado, o princípio de individuação. Neste sentido, Duns Scotus se contrapõe a tese da filosofia grega que supõe a superioridade do sujeito universal sobre o indivíduo imperfeito, recaindo numa visão negativa sobre este. Contrariando os dogmas gregos, o filósofo franciscano, acreditava que “o fundamento de cada indivíduo sempre dentro da essência, não será por uma imperfeição resultante da distanciada forma deste, mas algo positivo que se ajusta à essência, como sua última determinação. A consistência qualitativa do indivíduo é tal que a cada um corresponderá uma idéia divina. Essa determinação última da essência conhecida por hecceidade, pela qual se costuma sintetizar toda doutrina escotista da individuação”. Cf. GONÇALVES, Escoto, 1990, p. 194.

⁶³ Eis aí uma inovação de Sartre para o pensamento contemporâneo no que diz respeito à questão indivíduo-mundo. Ao pôr a ipseidade como circuito compreendendo-a na estrutura intencional da consciência, veremos o ego como estrutura fenomênica – transcendente da pessoa, o que de fato, torna a consciência uma instância pessoal, porquanto também é capaz de refletir sobre si mesma.

condiciona numa tessitura da consciência que busca diante do mundo ser si mesmo e “para-si - para-mundo”. De fato, Sartre explicita que: “*Sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade sem a pessoa, não há mundo*”⁶⁴.

Desse modo, o mundo é o elemento que revela o sentido originário da realidade humana. Também através dele o eu busca conduzir o ser que é e superá-lo, a fim de alcançar a si mesmo. Em outras palavras, o mundo pertence à pessoa e o fato de se encontrar infectado pelos possíveis é que permitem que o mundo tenha sentido.

Enfim, a conjuntura filosófica de Sartre após descrever o percurso da consciência a partir de cinco estruturas fundamentais, continua sua abordagem a partir de dois eixos que tentará elucidar o problema da relação originária entre consciência e ser: trata-se da temporalidade e da transcendência, assuntos que se seguem neste trabalho.

1.2.1.3 A Temporalidade e a Transcendência: o caráter da reflexão como sentido concreto da consciência.

A construção teórica sartriana em seu esforço inigualável para compreender a realidade humana pelo viés da fenomenologia abarca a amplitude de uma questão inescrutável para o conhecimento humano e que pode ter como ponto de partida o seguinte questionamento: o que é e como se pode delinear o sentido do tempo? No segundo capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*, Sartre aborda efusivamente o problema da temporalidade e suas estruturas organizadas (passado, presente e futuro). Para tanto, ele fundamenta sua idéia levando em conta a perspectiva heideggeriana do tempo⁶⁵, mas acentua sua concepção a partir de uma crítica à Bergson⁶⁶ que será debatido com ênfase nesse trabalho.

⁶⁴ SARTRE, SN, 1997, p. 157; EN, 2001, p. 141.

⁶⁵ Conforme as palavras de Andrade, “Na obra de Sartre a concepção da temporalidade é essencialmente a mesma de Heidegger, com diferenças de detalhes: o tempo se revela quando o ser-para-si se temporaliza e temporaliza o mundo. Em correspondência com a distinção entre temporalidade originária ou autêntica e temporalidade mundana ou inautêntica, surge aqui a

Na abordagem das considerações gerais, o primeiro aspecto ontológico da temporalidade é que esta só pode ser compreendida como uma estrutura organizada. Para clarificar melhor o argumento, Sartre afirma que: “*O único método possível para estudar a temporalidade é abordá-la como uma totalidade que domina suas estruturas secundárias e lhes confere significação*”⁶⁷. E disso, Sartre faz prova de fé através de um minucioso exame das três dimensões do tempo (passado, presente e futuro), afirmando que nenhuma delas é autônoma⁶⁸ em relação à outra. Sua pretensão é entender precisamente através de uma descrição fenomenológica como o tempo é. Por isso, ele inicia seu intento abordando a questão do passado e a relação do “para-si” com a memória.

Afirma ele que a questão da memória é sempre teorizada sob o prisma do passado, o que de fato, prejudica a compreensão tanto da memória quanto do sentido da temporalidade. Daí que ele se questiona sobre o ser do passado (“*Qual é o ser de um ser passado?*”) e de cara afirma que o senso comum admite duas opiniões: de que o passado não é mais e somente o presente é existente. É precisamente dessa idéia que nasceu a teoria das impressões cerebrais⁶⁹ que implica a supremacia do presente sobre o passado desvanecido no nada. Como exemplo de impressão cerebral, Sartre utiliza a recordação. Para ele, a recordação é sempre uma modificação no presente, visto que se trata claramente de uma impressão atual. Portanto, “*Tudo é presente: o corpo, a percepção presente e o*

discriminação entre a temporalidade originária da própria consciência que dura e a temporalidade psíquica (a do senso comum), expressa pela consciência de durar... A principal divergência de Sartre com relação ao existencialismo alemão é que, embora aceite a noção e a terminologia dos “três êxtases da temporalidade”, passado, presente e futuro, faz recair o acento mais forte, não no futuro, mas no presente”. Cf. ANDRADE, as duas faces do tempo, 1971, p. 144.

⁶⁶ Para tanto, duas obras desse pensador francês são utilizadas para a compreensão sartriana do tempo: *Matéria e memória* e *A evolução criadora*. Delas, Sartre retira duas idéias fundamentais para abstrair a sua concepção da temporalidade. Trata-se da memória e da interpenetração absoluta do tempo.

⁶⁷ SARTRE, SN, 1997, p. 158; EN, 2001, p. 142.

⁶⁸ Sartre utiliza o termo alemão “*Unselbstständigkeit*” para exemplificar a relação de não-autonomia existente entre as dimensões temporais.

⁶⁹ Constitui-se como uma teoria psicológica bergsoniana da percepção e memória em que o cérebro se encontra fora do seu estado natural, marcado pela ausência de equilíbrio entre todos os órgãos; apesar de alguns somente conservarem a sua atividade, ao passo que outros estão de algum modo paralisados; daí que é comum acontecerem certas digressões como alucinações a recordações.

*passado como impressão presente no corpo; tudo está em ato; porque a impressão não tem existência virtual enquanto recordação; é integralmente impressão atual.”*⁷⁰

A relação da consciência com o tempo ganha contornos interessantes quando Sartre faz um debate com Bergson acerca da idéia de que o passado pode deixar de existir sem, no entanto, perder o seu ser. Sartre entende que, em Bergson, o passado deixa de agir, mas não deixa de ser. Em *Matéria e memória* (1939), Bergson traça um percurso cuja intenção é determinar precisamente a relação entre matéria e memória⁷¹. Através de uma crítica dirigida diretamente às concepções realistas e idealistas (responsáveis pelo obscurecimento da questão) o arcabouço teórico da obra vai sendo construído. Mas a intenção fundamental é entender o significado da temporalidade descrita no terceiro capítulo da citada obra.

Então, o que Bergson entende por tempo? Afinal, o que quer dizer a idéia da interpenetração temporal absoluta? Em *Matéria e memória*, ele parte de um pressuposto dualista onde memória (passado) e percepção (presente) se encontram em primeira vista inseparável de tal modo que o passado intercala no presente penetrando-o numa intuição singular ocasionando, assim, múltiplos instantes de duração. Isto faz de fato com que se perceba a matéria no sujeito, quando de direito é o sujeito que é percebido nela⁷².

No terceiro capítulo da citada obra, Bergson aprofunda sua crítica aos associacionistas que supõe o presente como uma realização do passado e uma inconseqüente obliteração do tempo, reduzindo-o a um psicologismo temporal distante do vivido. Daí que buscando superar essa dicotomia, Bergson acredita que para se atingir o passado é preciso se colocar nele antes de tudo.

⁷⁰ Idem, SN, *ibid*, p. 159; Idem, EN, *ibid*, p. 143.

⁷¹ Pode-se adiantar que a concepção bergsoniana do tempo encontra-se assentada em três fundamentos descrita por Andrade: “I) como reconhecimento de que a verdadeira essência do tempo, qualitativa e contínua, não é suscetível de expressão espacial, nem pode ser medida por unidades descontínuas que traduzem número, quantidade ou sucessão; II) como demonstração de que, essencialmente, o tempo é duração, e duração pura ou constante fluir que desconhece o instante e a parada, a descontinuidade e a limitação; III) como consagração da importância primordial do tempo em que tudo aquilo que representa vida, movimento, evolução criadora em geral – e, em particular, atividade consciente e vida mental”. ANDRADE, As duas faces do tempo, 1971, p. 78.

⁷² BERGSON, MM, 1999, p. 77.

O projeto bergsoniano do tempo pode ser explicitado inicialmente nas seguintes palavras:

O que chamo “meu presente” estende-se ao mesmo tempo sobre meu passado e sobre meu futuro. Sobre meu passado em primeiro lugar, pois “o momento em que falo já está distante de mim”. Sobre o meu futuro a seguir, pois é sobre o futuro que este momento está inclinado, é para o futuro que eu tendo, e se eu pudesse fixar esse indivisível presente, esse elemento infinitesimal da curva do tempo, é a direção do futuro que ele mostraria⁷³.

Para ele, compreender o sentido do tempo através da duração (presente concreto, vivido, que fala à percepção) é a melhor forma de exprimir uma compreensão sensata do que seja o tempo, bem como de escapar da ilusão associacionista que tanto deturpa a representação da matéria quanto vicia a concepção de espírito do sujeito, dando-lhe uma noção fugaz e artificial. Além disso, pelo fato do passado esgotar sua ação e do futuro ser uma ação iminente, o tempo acaba por fazer-se no durante, ou seja, no presente que não é, mas se faz enquanto tal.

Nesse sentido, Bergson afirma claramente que:

Você define arbitrariamente o presente como o que é, quando o presente é simplesmente o que se faz. Nada é menos que o momento presente, se você entender por isso, esse limite indivisível que separa o passado do futuro. Quando pensamos esse presente como existindo, ele já passou. Se, ao contrário, você considerar o presente concreto e realmente vivido pela consciência, pode-se afirmar que esse presente consiste em grande parte no passado imediato⁷⁴.

Já em outra conceituada obra, *A evolução criadora* (1909), Bergson explica que a idéia da duração consiste num processo internalizado na consciência do ser em que passado e presente são justapostos de tal modo que construa entrelaçadamente o processo temporal. A interpenetração vem a ser precisamente essa conjunção que no dizer de Bergson: “*Como no universo em seu conjunto, como cada ser consciente tomado à parte, o organismo que vive é algo que dura. Seu*

⁷³ Idem, MM, *ibid*, p. 161.

⁷⁴ Idem, MM, *ibid*, p. 175.

*passado se prolonga integralmente em seu presente e nele permanece atuante*⁷⁵. De fato, é na duração pura que o ser está mergulhado onde o passado atua preenchendo um presente inteiramente novo⁷⁶.

Então, percebe-se que o tempo abordado numa perspectiva bergsoniana isola as estruturas temporais para posteriormente constituir momentos do passado penetrando-o no presente através da memória. Para Sartre, Bergson desliza pelo mesmo problema de Descartes que consiste em provocar o afastamento do passado e do presente, naquilo que Sartre denominou <<dieu lare>>⁷⁷ conferindo-lhe existências isoladas, além de dar a consciência uma noção existencial “em-si”, ainda que posteriormente Bergson abarque uma estrutura temporal na outra. Dito claramente, o fracasso de ambos tem a mesma objeção: não é possível realizar o passado no presente depois de concebê-los numa teoria temporal isolada.

A constituição fundamental de Sartre para o sentido da temporalidade aponta que a relação ontológica que une o passado ao presente não pode se constituir isoladamente, a não ser por uma estrutura sintética original que inclui ainda o futuro. Convém entender que tempo e temporalidade são questões de cunho conceitual distinto, embora, contíguas o que pode facilitar ou não a compreensão desse trabalho. De fato, o tempo não pode ser explicado na pura exterioridade sob pena de mascarar a consciência, incorrendo-a numa transmutação de “para-si para em-si”. Já a temporalidade como dita acima é uma síntese de passado, presente e futuro e não pode ser encarada como uma sucessão de <<maintenant>>⁷⁸.

⁷⁵ Idem, EC, 1979, p. 24.

⁷⁶ Ainda assim, isso não responde a pergunta bergsoniana: é a duração que está no ser ou o ser que está na duração? Segundo Silva: “A síntese temporal expressa na duração permanece inexplicada porque Bergson afirma a organização do tempo sem explicitar o ato organizador, de tal modo que ficamos sem saber se a duração é um processo do ser ou o se o ser é o processo de duração. Isso nos mostra a necessidade de que, quando se afirma uma síntese, é necessário afirmar também a instância que a efetua, porque não há síntese dada”. Cf. SILVA, Ética e literatura em Sartre, 2003, p.119.

⁷⁷ Expressão comum na cultura francesa que significa “Deus doméstico”. Cf. SARTRE, SN, 1997, p. 162; EN, 2001, p. 145.

⁷⁸ Etimologicamente, do francês agoras. Cf. Idem, SN, ibid, p.158; Idem, EN, ibid, p. 142.

Com relação à consciência, o tempo revela uma estreita ligação quando o “para-si” temporaliza a si mesmo e ao mundo. É notório que o tempo por si mesmo não tem sentido de ser; apenas na consciência ele se temporaliza, existindo. Na análise do tempo, Sartre se lança num exame vigorosamente crítico sobre as três dimensões temporais, sem esquecer, contudo, de que a significação do tempo só adquire sentido numa dimensão totalizante.

Quanto ao passado, Sartre argumenta que qualquer compreensão que se tente fazer sobre aquilo que foi ou era está pressupondo uma memória. Nesse sentido, todo passado assume uma característica fundamental: a de ser singular e pertencer ao sujeito. Sartre exemplifica a questão usando o caso de Pedro que morreu, mas é sempre lembrado na memória de quem com ele conviveu. Mesmo assim, o passado de Pedro enquanto tal é aniquilado com o advento inevitável de sua morte. Assim, há um ser que “tem” o passado, embora não se possa ter o passado como se possui uma coisa.

Evidentemente, Sartre explica que a idéia de posse é um atributo insuficiente no que tange caracterizar uma relação “para-si – tempo”, visto que exprime uma relação externa possuidor - possuído (a mesma relação do sujeito com o objeto) e isso dissimula a compreensão da relação entre passado e presente. Daí porque a interpenetração absoluta do tempo de Bergson não resolve o problema da temporalidade, já que reduz o problema do tempo a uma relação de habitação – o passado habita no presente – tornando a compreensão do problema da temporalidade obscura. Assim, é inevitável admitir que a existência de um passado se condiciona à realidade humana na sua complexa relação com a temporalidade, muito embora, o passado não tenha a ação em si, comportando-se como um agido (possuído) capaz de impregnar naquele que age (possuidor).

Por isso, Sartre afirma que: *“Somente para a realidade humana é manifesta a existência de um passado, porque ficou estabelecido que ela tem-de-ser o que é. É pelo para-si que o passado chega ao mundo, porque seu “Eu sou” existe*

sob a forma de “Eu me sou”⁷⁹. O sentido do passado nomeado também pelo termo Era (Étáit)⁸⁰ representa a base da temporalidade em contigüidade ontológica com o presente. Eis então, porque o *Étáit* constitui uma ipseidade do passado que por sinal consome as possibilidades do sujeito, aniquilando-as através da modificação do “para-si” que convertido no “em-si” perde toda a condição de se fundamentar.

É o que acontece na morte: tudo passa a girar em torno do passado daquele que já não é mais um existente. Através de uma crítica à concepção eleática do movimento⁸¹, Sartre tenta explicitar que a idéia da temporalidade busca se afirmar prioritariamente numa díade: presença-ausência. Assim, o passado é um “em-si” ultrapassado e marcado pela ausência, ao passo que o presente é um “para-si” fundamentado no fracasso do “em-si”, ainda que não se livre dele, posto que passado e presente por serem inteiramente heterogêneos, corroboram na validade da díade.

Já o presente, apesar de manter uma relação contrastante com o passado e com o futuro, não deixa de se voltar para uma busca ou fuga incessante em direção ao que ainda não é (passado) ou o que será (futuro). Para Sartre, o presente possui uma dupla significação: no sentido do tempo, como aquilo que é e no sentido da pessoa, como está presente a algo ou a alguém. O objetivo fundamental reside em entender que a idéia de presença mantém uma relação interna da consciência tanto com relação aos objetos do mundo quanto consigo mesma enquanto presença aos objetos.

Já o futuro resume as considerações sartriana da idéia de um “para-si” carente, isto é, que busca aquilo que não tem. De fato, um extremo vazio ronda o “para-si” porquanto se encontra em procura de sentido através de um futuro não vivido. Em *O ser e o nada*, vê-se como se estrutura a relação do “para-si” com o futuro:

⁷⁹ Idem, SN, *ibid*, p. 166; Idem, EN, *ibid*, p. 149.

⁸⁰ Para Sartre, o “Era” especifica fundamentalmente o salto ontológico dado do presente ao passado, representando sinteticamente os dois modos de temporalidade. Cf. Idem, SN, *ibid*, p. 167; Idem, EN, *ibid*, p. 150.

⁸¹ Tal concepção pressupõe que o tempo é um constante vir-a-ser, onde o movimento é algo inexistente (não-ser).

O futuro é o ponto ideal em que a compressão súbita e infinita da facticidade (passado), do para-si (presente) e de seu possível (futuro) faria surgir por fim o Si como existência em si do para-si. E o projeto do para-si rumo ao futuro que ele é, é um projeto rumo ao em-si. Nesse sentido, o para-si tem de ser seu futuro, porque não pode ser fundamento do que é salvo adiante de si e para além do ser: a natureza mesmo do Para-si consiste em dever ser um vazio sempre futuro. Por isso, jamais terá chegado a ser no presente, o que tem-de-ser no futuro”⁸².

Para Sartre, o futuro é a idealidade de um projeto que não tem fundamento e não se realiza enquanto temporalidade, já que apenas o “para-si” é passível de realização ao se constituir em conexão com o futuro. Nesse sentido, o futuro mantém um nexos de continuidade com a possibilização. Assim, após buscar um entendimento descritivo sobre cada uma das três dimensões temporais, Sartre constrói uma análise sobre a temporalidade como uma estrutura totalizante. Daí que se é tentado a crer que a temporalidade não comporta uma definição meramente conceitual. Ainda assim, o esforço condensado por Sartre aponta para uma divisão do sentido da temporalidade em dois momentos: a temporalidade estática e a temporalidade dinâmica.

No momento da temporalidade estática constata-se claramente a idéia de sucessão sob a qual o “para-si” manifesta ordenadamente uma relação antes – depois de ordem irreversível de tal modo que o tempo por não ser singular, universal, isto é, não assumir a idéia de uma ordem fixa, jamais poderá recair em qualquer forma de divisão. Assim,

A temporalidade não é unicamente, nem mesmo primeiramente separação. Para atentar a isso, basta considerar com mais precisão a noção de antes e depois. Dizíamos que A está depois de B. Acabamos de estabelecer uma relação de ordem entre A e B, o que pressupõe sua unificação no âmbito desta ordem mesmo. Não houvesse entre A e B outra relação além dessa, bastaria ao menos para assegurar sua conexão, pois permitiria ao pensamento ir de um a outro e uni-los em juízo de sucessão. Assim, portanto, se o tempo é separação, ao menos é uma separação do tipo especial: uma divisão que reúne⁸³.

⁸² Idem, SN, *ibid.*, p. 182; Idem, EN, *ibid.*, p. 163.

⁸³ Idem, SN, *ibid.*, p. 186; Idem, EN, *ibid.*, p. 167.

Quanto à temporalidade dinâmica, entendemos um esforço ontológico na construção do seu fundamento a partir da díade mudança e permanência. Evidentemente, o tempo não pode e nem deve de modo algum encontrar-se atrelado à permanência sob risco de esgotar sua condição de passagem. Isto implica, pois, que o tempo deve estar sempre de acordo com a mudança, ou seja, uma constituição que modifica o estado anterior. Mas quando se leva em consideração a realidade humana, toda mudança que diga respeito a temporalidade se torna necessária. Assim, a temporalidade do “para-si” busca sempre passar para um outro estágio temporal, já que passado, presente e futuro constituem dimensões ekstáticas cujo objetivo é a transformação do “para-si” no mundo.

Aparentemente, apenas uma condição, por sinal, inescrutável e indissolúvel consegue deter radicalmente a dinâmica da temporalidade: a morte, isto é, possibilidade crucial de todo inacabamento, embora a consciência esteja sempre ciente de que está em risco de perder seu ser. Nesse sentido, os efeitos do tempo sobre a consciência nos mostram que a estrutura da temporalidade passa a ser revelada pela reflexão, que acaba por evidenciar os dois modos de ser da própria temporalidade: a temporalidade original, historicamente entendida e a temporalidade psíquica que tem na idéia de duração todo o seu fundamento. A reflexão⁸⁴ que vem a ser uma permanente tentativa da consciência fundamentar a si mesma consegue demonstrar que os dois modos de temporalidade nada têm a ver uma com a outra, ou seja, não mantém qualquer tipo de relação⁸⁵.

Para Sartre, a tentativa de captação exata e coerente da relação entre consciência e temporalidade passa fundamentalmente pela distinção entre duas espécies de reflexão: a pura e a impura. Segundo ele:

A reflexão pura, simples presença do para-si reflexivo ao para-si refletido, é ao mesmo tempo forma originária da reflexão e sua forma ideal; é aquela sobre o fundamento da qual aparece a reflexão impura, é também aquela

⁸⁴ A reflexão é motivada por um duplo esforço: em se objetivar ou se interiorizar. Quando o para-si busca se fundamentar cai naquilo que Sartre denominou de “fracasso da reflexão”. Cf. MOUTINHO, Sartre, 2003, pp. 49-51

⁸⁵ Assim, temporalidade original e psíquica não advém uma da outra, senão que a primeira é constituída por si mesma e a segunda corresponde a uma ordem sucessivas de fatos. Cf. a respeito: Andrade, As duas faces do tempo, 1971, pp. 341-345.

que jamais é previamente dada, que é preciso alcançar por uma espécie de catarse. A reflexão impura ou cúmplice, da qual falaremos mais adiante encerra a reflexão pra, mas a transcende por avançar mais longe em suas pretensões⁸⁶.

Já a reflexão impura que constitui uma psiquê, introduz a reflexão sobre os fatos do cotidiano. Se na reflexão original pura, a díade reflexivo - refletidor dita as condutas do “para-si”, na reflexão impura três formas de condutas mantêm o “para-si” atuante no “em-si”: o reflexivo, o refletido e um “em-si” reflexivo, isto é, o objeto mesmo de reflexão do reflexivo⁸⁷. De todo modo, Sartre nas quatro descrições da psiquê procura entender o sentido da temporalização da consciência. Para tanto, primeiramente ele define psiquê como ego (pessoa) e expõe suas qualidades (virtualidades, latências e potências que constituem nossos hábitos e caráter) e estados (ódio, amor, ciúme, etc.). Notamos que qualidades e estados são coisas inteiramente distintas, uma elevando noções puramente psíquicas e outras, noções práticas.

Na segunda descrição, o psíquico revela os atos movidos pela reflexão cuja intenção é trazer modificações ao mundo a partir das coisas presentes. Na terceira descrição, os objetos são “em-si” concretos que o reflexivo tem de ser para-além do refletido. Logo, a presença do objeto no mundo cria a condição para que se reflita sobre aquilo que está-aí. Por último, o objeto psíquico aparece como totalidade acabada, ou seja, como apreendido pelas três dimensões da temporalidade e, enfim, constituído pela síntese de passado, presente e porvir.

Então, evidencia-se que:

A consciência reflexiva se constitui como consciência de duração e, deste modo, a duração psíquica aparece à consciência. Esta temporalidade psíquica como projeção no Em-si da temporalidade original é um ser virtual cuja fluência fantasma não cessa de acompanhar a temporalização ek-

⁸⁶ SARTRE, SN, 1997, p. 213; EN, 2001, p. 190.

⁸⁷ Conforme as considerações de Moutinho, “As duas reflexões apreendem os mesmos dados, mas uma delas afirmou mais do que sabia ao dirigir-se para um sentido que não é da consciência, que não se esgota nela. E porque está para além da consciência é que Sartre o chama sentido transcendente. Quer dizer, o sentido transcendente não se reduz à imanência, que é a consciência particular, a experiência de repulsa”. Cf. MOUTINHO, Sartre, 2002, p. 51.

stática do Para-si, na medida em que esta é captada pela reflexão. Mas desaparece totalmente caso o Para-si permaneça no plano irrefletido, ou se a reflexão impura se purifica⁸⁸.

Vemos agora que o posicionamento crucial de Sartre aponta que o sentido da transcendência estabelece contato com a reflexão. A questão da transcendência já foi esmiuçada anteriormente por ele na obra *A transcendência do ego* (1936) em que busca compreender a idéia husserliana do ego transcendental por trás da consciência⁸⁹ e que vai aprofundar em *O ser e o nada* (1943) Mas a bem da verdade, Sartre se exime de responder conceitualmente a questão da transcendência, dizendo fundamentalmente que a transcendência comporta-se como uma estrutura constitutiva da consciência⁹⁰. Isto quer dizer que a consciência sempre se posiciona sobre um ser que não é ela. Logo, a consciência é sempre posicionamento de um objeto transcendente, colocando o mesmo como um existente no mundo.

Seguindo esta concepção, o questionamento fundamental que Sartre busca entender é: Que tipo de relação mantém o “para-si” e o “em-si”? De um modo geral, o que é o conhecimento? Acredita-o que todo conhecimento é algo puramente intuitivo, deixando claro que dedução e pensamento discursivo compõem a síntese instrumental condutora à intuição. Nota-se que Sartre teceu um contributo essencial à fenomenologia da consciência ao admitir que a consciência tem a necessidade de se posicionar sobre alguma coisa que não seja ela mesma. Logo, a consciência é reflexiva e se esta não fosse consciência de alguma coisa seria consciência de nada.

⁸⁸ SARTRE, SN, 1997, p. 230; EN, 2001, p. 205.

⁸⁹ Segundo Sartre: “Para a maioria dos filósofos, o ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal na “Erlebnis”, como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos em sua maior parte – pensam descobrir a sua presença material, como centro dos nossos motivos e atos, em cada momento de nossa vida psíquica. Queremos mostrar aqui que o ego não está nem formal nem materialmente na consciência: ele está em toda parte, vive no mundo; é um ser do mundo, como o ego do outro”. Cf. Idem, TE, 1988, p. 13. (Grifo e tradução nossa).

⁹⁰ Conforme o entendimento de Gerassi, “Em a T.E, seu primeiro ensaio filosófico, Sartre negou essa transcendência. A consciência dos objetos é sempre uma atividade que acontece a uma determinada pessoa no mundo... Assim, sem um ego transcendental ou conteúdos transcendentais para confundir a consciência – e, principalmente, com a dicotomia sujeito-objeto firmemente apoiada no empiricamente observável- a fenomenologia podia se preocupar com a atividade humana em situações concretas, com a existência, e assim, como veremos, transformar-se num existencialismo”. Cf. GERASSI, Jean-Paul Sartre, 1990, p. 123.

Nesse caso, o conhecimento (constituído numa conexão “para-si-em-si”) mostra que toda descrição ontologicamente válida sempre está próxima da negatividade, por sinal, próprio de todo “para-si”; mas a negação não é a pura formulação de um juízo incidido a negar alguma coisa, pois se assim o fosse, o “para-si” seria reduzido à condição de substância como acreditara Descartes, todo juízo formulado a priori não poderia ser validado caso as condições formais levantadas sobre aquilo que se nega fosse um fato. Assim, o postulado cartesiano da consciência torna-se inválido.

A compreensão sartriana da negação aponta duas divisões fundamentais: a negação externa e a negação interna. Quando a negação se dá externamente, significa que o fundamento daquilo que é negado não está nos objetos “em-si”, mas no “para-si” que distingue e desvela os objetos pelo caráter da diferenciação (exemplificado: o livro não é o caderno). Mesmo assim, Sartre acredita que tal forma de negação não nos fornece uma compreensão detalhada no fundamento do conhecimento.

Já a negação interna que caracteriza as condutas concretas e reside tanto nos próprios objetos (“em-si”) como o são de fato quanto no modo como o “para-si” atribui um valor que eles não têm; isto é condição suficientemente clara que nos dá a entender a idéia de ausência. Por exemplo, pode-se afirmar que Ana não é bela, mas que é desejável que ela o fosse. Ora, nesse caso a beleza que ela não tem, mas que se deseja que a tenha é uma negação interna. Pois é justamente pelo fato de que o “para-si” busca conhecer em presença o ser que ele não é acaba por se constituir como relação fundamental entre ele mesmo e a negação interna. Portanto, a consciência não pode se determinar a ser algo a qual ela não mantém nexos. *“Em suma, o termo origem da negação interna é o Em-si, a coisa que está lá; e fora dela nada há, a não ser um vazio, um nada que só se distingue da coisa por uma pura negação, cujo conteúdo é fornecido por esta coisa mesmo”*⁹¹.

⁹¹ SARTRE, SN, 1997, p. 238; EN, 2001, pp. 212-213.

Assim, a transcendência se constitui uma negação interna que ao determinar o “para-si” em si mesmo, acaba desvelando o “em-si”. No âmbito da determinação e da negação, Sartre inverte radicalmente o termo spinosista *Omnis determinatio est negatio* e mostra que todo conhecimento é uma realização cujo processo é precisamente presença a algo ao mesmo tempo em que se encontra infestado de ausência de algo. Pois

É por meio do mundo que o para-si se faz anunciar a si mesmo como totalidade destotalizada, o que significa que, por seu próprio surgimento, o para-si é revelação do ser como totalidade, na medida em que tem-de-ser sua própria totalidade da maneira destotalizada. Assim, o próprio sentido do Para-si está fora, no ser, mas é pelo Para-si que o sentido do ser aparece⁹².

A idéia de totalização pressuposta no “em-si” (já que o “para-si” é sempre totalidade inacabada) nos revela um mundo cuja realidade aparece como ambígua, isto é, ao mesmo tempo como totalidade sintética e adição de “Istos” (Ceci), o que vai demonstrar algumas características interessantes na relação consciência – mundo, “para-si – em-si”: trata-se da qualidade, quantidade, potencialidade e utensilidade⁹³.

Mas afinal, o que significa “Isto”? O “isto” não é simplesmente uma coisa definida como um objeto no mundo⁹⁴. De fato, o “isto” é a coisa a qual o para-si remete, destacando-o das demais coisas. Logo, nota-se que o “isto” difere fundamentalmente da coisa “em-si”. Equivale a dizer que aos “olhos” da consciência,

⁹² Idem, SN, *ibid*, p. 234; Idem, EN, *ibid*, p. 217.

⁹³ Conforme afirma Jeanson, “A qualidade não é uma característica que o nada ou o ser revela no outro por meio do isto. Ela é considerada parte de qualquer relação exterior com o mundo ou com outros istos... A quantidade, ao contrário, “é exterioridade pura”, não é de modo algum dependente dos termos adicionais e não é a afirmação de sua independência. Contar é fazer uma discriminação ideal à interioridade de uma totalidade desagregada e já dada. A potencialidade primordial do objeto é a permanência. E esta permanência é apenas a essência do objeto enquanto ele mantém uma relação de negação com aquela que tende a precisar o sentido da qualidade dos objetos”. (Grifo e tradução nossa). Cf. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, 1965, pp. 203-204.

⁹⁴ No panorama filosófico contemporâneo, “coisa veio a significar objeto do pensamento e, assim, opor-se ao sujeito pensante. Hoje, o termo coisa só guarda a amplitude inicial quando abandonado à indeterminação. Em rigor, não chamamos “coisa” a planta, os animais, nem, muito menos, os homens. Só o objeto material que se deixa manipular, decompor e reconstruir que chamamos de coisa”. Cf. LOGOS, *Enciclopédia*, 1990, p. 1035.

o “isto” se torna especial em relação a uma coisa que não foi intencionada pela mesma. Por outro lado, a possibilidade de compreensão da estrutura originária do “isto” se encontra não no surgimento de uma interação ou uma causa, mas de algo que lhe nega, como um não-isto: aquilo (*Cela*).

Então, esta relação externa, mundana, composta como isto-aquilo mantém sobre o para-si o fundo de presença, como um desvelamento da negação da exterioridade que marca a relação entre isto e aquilo. Em outras palavras, equivale dizer que a consciência remete intencionalmente ou sobre o isto ou sobre o aquilo, estabelecendo a exclusão inevitável daquele que não for escolhido.

Sabe-se que o “isto” e o “aquilo” aparece como a “negação da unidade das negações”, ou seja, o “isto” é indiferente ao “aquilo” na mesma proporção em que o “aquilo” nega o “isto”. Segundo Sartre “A negação da unidade das negações, na medida que é desvelar da indiferença do ser e capta a indiferença do isto com relação ao aquilo e do aquilo com relação ao isto, é desvelar da relação originária dos istos como negação externa. Isto não é aquilo”⁹⁵.

Mesmo o fato do “isto” comportar as caracterizações da qualidade, quantidade, potencialidade e utilidade não conseguem *in loco* responder ao nexo existente do “para-si” com o “em-si”, já que a consciência sempre sente a falta do ser que jamais alcança. Nesse sentido, a busca do para-si pelo fundamento do ser remete o “isto” ao tempo universal no qual se desvela como algo no mundo que teve um passado, isto é, tendo sido presente. No entanto, mesmo a temporalidade não consegue traçar as características fundamentais do “isto”, senão, somente expô-lo como coisa inacabada, indefinida, que requer suas qualificações por meio do “para-si”.

Sartre afirma que estas características, sobretudo a qualidade, se encontram fora da relação externa com o mundo, embora essas não sejam as únicas características capazes de fundamentar o *Isto*. Daí que todo conhecimento não se pode limitar a descrever apenas uma relação do “para-si” com o “em-si”. Há uma

⁹⁵ SARTRE, SN, 1997, p. 254; EN, 2001, p. 226.

outra forma de relação, muito mais densa, rica, profunda, ambígua e, precisamente, conflituosa: a relação com o outro que veremos a seguir.

CAPÍTULO 2

O PARA – OUTRO: UMA DEFINIÇÃO ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL

A problemática da inserção do Outro na filosofia contemporânea compreende um momento crucial marcado pela tentativa de retomar a discussão que fora posta num plano inferior pelo pensamento moderno⁹⁶. Abordar a questão do outro numa visão contemporânea é antes de tudo, assumir o desafio de ser um crítico consciente e conhecedor do problema da tradição que invocou a demasiada preocupação com o eu, ao não dar ao outro o seu devido destaque. Jean-Paul Sartre sobressaiu-se na filosofia em sua acepção ontológica, fenomenológica e existencial ao pôr o outro numa dimensão elevada no plano do pensamento contemporâneo, revigorando então, a discussão sobre a questão durante todo o século XX⁹⁷.

Para tanto, ele construiu seu arcabouço sobre o outro, em *O ser e o nada*, a partir de uma aperfeiçoada crítica sobre o maior problema da tradição: ter escorregado no solipsismo⁹⁸.

⁹⁶ Vale salientar que apesar de ter sido posta no plano inferior do pensamento moderno, a problemática do outro não deixou de ser pensada por filósofos modernos como Pascal (1623-1662), que sob o prisma da racionalidade demonstrou em seus Pensamentos, sobretudo, nos aforismos 101-114 presente no artigo *Miséria do homem sem Deus*, uma preocupação com o outro sob o aspecto moral. Cf. PASCAL, Pensamentos, 1999, pp. 60-63.

⁹⁷ É útil mencionar que não apenas Sartre, mas outros filósofos contemporâneos também se destacaram em abordar a questão do outro. Dentre eles, Emmanuel Lévinas (1906-1995), que ao contrário de Sartre não tinha a Ontologia como objeto de estudo, mas a Ética. De fato, para Lévinas, o sentido da ética na relação com o outro está no cara a cara, visto que é frente ao rosto do outro que o sujeito descobre o sentido da sua responsabilidade. Segundo Lévinas, “O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do Outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a idéia à minha medida e à medida do seu ideatum – a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath'auto*. Exprime-se”. Cf. LÉVINAS, Totalidade e infinito, 1988, p. 38.

⁹⁸ O objectivo de Sartre é a superação da interpretação solipsista do sujeito, na qual já havia pensado na época de *La transcendance de l'Ego*. As conclusões negativas da relação cognitiva entre Eu e Mundo e a permanente solidão do Eu parecem ter dado razão ao solipsismo, ao qual directa ou indirectamente tinham aderido tantos filósofos, alguns bastante caros a Sartre. Ora, ao querer analisar as relações entre o Eu e o Mundo, o pensamento moderno e contemporâneo não conseguiu evitar as conclusões negativas e de tipo solipsista. Cf. MORAVIA, Sartre, 1985, pp. 52-53.

É curioso que o problema do outro jamais tenha preocupado deveras os realistas. Na medida em que o realista “toma tudo como dado”, parece-lhe, sem dúvida, que o outro é dado também. Em meio ao real, com efeito, que haverá de ser mais real que o outro? É uma substância pensante da mesma essência que o eu, a qual não poderia dissipar-se em qualidades secundárias e qualidades primárias, e cujas estruturas essenciais encontro em mim mesmo. Todavia, na medida em que quis prestar contas do conhecimento por uma ação do mundo sobre a substância pensante, não cuidou de estabelecer uma ação imediata e recíproca das substâncias pensantes entre si: é por intermédio do mundo que elas se comunicam; entre a consciência do outro e a minha, meu corpo como coisa do mundo e o corpo do outro são intermediários necessários⁹⁹.

Assim, iniciamos o trabalho abordando a tentativa de Sartre de analisar precisamente a questão do outro a partir de uma contundente e construtiva crítica ao problema do solipsismo, a qual ele mesmo denominou em *O ser e o nada* como um obstáculo à compreensão real do sujeito.

2.1 A destituição do primado solipsista da modernidade

Antes de qualquer coisa é evidente nas análises do pensamento sartriano, um autor profundamente comprometido em refutar as pretensões do solipsismo, sobretudo, as idéias perpetradas na modernidade que praticamente absolutiza o “eu” e desfavorece a possibilidade de se pensar uma alteridade ontológica¹⁰⁰. Daí ao contrário de alguns heideggerianos que defendem Sartre como um solipsista, não será difícil demonstrar pela via dos argumentos ontológicos e existencialistas que o filósofo francês é um anti-solipsista de fato e de direito¹⁰¹.

⁹⁹ SARTRE, SN, 1997, p. 291; EN, 2001, p. 261.

¹⁰⁰ Segundo o Pe. Vaz “É sabido que o problema do ser-para-outrem ocupa grande parte de *L'être et le néant* e como é retomado constantemente em romances e peças. A solução sartriana na primeira fase de sua obra, é uma solução desesperada e heróica. O homem, consciência de si ou para-si (pour-soi), envolvido pela náusea e condenado à liberdade, descobre-se como o projeto necessário e impossível de realizar a identidade do pour-soi e do em-soi”. Cf. VAZ, *Ontologia e História*, 2001, p. 243.

¹⁰¹ O rompimento com o solipsismo pode ser compreendido basicamente no entendimento que Sartre dá à subjetividade humana. Segundo Giles: “Sartre aponta dois sentidos para a palavra “subjetivismo”: subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana. É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. Quando dissemos que o homem escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-

Mas, de início, vamos recorrer a uma definição do solipsismo de modo que seja possível compreender a crítica de Sartre a esta questão. Em dicionários comuns, o termo pretende significar a doutrina que assume o eu como a única realidade no mundo e em termos filosóficos, aponta-se para a doutrina da redutibilidade da realidade ao sujeito que pensa. No panorama filosófico, o solipsismo é marcado por três vertentes essenciais: a gnosiológica, a metafísica e a moral. A gnosiologia admite que a consciência do sujeito seja a fonte de todo conhecimento, o que reduz a realidade à própria consciência. Nesse caso, vemos um sujeito hermético em si mesmo e incapaz de afirmar um objeto que não esteja fora de sua consciência.

Já o solipsismo metafísico aparentemente é o mais radical, pois afirma o ser do sujeito como único ser diante da realidade mundana, isto é, como um eu absoluto, negando, por extensão, a existência do objeto relacional. A última vertente, a do solipsismo moral, defendido por Kant, coloca o sujeito como elemento originário de todas as normas morais as quais lhe interessam e das quais não pode sair. Esta vertente possui implicação muito mais prática que teórica, já que não subiste nela fundamentos que a sustente sem contradição.

No contraponto radical desta questão, Sartre dedica no segundo e terceiro capítulo da terceira parte de *O ser e o nada* que trata da existência do outro, um ensaio em que coloca todas essas vertentes do solipsismo como um obstáculo na compreensão da relação eu - outro. Ele inicia o referido capítulo de forma crítica, atacando os realistas pelo esquecimento do outro. De fato, na medida em que tudo está dado como os realistas afirmam, o outro também se encontra dado. O grande problema deles segundo Sartre é que não admitiram uma mediação mundana em que se pudesse efetivar uma relação entre o eu e o outro, mas simplesmente, colocaram o conhecimento do mundo sobre a consciência do eu. Logo, o maior defeito dos realistas é não se preocupar com a existência do outro implicando para

se a si próprio ele escolhe todos os homens". Cf. GILES, História do existencialismo e da fenomenologia, 1989, p. 302.

eles, que o outro não passa de uma mera conjectura que em um momento posterior desembocará no idealismo que, por sua vez, o relegará ao impensável.

Sartre também critica a filosofia kantiana e o conceito “*eu penso*” que deslocou o problema do outro para um plano radicalmente inferior no pensamento filosófico, ao reduzir toda a realidade ao sujeito pensante. Na segunda seção do segundo capítulo da *Crítica da razão pura* que trata da dedução dos conceitos puros do entendimento, Kant explicita que o “*eu penso*” necessariamente deve dar conta de todas as representações da realidade, sob pena de que se, assim não for, toda representação torna-se impossível¹⁰².

O eu penso tem que poder acompanhar todas as minhas representações; pois do contrário, seria representado em mim algo que não poderia de modo algum ser pensado, o que equivale a dizer que a representação seria impossível ou pelo menos para mim, não seria nada¹⁰³.

Porém, o senso aguçado de Sartre ao discordar de Kant, vai explicitar que: “*Quando encaro o outro em minha experiência cotidiana, de modo algum encaro uma realidade numênica, assim como não capto ou encaro minha realidade inteligível quando tomo conhecimento de minhas emoções ou pensamentos empíricos.*”¹⁰⁴.

De fato, para ele, a aparição do outro se dá fora da experiência da consciência do eu, através de formas organizadas como os gestos, a expressão, os atos e as condutas. Visto assim, o outro é um fenômeno constituído fora da realidade do eu e que não pertence a ele, sendo-lhe inicialmente inacessível. Mas precisamente por ser inacessível em princípio, o outro só aparece ao eu de modo

¹⁰² Dois elementos são vitais para caracterizar o empreendimento transcendental kantiano: o númeno e o fenômeno. Para Muralta, “o fenômeno é aquilo que é conhecido com base no preenchimento das formas vazias da consciência; o númeno é aquilo que é simplesmente pensado de modo vazio pelo conjunto das categorias puras que constituem, todas elas, tanto o sujeito transcendental quanto o objeto transcendental. O númeno situado fora da consciência é pensado como uma coisa em si, na medida em que, não conhecido, ele não é relativo ao sujeito, doutrina que introduz uma relação real do objeto conhecido com o sujeito cognoscente”. Cf. MURALTA, A metafísica do fenômeno, 1998, pp. 122-123.

¹⁰³ KANT, CRP, 1999, p. 121.

¹⁰⁴ SARTRE, SN, 1997, p. 294; EN, 2001, p. 264.

contraditório, sendo colocado como algo hipotético, e que só se justificará na ação de uma realidade inteligível. Desse modo, as condutas humanas possuem um significado essencial nesta questão, posto que elas nos remetem a aparição dos fenômenos e isto torna a idéia estabelecida por Kant claramente contestável. Ora, Sartre afirma que a universalização do eu implica a perda de identidade do outro e do mundo.

Logo, a universalização do eu não passa de uma universalidade de conceito e isto para Sartre não é coerente porque tanto o conceito de eu e de outro não podem ser instrumental. Ele não é algo dado para pressupor acontecimentos de nossas experiências, mas o contrário, ou seja, são os acontecimentos da nossa experiência que auxiliam a constituição do outro enquanto objeto concreto e cognoscível.

Sartre claramente argumenta esta questão da seguinte forma: “*O que encaro constantemente através de minhas experiências são os sentimentos do outro, a idéia do outro, as volições do outro, o caráter do outro. É porque, com efeito, o outro não é somente aquele que vejo, mas aquele que me vê*”¹⁰⁵. Assim, o outro não pode ser encarado ou qualificado conceitualmente e muito menos como pensam os realistas ou os idealistas.

Para os idealistas, o solipsismo é uma saída para desembaraçar-se do conceito de outro e provar que ele (outro) não tem sentido na constituição do eu. Então, se esta forma de solipsismo pretende dar conta da afirmação de uma solidão ontológica do eu como Sartre bem explicita, ele passa a ser apenas uma hipótese metafísica e sem sentido. Nesse caso é como se dissesse que fora do eu não há nada que tenha existência e, assim, o outro não passaria de uma idéia sem implicação alguma.

A análise de Sartre ganha contornos mais nítidos quando afirma que nem a posição realista e nem a idealista compreendem a fundo ou corretamente o problema do outro. De fato, as colocações do filósofo francês para imprimir uma

¹⁰⁵ Idem, SN, *ibid*, p. 297; Idem, EN, *ibid*, p. 266.

marca original na questão da existência do outro passa por uma pressuposição fundamental que é capaz de responder aos anseios desta problemática. Para tanto ele diz que: “O outro, com efeito, é o outro, ou seja, o eu que não sou eu”¹⁰⁶. Esta dedução é aparentemente simplista, porquanto reduz o outro àquele que não é o eu e vice-versa. Entre o eu e o outro há um nada que os separa e que não é originário de nenhum dos dois opostos. Este nada¹⁰⁷, pois, é o que constitui o fundamento original da relação eu - outro, posto que representa a ausência inicial da relação.

Também Sartre também vai afirmar que no instante em que o outro não pode agir sobre a consciência do eu, só haverá uma única maneira dele se revelar ao eu: como objeto. Ao avançar nas suas investigações sobre o problema do outro, explica que para facilitar a abertura do reconhecimento da existência do outro é necessário evitar o criacionismo que defende um Deus que é ao mesmo tempo o eu e o outro, sobretudo, o defendido por Leibniz (Deus como unidade estática que nega a interioridade do eu e do outro) e o probabilismo. Do resultado destas idéias, chegamos ao século XIX e XX.

Com efeito, o solipsismo é pensado na contemporaneidade, sobretudo, por Husserl e Heidegger como um conceito que evoca categoricamente um eu universal, reduzindo por extensão a dualidade aristotélica sujeito-objeto, impossibilitando, assim, uma relação eu - outro. A fenomenologia de Husserl aponta um cogito a qual a consciência do mundo se encontra no eu, isto é, esse eu é a única representação capaz de responder pelo conhecimento do mundo. Husserl em suas *Meditações cartesianas (1929)* supõe superar o solipsismo ao mostrar o outro como a condição indispensável à constituição do mundo.

A articulação fundamental de Husserl, segundo Sartre, consiste em não aceitar o outro apenas como uma aparição, mas como elemento concreto e presente

¹⁰⁶ Idem, SN, *ibid*, p. 300; Idem, EN, *ibid*, p. 269.

¹⁰⁷ A idéia do nada na ontologia fenomenológica é desvelada como sintoma da incompletude humana. De fato, por ser ausência, não comportar definição e representar o vazio, o nada reflete a própria falta que incomoda a realidade humana. No dizer de Jeanson (1965, p. 161): “O nada aparece como a condição primeira da conduta interrogativa. Para que haja a interrogação é necessário que haja a possibilidade da negação”. Cf. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, 1965, p. 161. (Grifo e tradução nossa).

que possui um feixe de significações que constituem o objeto, isto é, como objeto mesmo. Assim, qualquer posição que coloque em xeque a existência do outro, necessariamente porá em dúvida a existência do eu.

Desses argumentos, Sartre admite que em relação à tradição clássica, cartesiana e kantiana, o pensamento contemporâneo conseguiu assinalar um considerável progresso. Mas tal progresso não deixou de cometer equívocos. Em vista disso, Sartre passa a refutar Husserl detidamente. Para o filósofo francês, o significado do outro não pode derivar da experiência ou qualquer forma de raciocínio que tenha sido evocado na experiência. Mas a existência do outro é a condição '*sine qua non*' de interpretação da experiência.

Apesar deste progresso, Husserl não difere muito de Kant ao tentar refutar o solipsismo. Tanto que para Sartre, o principal erro de Husserl foi ter defendido a idéia de um sujeito transcendental similar ao sujeito kantiano. A diferença encontra-se na questão do Ego empírico presente sobre a consciência, embora, a questão de fato não esteja aí, mas tão somente enseja dar conta de uma significação do outro. Logo, o outro de Husserl passaria a ser definido como uma categoria suplementar que permite constituir um mundo e não algo que se encontra para além do mundo.

Outro grande problema que Sartre aponta em Husserl é que este não compreende o ser extramundano do outro e isto coloca a esfera do outro como algo identificado na interioridade do eu. Assim, há uma diferenciação clara de princípio entre o eu e o outro que não está na exterioridade dos corpos, mas na interioridade, o que aponta para a consciência. Então, o conhecimento que temos do outro se resume ao seu interior e apenas nele, o outro pode se fazer. Ora, está claramente entendido que para Sartre ao colocarmos todo o conhecimento na interioridade, estaremos impossibilitando o conhecimento do outro como ele é.

Daí a definição que Husserl propõe para o outro pode ser resumida numa palavra: ausência. Por tal palavra entendemos que o outro significa um objeto

de intenções vazias, o que nos faz cair novamente na idéia de interioridade e de intenção como única realidade restante. Assim, Sartre diz que:

Husserl responde ao solipsista que a existência do outro é tão certa como a do mundo, compreendendo no mundo minha existência psicofísica; mas o solipsista diz a mesma coisa: ela pode ser tão certa, responderá, mas não será mais certa. A existência do mundo, acrescentará, é medida pelo conhecimento que dele tenho; não seria diferente para com a existência do outro¹⁰⁸.

A partir desta crítica Sartre passa a erigir um posicionamento que busca escapar ao solipsismo recusando o conceito husserliano de Ego transcendental na obra *A transcendência do ego* (1936)¹⁰⁹. Porém, mesmo convencido de que o sujeito transcendental é inútil e prejudicial, ele admite que o fato de abandonar a questão do Ego transcendental de Husserl não vai lhe fornecer nenhuma resposta a questão da existência do outro. Em tese, a única maneira de escapar do problema seria provar que a consciência transcendental é sempre afetada pela existência exterior de outras consciências do mesmo tipo. Portanto, Husserl ao reduzir o ser a uma série de significações, procurou estabelecer o conhecimento como elemento mediador entre o ser do eu e o ser do outro, redundando numa tentativa vã de escapar do solipsismo.

Em seguida, Sartre parte para explicitação hegeliana do “Eu sou eu”, em que a consciência de si imprime uma identidade consigo mesma, o que de início aponta para uma relação entre um sujeito e um objeto que num primeiro momento não foi objetivado. Na *dialética do senhor e do escravo*, a proposta de Hegel de colocar o outro como mediador da consciência do eu, aprofunda-se na certificação de que a consciência de si só se identifica consigo mesma na exclusão do outro. O primeiro aspecto para justificar esta idéia é o da multiplicidade das consciências e tal idéia é notoriamente marcada pela exclusão. Percebe-se que não há nada fora da

¹⁰⁸ SARTRE, SN, 1997, p. 305; EN, 2001, p. 274.

¹⁰⁹ Nessa obra, Sartre inicia seu pensamento fenomenológico, traçando o percurso do problema do ego a partir da proposta de Descartes, passando por Kant até chegar a Husserl. Na verdade, sua refutação mais importante é aquela que põe a consciência como representação. Para Sartre “O ego não é propriedade da consciência e tampouco, o seu objeto”. SARTRE, TE, 1988, p. 77. (Grifo e tradução nossa). Isso nos ajuda a entender um pouco sua recusa quanto à teoria da representação.

consciência que separe a consciência do eu da consciência do outro, mas é o eu mesmo que exclui o outro pelo singelo fato de só poder ser si mesmo. E numa reciprocidade evidente, o outro também exclui o eu.

A forma como o outro aparece ao eu (como aquele que o eu não é, ou seja, outra consciência) acaba por se estabelecer como um marco fundamental na relação eu - outro. A idéia de aparição nos remete a compreensão do outro como algo factual, concreto, sensível, imediato e contraditório. Assim, o que Hegel coloca como ser para outro, é simplesmente a admissão de que para o eu, o outro é um objeto e isto se reflete inversamente já que o outro também objetiva o eu. Esse reconhecimento (que para Sartre encontra-se na perspectiva da vergonha e do olhar) é o que de fato se busca para estabelecer uma relação eu – outro.

A luta pelo reconhecimento, então, vai sintetizar a idéia hegeliana presente na *dialética do senhor e do escravo* de que o eu só é o que é, ou seja, “para-si”, por meio do outro. Não há como duvidar como quis Descartes no *Cogito*, porque a dúvida do eu também implica a dúvida do outro e, nesse caso, a consciência do eu tem sentido quando reconhece o outro como aquele que reflete a si. Assim, colocado como tal, o problema do solipsismo parece ser superado, mas não é bem por aí. Sartre ainda não se satisfaz com a idéia de Hegel, pelo contrário, nas páginas seguintes de *O ser e o nada*, ele trata de refutar com veemência o duplo otimismo hegeliano. Primeiro, o otimismo epistemológico que se põe em três momentos: primeiro, o momento abstrato da identidade consigo mesma (dado no conhecimento do outro). Segundo, a particularidade de manifestar-se o outro como objeto externo, isto é, existência concreta, sensível e imediata e o terceiro momento que implica a queda num absoluto “para-si” em que tanto o eu quanto o outro são esferas subjetivas opostas.

Já o segundo otimismo é o ontológico que paralelo ao primeiro otimismo, coloca a pluralidade no rumo da totalidade a partir de uma transcendência. A contradição apontada por Sartre está simplesmente em se afirmar um todo como aquele que resolve o problema da consciência. O maior problema de Hegel segundo

o filósofo francês foi precisamente não ter conseguido apreender a dimensão da consciência e tal fato é fundamental para o seu fracasso na refutação do solipsismo.

Após analisar exaustivamente a idéia de Heidegger acerca da existência do outro, Sartre vai propor quatro argumentos para tentar entender como é possível dar conta da existência do outro e refutar conseqüentemente o solipsismo. O primeiro argumento é que a teoria não pode oferecer uma nova prova da existência do outro ou simplesmente um argumento contra o solipsismo. A existência do outro, embora sempre colocada em xeque, não pode ser tratada como probabilidade e muito menos certeza. Porque a probabilidade diz respeito aos objetos em nossas experiências. Uma teoria da existência do outro, então, deve interrogar, esclarecer e precisar o sentido da seguinte afirmação: o outro existe!

Assim, portanto, se o outro não me é imediatamente presente e sua existência não é tão certa quanto a minha, toda conjectura a seu respeito carece totalmente de sentido. Mas precisamente, não conjeturo a existência do outro: eu a afirmo. Uma teoria da existência do outro, portanto, deve simplesmente me interrogar em meu ser, esclarecer e precisar o sentido desta afirmação, e, sobretudo, longe de inventar uma prova, explicitar o próprio fundamento desta certeza¹¹⁰.

Evidentemente, tal tentativa de entendimento do outro nos leva a reconhecer a preocupação de Sartre em evitar a todo custo cair no formalismo substancialista de Descartes ou na tessitura da razão kantiana, o que denota seu interesse em fortalecer com argumentos firmes e coerentes, a questão do outro.

Desse modo, o segundo argumento se fundamenta no “para-si”, pois é a partir dele que recorreremos ao outro, passando a reconhecer que o outro é sempre aquele que não é o eu. No terceiro momento, o outro não pode ser visto como uma representação, isto é, não pode ser provável e nem objeto de antemão. É um fato e como tal remete a algo concreto e constitutivo do conhecimento do eu e não do mundo. O argumento que finaliza esta questão é bem simples: o outro deve aparecer como sendo o não eu. A idéia de aparição é fundamental porque remete à distinção eu – outro e à totalidade do sujeito, ou seja, os múltiplos eus.

¹¹⁰ Idem, SN, 1997, p. 324; EN, 2001, p. 290.

Assim, diante destas observações foi possível constatar que a existência do outro ainda não foi comprovada, o que acontecerá nas páginas posteriores, onde Sartre analisará a questão do olhar e do corpo. Também é evidente que o solipsismo até aqui não tenha sido refutado. Ademais, a compreensão do problema do outro já se mostra clara e contundente, porquanto é possível vislumbrarmos perspectivas na relação eu – outro de modo que se amplie a apreensão desta relação.

2.2 Instâncias de identificação do para-outro

De fato, a compreensão ontológica do Outro principia a partir da descrição das dimensões transfenomênicas do ser. Sabemos que para Sartre existem três dimensões transfenomenais do ser: o em - si, o para - si e o para – outro, dimensão esta que ocupa lugar destacado nesse trabalho. Conforme dissemos no capítulo anterior, o “em-si” é de fato a coisa material; é o ser em sentido lato. O único ser que se pode sem medo ser chamado de ser. Já o “para-si” é entendido como o ser da consciência. A consciência de si ou o “para-si” é a condição necessária para que a consciência cognoscente reconheça o objeto dado no mundo. Na análise objetiva do “para-si”, nota-se a presença de duas estruturas essenciais: a presença de si, que nos remete a uma idéia de separação ou distanciamento e a facticidade que pressupõe um processo nadiificador da consciência. Sartre entende o “para-si” como uma pura aniquilação por exprimir uma não-identidade. E como podemos entender o para - outro?¹¹¹

De início, o reconhecimento do outro se encontra no plano da experiência do mundo cotidiano quando o “para-si” descobre a inexorável realidade da existência do outro. Logo, percebe-se que essas dimensões transfenomênicas ao serem pensadas conjuntamente, implicam a realidade humana que segundo Sartre é

¹¹¹ No dizer de Jeanson, “O outro é para mim o escândalo – precisamente na medida em que souber por definição nem trazê-lo a mim nem constituí-lo puro objeto, e onde me atinge (na vergonha, por exemplo, mas igualmente no orgulho) num ser que sou, sem, no entanto, poder determinar este ser para ele, salvo que se constitui na esfera de atribuições possíveis”. Cf. JEANSON, Le problème moral et la pensée de Sartre, 1965, p. 214. (Grifo e tradução nossa).

o para-si para - outro. A problemática da ontologia do outro se encontra descrita no primeiro capítulo da terceira parte de *O ser e o nada*. É aqui que se inicia a discussão sobre o assunto abordado. O primeiro aspecto que vai justificar a relação de desafio e conflitos entre o eu e o outro é a questão da vergonha. Esta se destaca ao nosso entendimento como a estrutura primeira que intermédia a relação conflituosa que há entre o eu e o outro.

2.2.1 A ontologia da vergonha

Falar da vergonha a partir de um senso comum, não parece ser uma tarefa complicada. Afinal, quem nunca a sentiu? No entanto, o pensamento contemporâneo raramente tem se debruçado sobre esta problemática, sobretudo, quando se trata de analisar a vergonha num plano estritamente filosófico. Daí que o pouco que se vê ou lê sobre isto tem sido marcadamente influenciado pela concepção cristã¹¹² que prega o recatamento e a preservação da honra como um meio de adquirir a virtude no sentido religioso.

Profundamente comprometido em entender a questão, Sartre resgata de forma inovadora a problemática da vergonha, situando-a numa perspectiva ontológica¹¹³ que tenciona distanciá-la do plano psíquico. Desde então, a compreensão da questão da vergonha em Sartre perpassa um complexo trabalho investigativo que busca demonstrar os efeitos modais da relação eu - outro. A complexidade aparenta situar-se em dois motivos: primeiro, porque ele não dedica uma análise clara e exaustiva sobre a questão e, segundo, porque o que percebemos da vergonha é que ela se encontra em seu pensamento como um

¹¹² Religiosamente, isto é, dentro de uma pressuposição moral, a vergonha é um sentimento atribuído com o intuito de mostrar que os homens são seres imperfeitos, em contraposição a idéia do ser absolutamente perfeito: Deus. Além disso, na maioria das situações, a vergonha é ilustrada como enfrentamento às questões do corpo, sobretudo na idéia de que fazer sexo (com o outro, com vários outros, consigo mesmo, etc.) ou ficar nu é pecado. Contudo, em Sartre "O sentimento de vergonha perante Deus, por exemplo, não poderia sobreviver, salvo como uma aberração mental e impureza conceptual, à conversão ao ateísmo". Cf. DANTO, *As idéias de Sartre*, 1975, p. 86.

¹¹³ Isso não descarta a possibilidade de se estudar a problemática da vergonha num sentido ético. No entanto, a questão que se vislumbra é a da prioridade ontológica do problema supramencionado.

elemento adicional exemplificador para fortalecer os argumentos que defendem a relação eu - outro a partir da estrutura do olhar e do corpo.

A questão da vergonha principia factualmente quando Sartre parte para a investigação da existência ontológica do outro e sua conseqüente relação conflituosa com o eu descrita na terceira parte de *O ser e o nada*. Com efeito, a vergonha é o primeiro aspecto que Sartre coloca para delinear a relação eu – outro e ela é minuciosamente descrita como modo de ser da consciência do eu e é precisamente na consciência que a vergonha adquire o caráter da intencionalidade¹¹⁴. Por ser intencional, ela se dá para a apreensão de algo ou alguma coisa que provoca o ato de se envergonhar, isto é, a vergonha é sempre vergonha de alguém ou alguma coisa.

Visto assim, a vergonha efetiva uma relação entre o eu e a sua consciência, pois é a partir de uma apreensão vergonhosa consigo mesmo que o eu descobre um aspecto de seu ser. Sartre tenciona, neste primeiro momento, trazer a vergonha para o plano da reflexão, porém, admite que ela não seja um fenômeno de reflexão devido ao simples fato dela ser algo vivenciado na ação, o que a distancia do plano da disposição reflexiva e discursiva.

Explicitando de outra forma, toda a conjuntura estrutural da vergonha está situada no fato de que entre o eu e o outro ocorre uma apreensão censurável. E como se dá essa apreensão? Através daquilo que Sartre denomina “formas organizadas”, consistindo em atos e condutas que revelam ao outro certas atitudes subjetivas por parte do eu, isto é, quando o eu é percebido pelo outro gesticulando, a vergonha instaura-se sobre a estrutura ontológica do eu. Sartre justifica seu argumento de modo claro quando diz:

Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: esse gesto gruda em mim, não o julgo nem o censuro, apenas o vivencio, realizo-o ao modo do

¹¹⁴ Como vista no capítulo anterior, a intencionalidade sartriana aponta para a essência da consciência e, isto implica que ela tem de se colocar sobre o objeto, ou seja, posicionar-se sobre ele. Esse aspecto está elaborado inicialmente na *Transcendência do Ego* e desenvolvida na primeira parte de *O ser e o nada*.

para-si. Mas de repente, levanto a cabeça: alguém estava ali e me viu. Constato subitamente toda a vulgaridade de meu gesto e sinto vergonha¹¹⁵.

Claramente, Sartre admite a necessidade indispensável da presença do outro para que haja a condição da vergonha revelar-se sobre o eu. Mas toda esta apreensão de fato é concretizada através do olhar, pois o sentimento de experimentar a vergonha encontra-se fortemente ligado ao fato do eu ser visto pelo outro¹¹⁶.

Especificamente, a vergonha se comporta em duas estruturas fundamentais distintas: primeiramente, a vergonha é experimentada diante de alguém que não o eu. Logo, em sua estrutura primordial a vergonha é sentida diante do outro a partir do instante em que ele olha o eu e este olhar é devolvido¹¹⁷. Com efeito, Sartre realça o fato da vergonha não ser reflexiva, por ter sido ocasionada pela presença do outro à consciência do eu de um modo que ele denomina catalisador, porque faz o eu estancar perante a presença do outro e isto incompatibiliza a atitude reflexiva, já que segundo ele, a consciência possível de reflexão é a consciência do eu. Mesmo assim, o outro é e sempre será um elemento indispensável ao eu, porquanto a vergonha do eu é apreendida ao modo como ele aparece ao outro. O questionamento que nos motiva agora é: de que modo o outro aparece ao eu?

Num primeiro instante, o outro é visto no plano da experiência mundana quando o eu o descobre como uma inexorável realidade existencial. Em um momento posterior, o eu descobrirá o outro a partir do olhar e daí advém o

¹¹⁵ SARTRE, SN, 1997, p. 289; EN, 2001, pp. 259-260.

¹¹⁶ Segundo Danto "Contudo, sentir vergonha é estar comprometido com a crença de que não se está sozinho, pois faz parte do próprio conceito a existência de outros como uma estrutura de nossa própria consciência.... a estrutura da vergonha é tal que não se poderia supor capaz de envergonhar-se alguém que não tivesse o conceito de outras pessoas: o sentimento só pode surgir com referência a outras pessoas". Cf. DANTO, *As idéias de Sartre*, 1975, p. 86.

¹¹⁷ Fiel a leitura e interpretação de Sartre, Giles afirma que: "A vergonha em sua estrutura primeira é vergonha de alguém. O outro não só me revelou aquilo que eu era. Ele me constituiu um tipo de ser novo que deve suportar qualificações novas. Esse ser não estava em potência em mim antes do aparecimento do outro. Mas por outro lado, ele não reside no outro, pois sou eu o responsável. A vergonha é vergonha de si diante do outro". Cf. GILES, *História do existencialismo e da fenomenologia*, 1975, p. 342.

sentimento de vergonha por estar sendo visto. Traçado este caminho, surgirá uma relação profundamente conflituosa em que um tentará objetivar o outro e vice-versa. Logo, a vergonha também é vivenciada na realidade humana perante a presença do outro, devido a algo que o eu é ou faz.

Nesse sentido, a relação eu - outro ainda não se mostra em toda a sua amplitude (o que acontecerá quando vislumbrarmos a perspectiva do olhar e do corpo), resguardando-se no fato de que a vergonha é, por natureza, aquilo que Sartre denomina de reconhecimento. Isto implica que o eu é como o outro o vê (reconhece).

Entretanto, Sartre afirma claramente que o reconhecimento não pode ser entendido como uma tentativa de fazer qualquer comparação entre aquilo que o eu é para si mesmo e aquilo que ele é para o outro. Primeiro, porque a possibilidade de se fazer esta ou aquela comparação não se encontra inerente ao plano do psiquismo humano, não requerendo qualquer elucubração discursiva. Segundo, porque é impossível determinar um padrão que relacione o que a consciência do eu é para ele mesmo e o que ela é para o outro.

Desde então, a vergonha é simplesmente um sintoma corporal, manifestada a partir do olhar e que diz respeito ao modo como o corpo do eu se encontra diante do outro, exigindo a efetivação desta presença. Como exemplo claro, Sartre afirma que a noção de vulgaridade não pode ser vivenciada sozinha, visto ser uma relação intermonadária, isto é, travada entre dois seres (o eu e o outro evidentemente) na simples existência do cotidiano que sem determinação ou qualquer afinidade constrói cada qual uma subjetividade.

Neste caso, o outro passa a revelar um eu notívago que sustenta novas qualidades. Trata-se de um ser que não estava em potência antes do outro vir à tona, pois como diz Sartre,

Não teria encontrado lugar no para-si; e mesmo se algo se satisfizesse em me dotar de um corpo inteiramente constituído antes que esse corpo fosse para os outros, nem minha vulgaridade nem minha inépcia poderiam alojar-se nele em potência, pois estas são significações e, como tais,

transcendem o corpo e remetem ao mesmo tempo a uma testemunha capaz de compreendê-las e a totalidade de minha realidade humana¹¹⁸.

Apesar deste “novo” eu manifestar a sua aparição a partir do outro, Sartre é categórico quando explicita que o eu não reside no outro, ou seja, a consciência do eu é responsável por si mesmo e pelo independente condicionamento da totalidade humana, incluindo o outro. Isto implica também que não é o fato do outro se presentificar simplesmente que o eu vai tomar a consciência de sua existência. Do contrário, para que essa existência seja vista além da pura conjectura, será necessária a mediação entre os dois opostos para que se estabeleça uma apreensão inicial da relação eu - outro e o olhar geratriz da vergonha pode ser entendido como elemento que propicia este empreendimento.

Na estrutura de *O ser e o nada*, Sartre não traça linearmente o itinerário de exposição da problemática da vergonha. É bem verdade que ele inicia a terceira parte da obra analisando-a, porém, apenas mais adiante, quando intensifica a sua investigação sobre o olhar é que se torna possível vislumbrar melhor a sua exposição subjetiva sobre a vergonha. Analisado o primeiro momento passaremos a expor a vergonha na perspectiva do olhar, pois a vergonha é estruturalmente originária da condição do olhar.

Visto assim, no segundo momento a vergonha é pensada de modo análogo a um sentimento original em que o ser do eu passa a encontrar-se comprometido com o ser do outro de tal forma que se encontre suspenso em sua ação. Isto implica que aquele sujeito original da relação eu - outro cede lugar à objetivação em prol do outro, ou seja, a vergonha faz com que o eu se torne “*degradado, dependente e determinado*”¹¹⁹ para o outro. Assim, Sartre aponta que: “*A vergonha é sentimento de pecado original, não pelo fato de que eu tenha*

¹¹⁸ SARTRE, SN, 1997, p. 290; EN, 2001 p, 260.

¹¹⁹ Idem, SN, ibid, p. 369, Idem, EN, ibid, p. 328.

*cometido esta ou aquela falta, mas, simplesmente pelo fato de ter “caído” no mundo, em meio às coisas, e necessitar da mediação do outro para ser o que sou*¹²⁰

De fato, não se é possível reconhecer o eu apenas através dele mesmo. O outro é um elemento vital como instância reconhecadora do eu porque é a única estrutura ontológica capaz de travar uma relação em que possa superá-lo, mesmo que ele não saiba. Daí o recatamento e o medo como símbolo da vergonha original que a consciência do eu tem de ser surpreendida em ato como, por exemplo, a nudez, é a prova incontestada de que o outro reconhece o corpo do eu como um objeto.

Por isso, Sartre diz que quando alguém está vestido dissimula a sua objetividade, ou seja, a vestimenta é uma forma de manipulação moral do corpo do eu como um corpo que se vê sem ser visto, isto é, vê-lo camuflado e nunca em sua pureza (nu)¹²¹. A idéia de dissimulação apenas comprova que o sujeito não é revelado na sua pureza (estado de nudez), mas num estado social, com regras e convenções que determinam e impõem a vergonha. Daí nos determos na descrição ontológica do mito de Adão e Eva¹²² após o pecado original para exemplificar a vergonha deles quando se percebem nus diante de Deus¹²³.

¹²⁰ Idem, SN, *ibid.*, p. 369; Idem, EN, *ibid.*, p. 328

¹²¹ Aparentemente é possível percebermos uma perspectiva moral, muito embora, seu valor não seja elevado ao mesmo nível do ontológico. Nesse caso, a perspectiva da moral é relevada até aqui, mas será enfatizada no final do trabalho, de modo que se possa complementar o sentido fundamental da relação eu-outro.

¹²² O mito narra a história do pecado original ocorrido segundo relatos bíblicos, após Adão comer o fruto proibido que houvera sido dado por Eva que por sua vez, foi tentada pela serpente. Evidentemente, a maioria das passagens bíblicas são puramente alegóricas. O mito do primeiro casal humano é um deles. Quando Eva come do fruto proibido e o oferece a Adão, que também come, “nesse momento os olhos dos dois se abriram, e eles perceberam que estavam nus. Então costuraram umas folhas de figueira para usar como tanga”). Essa passagem é significativa: reconhecer a nudez e ter vergonha dela é a condição crucial para a constituição do sujeito ontológico, visto que a necessidade do determinismo divino cai por terra. Cf. SAGRADA, Bíblia, 2000, p. 4

¹²³ É possível entender a questão a partir do que diz Danto: “Pode perfeitamente ocorrer que um homem não tenha qualquer sentido do pecado, se ignorar o conceito de Deus e da desobediência humana, pois essas noções estão interligadas. Mas não podemos argumentar com o fato de existirem homens que vivem com o sentimento do pecado, para asseverar que Deus existe ou que Adão desobedeceu – ou então acharíamos uma prova da existência de Deus em qualquer templo batista”. Eis aí uma preocupação em situar o problema da vergonha numa ontologia. Cf. DANTO, *As idéias de Sartre*, 1985, p. 89.

Visto por essa perspectiva, o eu parece decair cada vez mais na subjetividade do outro, tornando-se objeto para ele. Convém lembrarmos que numa relação anti – solipsista não existem dois sujeitos do mesmo modo que é impossível o eu ser objeto para si mesmo, embora, o possa ser ao pressupor a existência do outro, o que o leva a alcançar sua objetividade apreendida no olhar. Assim, traçamos precisamente o modo como se estrutura uma relação marcada pelo conflito original¹²⁴ e tentativa de objetivação do eu por parte de outro e vice-versa. Também é propício levantar um questionamento: como o eu evitará ser sempre objeto para o outro e recuperar com isso a sua subjetividade?

O caminho apontado por Sartre para que o eu não se deixe objetivar pelo outro é o de reagir à vergonha, isto é, não deixar que a vergonha domine a consciência ontológica do eu e, por consequência, captar o outro como objeto. Então, no momento em que o outro é objetivado, a sua subjetividade vai por água abaixo, degradando-se e passando a ser visto como uma mera conjectura diante do eu. Sartre afirma que: *“O outro – objeto “tem” uma subjetividade assim como esta caixa tem “um interior”. E, com isso, eu me recupero, pois não posso ser objeto para um objeto”*¹²⁵.

Logo, esta afirmação explicita qualquer possibilidade de assumir o outro como sujeito. Mas ainda assim, ele não nega a intensidade da conexão existente entre o eu e o outro, embora, a consciência do outro como objeto que é para o eu, não produza efeito de natureza dominadora sobre o mesmo.

Enquanto o outro é apreendido pelo eu, a sua existência passa a girar em torno do conhecimento que o eu pôs nesta relação. Isto implica que o eu domina efetivamente o outro lhe impondo a condição de objeto nesta relação. A questão conjuntural da relação sujeito-objeto se clarifica quando um se deixa atingir por outro, isto é, quando um se deixa objetivar. A relação é marcada também por uma permissividade na qual a subjetividade cede lugar à interioridade, a consciência se

¹²⁴ Essa questão será enfatizada no capítulo seguinte.

¹²⁵ SARTRE, SN, 1997, p. 369; EN, 2001, p. 328.

vê livre de princípios e as possibilidades são transmutadas em propriedades. Assim, despreocupado com tudo que o cerca o eu desgasta o outro.

A vergonha neste sentido nos mostra uma compreensão que abre uma perspectiva: o eu que reconhece a si mesmo a partir do momento em que ele pode decidir se quer ou não ser objetivado pelo outro. Logo, a sua ipseidade é reforçada. Aqui, o discurso atinge o ápice da sua questão, pois quando no primeiro momento falamos que o eu sentia vergonha diante do outro estávamos, com isso, evocando a primeira estrutura da vergonha e no segundo momento, quando ele sentirá vergonha de si, levantamos a segunda estrutura. E isto pressupõe uma terceira estrutura que nada mais é do que a junção das duas primeiras. É a vergonha de si diante do outro. Sartre nos explica:

Com efeito, na estrutura expressa pela frase “Eu tenho vergonha de mim mesmo”, a vergonha pressupõe um eu - objeto para o outro, mas também uma ipseidade que tem vergonha e é imperfeitamente expressa pelo “eu” da fórmula. Assim, a vergonha é apreensão unitária de três dimensões: “Eu tenho vergonha de mim frente ao outro”¹²⁶.

Sartre realça que essas três dimensões são imprescindíveis umas às outras e a ausência de um delas faz com que a vergonha não tenha sentido e desapareça. Porém, quando se supõe imparcialmente a existência de um eu que se envergonha diante de um outro - sujeito que em hipótese alguma pode se tornar um objeto e se esse eu se posiciona de modo que admita a possibilidade da existência da unidade absoluta do sujeito presente no outro, então, esse eu sempre será um objeto e sua vergonha, perpétua. Convém mencionarmos que Sartre apenas traça

¹²⁶ Idem, SN, *ibid*, p. 370; Idem, EN, *ibid*, p. 329.

este aspecto como uma pressuposição, visto que ele coloca Deus¹²⁷ como exemplo desta unidade absoluta do sujeito no qual o eu se objetiva e a vergonha neste caso é diante de Deus – outro.

Logo, o posicionamento do eu efetiva uma existência alienada, visto que toda a realização dele se encontra em função do absoluto que é divino. O estado de alienação pode ser compreendido como o temor que se tem diante do Deus - outro, a partir do instante em que se reconhece que o eu - objeto é reificado e posicionado em prol deste sujeito absoluto.

Como exemplo de esforços para se objetivar frente ao sujeito absoluto Sartre cita “*as missas negras, profanações de hóstias, associações demoníacas, etc.*”¹²⁸. Porém, são justamente essas espécies de ações que se contradizem e acabam por fracassar até mesmo no reconhecimento do absoluto divino. Sartre também não esquece de falar do orgulho em dois modos, o que lhe faz pôr em questão a ambigüidade deste sentimento: primeiro, como uma forma de reação à vergonha de ser objeto, quando o orgulho é resignação e isto implica fuga e má-fé¹²⁹ porque o eu se deixa dominar pelo outro – sujeito. Segundo, há o orgulho como afirmação da liberdade do eu frente ao outro – objeto e neste caso, o orgulho é visto como vaidade e, segundo Sartre, como um sentimento desequilibrado e dotado de má-fé. Este caso é bem interessante porque coloca o eu como um sujeito manipulador do outro - objeto que se apodera dele por vaidade. O grande problema que Sartre levanta e finaliza esta questão é que quando o eu constitui o outro como objeto, ele (eu) passa constituir-se como imagem no bojo do outro – objeto e, com isso, perde-se e não mais reconhece a sua individualidade.

Então é evidente que o problema não se encerra aí. No entanto, a constatação de que a relação eu – outro é não apenas conflituosa, mas também confusa, traz a nós a idéia de que a existência do outro deve ser experimentada

¹²⁷ Apesar desta pressuposição, a filosofia sartriana é representada como um existencialismo-atéu, na qual ele coloca o homem num estado de abandono inexorável e na própria obra máxima (*O ser e o nada*), a crítica ao Criacionismo é contundente. Cf. SARTRE, O Existencialismo é um Humanismo, 1987.

¹²⁸ SARTRE, SN, 1997, p. 370; EN, 2001, p. 329.

¹²⁹ No capítulo seguinte analisaremos este aspecto fundamental da ontologia fenomenológica.

como uma clara evidência presente no mundo cotidiano. Apenas assim, acreditamos que a apreensão desta relação abordada até aqui passa a trazer luz a sua compreensão e a experiência da vergonha é, sem dúvida alguma, o primeiro passo para o eu chegar a reconhecer o outro como elemento vital. Um passo maior é dado quando se analisa a estrutura ontológica do olhar, constituindo-se momento de fundamental importância na constituição teórica de Sartre.

2.2.2 A ontologia do Olhar

O panorama do pensamento filosófico ocidental abrange variadas interpretações de idéias e vertentes acerca da questão do olhar, destacando-se a visão grega e romana do olhar no sentido interno e externo. A primeira realça a condição do olhar como fonte do conhecimento do homem sobre si mesmo e a segunda aponta para o conhecimento do mundo que se dá como tal no olhar do homem. Mas a visão de olhar da filosofia grega mais conhecida é, sem dúvida, a visão platônica que busca no mito a explicação para o racional. Tal idéia encontra-se presente no escopo metafísico de Platão que via na transubstanciação do olhar o ideal de divinização do homem.

Na modernidade, o racionalismo cartesiano de caráter notoriamente geométrico admite uma imensa importância ao olhar como sendo elo vital ao alcance da verdade da ciência. De fato, o esteio de sustentação da filosofia de Descartes reponta no cogito (ergo sum) a fonte segura da verdade e da consciência da existência mesma do homem. Posteriormente, Goethe com sua proposta de uma epistemologia voltada para as ciências humanas, insere o olhar como elemento expressivo na relação com o outro¹³⁰.

¹³⁰ O olhar “Exprime e reconhece forças e estados internos, tanto no próprio sujeito, que deste modo se revela, quando no outro com o qual o sujeito entretém uma relação compreensiva. A percepção do outro depende da leitura dos seus

Já na contemporaneidade, surge o polêmico e polemista Sartre, contrapondo-se às idéias dos predecessores, sobretudo, Goethe. Sartre vai muito além da redução do olhar ao fenômeno físico-geométrico. Ele, na verdade, propõe uma inovação na história do pensamento filosófico ocidental ao transportar o olhar para uma perspectiva ontológica, ampliando consideravelmente o estudo sobre as implicações da relação com o outro.

A questão do olhar no pensamento de Sartre encontra-se descrita na terceira parte de *O ser e o nada* que trata da existência do outro. De fato, o filósofo francês destaca-se na história do pensamento filosófico, sobretudo, no momento contemporâneo como o primeiro pensador a investigar o problema do outro e sua relação existencial com o eu sobre o prisma do olhar. No início de sua investigação, ele utiliza exemplos clássicos que evocam aspectos da realidade humana como: a evidente presença de uma mulher que vem em sua direção, um homem que passa na rua e ainda, um mendigo que canta para justificar a objetividade que marca o início do reconhecimento do outro.

Neste sentido, a presença do outro sobre o eu é descrita pela modalidade objetiva, ou seja, a objetividade é o modo em que se vai dar a relação fundamental entre o eu e o outro. E isto significa para Sartre que o outro tem que se manifestar além do simples conhecimento que se tem dele, portanto, o outro tem que ser presença. Assim, a realidade mundana e o plano da experiência cotidiana – em outras palavras, a contingência – constituem o seio da presença do outro.

Mas que outro é esse? Qual a condição capaz de fundamentar a sua relação com o eu? Eis os questionamentos que buscam compreender a intensidade desta problemática e, por ora, encontrar caminhos que nos forneçam mediações concretas para a investigação em que se apóia esse trabalho. Apesar de admitir claramente não ser fácil conceituar a conjuntura teórica do outro, Sartre ressalta que

fenômenos expressivos dos quais o olhar é o mais preñado de significações”. Cf.

BOSI, Fenomenologia do olhar, 2003, p. 77.

a relação originária existente entre o eu e o outro é uma relação concreta e experimentada no cotidiano a todo o momento em que o outro olha o eu. Não à toa, Sartre diz: “O outro é, por princípio, aquele que me olha”¹³¹. Isto acaba nos levando a entender que o olhar possui uma conexão com a aparição de algo ou alguém à nossa percepção. Porém, Sartre não aponta determinação alguma para este fato e isto o leva a buscar uma definição para o olhar em si mesmo¹³².

Assim, apenas quando a percepção do eu assume ser vista pelo outro, a relação existente supõe o surgimento do conflito entre ambos. Isto acaba por impor a objetividade como condição da percepção que se tem do outro, ou seja, ao se descobrir está sendo visto pelo outro, a estrutura ontológica do eu é abalada, ocasionando aquilo que para Sartre corrobora na chamada relação sujeito-objeto.

Então o olhar do outro não é simplesmente um olhar que observa e vê algo ou alguém. Muito pelo contrário, evidencia-se a profundidade desta relação no reconhecimento de que este olhar é objetivador. Logo, o olhar do outro visa à captação objetiva do eu e vice-versa, remetendo a uma posterior relação existencial consigo¹³³.

Neste sentido, a percepção que o outro tem do eu o perturba. Pois, o fato de poder ser visto condiciona a relação entre eles na perspectiva do olhar¹³⁴. Numa recíproca verdadeira, o eu passa a descobrir o outro como sujeito. Tal descoberta baseia-se segundo Sartre numa relação de objetividade que é a condição primordial para a captação do outro por parte do eu e vice-versa. O olhar

¹³¹ SARTRE, SN, 1997, p. 332; EN, 2001, pp. 296-297.

¹³² Sartre está ciente das dificuldades em entender o sentido atribuído pelo olhar do outro. Diz ele: “Não é fácil, portanto, tentar, com exemplos concretos, a descrição desta conexão fundamental que deve constituir a base de toda teoria do outro. Se o outro é, por princípio, aquele que me olha, devemos poder explicitar o sentido do olhar do outro”. Cf. Idem, SN, id, p. 322; Idem, EN, ibid, pp. 296-297.

¹³³ Segundo Moravia “O olhar que o outro me dirige não se limita a objectivar-me: ele descobre-me também, conhecendo-me mais e melhor do que eu conseguiria por mim próprio. De análises anteriores sabemos já das dificuldades envolvidas no conhecimento de si, ligadas à impossibilidade do sujeito de se distanciar e contemplar na sua própria objectividade. Mas o outro parece ultrapassar estas dificuldades com facilidade”. Cf. MORAVIA, Sartre, 1985, pp. 55-56.

¹³⁴ Para Bornheim, “toda a minha relação com o outro está condicionada pelo poder ser visto pelo outro” Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, pp. 86-87.

que o outro dirige ao eu tem como meta conhecê-lo melhor sem, no entanto, objetivá-lo. Assim também, vale para o eu como ele bem explicitou:

Não viso ao outro como objeto, nem ao meu ego como objeto presentemente fora de meu alcance; com efeito, meu ego está separado de mim por um nada que não posso preencher, posto que o apreendo enquanto não é para mim e existe por princípio para o outro; portanto, não o viso como se pudesse ser-me dado um dia, mas, ao contrário, como algo que me foge por princípio e jamais me pertencerá¹³⁵.

Notamos também, que o olhar do outro aliena e objetiva as possibilidades do eu, transcendendo-o. A captação neste caso assume uma dimensão espaço-temporal, porque tanto o eu quanto o outro estão necessariamente presentes e estas presenças comportam-se como uma estrutura essencial do objeto espaço-temporal do mundo. De outro modo, diz-se que o eu sente a presença do outro e, por isso, se presentifica também por estar indubitavelmente ligados entre si. Logo, toda a realidade é simultaneamente o ser “para-si” e o ser “para-outro”, o que se faz acontecer a partir da consciência reflexiva do ser do eu. Assim, a objetividade inexistente.

O olhar do outro, como condição necessária de minha objetividade, é a destruição de toda objetividade para mim. O olhar do outro me atinge através do mundo e não é somente transformação de mim mesmo, mas metamorfose total do mundo. Sou visto em um mundo visto¹³⁶.

¹³⁵ SARTRE, SN, 1997, p. 336; EN, 2001, p. 300.

¹³⁶ Idem, SN, *ibid*, p. 346; Idem, EN, *ibid*, p. 308.

Na determinação das possibilidades do eu, Sartre revela que é impossível o eu ser objeto para si mesmo, embora, o possa ser ao pressupor a existência do outro, o que o leva a alcançar sua objetividade. No mesmo instante em que o eu é apreendido pelo outro, passa a experimentar sua liberdade; nesse momento todos os possíveis estão factíveis de limitações e determinações. Adiante, ele adentra com mais profundidade na relação eu - outro, a partir de Husserl (em que a estrutura ontológica do mundo o requer como mundo tanto do eu quanto do outro) e Hegel, na qual faz uma crítica à explicitação do “Eu sou eu”. Destas análises, resulta-se numa relação eu - outro profundamente antagônica, posto que ambos estão sempre se negando. O que nos leva às dificuldades concretas, desde a elucidação da objetividade do eu até a conceituação reguladora que constitui objetos de conhecimentos para o eu.

Agora é na problemática da consciência da realidade que passamos a situar nossa elucidação, pois é nela mesma que se encontra o fundamento que reconhece a existência do outro e, sobretudo, a relação existente com o eu. Por isso, Sartre explicita que *“a realidade humana é o ser pelo qual uma localização vem aos objetos. E é somente a realidade humana, na medida que é suas próprias possibilidades, que se pode originariamente ocupar uma localização”*¹³⁷. As categorias cardeais da realidade humana (ter, fazer e ser) que compreendem o psicologismo comportamental do homem, respondem, sem dúvida, pela síntese do conhecimento e no enquadramento da relação entre o ser e o outro.

Nesse sentido, Sartre expõe a questão da presença originária reduzindo-a no como ser-visto, isto é, coloca o eu e o outro como objetos para si. *“O outro está presente a mim onde quer que seja como aquilo pelo qual eu me torno objeto. Logo, posso perfeitamente me enganar sobre a presença empírica de um objeto - outro que acabo de encontrar em minha rota”*¹³⁸.

¹³⁷ Idem, SN, ibid, p. 356; Idem, EN, ibid, p. 317.

¹³⁸ Idem, SN, ibid, pp. 358- 359; Idem, EN, ibid, p. 319.

Mas quando captamos a natureza do olhar¹³⁹, o outro - objeto aparece concretamente e este ser visto é uma pura probabilidade que certamente só se encontra presente quando o eu está para o outro. Isto leva Sartre a uma investigação sobre a relação fundamental entre o eu e o outro com o objetivo de determinar o que há e o que encerra esta relação. Com efeito, o cogito revela a conexão entre o “para-si” e o “para-outro”, isto é, ele revela o que para Sartre parece ser verdade absoluta: a existência em sua contingência radical.

Ocorrem também observações sobre a negação do eu e do outro. Este sempre nega o eu que por sua vez passa a rejeitá-lo. Embora se esforce para compreendê-lo, mas a negação que constitui o ser do eu, não reconhece esta compreensão e o outro, presente por toda a consciência do eu, sempre tenderá a ser visto como diferente do eu. Porém, não se trata de uma relação de diferenciação excludente. Simplesmente, *“o outro só existe para a consciência como si denegado. Mas, precisamente porque o outro é um si, só pode ser denegado por mim e para mim na medida que é si que me denega”*¹⁴⁰.

Sartre admite por sinal um outro limitante da consciência do eu, o que o faz cair na apreensão de si mesmo e reconhecer nela a responsabilidade pela existência do outro. Todas as possibilidades presentes na consciência são passíveis de serem transcendidas pelo outro, o que pode levar sempre as novas possibilidades. Nas análises relativas ao eu e ao outro, são notórios os conceitos de vergonha, medo e orgulho, as quais são maneiras de reconhecer o outro como sujeito sem alcançá-lo, o que por extensão, pode servir como elementos motivadores para a constituição do outro enquanto objeto. Obviamente, reconhecemos as dificuldades de se explicitar mais claramente esta questão e Sartre parte para a diferenciação do outro - sujeito e do outro - objeto, tentando mostrar que:

¹³⁹ Segundo Bochenski: “Ao para-si, o outro aparece primeiramente como olhar (regard). Enquanto não há nenhum outro em nosso horizonte visual, organizamos todas as coisas em volta de nós próprios como centro: elas são nossos objetos. Se, porém surge um outro e olha, por seu lado, em volta de si, produz-se uma perturbação: o outro tenta então atrair a seu campo visual não só nossas coisas, mas também a nós mesmos e converter-nos num objeto de seu mundo”. Cf. BOCHESNKI, A filosofia contemporânea ocidental, 1975, p. 169.

¹⁴⁰ SARTRE, SN, 1997, p. 364; EN, 2001, p. 324.

A diferença de princípio entre o outro - objeto e o outro - sujeito provém unicamente do fato de que o outro - sujeito não pode em qualquer hipótese, ser conhecido ou sequer concebido como tal: não existe o problema do conhecimento do outro - sujeito, e os objetos do mundo não remetem à sua subjetividade; referem-se somente à sua objetividade no mundo como sentido-transcendido rumo à minha ipseidade - do escoamento intramundano¹⁴¹.

Logo, o outro é visto pelo eu como sua objetividade, a partir da apreensão no mundo. O eu chega ao outro como objeto. Tal definição é vista sob uma ótica totalitária, porque a compreensão do outro - objeto perpassa o mundo e se referenda no mundo do eu.

Precisamente, a objetivação do eu leva também à objetivação do outro, isto é, o outro só se torna objeto ao eu quando o eu tornar-se um objeto ao outro. No reconhecimento da existência do outro, procuramos colocar a reflexão da consciência do eu como um acontecimento de ordem metafísica. Para se chegar a um senso coerente sobre tal existência, os questionamentos colocados por Sartre são essenciais, mesmo que se reconheçam dualismos negativos em suas análises e o fundamento da multiplicidade da consciência admita que não seja possível captar a totalidade.

No final de sua exposição sobre o olhar ele explicita que: "*O outro pode existir para nós de duas formas: se o experimento com evidência, não posso conhecê-lo; se o conheço, se atuo sobre ele, só alcanço seu ser-objeto e sua existência provável no meio do mundo*"¹⁴². Mas também levanta a impossibilidade das duas formas e apenas no capítulo seguinte (o corpo) falará sobre a manifestação do outro como objeto.

¹⁴¹ Idem, SN, *ibid.*, p. 374; Idem, EN, *ibid.*, pp. 332-333.

¹⁴² Idem, SN, *ibid.*, p. 384; Idem, EN, *ibid.*, p. 341.

De fato, podemos afirmar que a imensa riqueza de análises sobre a ontologia do olhar proposta por Sartre, além de original e, conseqüentemente, fundamental para o pensamento filosófico no ocidente, revela-se útil também nas reflexões sobre a consciência da existência do eu e do outro, mostrando um claro rompimento com a tradição solipsista da modernidade. A idéia da relação eu – outro pressupõe sempre uma relação sujeito-objeto, que descarta a possibilidade de uma relação intersubjetiva, isto é, entre sujeitos¹⁴³.

Todavia, entende-se que a ontologia do olhar leva Sartre a uma investigação fundamental da relação eu - outro com o intuito de buscar relações positivas e descobrir o que há e o que encerra esta relação¹⁴⁴. Por isso, desde já, coloca-se a compreensão da ontologia do olhar como ponto de partida para uma

¹⁴³ Para Bornheim, “a essência do olhar não consegue ir além do conflito, porquanto transforma o outro necessariamente em objeto – ainda que o revide seja possível, e o olhar mais forte do outro inverta a relação e me transforme em objeto. Por outras, objetivando, o olhar passa a ser uma forma de dominação. Se o conhecimento, tal como entende Descartes, termina manifestando a sua verdade nos processos técnicos de manipulação, com Sartre isso invade até mesmo a intimidade da relação intersubjetiva”. Cf. BORNHEIM, Sartre, 2003, p. 92.

¹⁴⁴ A conclusão desta primeira parte do estudo da relação entre o Eu e o Outro não é de modo algum otimista e positiva. As relações entre o eu e o outro são em si mesmo antagônicas: o outro limita-me e nega-me, enquanto por outro lado, existe apenas como um eu rejeitado. É verdade que o eu se esforça para compreender o outro, mas por definição, não o pode atingir: o outro, o homem, não é, em última análise, passível de ser conhecido pelo outro homem. Cf. MORAVIA, Sartre, 1985, p. 57.

ampla reflexão sobre o problema da ontologia existencial que no corpo se revela através de manifestações concretas.

2.2.3 A ontologia do Corpo

O pensamento filosófico, desde os primórdios, sempre se manifestou atenta e interessada na questão do corpo. Muitos foram os pensadores que ligaram o corpo a uma filosofia do desejo ou a uma filosofia da moral¹⁴⁵. É preciso salientar que o problema do corpo não é pensando estruturalmente isolado, mas mantendo sempre uma relação dualista com a alma, a mente e outras estruturas.

O pensamento de Sartre não obstante se cercar de análises profundas e linguagens complexas para um entendimento comum, apontou um caminho de exaustivos questionamentos e respostas ambíguas às questões fundamentais da metafísica. Ainda assim, há que se enaltecer o seu louvável contributo, sobretudo, ao percebemos as evidentes inovações como levar a análise do olhar e do corpo para o plano ontológico. No segundo capítulo da terceira parte de *O ser e o nada*, o filósofo francês se debruça sobre o problema do corpo após percorrer um itinerário que principia evocando o problema da existência do outro, passando pela crítica ao solipsismo e a questão do olhar, tudo isto na perspectiva da fenomenologia ontológica como bem sugere o subtítulo da obra.

Ao analisar a tessitura fundamental da relação eu - outro é conveniente perceber que a dimensão ontológica enquanto marca desta relação aponta que o eu só toma consciência de si, do outro e do mundo quando o próprio outro manifesta a sua aparição. Isto implica que a existência do eu não pode ser vista simplesmente ou tão somente como uma consciência reflexiva de si mesmo, muito pelo contrário, tem

¹⁴⁵ A reflexão filosófica sobre o problema do corpo é deveras antiga. Na antiguidade, Platão concebeu o corpo para além da instrumentalidade, como um obstáculo que se encontra subordinado à alma, verdadeira morada da razão. Já Aristóteles, contrapondo-se ao mestre Platão afirmou que o corpo é instrumento expresso e imprescindível da alma racional. Na modernidade, Descartes em *Discurso do método* vai propor uma concepção do mundo corpóreo substancialista na qual o corpo comporta qualificações como profundidade, largura e extensão (res-extensa) e na contemporaneidade, Merleau-Ponty com a obra *Fenomenologia da percepção (1945)* propõe o próprio corpo como estrutura fundamental que tece seu ponto de vista sobre o mundo. Por ser inseparável da consciência, o corpo é o que traz a consciência do mundo. Sobre isso ver Cf. a respeito, ABBAGNANO, História da filosofia, 1984. Vol. I à XIV.

que ser descrita como consciência que se oferece, se manifesta e se dar para os outros. Desse modo, Sartre vai propor uma ontologia do corpo em função da intersubjetividade¹⁴⁶.

Inicialmente, Sartre explicita o problema do corpo a partir de uma crítica a Maine de Biran¹⁴⁷ sobre aquilo que denominou de “sensação de esforço” que se refere precisamente a um fenômeno de via dupla: sentir que se é tocado e tocar o corpo. Esta crítica é colocada em questão pelo simples fato do corpo ser pensado como algo exterior, físico e concreto em contraposição à noção de consciência como sendo interior, metafísico e contrário a qualquer possibilidade de ser concreto.

É perceptível na relação consciência – corpo uma profunda preocupação de Sartre em abordar o problema do corpo numa linguagem metodológico-descritiva, visto que a sua real intenção não é dar ao corpo o status de um objeto, mas superar esta idéia e concebê-la como elo necessário na relação eu – outro.

Por isso que logo ao iniciar sua explanação, ele afirma:

O problema do corpo e suas relações com a consciência é geralmente obscurecido pelo fato de começarmos considerando o corpo como certa coisa dotada de leis próprias e susceptível de ser definida do lado de fora (ou seja, do exterior), enquanto a consciência é alcançada pelo tipo de intuição íntima que lhe é própria¹⁴⁸.

Não podemos esquecer, contudo, as relevantes considerações críticas de Sartre com relação ao arcabouço científico de Newton que concebeu o binômio homem - mundo em torno de conceitos abstratos, na qual a realidade humana não é

¹⁴⁶ Segundo Moravia: “Sartre rejeita toda a interpretação que se baseie exclusivamente em elementos de tipos objectivista ou científico e define os modos fundamentais através dos quais o corpo humano existe”. Cf. MORAVIA, Sartre, 1985, p. 58.

¹⁴⁷ Filósofo francês pouco citado na história da filosofia. Sensação de esforço seria uma resposta ao problema da sensação de Hume exposta em *Ensaio sobre o entendimento humano* e que Sartre denominou de mito psicológico do entendimento Segundo Rocheblave-Spenlé: “Maine de Biran (1766 – 1824), pesquisando um princípio filosófico do qual tudo o mais poderá ser deduzido, encontra-o em sua experiência, no sentimento profundamente fixado em nós que é o sentimento da força. O sentimento do esforço é uma relação entre a nossa vontade e a resistência de nosso músculo e além de nosso músculo, do mundo”. Cf. ROCHEBLAVE-SPENLÉ, *Psicologia do conflito*, 1974, p. 17.

¹⁴⁸ SARTRE, SN, 1997, p. 385; EN, 2001, p. 342.

factual, reduzindo o mundo a um deserto, já que é em vista da realidade humana que o mundo é o que é. De outro modo, o mundo só tem sentido quando explicitado pelo homem. Outras críticas bastante ressaltadas por Sartre referem-se à experiência enquanto sistema de relações unívocas de Broglie¹⁴⁹, ao princípio da indeterminação de Heisenberg¹⁵⁰ e a idéia do espaço hodológico de Lewin¹⁵¹.

Para debater com essas idéias, Sartre toma emprestado de Heidegger, o termo *Ser-aí (Da- Sein.)* na tentativa de entender como a necessidade ontológica do corpo (impregnado pela contingência) dá sentido ao mundo. De fato, o corpo é a medida da existência na sua concreticidade e manifestação do “para-si” no mundo, bem como é ele mesmo quem melhor explicita o sentido da própria contingência. Para tanto, Sartre recorre a idéia de sensação - conhecimento sensível - mostrando que apesar desta ser apropriada pela mente, não é a mente quem a produz. Assim, o sensível não pode ser segundo Sartre, fundamento de um contato real com os objetos, visto que não mantém nenhum tipo de atividade sobre eles.

Husserl também não escapa às objeções sartrianas quando fala da *matéria hilética* na redução fenomenológica enquanto fonte de conhecimento sobre o objeto. Visto que apesar da matéria constituir um contato com o objeto, não consegue fundamentar o conhecimento sobre esse objeto. Ora, reduzir um fenômeno a um quase ser, implica a quebra daquilo que é consagrado à sua constituição: sua presença. O fenômeno não pode ser uma quase-presença, visto que a presença é condição indicativa daquele que está-no-mundo. Daí que toda

¹⁴⁹ O físico francês Louis-Victor de Broglie (1892-1987) ganhou notoriedade ao desenvolver pesquisas que resultaram na descoberta da mecânica quântica, fundamental para a compreensão da física atômica desenvolvida por Einstein. O ponto de partida de sua teoria, a dualidade onda-partícula, também denominada dualidade onda-corpúsculo ou ainda dualidade matéria-energia consistia no fato dos elétrons apresentarem características tanto ondulatórias como corpusculares, comportando-se de um ou outro modo dependendo do experimento específico. Cf. A respeito, CAPRA, *O tao da física*, 1984.

¹⁵⁰ O princípio da indeterminação ou da incerteza pode ser entendido, segundo Capra da seguinte forma: “Essa relação (princípio) afirma, que no mundo subatômico, nunca podemos conhecer a posição e o momentum de uma partícula com grande precisão. Quanto melhor for o conhecimento dessa posição, mais obscuro será seu momentum e vice-versa. Podemos decidir efetuar uma medição precisa de uma das duas quantidades; nesse caso seremos forçados a permanecer completamente ignorantes acerca da outra”. Cf. Idem, *O tao da física*, *ibid*, p. 123.

¹⁵¹ O espaço hodológico nos sugere uma crítica de Sartre à questão de como os fenômenos no seu aspecto físico-abstrato é descrito a ponto de não trazer nenhuma contribuição relevante ao estudo da fenomenologia.

possibilidade de se transcender o sentido desse mundo abarcando-o, encontra-se no fato de que é preciso se perder enquanto existente para poder alcançá-lo. Assim, o corpo se revela em sua inexorável tez como co-extensivo ao mundo.

O ponto de vista de Sartre acerca do corpo e sua relação com o mundo se encontram bem delineado quando ele atribui o sentido do corpo através do olhar. Para ele, a cegueira, o daltonismo, a miopia e outras problemáticas orgânicas dos olhos comprometem fortemente a compreensão do mundo como tal (contingência), embora, quem sofra desses problemas dê um outro sentido ao mundo. Do mesmo modo, podemos seguir o mesmo caso através do exemplo do sonhador, ao aplicar o sentido da imaginação. Nesse caso, o sonhador tem mania de imaginar um mundo originário da sua mente. Assim como o cego, ele destrói a mundanidade do mundo. A diferença é que o sonhador pode se dar conta do que faz, ainda que seja um sujeito de má-fé.

Esses casos nos motivam a entender porque o corpo é um instrumento de ação. De fato, pode-se questionar: qual o objetivo da ação? Para Sartre, a ação tem como pressuposto fundamental apreender um mundo de instrumentos de modo que sua captação remeta a sua utilização. Assim, “*o prego remete ao martelo, e o martelo à mão e ao braço que o utiliza*”¹⁵². A intenção é que o instrumento sirva de orientação do sistema mundano ao mesmo tempo em que consiga captar a presença do corpo como sendo o meio de utilização do instrumento.

De fato, na presença do corpo no mundo enquanto instrumento, o sujeito tem de buscar superar qualquer possibilidade de uma redução à utensilidade, isto é, evitar que o seu corpo seja utilizado puramente como uma ferramenta de trabalho ou uma máquina determinada à mera execução de tarefas. Superando essa problemática, torna-se possível captar o corpo numa estrutura fenomenológica. Entretanto, a captação do corpo segue duas possibilidades: primeiro, a partir de sua definição no mundo, ou seja, como corpo-presente que ocupa necessariamente um espaço. Segundo, a partir de sua concretização plena, isto é, como ação mundana.

¹⁵² SARTRE, SN, 1997, p. 408, EN, 2001, p. 362.

Sartre esclarece detalhadamente as duas formas de captar o corpo da seguinte maneira:

Primeiro, é conhecido e definido objetivamente a partir do mundo, mas no vazio; para isso, basta que o pensamento racionalista reconstitua o instrumento que sou a partir das indicações dadas pelos utensílios que emprego, mas, nesse caso, a ferramenta fundamental torna-se um centro de referência relativo que, por sua vez, pressupõe outras ferramentas para ser utilizado, e, ao mesmo tempo, a instrumentalidade do mundo desaparece, já que necessita, para desvelar-se, de uma referência a um centro absoluto de instrumentalidade; o mundo da ação converte-se no mundo agido da ciência clássica; a consciência sobrevoa um universo de exterioridade e já não pode entrar no mundo de modo algum. Na segunda maneira de captar o corpo, este é dado concretamente e na plenitude, como sendo a disposição mesma das coisas, enquanto o para-si transcende rumo a uma nova disposição; nesse caso, o corpo está presente em toda ação, ainda que invisível – porque a ação revela o martelo e os pregos, o freio e o câmbio de velocidade, mas não o pé que freia ou a mão que martela – e é vivido e não conhecido¹⁵³.

Assim, a referência de instrumentalidade expressa revela que o corpo manifesta a individualidade e a contingência da relação originária com as coisas-utensílios. Conseqüentemente, a relação existente entre o corpo e o mundo é marcada pelo fato de que apenas o mundo é condição insubestimável para que o corpo exista e atue. Isto se contrapõe claramente àqueles que acreditam que corpo e consciência não podem ser reconciliados¹⁵⁴.

A bem da verdade, Sartre pressupõe que o corpo por ser inapreensível não faz parte dos objetos do mundo, embora em seu ponto de vista contingente seja possível presumir uma relação de mão dupla: primeiro, com os objetos sobre os quais o corpo é ponto de vista e segundo, com o outro que observa o corpo como ponto de vista. Evidentemente, essas relações distintas caracterizam precisamente o corpo num nível instrumental, no qual não podemos utilizar por meio de outro instrumento quaisquer pontos de vistas válidos. Mas os pontos de vistas perdem o sentido e uma fenomenologia do corpo no pensamento sartriano nos sugere que

¹⁵³ Idem, SN, *ibid*, pp. 409-410; Idem, EN, *ibid*, pp. 363-364.

¹⁵⁴ Quanto a isso, diz Gusdorf, Se "não posso apreender meu corpo fora de seu impulso para o mundo", também "não posso apreender o mundo (como ser consciente) fora do impulso de meu corpo, que faz uma leitura do mesmo mundo em função de suas possibilidades próprias". Cf. GUSDORF, *Tratado de metafísica*, 1960, p. 266.

qualquer interpretação sobre a corporeidade fundada nas questões objetivas (de caráter científico), físicas ou psíquicas¹⁵⁵ está fadada ao fracasso.

Além disso, quando estudamos a problemática do corpo, não se pode esquecer que sua captação é objetivamente traçada pela consciência. Pegue-se, por exemplo, o problema da dor. Embora ela reflua no corpo ou em qualquer órgão que o compõe sem intencionalidade, a consciência é quem corre o risco de refletir sobre esta. Podemos dizer melhor: o corpo sente e a consciência ressonante de tal modo que é tomada inteiramente por uma inquietação angustiante. O movimento fundamental da reflexão busca, então, transcender a condição de dor na consciência em direção a uma dor que está no objeto-corpo.

Mas Sartre afirma categoricamente que qualquer reflexão que se queira fazer sobre a dor é um mal, visto que a reflexão sobre a dor recai no psiquismo que degrada as noções de unidade, de interioridade e de espontaneidade da consciência¹⁵⁶. Daí que qualquer reflexão sobre o mal em nível de corporeidade torna-se desnecessária, porquanto o mal é algo não conhecido, mas padecido igualmente pelo corpo e pela consciência¹⁵⁷.

Com efeito, a análise do corpo nos mostra o estreitamento da relação eu - outro e a conseqüente tentativa de entender a existência do outro, questão tão relegada pelos solipsistas. Mas em se tratando do corpo, Sartre propõe três dimensões ontológicas. A primeira dimensão coloca o corpo na facticidade, isto é, no mundo mesmo, o que implica que o eu se apreenda como responsável por si e pela contingência do mundo. Além do mais, é precisamente através do corpo que se tem acesso à facticidade da consciência. A noção de facticidade se contrapõe à escolha e é tratada como o alicerce do "para-si". A facticidade nada mais é que a condição primordial que possibilita ou não a escolha das circunstâncias que abarca a realidade humana.

¹⁵⁵ Fundamentando a questão da consciência e do corpo numa relação existencial, Sartre constrói uma crítica aos psicólogos Scheler, Baldwin e Laporte que crêem na idéia da afetividade sem a experiência concreta, isto é, que determinadas emoções podem ser experimentadas prescindindo-se do corpo. Cf. SARTRE: SN, 1997, p. 417; EN, 2001, pp. 370-371.

¹⁵⁶ Idem, SN, ibid, p. 422; Idem, EN, ibid, p. 375.

¹⁵⁷ Idem, SN, ibid, pp. 424-425; Idem, EN, ibid, p. 377.

Quanto à segunda dimensão ontológica (o corpo para o outro) apontamos dois pressupostos: primeiro, o reconhecimento do corpo do outro e segundo, o devotamento ao corpo do outro. No primeiro pressuposto, ao se utilizar do corpo do outro, o eu se reconhece no sentido intramundano como individuação e engajamento. O segundo pressuposto aponta o quanto o outro objetiva o eu a partir do próprio corpo. É a afirmação da frase: eu sou escravo do corpo do outro. Acerca desta segunda dimensão, Sartre afirma que: “*O corpo do outro é dado como imediatamente a nós com aquilo que o outro é*”¹⁵⁸. Desse modo, o eu recorre à captação do outro como sendo livre. A análise de Sartre objetivamente vai ressaltar que o corpo do outro é sempre dado ao eu sem intermédios e que neste sentido não deve ser confundido com a sua objetividade.

Finalmente, a terceira dimensão ontológica como as duas anteriores justificam a relação fundamental eu – outro a partir do instante em que a influência do olhar se sobrepõe e o corpo é revelado como ser – objeto. Quanto a isso Sartre claramente explicita: “*Com a aparição do olhar do outro, experimento a revelação de meu ser–objeto, ou seja, de minha transcendência como transcendida*”¹⁵⁹. Esta última dimensão revela o esgotamento da tentativa de explicitar a existência do outro e sua relação com o eu, posto que a constituição eu – objeto redimensiona o plano da relação eu – outro. Não obstante o eu existir para si mesmo como conhecido pelo outro através do corpo, é mister reconhecer que ao estudarmos o corpo devemos sempre atentar que ele revela o sentido da facticidade¹⁶⁰.

Assim das três dimensões ontológicas citadas, percebemos como resultado uma outra dimensão que aponta para o reconhecimento da existência do eu a partir do instante em que o outro conhece o seu corpo. Ora, então se torna claro que o outro também passa a ter sua existência reconhecida, já que trava uma profunda relação com o eu cuja marca original é o conflito. Enfim, diante do que foi abordado podemos vislumbrar o quão rico e profundo é entender a conjuntura do

¹⁵⁸ Idem, SN, *ibid.*, p. 436; Idem, EN, *ibid.*, pp. 387-388.

¹⁵⁹ Idem, SN, *ibid.*, p. 441; Idem, EN, *ibid.*, p. 392.

¹⁶⁰ Bornheim afirma que “A importância fundamental do estudo do corpo reside no fato de que, por ele manifesta-se o sentido profundo da facticidade”. Cf. BORHEIM, Sartre, 2005, p.99.

corpo e situá-la na relação eu – outro sem minimizar de modo algum a importância do eu ou do outro¹⁶¹.

Também é notório que o presente trabalho pretenda dar conta da existência do outro sem se ater na sua significação mesma. Igualmente, não temos a pretensão de esgotar a questão abordada, mas apenas de sintetizar os fundamentos que marcam a relação eu – outro, cuja profundidade é revelada na concretização da relação eu - outro descrita no capítulo seguinte.

¹⁶¹ No dizer de Wahl: “Mas há uma solução prática que consiste em construirmos a nós mesmo e ao mesmo tempo destruirmo-nos, porque não há lugar para o eu senão no outro. Devemos tornar nosso ser e que nosso ser deve tornar-se algo unindo estes dois elementos com nossas obras, nosso juramento e nossa promessa que como disseram insistentemente Alain e Sartre, revelam a nossa vontade de constituir nossa estabilidade dentro de uma relação com o outro. Com nosso juramento ligamos, como disse Sartre, nosso futuro a nosso presente e nosso passado”. Cf. WAHL, *Introducción a la filosofía*, 1993, p. 81: (Grifo e tradução nossa).

CAPÍTULO 3

A RELAÇÃO COM O OUTRO

A alteridade ontológica, sem dúvida, constitui-se aspecto primordial no pensamento de Jean-Paul Sartre. O esquecimento da tradição em não dar o devido espaço ao outro não foi condição suficiente para tornar sua problemática questão inferior no plano do pensamento filosófico contemporâneo. Ao pensarmos o outro hoje estamos questionando a própria situação do sujeito que, indefinido por si, busca sua própria compreensão e fundamentação numa relação com a alteridade. Sartre conseguiu impor seu nome e sua proposta filosófica no panorama do pensamento contemporâneo precisamente por ter dado atenção à problemática do outro.

Sartre propõe que uma discussão sobre a relação com o outro é fundamental à caracterização do homem no mundo. O sentido da relação com a alteridade ontológica consiste precisamente em entender que o sujeito enquanto tal está sempre se pondo em questão e o outro é o lado oposto que contrasta e firma o sentido do sujeito. Daí que a relação eu – outro deve ser apreendida a um nível evidentemente concreto.

Assim, a partir da investigação do terceiro capítulo (*As relações concretas com o outro*) da terceira parte (*O para - outro*) de *O ser e o nada* surge como ponto de partida, um questionamento sumamente importante: qual a origem das relações concretas entre o eu e o outro? Após percorrer um itinerário cujo princípio se dá com a existência do outro e passa ainda pela questão do olhar e do corpo¹⁶², Sartre detém-se numa análise exaustiva sobre como se dá a relação concreta com o outro.

¹⁶² Para Sartre a abordagem das relações concretas principia ao tomarmos ciência de que o nosso corpo é uma estrutura presente no mundo. Segundo Jeanson: “Observar-se-á na abordagem do problema do conhecimento, um fator cujo papel é primordial na posição do mesmo: este fator é a existência do corpo. Mas a razão é simples. Descrevamos o ponto fundamental para o conhecimento

De antemão, reconhece-se que o aspecto fundamental desta relação se encontra no corpo e suas três dimensões (o corpo na facticidade, isto é, como presença no mundo, o corpo não requer intermédios para ser visto como algo dado e, finalmente, o corpo é revelado como objeto pelo olhar). A justificativa de Sartre é precisamente clara: é no corpo que podemos não apenas entender o significado da relação eu-outro, bem como nele mesmo é possível encontrar as origens desta relação.

Para tanto, a reflexão do filósofo francês acerca da concretização da relação eu – outro aponta duas atitudes primitivas inteiramente opostas: na primeira atitude, o eu tenciona assimilar a consciência do outro e na segunda, o eu busca objetivar ou ser objetivado pelo outro. Sartre explica da seguinte forma: “*Transcender a transcendência do outro, ou, ao contrário, incorporar em mim esta transcendência sem privá-la de seu caráter de transcendência - estas, as duas atitudes primitivas que adoto em relação ao outro*”¹⁶³. Outra questão que é conveniente notar e que contribui para a nossa compreensão é a do fato originário de que o eu é sempre experiência para o outro e reciprocamente. Sendo assim, toda atitude com relação ao outro só explica enquanto o eu é um estar-sendo, isto é, presença concreta fundada na contingência.

Antes de analisar descritivamente as modalidades e os exemplos que eclodem à primeira atitude, Sartre admite que qualquer unidade que se tente fazer com o outro é sempre um projeto irrealizável de fato e de direito, visto que qualquer tentativa de assimilação entre o eu e o outro implicaria a desaparecimento do caráter de alteridade que tem o outro, ou seja, o outro perde a sua identidade¹⁶⁴. Logo, projetar o outro como unido ao eu não se identifica ontologicamente com o projetar do outro

do para-si e do em-si: nessa perspectiva, o corpo – qualquer que possa ser a sua função no conhecimento – faz parte do conhecido toda vez que nos aparece”. Cf. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, 1965, p. 211. (Grifo e tradução nossa).

¹⁶³ SARTRE, SN, 1997, p. 453; EN, 2001, p. 403.

¹⁶⁴ A existência de uma estrutura diferenciada e em constante contato como é o Outro revela ao eu a necessidade de desafio e conjunção. Segundo Bornheim: “O estudo do outro revela mais uma dimensão fundamental da realidade humana se considerada na perspectiva da transcendência. Segundo Sartre, a realidade humana, em seu próprio ser, é congenitamente para-si-para-outro”. Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 80.

em relação ao eu. Assim, apenas quando o outro é negado pelo eu, este se afirma como é. Vemos aqui que a relação deve ser encarada na perspectiva mesma do conflito, a qual se move contrapondo-se a qualquer tentativa de se construir uma unidade eu - outro.

Além disso, todo projeto que pressupõe recuperar e afirmar a identidade do eu consigo mesmo está calcado em dois fundamentos: primeiramente quando o eu afirma o outro, por extensão admite que ele não é o eu e, portanto, não pode agregar-se. E segundo, o outro que o eu ambiciona assimilar não é um objeto, mas um observador das atitudes do eu.

3.1 O amor, a linguagem e o masoquismo como atitude primeira na relação com o outro.

Então, vamos agora abordar a primeira atitude para com o outro, lembrando que não há uma dialética possível entre as duas atitudes primitivas, visto que ao se optar por uma incorre-se na negação, por assim dizer, da outra. Ainda assim, apesar da impossibilidade de cultivarmos uma dialética, ambas estão sempre co-presentes, já que nenhuma pode se sustentar sem a mínima objeção.

A primeira forma de atitude para com o outro se efetiva através do amor, da linguagem e do masoquismo. Segundo Sartre, o amor¹⁶⁵ configura-se como um empreendimento, isto é, busca realizar os projetos, ainda que não consiga realizar a pretensa unificação entre o eu e o outro. Contudo, quando o amor entra em conexão direta com a liberdade do outro passa a se pôr fora de alcance nesta

¹⁶⁵ Na visão de Schoepflin, as relações humanas no pensamento sartriano são descritas numa perspectiva pessimista. “A esse tipo de avaliação não escapa nem mesmo o amor que na opinião de Sartre, não é realizável, justamente porque qualquer relação do ser humano com o seu semelhante implica uma série de contradições inextricáveis. A primeira contradição irremediável que salta aos olhos quando se aborda a questão do amor é aquela que manifesta claramente a oposição que existe entre o sentimento amoroso e a liberdade: quem ama – sustenta Sartre – limita a liberdade alheia, apesar de ter a convicção de respeitá-la. Além disso, na base do impulso amoroso há a vontade de unir-se à pessoa amada, na convicção de conseguir criar uma espécie reciprocidade total de sentimentos e de anseios”. Cf. SHOEPFLIN, O amor segundo os filósofos, 2004, p. 47.

relação, instaurando-se o conflito¹⁶⁶. Como exemplo, convém mencionar a propalada noção de propriedade que tanto tem sido marca da relação eu-outro.

De fato, em que consiste a significação daquilo que tem por nome posse? Trata-se da tentativa de apropriação daquilo que para Sartre é o que de mais valioso o homem tem: a liberdade. Melhor dizendo no sentido ontológico, é tomar posse da liberdade do outro. Mas para chegar a um entendimento válido sobre sua análise do amor, Sartre travou um debate com a parábola hegeliana do senhor e do escravo enriquecendo seu trabalho.

De autoria do filósofo alemão Hegel, a *Fenomenologia do espírito* (1807) destaca o percurso da consciência em três momentos fundamentais, nos quais se moldam a sua conceituação: no primeiro momento, a consciência trava uma relação de percepção indiferenciada (ainda sem o conhecimento das leis causais do mundo) com as coisas, os objetos etc., realçando aqui a simplicidade das matérias. A elevação da consciência a um grau de maior acuidade da percepção acerca dos objetos, ocasionará o entendimento. Dito de modo mais simplista, este primeiro momento pode ser resumido na dicotomia entre sujeito e objeto. No segundo momento, a consciência entra num estado de tensão com outras consciências, lutando para se tornar reconhecida e exercer um domínio ou cair na servidão em relação às outras consciências. No terceiro e último momento, temos o ápice da consciência que vai buscar a sua unidade com a totalidade de todas as coisas perceptíveis.

A intenção fundamental de Hegel é fazer a demonstração da consciência em sua essência, o modo de ultrapassá-la e absorvê-la. Detendo-se fundamentalmente no segundo momento da consciência hegeliana, tentamos agora explicar as convergências e divergências entre a relação senhor e escravo (Hegel) e amante e amado (Sartre). A famosa explicitação da parábola hegeliana do senhor e

¹⁶⁶ Conforme afirma Lumia: “O amor não é mais do que o desejo de fazer-se amar; é querer ser o objecto único da vontade do outro; não destruir, portanto, esta vontade, mas fazer sim que não queira senão a nós. Esta tentativa está destinada ao insucesso, porque também o outro pretende ser amado do mesmo modo, isto é, quer capturar, do mesmo modo, a minha subjetividade. Enquanto eu procuro fazer perder o outro, também eu me perco na mesma exacta medida”. Cf. LUMIA, O existencialismo perante o direito, a sociedade e o estado, 1964, p. 83.

do escravo, analisada descritivamente a partir da quarta parte e primeiro item da *Fenomenologia do Espírito* que trata justamente da independência e dependência da consciência de si mostrando os mecanismos de dominação e escravidão, aponta um duplo sentido da consciência (em si mesma e para-si - para - outra consciência) recaindo com firmeza naquilo que Hegel denominou de movimento do reconhecimento. Neste sentido, a duplicidade da consciência de si reconhece que há uma outra consciência que veio fora de si, isto é, possui uma outra essência. Por outro lado, ao suprimir o outro, passa a se ver como tal nesse outro.

Assim, é no agir da consciência tanto sobre si quanto sobre o outro que se cria um jogo de forças ou tensão, em que a relação entre as duas consciências é de vida ou de morte. É inegável, pois, que a luta deve ser travada na e pela necessidade de elevar a certeza de ser consciência e, enfim, comprovar a liberdade. Hegel admite que o indivíduo que não arrisca a própria vida pode bem ser reconhecido como pessoa, mas nunca vai alcançar a independência de se reconhecer como consciência. Por isso, na experiência de encontrar a morte é possível se decompor a consciência daquele que é privado da vida.

No caso do senhor e do escravo, percebe-se dois momentos da relação: primeiro, o senhor se relaciona com o escravo como ser independente diante de uma coisa. Neste sentido, o senhor enquanto potência que se sobrepõe sobre o escravo, exerce o silogismo da dominação. Segundo, o escravo também se relaciona com uma coisa que lhe é independente e que não pode, por isso mesmo, aniquilar. Estes momentos podem bem ser explicitados nas seguintes palavras de Hegel:

O senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo com a coisa; o escravo, enquanto consciência de si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume – suprime-. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode, portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente trabalha¹⁶⁷.

¹⁶⁷ HEGEL, FE, 2005, p. 148.

Então, disto resulta que a consciência do senhor é reconhecida pela consciência do escravo que por sua vez apenas se resigna a agir conforme a consciência do senhor. Hegel explica o exato momento em que o reconhecimento fracassa com as seguintes asserções: “*O senhor não está certo de ser para si como verdade; mas sua verdade é de fato a consciência inessencial e o agir inessencial dessa consciência*”¹⁶⁸.

Porém, falta ainda o verdadeiro reconhecimento que provém quando tanto o senhor quanto o escravo agem igualmente sobre si mesmo e um sobre o outro. Assim, é precisamente exposto o momento em que se encontra a consciência independente e livre. Ademais, esta relação tomada no sentido de uma negatividade precisa ainda superar o medo e formar a totalidade do seu si, isto é, a consciência do senhor e do escravo, a fim de se chegar à liberdade. Saindo desta relação vamos agora recorrer ao pensamento de Sartre acerca da relação eu-outro.

De fato, Sartre vai recordar no terceiro capítulo da terceira parte de *O ser e o nada* da parábola hegeliana do senhor e do escravo na intenção de traçar uma analogia entre a citada parábola com a sua explicitação (amante e o amado) a fim de comprovar que enquanto o senhor exige a liberdade do escravo, o amante busca mais que tudo possuir a liberdade do amado. Mas tal comparação não se estende em sua totalidade, visto que a exigência da liberdade do segundo é sempre espontânea ao passo que no caso do senhor, tal liberdade é tomada forçadamente. Deste modo, algumas expressões eufêmicas como “almas gêmeas, feitos um para o outro” nada mais são do que maneiras de impor uma dependência à relação amante - amado.

Assim, Sartre enfoca claramente a questão da dependência na anfibológica relação entre amante e amado com a seguinte asserção: “*O amante não deseja possuir o amado como se possui uma coisa; exige um tipo de apropriação. Quer possuir uma liberdade enquanto liberdade*”¹⁶⁹. Nesse sentido, o amado não pode deixar de ser livre para jurar o amor ao amante, pois é precisamente por não

¹⁶⁸ Idem, FE, *ibid*, p. 149.

¹⁶⁹ SARTRE, SN, 1997, p. 458; EN, 2001, p. 407.

manter uma dependência em relação ao amante que ele se constitui amado. Ora, é evidente, pois, que no momento que o amado determina a sua liberdade em prol de um amor, se torna passional, o que para Sartre é no mínimo uma postura indesejável¹⁷⁰, já que *“no amor, não é o determinismo passional que desejamos no outro, nem uma liberdade fora de alcance, mas sim, uma liberdade que desempenhe o papel de determinismo passional e fique aprisionado neste papel”*¹⁷¹.

Então, quando o outro aceita ser objeto da relação tende a cair na recusa da própria liberdade, limitando suas atitudes em relação ao eu e pior ainda, fazendo com que o mesmo eu desconheça esse outro enquanto outra consciência livre que parece ser. Na verdade, Sartre utiliza a relação amante e amado para especificar a dependência de uma consciência em relação à outra através do amor.

Na limitação das atitudes, a facticidade supera a liberdade, visto que o fundamento do valor que o amante atribui ao amado é de uma elevada absolutividade, a menos que o amado escape sempre ao olhar do amante e assim coagule sua liberdade, isto é, reconverta-se no projeto livre e desembaraçado da influência daquele que o ama. O que queremos dizer aqui é simplesmente que o amante para fazer valer o fundamento do seu amor, tenta de todo o modo suprimir a liberdade do amado¹⁷². A dependência do amado em relação ao amante quando jogada na facticidade também aparenta tirar a liberdade dele (amado) em virtude da presença do seu corpo no mundo.

Sendo assim, ousamos indagar: como se instaura essa dependência? Acredita-se que na sedução, pois é nela que o amante busca sua plenitude e o

¹⁷⁰ Afirmando esta idéia, uma frase dita pelo próprio Sartre condiz com a forma dele viver a relação com Simone de Beauvoir. Diz ele: “Haverá isso em minha vida, ter amado alguém com todas as minhas forças, apenas dentro de mim, sem que isso tenha se tornado passional ou extraordinário”. Cf. LÉVY, O século de Sartre, 2001, p. 18.

¹⁷¹ SARTRE, SN, 1997, p. 458; EN, 2001, p. 408.

¹⁷² Para Schoepflin: “As coisas não mudam nem mesmo quando passamos a considerar outros aspectos do amor. Sartre, na verdade, não deixa espaço a esperanças, porque, a seu ver, as relações entre as pessoas jamais podem escapar da lógica da posse e da sujeição. Portanto, na concepção de Sartre, o amor é caracterizado por uma falta de autenticidade constitutiva, porque todas as relações humanas carecem, afinal, de autenticidade, e por isso, são destinadas ao fracasso e à derrota”. Cf. SCHOEPFLIN, O amor segundo os filósofos, 2004, p. 48.

reconhecimento por parte do amado, tentando fazer com que ele devote o amor que lhe é devotado. Mas mesmo na sedução, o amor não alcança o seu intento de fazer valer uma unidade amante - amado e Sartre avança na questão ao propor a linguagem como um procedimento de experimentação neste jogo conflituoso da relação eu - outro, aqui entendida no modo da relação amante - amado.

Dentro desse aspecto, a linguagem não pode ser entendida simplesmente como um jogo de palavras articuladas logicamente ou gramaticalmente. Ao contrário, a linguagem apresenta-se significativamente através de gestos e expressões experimentadas na presença do outro.

A linguagem não é um fenômeno acrescentado ao ser-para-outro: é originalmente o ser-para-outro; ou seja, é o fato de uma subjetividade experimentar-se como objeto para o outro. Em um universo de puros objetos, a linguagem não poderia de forma alguma ser "inventada", pois presume originariamente uma relação com outro sujeito; e na intersubjetividade dos para-outros, não é necessário inventá-la, posto que já é dada no reconhecimento do outro¹⁷³.

Logo, o sentido que se dá a esta linguagem é paralelo ao sentido que se dá ao corpo, ou seja, ambas assumem uma correspondência com relação às descrições ontologicamente válidas. Neste caso, o que vale para a linguagem vale também para o corpo, o que nos faz reduzir esta questão à idéia de uma linguagem corporal¹⁷⁴. Daí reconhecemos que "*o problema da linguagem é exatamente paralelo ao problema dos corpos, e as descrições válidas para um caso o são para o outro*"¹⁷⁵.

Assim, após abordarmos o reconhecimento do outro na perspectiva da linguagem é possível percebermos as conseqüências destas relações que são: ao contrário de Hegel, Sartre não admite a possibilidade de uma dialética na relação eu-outro; não aceita a idéia de que a luta é questão de vida ou de morte (preferindo

¹⁷³ SARTRE, SN, 1997, p. 464, EN, 2001, pp. 412-413.

¹⁷⁴ No pensamento sartriano, a linguagem é uma estrutura relacional, isto é não se orienta simplesmente para a função de nomear (conceituar) as coisas e o mundo de forma a lhe atribuir sentido, mas procura dar um sentido ao projeto existencial do sujeito na cotidianidade e na sua relação com o outro e o próprio mundo. Cf. a respeito, SARTRE, O que é a literatura? Ática, 2004.

¹⁷⁵ Idem, SN, 1997, p. 466, EN, 2001, p. 414.

acentuar o caráter da existência) e, muito menos, compactua com a possibilidade de uma relação intersubjetiva. Sendo assim, o pensamento sartriano, em que pese concordar com a idéia hegeliana de reconhecimento e conflito, vai além da dialética, proporcionando uma alternativa viável para a compreensão do sujeito a partir das possibilidades de uma relação marcada pela cisão, tensão ou algo que explicita a noção do conflito interminável¹⁷⁶.

Notamos ainda que a contradição presente no coração do ser hegeliano, expressa através da luta e do trabalho não pode ser superado pela dialética, visto que o melhor meio de exprimir esta contradição é a angústia, da qual Sartre extrai os fundamentos ontológicos que o leva aos caminhos da liberdade.

Muitos comentadores¹⁷⁷ acreditam que Sartre rompe radicalmente com as idéias de Hegel, porém, não nos parece acertada esta colocação, visto que por representar fielmente os anseios e as problemáticas do seu tempo, Sartre soube se posicionar de forma anti-anacrônica e subjetivamente independente. Do mesmo modo, Sartre se considera um admirador de Hegel aceitando a forma como ele aborda a fenomenologia, muito embora, não aceitando a sua dialética. Assim, numa despreziosa suposição, a reflexão de Sartre com Hegel ensejaria um longo debate epistemológico, ontológico e conceitual. Sabemos que a divergência entre ambos é notória, mas a convergência é algo possível. Cabe apenas aos estudiosos da fenomenologia suscitar interesses em compreender a ambos.

A perspectiva desta primeira atitude redundava no fracasso do amor ao aparecer um terceiro que se põe entre o amante e o amado, complicando ainda mais a já conturbada relação e fazendo, por fim, esta recair num outro empreendimento,

¹⁷⁶ Para Garaudy (1965), Sartre não aceita o idealismo hegeliano, preferindo confrontar as idéias do filósofo idealista alemão através de Kierkegaard. Segundo ele: "em *O ser e o nada*, Sartre critica constantemente Hegel do ponto de vista de Kierkegaard. Censura a Hegel o ter passado muito depressa pelo momento da subjetividade, o da consciência e da liberdade, mas uma atenção excessiva à subjetividade o conduz a privar com freqüência o homem de sua dimensão histórica, social, e inclusive natural, e a destiná-lo a um desespero sem saída". Cf. GARAUDY, A perspectiva do homem, 1965, p. 87.

¹⁷⁷ Além do próprio Garaudy, podemos citar Jeanson, Bornheim e Moravia.

desta feita no plano concreto: o masoquismo. Para Sartre, o masoquismo¹⁷⁸ é uma tentativa do próprio eu de fascinar a si mesmo através da sua constituição enquanto objeto. O outro aqui tem sua subjetividade elevada, pois diante dele, o eu masoquista se humilha e se faz, enquanto tal, ridículo. Porém, tal atitude também só poderia redundar em fracasso, haja vista que o eu por agir alienadamente, acaba por se tornar inapreensível¹⁷⁹. Por outro lado, o outro também é tratado como objeto e o eu masoquista como instrumento.

Para finalizar esta questão Sartre diz:

O masoquismo, portanto, é por princípio um fracasso, isso em nada pode nos surpreender, se pensarmos que o masoquismo é um vício e que o vício é, por princípio, o amor do fracasso. Mas não vamos descrever aqui as estruturas próprias do vício. Basta sublinhar que o masoquismo é um perpétuo esforço para nadificar a subjetividade do sujeito fazendo com que seja reabsorvida pelo outro, e este esforço é acompanhado pela fatigante e deliciosa consciência do fracasso, a ponto de ser o próprio fracasso aquilo que o sujeito acaba buscando como meta principal¹⁸⁰.

Nesse sentido, o eu em vista da extrema situação de fracasso que põe em risco a sua própria subjetividade, o faz recorrer à segunda forma de atitude de modo que evite pôr em risco a situação de sujeito que é diante do outro.

3.2 A indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo como atitude secundária na relação com o outro.

¹⁷⁸ Tido como um tipo de perversão sexual presente na literatura erótica de Sacher Masoch na qual temas como depreciação, redução e humilhação revelam a profundidade da transformação do outro em objeto e explica o desejo do masoquista de agir por inteiro sobre o corpo do outro, impondo o prazer pela dor e o sofrimento. Cf. a respeito, SACHER-MASOCH: A Vênus das Peles, A Vênus Castigadora, 1997.

¹⁷⁹ Segundo Bochenski: "Em prolixas e penetrantes análises da vida sexual normal (às quais Sartre deve, sem dúvida, boa parte de sua fama entre os não filósofos), empenha-se em mostrar que se trata sempre de tal posse da liberdade alheia: desejamos, não o corpo do outro, menos ainda nosso próprio prazer, mas sim o outro mesmo. Um meio para isso, é por exemplo, identificar-se a si mesmo e ao outro, com o corpo pelas carícias do amor. Tudo isso porém termina sempre e deve necessariamente terminar no fracasso, porque a finalidade é uma absurdidade. Pelo que, o segundo éc-stase do para-si está igualmente condenado a fracassar". Cf. BOCHENSKI, A filosofia contemporânea ocidental, 1975, pp. 169-170.

¹⁸⁰ SARTRE, SN, 1997, p. 472; EN, 2001, p. 419

Sendo assim, nos resta então recorrer a segunda atitude para com o outro constituído precisamente pela indiferença, o desejo, o ódio e o sadismo. Para Sartre, nenhuma das duas atitudes é primordial, na verdade elas são reações fundantes na situação em que se busca reconhecer uma identificação com outro, mesmo que esta se torne um fiasco. Ainda segundo o filósofo francês, o sentido do conflito reside justamente na luta de duas liberdades enquanto tais. No instante em que o eu observa o olhar do outro, passa a se colocar na posição de sujeito livre ao mesmo tempo em que vai afrontar a liberdade dele (outro).

É esta colocação que constitui o esquema central, explicado por Sartre nas seguintes palavras:

Sobre o outro que me olha, aponto o meu olhar. Mas um olhar não pode ser olhado: desde que olho em direção ao olhar, este se desvanece e não vejo mais do que olhos. Neste instante, o outro se torna um ser que eu possuo e que reconhece a minha liberdade. Parece que minha meta foi alcançada, já que possuo o ser que detém a chave de minha objetividade e posso fazê-lo experimentar de mi maneiras a minha liberdade¹⁸¹.

Assim, o eu vai construindo sua subjetividade sobre a subjetividade do outro, o que instaura a indiferença, ou como Sartre mesmo gosta de frisar, uma certa cegueira com relação a tudo aquilo que o outro é ou faz. O grande problema que nos parece evidente aqui é que a prática da indiferença é a única capaz de gerar a idéia de um solipsismo contingente (factual). É nesta questão que o eu aparenta agir como se estivesse isolado no mundo e, portanto, o outro parece se fadar em meras conjeturas objetivas.

O eu, então, passa a agir com o outro como se, por exemplo, falasse com a parede. Por isso, nada do que o outro faz ou provoca é capaz de incomodar ao eu. O outro nesse caso, não passa daquilo que Sartre chama de subjetividade-padecida ou subjetividade-objeto¹⁸², que consiste precisamente na incapacidade do

¹⁸¹ Idem, SN, *ibid.*, p. 473; Idem, EN, *ibid.*, p. 420.

¹⁸² Segundo Bornheim: "Torno-me como que cedo e pratico uma espécie de solipsismo de fato; atuo como se estivesse só no mundo, e deixo que os outros passem por mim. Assim, tento comportar-me como se a transcendência do outro simplesmente não existisse. Ou funcionalizo o outro: ele é apenas um garçom". Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 105.

outro atingir o eu. Este, enquanto subjetividade cínica age tranqüila e absolutamente seguro diante do outro.

Com efeito, o outro é relegado a condição de uma função: por exemplo, o bilheteiro é o coletor de ingressos, o garçom é um serviçal de fregueses de um certo restaurante.. Isto implica que a condição subjetiva do outro é simplesmente ignorada e sua liberdade passa despercebida. Um dos modos originais de se apossar da subjetividade livre do outro e, por extensão, torná-lo um objeto é a partir do desejo sexual. Para Sartre, o melhor meio de compreendermos tal questão se encontra nos nossos órgãos sexuais. O desejo corresponde a uma modalidade contingente inerente ao nosso psiquismo, isto é, uma descrição psíquico - biológica. Em outras palavras, instinto sexual.

O termo instinto, com efeito, sempre qualifica formações contingentes da vida psíquica que têm o duplo caráter de ser co-extensivas a toda duração desta vida – ou, em todo caso, de não derivar de nossa “história” – e de não poder ser deduzidas, sem embargos, da própria essência do psíquico. Por isso, as filosofias existenciais não acreditaram na necessidade de se preocupar com a sexualidade¹⁸³.

O filósofo francês deixa-nos uma crítica à Heidegger e a filosofia da existência por não dedicar sequer uma linha ao problema da sexualidade atendo-se a justificativa pouco convincente de que o problema da diferenciação sexual não tem nada a ver com o da existência, pois homem e mulher existem sem mais nem menos, ou seja, sua presença aparece como algo assexuado¹⁸⁴. No entanto, a constatação fundamental é a de que o desejo sexual é uma estrutura para - outro, isto é, se o sexo é fisiológico e contingente não pode de modo algum deixar de ser pensado numa perspectiva existencial.

¹⁸³ SARTRE, SN, 1997, p. 477, EN, 2001, p. 423.

¹⁸⁴ Segundo Sartre “Heidegger, em particular, a ela não dedica a menor alusão em sua analítica existencial, de sorte que seu “Dasein” nos aparece como assexuado. E sem dúvida, pode-se considerar, com efeito, uma contingência para a “realidade humana” especificar-se como “masculina” ou “feminina”; sem dúvida, pode-se dizer que o problema da diferenciação sexual nada tem a ver com o da Existência (Existenz), posto que o homem, tal como a mulher, “existe”, nem mais nem menos”. Cf. Idem, SN, ibid, p. 477; Idem, EN, ibid, p. 423.

A problemática da relação do desejo com o sexo leva-nos a constatar alguns aspectos relevantes na ontologia e na existência do outro: primeiro, uma polêmica, o sexo está ligado ao desejo e não necessariamente aos órgãos sexuais. Mas claro que não se prescinde dos órgãos na constituição do desejo. De outro modo, não é o fato do pênis ficar rígido, por exemplo, que provoca ou explica o desejo sexual. Segundo, o órgão sexual é apenas um aspecto da vida sexual e, por fim, o sexo desaparece com o fim do corpo no mundo com a morte.

Logo, a apreensão fundamental da sexualidade do outro enquanto vivida e padecida explica o desejo. Mas o que se deseja? Sartre explica que o sentido mais profundo do desejo é justamente um apoderar-se do outro de tal modo que se possa agir sobre a sua liberdade. Dito de uma forma mais acurada, o desejo revela seu sentido no possuir que por sua vez coagula a liberdade do outro na facticidade de tal maneira que ao se tocar o corpo toda a liberdade seja atingida.

A consciência, portanto, permanece sempre no horizonte do corpo desejado: constitui seu sentido e sua unidade. Um corpo vivo enquanto totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte: este é o objeto ao qual se dirige o desejo¹⁸⁵.

Assim, o objetivo fundamental do desejo é fazer com que os corpos do eu e do outro tenham toda a intimidade possível ao se tocarem. No entanto, o desejo fracassa quando os corpos se jogam pelo puro prazer, caindo na contingência do sexo, fracassando o projeto original e forçando uma queda numa outra atitude: o sadismo.

¹⁸⁵ Idem, SN, *ibid.*, p. 481, Idem, EN, *ibid.*, p. 426.

Quanto ao sadismo, este tem sua origem na obscenidade¹⁸⁶ (em contraposição à graciosidade) cuja encarnação de tudo aquilo que se revela amoral ou imoral, dependendo sempre do ponto de vista de quem vê a questão. Para Sartre, o que o sádico anseia é fazer da carne do outro um instrumento por e para o seu prazer. Logo, como o masoquismo, o sadismo também se revela um obstáculo ao desejo. Na verdade, todo o esforço do sádico concentra-se em impor a violência e a dor ao corpo do outro (Sadomasoquismo)¹⁸⁷ de modo que sinta prazer em fazer isso. Tal atitude pode gerar duas conseqüências: a culpa e o ódio que vem a ser a última e desesperada tentativa de se sair desse círculo vicioso. Essa atitude ocorre quando o sádico descobre que está sendo olhado e, assim, perde toda a condição que seu ser tem sobre a liberdade do outro.

O ódio, então, passa a ser parte integrante desta relação, que por sinal, constitui a verdadeira atitude para com o outro. Para Sartre, o projeto de supressão passa pelo outro, isto é, aniquilar a liberdade dele para afirmar a sua. Afirmando o valor do ódio, o filósofo francês contemporâneo afirma: “*O ódio exige ser odiado na medida em que odiar o ódio equivale a um reconhecimento desinquieto da liberdade daquele que odeia*”¹⁸⁸. Na verdade, o ódio vai acabar por constituir o fundamento da relação com o outro evidenciado na perspectiva do conflito¹⁸⁹.

¹⁸⁶ Segundo Danto: “Em sua discussão do sadismo, Sartre tem um conceito muito forte da obscenidade, que ele contrasta com a graça. Na graciosidade de uma bailarina, por exemplo, o corpo desaparece por completo no movimento, de tal maneira que, mesmo quando a dançarina está de fato nua, a graça disfarça a nudez espiritualizando a carne. Como espectadores, estamos então conscientes do movimento, e o corpo grácil não pode simultaneamente responder à luxúria [...] A obscenidade é o antônimo da graça e consiste precisamente em tornar a carne visível como tal. Obtém-se isto ao colocar-se o ocupante daquela carne na posição da qual ele não pode atuar com a carne e é impotente para controlar-lhe os movimentos, então sujeitos a forças exteriores e não ao controle interno. Cf. DANTO, As idéias de Sartre, 1975, pp. 97-98.

¹⁸⁷ Conforme as palavras de Lumia: “O amor e o desejo sexual exasperam-se até ao limite, respectivamente da atitude masoquista de quem, degradando-se e aviltando-se a si mesmo, procura fazer absorver pelo outro como mero objeto, como coisa, e na atitude sádica de quem de quem, pelo contrário, agindo cruelmente sobre o outro, tenta reduzi-lo a simples objecto do seu prazer”. Nesse sentido, o sadomasoquismo constitui-se uma atitude de tipo fetichista (do francês fetiche e do latim facticius), isto é, que atribui valor imensurável ao corpo ou parte dele. Assim, numa relação eu - outro, um é sádico (impõe a dor e o sofrimento ao corpo do outro) e outro é masoquista (sente prazer pelo sofrimento imposto). LUMIA, O existencialismo perante o direito, a sociedade e o estado, 1964, p. 83.

¹⁸⁸ SARTRE, SN, 1997, pp. 510-511; EN, 2001, p. 452.

¹⁸⁹ Segundo Bornheim: “O ódio consiste no abandono definitivo de qualquer empenho por realizar a união com o outro. Quando odeio, afirmo minha liberdade como posição absoluta em face do outro.

Enfim, notamos que em nenhum desses casos, a unificação com o outro foi possível. As atitudes que se manifestam patologicamente apenas corroboram no fiasco do amor e do desejo, visto que a liberdade por não ser sufocada e não impor uma redução do outro como objeto acaba por tornar o projeto de redução da liberdade do outro incompleto¹⁹⁰.

Então, podemos afirmar que a relação com o outro, distante de encerrar o debate sobre a questão, propõe abertamente aceitar a idéia de que o outro é uma consciência inegável e, por isso mesmo, sempre tende a se postar conflituosamente numa relação. Mais adiante, Sartre aborda a possibilidade de uma unificação a partir da idéia de um nós - sujeito e um nós - objeto, assunto abordado a seguir.

3.3 A impossibilidade da intersubjetividade ou a experiência do nós.

O problema da intersubjetividade se mescla à questão da alteridade ontológica, muito embora a primeira, analisada a luz do pensamento sartriano, não nos revela a possibilidade de uma relação sujeito-sujeito, o que nos leva a reconhecer um sujeito que mantém sempre uma relação inescapável com o objeto.

Certamente, esse sentimento não chega a obliterar o reconhecimento da liberdade alheia; ainda assim, o desespero faz com que o ódio só veja o outro - objeto e queira destruí-lo. Além disso, se a própria relação se denuncia, em sua essência, como conflituosa, entende-se que o ódio não possa ser adstrito a tal situação particular; muito mais, o ódio é ódio de todos os outros concentrado num só. E realmente seu projeto inicial pretende suprimir as outras consciências". Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 107.

¹⁹⁰ Cf., a respeito, LUMIA, O existencialismo perante o direito, a sociedade e o estado, 1964, p. 83.

Sartre inicia a questão do *Nós*¹⁹¹ em *O ser e o nada* retomando a idéia heideggeriana do *Mitsein* (Ser - com). Em *Ser e tempo*, o filósofo alemão, Martin Heidegger (1889-1976) realça o valor do *Dasein* (presença) como condição fundante do ser – com, isto é, da relação do eu com os outros. O espaço ontológico em que ele insere essa perspectiva não é tão ou mais necessária que o entendimento existencial aplicado na relação eu - outro. De fato, a condição em que se pode atribuir valor a tal relação está assentada precisamente na compreensão de que o mundo é sempre compartilhado com os outros.

Assim, o encontro com o outro não é confirmado *à priori*, em que os sujeitos se distinguem um dos outros, tampouco, num olhar inicial em que se constata a diferença. Na verdade, esse encontro se concretiza na própria mundanidade do mundo em que os eu - outros estão co-presentes, determinando-se. Nesse sentido, Heidegger afirma que:

Numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, a presença se entende a partir de seu mundo e a co-presença dos outros vem ao encontro nas mais diversas formas, a partir do que está a mão dentro do mundo. Mas mesmo quando a presença dos outros se torna, por assim dizer, temática, eles não chegam ao encontro como pessoas simplesmente dadas... O outro vem ao encontro em sua co-presença no mundo¹⁹².

Tal colocação nos parece suficiente para a explicitação sartriana do *Nós*. Para tanto, convém ressaltar alguns pontos em que Sartre difere de Heidegger.

¹⁹¹ É conveniente ressaltar que Sartre pensa um *Nós* distinto em duas obras, *O ser e o nada* e *A crítica da razão dialética*. Nessa obra, o *Nós* é pensado no sentido social como um grupo, uma comunidade cujas relações recíprocas formam a base da estrutura social. Porém, “A reciprocidade pode ser positiva ou negativa. Na reciprocidade, cada qual pode fazer do projeto do outro um veículo para si, de modo que o outro fará para si um veículo do nosso projeto. Haverá então duas finalidades transcendentais distintas e a reciprocidade terá o caráter de intercâmbio. Ou então cada qual se tornará para o outro o meio de alcançar um objetivo conjunto, que será único e transcendente... Se houver recusa de reciprocidade, cada qual se recusa a servir aos fins do outro, e reconhecendo o seu ser como um meio objetivo no projeto do outro como adversário, tira lucro de sua própria instrumentalidade, tornando-o instrumento dos seus próprios fins: isto é, luta ou conflito”. Cf. LAING E COOPER, *Psicologia do conflito*, 1976, p. 76. Já no fim da sua vida, Sartre expôs no seu livro-testamento, uma concepção que não houvera abordado em seus escritos: a fraternidade. Para ele, não importa se somos capitalistas, comunistas ou socialistas, se somos judeus ou palestinos e ainda se somos cristão, budista ou islâmica, a fraternidade é uma esperança que deve ser sempre buscada ao nível concreto. Daí que notamos dois tipos de posicionamento de Sartre: um, da desesperança, latente no período do entre - guerras do século XX e o novo posicionamento, esperançoso, que vem acompanhado das mudanças do fim do século.

¹⁹² HEIDEGGER, ST, 2006, p. 176.

Primeiro, ele não concorda com Heidegger acerca de que as relações são intersubjetivas; é notório no pensamento sartriano que a relação com o outro é sempre de sujeito com o objeto em que o eu pode se manifestar como sujeito ou se deixar levar como objeto do outro. Sartre descarta ainda a idéia heideggeriana de que o ser – com ou Nós se insere no panorama restrito da ontologia como uma pura subjetividade que se relaciona com os outros sujeitos, isto é, uma pluralidade de subjetividades que buscam reconhecerem uns aos outros.

Daí Sartre passa a tecer suas considerações baseadas na refutação do ser - com de Heidegger. Para Sartre, o Nós não pode fundamentar uma consciência com o outro e nem ser descrito como uma estrutura ontológica da realidade humana. O *Nós* é uma tentativa de fundar um comprometimento com o outro, em que na experiência particular se produz um ser-para-outro. No entanto, ele nos alerta claramente que quem deseja estudar a problemática do *Nós*, deve se precaver de modo que compreenda a existência de duas formas completamente distintas do Nós: o nós - sujeito que corresponde ao ser que olha e o nós - objeto que compreende o ser-visto.

Sua análise inicial aponta uma abordagem sobre o Nós - objeto por parecer mais adequado no sentido de captar um entendimento sobre a relação eu – outro. De fato, o Nós - objeto se apreende através da vergonha enquanto alienação comunitária. Nesse sentido, para explicitar a comunhão com o outro enquanto objeto, Sartre retorna às considerações fundamentais que caracterizam o para - outro. Que características são essas? Em suma, de que o outro constitui um par em situação, cuja existência é sempre objetiva em relação ao eu e de que nessa relação é preciso levar em conta que há muito mais do que a consciência do eu e do próprio outro.

Trata-se da aparição de um terceiro elemento que se situa entre o eu e o outro. E como se descreve essa nova relação? A resposta parece clara: o eu olha o outro que, por sua vez, olha o terceiro que remete seu olhar para o eu ou o eu olha o terceiro, que olha o outro que remete o olhar ao eu. O que se diz nesse caso é que há uma situação indeterminada e inacabada, tendo em vista que por um momento o eu objetiva o outro que por sua vez objetiva o terceiro que objetiva o eu. Mas

também é possível que o terceiro, ao olhar o outro, o objetive ao mesmo tempo em que é objetivado pelo olhar do eu. Nesse caso, o eu desarma o terceiro ao olhar para ambos. Esta circularidade enfadonha e inacabada de um olhar sobre o outro revela a inconsistência originária da relação, visto que o fato do terceiro olhar ser visto por outros indefine a objetividade. Daí que se fica sem saber quem é sujeito e quem é objeto.

Segundo Sartre,

Para reaver o outro, é necessário que eu olhe o terceiro e lhe confira objetividade. Isso, por um lado, nem sempre é possível; e por outro lado, o próprio terceiro pode ser visto por outros terceiros, ou seja, ser indefinidamente Outro além daquele que vejo. Resulta daí uma inconsistência originária do Outro - objeto e uma perseguição ao infinito do Para-si que busca reapropriar-se desta objetividade¹⁹³.

Assim, o que caracteriza o fracasso da relação eu-outro é precisamente essa perseguição da objetividade pelo “para-si”, considerando que utilizar o outro como mero instrumento ensimesma as possibilidades de se conhecer o que é o outro. Daí que o outro enquanto “neutro” é um está-aí que somente um terceiro, através da sua aparição pode conferir-lhe valor. Para exemplificar a questão, Sartre usa o caso do homem franzino que está sendo espancado¹⁹⁴, o que eleva então, a idéia do conflito como condição predominante na relação eu – outro.

O grande problema da relação eu - outro acontece com a aparição do terceiro elemento como condição de ameaça, o que faz com que haja o estreitamento solidário do eu com o outro contra o terceiro. Nesse caso, é preciso revelar um comprometimento entre essas duas instâncias contra o terceiro que aparece dissolvendo a relação, isto é, enquanto perspectiva de supressão de todo o

¹⁹³ SARTRE, SN, 1997, p. 516; EN, 2001, p. 457.

¹⁹⁴ Segundo Sartre: “Será o caso, por exemplo, se me surpreendem espancando e humilhando um homem franzino. A aparição do terceiro me “desprega”; o homem franzino já não é mais “homem-a-ser-espancado” nem “homem-a-ser-humilhado”; nada mais é do que existência pura, nada mais, sequer mesmo um “franzino; ou caso se torne assim novamente, o será pela interpretação do terceiro: irei saber pelo terceiro que era um homem franzino “Você não tem vergonha de bater num fraco? etc.”); a qualidade de ser franzino lhe será conferida aos meus olhos pelo terceiro; não mais fará parte de meu mundo, mas de um universo em que estou, juntamente com o homem franzino, para o terceiro”. Cf. Idem, SN, ibid, pp. 516-517; Idem, EN, ibid, p. 457.

fundamento que designa o eu e o outro. Assim, comprometer-se é reconhecer-se livre em um Nós. Mas o que o fundamenta o *Nós - objeto*? Para Sartre, o fundamento está na atitude responsável do eu consigo mesmo e pelo outro. Daí que o Nós – objeto é comprovadamente uma experiência significativa da condição humana de se comprometer para além de si mesmo. Esse aspecto de comprometimento revela a condição presente da solidariedade¹⁹⁵ que explicita um pertencimento do sujeito à totalidade da humanidade, isto é, como parte integrante que juntamente com os outros, compõem uma totalidade universal, o ser humano.

Por outro lado, Sartre aponta que o *Nós - objeto* também se refere a um trabalho desenvolvido em comum pelo eu e o outro, isto é, solidariedade em torno de uma mesma questão, um mesmo objeto. É o caso clássico de diversos para-sis que se unem coletivamente formando uma consciência de classe. Tal situação, por sinal, evoca uma coletividade nitidamente estruturada, como um partido político, um time de futebol ou uma associação de moradores de um distrito qualquer. O objetivo crucial desse Nós é concretizar suas necessidades em comum.

Sartre utiliza o exemplo da velha luta entre as classes oprimidas e as classes opressoras, uma buscando a superação de sua condição ínfima e a outra tentando manter opressivamente seu poder. Do lado das classes oprimidas, sofrimento, miséria e padecimento¹⁹⁶ são valores enraizados secularmente, mas que se busca superá-las. Porém, tais valores não são condicionamentos suficientemente claros para o estabelecimento de um Nós, ou seja, o simples fato da coletividade oprimida comparar a sua dura condição de vida com os privilégios da classe antagonica não justifica necessariamente o surgimento de uma consciência de classe. Segundo Sartre:

Para ele, não é absolutamente a dureza do trabalho, o baixo nível de vida ou os sofrimentos padecidos aquilo que irá constituir em classe a

¹⁹⁵ Tal temática justifica o sentido dado à transcendência de uma atitude singular para uma postura que engloba um pertencer à totalidade da humanidade. Sartre afirma que a experiência da solidariedade corresponde a uma humilhação e sentimento de impotência onde a constituição desse *Nós* é alienada e desprovida de recursos.

¹⁹⁶ Tais valores expressam em sentido ontológico as adversidades mundanas com as quais o eu e o outro convivem na cotidianidade. São precisamente nesses valores que o eu e o outro é captado por um terceiro, ou seja, visto como um Nós alienado.

coletividade oprimida; com efeito, a solidariedade do trabalho [...] poderia constituir em nós-sujeito a coletividade trabalhadora, na medida em que esta - qualquer que fosse, além disso, o coeficiente de adversidade das coisas – se experimentasse transcendendo os objetos intramudanos rumo a seus próprios fins; [...]os sofrimentos padecidos, se considerados em si mesmos, têm mais por feito, isolar do que reunir as pessoas que sofrem, e são, em geral, fontes de conflito¹⁹⁷ ...

Para enriquecer ainda mais sua análise, Sartre busca explicitar o sentido de uma teoria da opressão que por fim nos remeterá ao conflito como instância irreduzível da condição humana e da relação eu – outro. De fato, tal teoria aponta um sentido puramente explicativo, servindo amiúde, para esclarecer questões que são atinentes ao próprio conflito, como por exemplo, o da classe trabalhadora que sofre por salários baixos, carga horária de trabalho exaustivo e um sistema de saúde precário e corrosivo. Então, nesse sentido, diz ele que um membro da coletividade oprimida, enquanto simples pessoa está comprometida em conflitos fundamentais¹⁹⁸.

Na peça teatral *O Diabo e o Bom Deus* (1951), que se passa na Idade Média, a personagem principal Goetz abandona todos os seus valores e títulos de nobrezas para lutar ao lado dos camponeses. Inspirado no exemplo de Goetz, os camponeses oprimidos se rebelam contra as instituições opressoras, (Igreja, Estado feudal, etc.) com atos de violências de tal modo que leva Goetz a refletir que para superar a opressão é preciso combater com a violência.

Assim, esse *Nós - objeto* no qual o eu e o outro se integram através da classe coletiva é descoberto no olhar desafiante do terceiro e então, as misérias de uns (eu e outro) e a riqueza de outros (o terceiro) manifesta significativamente a independência do terceiro em relação ao eu - outro. O sofrimento, portanto, apresenta a experimentação do “*ser-visto-como-coisa-comprometida-em-uma-totalidade-de-coisas*”¹⁹⁹. Sem a presença do terceiro, o eu é uma transcendência que

¹⁹⁷ Idem, SN, *ibid*, pp. 520-521; Idem, EN, *ibid*, p. 460.

¹⁹⁸ A partir do amor, ódio, rivalidade de interesses etc. o eu capta a sua condição e a dos outros membros desta coletividade enquanto vistas e pensadas por consciência que lhe escapam. Cf. Idem, SN, *ibid*, p. 521; Idem, EN, *ibid*, p. 461.

¹⁹⁹ Idem, SN, *ibid*, 1997, p. 521; Idem, EN, *ibid*, p. 460.

trunfa; com o terceiro, o eu vive a experiência do *Nós - objeto* captado a partir das coisas.

Mas qual a finalidade desse *Nós*? É difícil prever, pois o *Nós – objeto* tende a desagregar quando o para-si passa a reivindicar a sua ipseidade diante do terceiro ao encará-lo. Nesse sentido, a reivindicação individual é uma das formas de suprimir o *Nós – objeto*. Se levamos em conta que o eu só forma um *Nós* diante do olhar do outro e reciprocamente, estaríamos em via de rechaçar qualquer *Nós*, visto que o conflito de interesse impera sobre as consciências individuais²⁰⁰. Além disso, a presença de um terceiro como membro de uma comunidade é um projeto irrealizável e que remete a uma ausência radical (Deus), isto é, conceito limite (o absoluto). Logo, notamos que o *Nós – objeto* redundava num estrondoso fracasso.

É interessante notarmos que Sartre supõe alcançar a idéia do *Nós* ampliando progressivamente o círculo das comunidades. Porém, acredita que se trata de um ideal impossível. É o caso de um *Nós - humanista*, conceito vulgar e vazio que pressupõe a humanidade unida em torno de uma totalidade constituída por todos os homens. Não à toa que ele finaliza a questão do *Nós - objeto* explicitando que tanto o conceito – limite de humanidade (totalidade do *Nós - objeto*) quanto o conceito – limite do absoluto (Deus) se equivalem por serem ideais indecifráveis. Daí vem a necessidade de constituir um entendimento sobre um *Nós - sujeito*.

O *Nós - sujeito* é anunciado no mundo como um pertencimento a uma comunidade de sujeitos. Afinal, no que consiste esse pertencer? Para entender a questão, Sartre utiliza o exemplo das relações humanas notadamente mercadológicas para explicitar como os sujeitos vivem a sua condição de *Nós*. Através do trabalho, o *Nós - sujeito* é descrito como instrumento para o sistema. O *Nós - sujeito* expresso na figura do trabalhador (transcendência indiferenciada e ausente) produz para um *eles – sujeito* (transcendência não individualizada e não numerada) expresso pela figura do consumidor de forma que quando o trabalho não

²⁰⁰ Gurvitch afirma que “o facto de no reconhecimento cada qual desvele... o projecto do outro como existindo... fora do seu próprio projecto não exclui nem a luta, nem o ódio, nem a exploração, nem a violência (que bastante preocupa Sartre e na qual ele vê, no ponto de partida, a raridade interiorizada)”. Cf. GURVITCH, *Dialética e sociologia*, 1971, pp. 229-230.

assume a finalidade de servir ao trabalhador, torna-se um meio de alienação. Mas quem se aliena? O *eles – sujeito* (consumidor). De fato, quando o consumidor vira objeto daquilo que consome sua individualidade real perde o sentido.

Portanto, diz Sartre:

Além do que, mesmo se esta experiência fosse ontologicamente primordial, não se vê como seria possível, em uma modificação radical desta experiência passar de uma transcendência totalmente indiferenciada à experiência de pessoas singulares. Se o outro não fosse dado de outra forma, a experiência do nós, rompendo-se, iria gerar apenas a apreensão de puros objetos-instrumentos no mundo circunscrito por minha transcendência²⁰¹.

O Nós - sujeitos formam convencionalmente uma corrente de projetos em comum, todos dedicados a servir a um sistema de produção de valores. Assim, todos, os projetos do eu são também projetos do outro. Logo, a idéia do trabalho é uma experimentação concreta, coletiva e determinada. Por exemplo, o ritmo de trabalho é uma imposição determinada na qual o *Nós - sujeitos* se submetem a essa condição.

Daí Sartre não mede esforços em argumentar pela refutação do *Nós - sujeito*. Na verdade, ele elabora dois fortes argumentos para invalidar uma teoria do *Nós - sujeito*: primeiro, o *Nós - sujeito* é um puro acontecimento psicológico que não aparece sobre o fundamento de uma relação ontológica concreta e real com os outros. Logo, não realiza a idéia heideggeriana do *Mitsein*. Segundo, o *Nós - sujeito* não é um acontecimento primordial e está distante de constituir uma atitude originária para o outro. Nesses dois argumentos, Sartre não deixa de especificar exemplos²⁰² cuja intenção é comprovar que uma teoria do Nós – sujeito não pode ser válida e a solução encontrada na relação com o outro é que somente no ato do

²⁰¹ SARTRE, SN, 1997, p. 529; EN, 2001, p. 468.

²⁰² No primeiro caso, o da experiência psicológica, trata-se da idéia do ritmo, adotada pelo sujeito em concomitância ao trabalho-instrumental que executa. É o caso da marcha precisa dos soldados ou do trabalho em equipe numa montadora de automóveis. Já no segundo caso, a forma como o sujeito levando em conta as regras do trabalho-instrumental emprega os objetos remetem à presença do outro como aquele que o visa. Assim, o sujeito é revelado como transcendência indiferenciada. Sobre isso ver Cf. Idem, SN, pp. 528-529; EN, ibid, pp. 467-468.

reconhecimento de uma ipseidade que admite o outro como existente é que se torna possível travar a experiência do diálogo com o outro.

Objetivamente, Sartre revela que:

Não há qualquer simetria entre a experiência do nós - objeto e a do nós - sujeito. A primeira é a revelação de uma dimensão de existência real e corresponde a um simples enriquecimento da experiência originária do para - outro. A segunda é uma experiência psicológica realizada por um homem histórico, imerso em um universo trabalhado e uma sociedade de tipo econômico definido; nada revela de particular, é uma "Erlebnis" puramente subjetiva²⁰³.

Afinal, o que a experiência fundamental do Nós quis mostrar? Objetivamente, essas observações demonstram que a possibilidade de uma relação intersubjetiva válida é algo sem fundamento, visto que no pensamento sartriano se afigura precisamente, a existência de dois sujeitos (opostos) numa relação. Assim, o eu e o outro mantêm sempre em foco a objetivação, requerendo a condição de consciência dominante na relação. É ainda pelo fato do eu tentar se apossar da subjetividade do outro e reciprocamente que o conflito ganha contornos concretos, tornando-se questão primordial nessa relação.

3.4 A primazia do conflito na existência

A problemática do conflito sempre foi questão de foco no plano da reflexão filosófica, visto que se destaca por expor o homem em constante situação, como um existente no mundo. O postulado do pensamento acerca do conflito é mais antigo do que se supõe. De início, podemos salientar que os gregos já assinalavam uma interessante concepção de conflito fundamentado no contexto das guerras épicas²⁰⁴, em que forças contrárias lutavam entre si a fim de impor a dominação. A idéia do pensamento grego era de que o conflito tinha a intenção de atingir o ideal harmônico, ou antes, consistia em buscar a harmonia através da guerra. Mas sabia-

²⁰³ Idem, SN, *ibid.*, p. 531; Idem, EN, *ibid.*, p. 470.

²⁰⁴ Tratam-se primordialmente da Guerra do Peloponeso, guerras médicas e guerra de Tróia que tanto mexeu com o mundo grego.

se que tal idéia só se tornaria possível através do subjugoamento do povo conquistado que daria sua submissão ao vencedor em troca deste poupar a sua vida.

Outra interessante abordagem sobre o conflito pode ser visto nos estudos da tradição judaico-cristã que se assenta sobre dois pressupostos: o primeiro, na dicotomia do bem e do mal (Deus e o diabo) e a segunda, por um conflito interno de ordem moral (a idéia do pecado nos escritos religiosos ajuda-nos a entender a questão)²⁰⁵. Na modernidade, Kant se utilizou do formalismo da lei para conceber sua idéia sobre a paz perpétua, através da criação de uma congregação entre todos os povos a fim de que o Estado não busque na guerra ou no conflito a solução para os seus problemas.

Já Hegel cuja filosofia se encontra permeada pela questão do conflito, aponta uma dialética negativa do reconhecimento de que o homem só supera seu estado minimalista numa relação com o divino, isto é, a vida em sua pureza. De fato, a estrutura do sistema hegeliano aparentemente funda a compreensão de que o conflito é inserido no seio da historicidade. Assim, a convivência entre os homens é historicamente marcada por tensões e tentativas de opressão constituindo não uma negação, mas o reconhecimento de uma relação que não sobrevive sem conflito e que busca uma mediação através do dialogo ou do consenso.

No pensamento contemporâneo, a psicologia dá uma notável contribuição ao estudo do conflito alargando a compreensão do problema numa perspectiva interior. Evidentemente, com a presença da psicologia, há duas posições ou formas distintas de entender o conflito, uma de ordem interna e outra de ordem exterior. No sentido interno, o conflito é uma questão psicológica que afeta a mente do sujeito por motivos de ordem indeterminada a priori. Já o conflito exterior é o que se manifesta na relação de profunda tensão com o outro, visto como um

²⁰⁵ O conflito moral “pode estar ligado à lei [...] A apresentação de duas possibilidades permite a Opção, é sinal de liberdade, mas introduz a divisão dentro do homem. Esse conflito, encarado igualmente pelos moralistas, pode ter duas origens: seja uma divisão estéril consigo mesmo, chegando a culpabilidade e à auto-punição, seja o que os teólogos chamaram a conversão, isto é, uma nova orientação constituindo um ultrapassamento numa reestruturação da pessoa”. Cf. ROCHEBLAVE-SPENLÉ, Psicologia do conflito, 1974, p. 15.

inimigo. Dito de outra forma, esta espécie de conflito quase sempre é sinonimado como violência, numa luta contra o outro cujo objetivo é a exclusão do oponente.

Nesse sentido, a afirmação do conflito no mundo está fundamentada no fato de que existem forças que se confrontam, ou seja, contestam através de sua ação, o sentido que o outro quer impor ao mundo e a si. Logo, tais forças se implicam mutuamente como ação e reação agindo um sobre o outro.

O pensamento sartriano deixa inegavelmente a sua contribuição sobre a perspectiva do conflito em muitas obras. No teatro de situação, *Entre quatro paredes* (1944) é a obra que melhor sintetiza a questão. O foco da narrativa concentra-se fundamentalmente em demonstrar a tensão como estrutura da relação com o outro, ou seja, que a relação com o outro é sempre conflituosa. De fato, essa obra teatral de ato único²⁰⁶ principia com a entrada de Joseph Garcin, um jornalista e literato individualista, a um quarto fechado, bem iluminado, decorado com peças artísticas (quadros, sofá e estátua) e sem nenhuma espécie de brecha para o exterior²⁰⁷.

Em seguida, com a entrada de mais duas personagens Inês Serrano e Estelle Rigault, a existência começa a adquirir contornos dramáticos, porquanto pouco a pouco o trio vai descobrindo que a convivência em grupo é insuportável. Na maior parte das vezes, Garcin tenta evitar a presença dos outros²⁰⁸, ora tentando

²⁰⁶ A idéia de um ato único, segundo Neto: "Permite que Sartre transmita ao espectador a idéia de uma temporalidade contínua. Não pode haver interrupção porque os personagens estão sob o signo da ausência da noite, do intervalo e do descanso... A metáfora mostra que neste novo espaço o homem não pode se desligar, o tempo funcionando como um dia artificial e interminável." Cf. SARTRE, EQP, 2005, pp. 10-11.

²⁰⁷ Eis a descrição do inferno sartriano que não tem nada a ver com a descrição do inferno cristão. Daí o susto das personagens ao se verem num lugar tão comum, sem a presença da figura mitológica do diabo, mas de um criado-carrasco que os levam à "instalação" onde passarão a eternidade. Para Neto: "Estamos no inferno moderno criado por Sartre, em que os aparatos tradicionais foram aposentados. A região infernal não é um lugar sórdido, tem a forma de um salão do Segundo Império, espaço propício para a convivência convencional. Desapareceu a figura do diabo, representado por um serviçal lacônico que apenas conduz os condenados ao salão em que queimarão não no fogo eterno, mas na luz da própria consciência". Cf. Idem, EQP, ibid, p. 11.

²⁰⁸ "Eu entendo que a minha presença a aborrece. E, da minha parte, preferia ficar sozinho: tenho que botar a minha vida em ordem e preciso de sossego. Mas tenho certeza de que a gente pode se acertar: eu não falo nada, não me movo e faço barulho. Apenas, se me permite uma sugestão, a gente podia manter uma extrema polidez um com o outro. Será a nossa melhor defesa". Cf. Idem, EQP ibid, p. 43. Reparemos nessa frase que a personagem Garcin aparenta querer impor um

fingir indiferença, ora evitando a todo custo entrar em atrito com Inês. Mas essa convivência está impregnada de tal modo que Inês constata que cada um é carrasco do outro²⁰⁹. Através de um jogo de palavras e estruturas corporais bem elaboradas, Sartre constrói um enredo que nos levam a refletir sobre a tensa convivência com os outros. Temas como intrigas, ciúmes, amor e ódio estão presentes na vida de cada um dos personagens de modo que seja possível captar a mensagem deixada pelo autor sobre a primazia do conflito em relação à harmonia²¹⁰. As três personagens ficam o tempo todo procurando um motivo para estarem ali, lembrando as suas atitudes concretas enquanto estavam vivos. Assim, confinado num espaço lacrado, sem noção do tempo, já que este é imutável, Garcin constata que:

A estátua de bronze ...(ele a acaricia) Pois bem, este é o momento. A estátua de bronze está aí, eu a contemplo e compreendo que estou no inferno. Eu garanto que tudo estava previsto. Eles previram que ia ficar na frente desta lareira, passando a mão nesta estátua, com todos estes olhares sobre mim. Todos estes olhares que me devoram... (ele se vira de repente). E vocês, são apenas duas? Ah, eu pensava que vocês seriam muito mais numerosas. (Ri) Então, é isto o inferno. Eu não poderia acreditar... Vocês se lembram: enxofre, fomalhas, grelhas... Ah! Que piada. Não precisa de nada disso: o inferno são os Outros²¹¹.

A frase final, talvez, a mais conhecida do existencialismo sartriano, sintetiza a intensidade do conflito na relação com o outro e o reconhecimento de que o outro sempre incomoda e instiga o eu na sua inteireza. O conflito aparece no mesmo instante inserido na condição humana de maneira irrevogável e ao mesmo tempo como condição histórica que particulariza a ação do indivíduo. Sartre soube

solipsismo factual através de uma solidão que é impossível de conceber tendo em vista a situação em que se encontra. Assim, a solidão do solipsista fracassa porque a simples presença do outro (Inês) é condição suficiente para incomodá-lo.

²⁰⁹ Idem, EQP, ibid, p. 63.

²¹⁰ Conforme Lumia: "Para cada um dos três o suplício é infligido pela presença dos outros. Garcin, de certo modo, conseguiria suportar, mesmo as penas infernais, se algum o tranquilizasse, dizendo-lhe, pelo menos uma vez, que desertando não traiu, que apenas se mostrou com tal gesto, coerente com seus princípios pacifistas; e Estela, que se enamorou dele, está disposta a contentá-lo para ter, em troca, um pouco de amor. Mas Inês, enamorada, por sua vez, de Estela, descobre a Garcin, a crua verdade; o reconhecimento de Estela é destituído de valor porque é sugerido unicamente pelo interesse, pelo apetite carnal; covarde em vida, sê-lo-á eternamente; e ela está ali, para recordar-lho, para fazê-lo sofrer, como Estela está ali para a fazer sofrer a ela, e ele Garcin, para levar o sofrimento a Estela". Cf. LUMIA, o existencialismo perante o direito, a sociedade e o estado, 1964, p. 84.

²¹¹ SARTRE, EQP, 2005, p. 125.

com maestria impor uma constatação inovadora acerca do conflito como dimensão da existência com o outro.

No panorama filosófico, essa constatação encontra eixo numa relação com a alteridade ontológica. Em *o ser e o nada*, a perspectiva do conflito se concretiza precisamente quando todas as tentativas possíveis de apropriação da liberdade do outro malogra. Quando o amor e o desejo não conseguem efetivar o existir-com-o-outro por uma via pacífica, a única atitude imediata que resta é o ódio²¹². Mas como foi dito, o ódio também perde o sentido, porquanto correndo o risco de aniquilar a existência do outro acaba por fazer ruir o projeto dessa existência. Logo, a relação com o outro reside em toda a sua profundidade na inevitabilidade do conflito, na prerrogativa da dissensão, na presença irrevogável da tensão, enfim, na impossibilidade crucial de um nós. A constatação a que chega Sartre então é explícita: “*A essência das relações entre as consciências não é o Mitsein, mas o conflito*”²¹³. Percebemos nessa passagem uma clara crítica à Heidegger que no entender de Sartre não soube pensar o problema da relação com o outro na inevitabilidade do conflito²¹⁴.

De fato, essa consideração possui uma implicação de contornos quase trágicos²¹⁵, embora não deva nos perturbar. Reconhecemos que no pensamento sartriano há duas espécies de nós, um ontológico (*O ser e o nada*) e um social (*A crítica da razão dialética*) que em principio podem ser pensado isoladamente, mas na prática não se excluem, e sim, se complementam em prol de um sentido comum. Se a ontologia do nós nos revela traços abstratos cujo o sentido da liberdade que se tenciona apropriar não é a mesma liberdade no sentido social, por outro lado, um nós

²¹² Ao odiar a existência do outro, o eu corre o risco de perder a si mesmo se vier de qualquer modo provocar a morte dele. Nesse caso a efetivação do ódio elimina não apenas a outra existência, mas a própria essência da relação: o conflito. Assim, o ódio efetivado não consegue encontrar uma saída para o círculo conflituoso da relação com o outro. Segundo Sartre “a abolição do outro, por ser vivida como triunfo da ira, pressupõe o reconhecimento explícito de que o outro existiu”. Cf. Idem, SN, 1997, p. 511; EN, 2001, p. 452.

²¹³ Idem, SN, *ibid*, p. 531; Idem, EN, *ibid*, p. 470.

²¹⁴ Cf. a respeito, OLSON, Introdução ao existencialismo, 1970, pp. 209-110.

²¹⁵ O panorama da relação com o outro, desembocada no conflito, aparentemente reduz a possibilidade de uma solução que aponte para o consenso. O nós, então é uma tentativa proposta pelo arcabouço sartriano de encontrar um consenso numa relação que é fundamentalmente dissenso.

social complementa com precisão o projeto de um existir em grupo, muito embora, ambos possam malograr²¹⁶.

Sartre entende que o nós consiste também numa tentativa de propor uma trégua momentânea presente no cerne do próprio conflito. É como se o conflito tivesse a necessidade de uma interrupção temporária, visto que em algum momento (como no amor ou no sexo, por exemplo) o conflito não é revelado de forma enérgica. Mas o nós não soluciona o problema e acabamos por ser remetido sempre ao conflito²¹⁷.

Ainda assim, uma vez que a relação com o outro é conflito, nela não se encerra o sentido da existência, ou seja, não significa que a finalidade desta seja o aniquilamento radical da alteridade ontológica ou social. Muito pelo contrário, Sartre acredita que é próprio da condição humana existir com e para o outro, tentando sempre estabelecer uma relação que a distinga de si²¹⁸.

Desse modo, aceitado o conflito como elemento inescrutável na relação com o outro, a asserção do nós como fundamento de um existir-com-o-outro perde o sentido. A realidade humana é por sua própria condição o conflito, mesmo que uma pretensa consciência de solidariedade ou fraternidade esteja inerente ao nós. Isso nos induz a crer que na perspectiva sartriana a possibilidade desse nós é um ideal pleno de impossibilidade no tocante a concretização.

No entanto, ainda que o filósofo francês subtraia o valor do nós enquanto conjunção harmônica de interesses entre as pessoas, não se pode insistir na idéia de que tudo o que diz respeito a luta das consciências distintas seja sempre evocada no conflito. O conflito é irreduzível e como tal não pode ser deduzido apenas numa compreensão ontológica. Sartre acredita que todo tipo de atitude que tenha

²¹⁶ Nessa passagem, enquanto a ontologia evoca um nós como tentativa de unificar as consciências, o social busca uma aproximação de caráter psicológico. Mas Sartre acredita que tal experiência não consegue transcender além da perspectiva psicológica, porque o fundamento de um existir-com-o-outro não consegue superar a condição de singularidade do sujeito.

²¹⁷ Cf. Idem, SN, *ibid*, p. 530; Idem, EN, *ibid*, p. 469.

²¹⁸ Mas no dizer de Olson: "A singularidade da posição de Sartre é que ele considera o conflito, não simplesmente como um elemento necessário das relações humanas, mas como o próprio fundamento das relações humanas". Cf. OLSON, *Introdução ao existencialismo*, 1970, p. 210.

por fim buscar a harmonia ou a segurança numa relação com o outro é algo impossível. Por isso, é preciso reconhecer que diante do outro a liberdade e o conflito estão sempre em questão, tornando-se fatos e influenciando na constituição da realidade humana.

Um ponto fundamental que é preciso destacar: mesmo sabendo que há uma variante de idéias sobre o que seja conflito, este muitas vezes tem sido equiparado como sinônimo de violência²¹⁹. De fato, ao vivermos num mundo cada vez mais corroído pela violência contra o outro e consigo mesmo, chega-se a óbvia constatação que as atitudes dos homens um com os outros comumente os têm conduzido ao aniquilamento não só da liberdade, mas da própria vida, o que transcende o sentido do conflito²²⁰.

Em *Situações III* (1949), composta por cinco partes que versam com profundidade sobre a questão da violência, da invasão nazista à Paris, do colonialismo, da estóica luta dos proletários franceses contra o sistema burguês e do racismo (Orfeu negro) vemos Sartre comprometido em refutar essas formas de violências afirmando que não importa como ela se manifeste, está sempre condenada ao fracasso. Contra esta, a fraternidade deve ser um projeto permanente.

Assim, cremos que conflito e violência são questões similares, mas que parecem divergir num ponto que justamente distingue um ao outro: o de que a violência quando efetivada transcende o conflito enquanto fundamento da relação ao provocar a morte do outro. Nesse caso, a violência vai além do conflito porque destrói o significado dessa relação. Já o conflito não aponta para a morte, mas se

²¹⁹ Algumas obras de Sartre como *A questão judaica* (1946) ou *Reflexões sobre o racismo* (1948) podem ajudar a entender o sentido da violência, através de questões como anti-semitismo ou o próprio conflito de raças.

²²⁰ Segundo Laing e Cooper, “a violência é a ação da liberdade sobre a liberdade pela mediação da matéria inorgânica. A práxis livre pode destruir diretamente a liberdade do outro, ou colocá-la entre parênteses, por assim dizer, por meio de mistificações e estratégias. A violência pode também ser ação contra a necessidade de alienação, ou ser exercida contra a nossa própria liberdade ou a do outro a fim de impedir a possibilidade de se cair na serialidade. A violência seja ela dirigida ao contra-homem, contra o próprio irmão como liberdade para aniquilar a liberdade, como terror-fraternidade, etc., é em todos os casos um reconhecimento recíproco da liberdade e da negação (recíproca ou unívoca) da liberdade por intermédio da inércia e da exterioridade”. Cf. LAING E COOPER, *Razão e violência*, 1976, p. 121.

conduz num permanente estado de desvelamento que não pode ser equacionado à violência.

O conflito existe não porque os homens desejam, mas porque é uma inelutável, intranscendível e inacabável condição que esbarra o projeto de união com o outro. De fato, é inegável que a relação eu - outro (para-si – para - outro) por gerar sempre a tensão, não viabiliza uma reciprocidade a longo prazo, visto que toda tentativa de união sempre termina por malograr diante da certeza de que o para-si tenciona coisificar o para - outro e reciprocamente. O conflito então supõe que o reconhecimento da existência do outro está fundado na ação que é efetivada contra ele. A luta contra o outro é a luta da objetivação ou da assimilação que confronta radicalmente com a idéia de que o outro é acessível²²¹. Contrariamente, a idéia de uma solidariedade ou uma fraternidade não prevalece porque é evidente um impulso originário egoísta do sujeito que radicaliza na posição de antagonista na qual não consegue afirmar uma comunhão com o outro. Sendo assim, cremos ter juntado elementos suficientemente claros para justificar a existência do outro.

Em suma, consideramos que a questão da alteridade ontológica no pensamento sartriano não comunga com uma dialética no sentido hegeliano e também não cai na tese da relação intersubjetiva, a qual rechaçamos anteriormente. Não se pode negar que os numerosos exemplos de atitudes concretas na relação com o outro acaba apontando precisamente para uma dicotomia sujeito – objeto e isso, por si mesmo alude uma compreensão ora clara e objetiva, ora marcada pela opacidade. Admitimos também que tal relação, longe de se fixar somente no terreno da ontologia, necessita de um outro plano para que seja complementado à sua compreensão e esse plano é o da ética, a qual iremos abordar a seguir.

3.5 A perspectiva ética na relação com o outro.

²²¹ Segundo Laing e Cooper “na luta, cada pessoa é uma negação da negação, visando não só transcender seu próprio ser como objeto, mas também liquidar o outro para quem é um objeto, recuperando assim a sua objetividade” Cf. Idem, Razão e violência, ibid, p. 123.

Nenhuma ontologia constituída pode cair no finalismo e no determinismo sob pena de retornar sempre a si mesma e jamais criar perspectivas fundamentais à sua compreensão²²². O que dizer de uma filosofia que não trava diálogo com outras instâncias? Evidente que a *ontologia fenomenológica* de Sartre presente em toda a estrutura de *O ser e o nada* é pensada prioritariamente na perspectiva da constituição da consciência e do ser, isto é, do aspecto precipuamente ontológico, o que não implica que toda a ontologia constituída tenha seu fim nela mesmo. De fato, isso não enterra as possibilidades de pensarmos a relação com o outro num plano moral, posto que a fundamentação do sujeito humano abranja questões práticas que a ontologia, qualquer que seja sua pretensão, não consegue abarcar na sua complexidade.

Mas laboriosamente, como podemos entender uma ética em Sartre a ponto de elucidar a relação com o outro nessa perspectiva? Antes de qualquer coisa, convém entendermos o sentido da ética para Sartre. Sabemos que ele não tematiza a ética prontamente, embora seja evidente que a preocupação com ela esteja presente desde a origem do seu projeto epistemológico, existencial e ontológico²²³.

Em *ser e o nada* que se define como uma clara proposta de *ontologia fenomenológica* como bem especifica seu sub-título, Sartre dedica na conclusão algumas palavras sobre o fato de não ter escrito sobre a moral²²⁴ na citada obra.

²²² Acredita-se que é fundamental a toda forma de pensamento travar contatos e debater com outras posturas a fim de tanto compreender a si mesma quanto fundamentar suas questões. Daí que se pode enterrar qualquer idéia de uma ontologia finalista no arcabouço de Jean-Paul Sartre e afirmar uma busca por perspectivas morais que podemos ver, por exemplo, na conclusão da obra *O ser e o nada*. Para Sartre “a ontologia não pode formular de per si prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma realidade humana em situação”. Cf. SARTRE, SN, 1997, p. 763; EN, 2001, pp. 673-674.

²²³ Conforme explicita Silva, “a preocupação ética está presente na filosofia de Sartre desde o início. Não se pode entender a sua filosofia a partir das divisões tradicionais entre as disciplinas filosóficas, supondo, por exemplo, que em *O ser e o nada* temos apenas um trabalho de ontologia da subjetividade, assim, como em *Questão de método* teríamos apenas elucidaciones metodológicas e na *Crítica da razão dialética* uma filosofia da história, ficando a ética, anunciada no final de *O ser e o nada*, permanentemente adiada, ou apenas esboçada em textos que Sartre preferiu não publicar. A ausência de um tratado de ética não significa a ausência da ética – ou de seu correlato obrigatório, a política”. SILVA, Homenagem à *Les temps modernes*, 2005, p. 9.

²²⁴ Em 2006, em comemoração ao centenário de nascimento de Sartre (nascido em 1905), a Gallimard relançou textos póstumos que versa sobre a questão da moral reunida num livro intitulado

Para ele, a questão da ontologia não pode se ater às questões que tenham fundamentos morais ou éticos, isto inclui a psicanálise existencial. Ainda assim, muitas questões como a liberdade, a responsabilidade e as relações humanas não deixaram de ser colocadas por ele num plano do ethos. No sentido da práxis ética, Sartre formulou sua crença na capacidade de todo indivíduo escolher qual a melhor ação, objetivo, valores e formas de vida a serem seguidas. Ainda afirmou que cai na ilusão aquele que acredita na existência de valores objetivamente válidos jogados no mundo em vez de serem criados tão somente pela escolha humana.

Nesse sentido, os contextos da ética e da moral sartriana encontram-se muito mais explícita na prática do sujeito do que propriamente em elucidações teoréticas. Em *Questão de método* (1960), Sartre explicita que uma filosofia, seja ela epistemológica ou moral não deve vir ao mundo na sua pura passividade, isto é, como uma estrutura teórica montada e acabada de um saber. Esta deve aparecer a partir do próprio movimento histórico que a engendra²²⁵. Isso posto em relevo contribuiu notavelmente para inúmeras críticas (a maioria sem fundamento) ao problema da ausência de uma preocupação em abordar a questão da liberdade e da responsabilidade como um todo e, em especial, o problema da relação com o outro numa perspectiva ética.

Antes de qualquer coisa, o problema da ética numa relação com o outro pode ser primordialmente explicitada na significação da liberdade que nasce originariamente da angústia. Sartre explicitou a angústia como fundamento ontológico da própria liberdade. Partia da idéia de que estamos livres porque é um absurdo confiar em um Deus ou na sociedade para justificar nossa ação ou para nos dizer o quê ou quem somos. Desde então, Sartre assumia claramente que estamos condenados porque sem diretrizes absolutas, devemos sofrer a agonia de nossa tomada de decisão e a angustia de suas conseqüências. Sua afirmação em *O ser e o nada* sobre esta questão é contundente: “*É na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou se se prefere, a angústia é o modo de ser da*

Cahiers pour une morale (Cadernos para uma moral), reavivando ainda mais as discussões em torno do legado do filósofo, literato e múltiplo ativista francês.

²²⁵ Cf. SARTRE, QM, 1967, pp. 9 -10.

*liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser, colocando a si mesma em questão*²²⁶.

No entanto, a obra que espelha o aprofundamento da problemática em questão é a mesma que principia o empreendimento literário sartriano: *A náusea* (1938). A história de Antoine de Roquetin – escrita como um diário²²⁷ - é perpassada pela descoberta crucial da contingência e da angústia originária com a qual a personagem se depara ao chegar a fictícia cidade de Bouville na intenção de pesquisar sobre a existência do Marquês de Rollebon. De início, Roquetin percebe uma mudança na sua existência, no seu cotidiano, que ainda não sabe precisar. Daí ele questiona a natureza dessa mudança, embora, por conveniência sempre afirme que a mudança é interior, vivenciada na sua consciência e não no exterior, nas coisas. Ainda assim, fica evidente para si mesmo a sensação impregnada de tédio e indolência que lhe leva a óbvia constatação de que está acometido pela náusea.

As coisas não vão bem! Absolutamente não vão bem: estou com ela, com a sujeira. E dessa vez é diferente: isso me veio num café... Então fui acometido pela Náusea, me deixei cair no banco, já nem sabia onde estava, via as cores girando lentamente em torno de mim, sentia vontade de vomitar. E é isso: a partir daí a Náusea não me deixou, se apossou de mim... A náusea não está em mim: sinto o ali na parede, nos suspensórios, por todo lado ao redor de mim. Ela forma um todo com o café: sou eu que estou nela²²⁸.

De fato, ao longo da narrativa, Roquetin se desencanta profundamente com a vida social burguesa de Bouville, ao mesmo tempo em que passa a perceber que sua existência estava inteiramente limitada as lembranças do seu passado e a investigação da vida obscura do Marquês de Rollebon. Por isso, ao se questionar sobre a importância de reencontrar seu amor do passado (Anny) e o sentido de escrever um romance sobre a vida de um estranho, constata a falta de valor que tem

²²⁶ Idem, SN, 1997, p. 72; EN, 2001, p. 64.

²²⁷ A idéia de uma escrita em forma de diário se constrói como uma tentativa de abarcar dois aspectos fundamentais da compreensão de qualquer trabalho escrito: primeiro, a questão da clareza que é natural no diário de Roquetin e, segundo, converte-se na tentativa de narrar os fatos, sem deixar escapar as nuances, os detalhes, mesmo os mais banais, de modo que seja preciso ordená-los com precisão. Cf. a respeito, Idem, N, 1983, p.13

²²⁸ Idem, N, 1983, pp. 37, 38,39

o passado e a motivação – presente e futura - para continuar sua escrita como justificativa para a sua existência.

Assim, Roquetin passa a compreender melhor sua existência ao aceitar e conviver com a náusea²²⁹ e desiste de continuar sua pesquisa, rompendo com essa determinação e passa a ver todas as coisas - os valores burgueses, direitos e deveres, os amores contingentes - de modo estranho à própria existência como fruto da determinação. A liberdade então, brota no seio da existência sem sentido de Roquetin.

Os numerosos exemplos²³⁰ utilizados por Sartre em *A Náusea* nos ajudam a entender como uma existência tediosa e indolente não tem sentido e sempre se constrói em contraposição ao processo da liberdade ao mesmo tempo em que tornam todos os homens simplesmente uma representação do sujeito burguês. Por isso mesmo é preciso romper com tal determinação e buscar numa existência sem razão a constituição do homem (Roquetin) livre e autêntico.

Sou livre: já não me resta nenhuma razão para viver, todas as que tentei cederam e já não posso imaginar outras. Ainda sou bastante jovem, ainda tenho força bastante para recomeçar. Mas recomeçar o quê? Só agora compreendo o quanto, no auge de meus terrores, de minha náuseas, tinha contado com Anny para me salvar. Meu passado está morto. O Sr. de Rollebon está morto, Anny só retornou para me tirar toda a esperança. Estou sozinho nessa rua branca guarneçada de jardins. Sozinho e livre²³¹.

De fato, para efetivar a liberdade o processo fundamental se encontra calcado no binômio escolha - ação. Sartre inicia sua análise da última parte de *O ser e o nada* dedicado à liberdade afirmando que a ação se condiciona primordialmente

²²⁹ Roquetin assume essa condição ao afirmar: “Não posso dizer que me sinta aliviado nem contente; ao contrário, me sinto esmagado. Só que meu objetivo foi atingido: sei o que desejava saber; compreendi tudo o que aconteceu no mês de janeiro. A Náusea não me abandonou e não creio que me abandone tão cedo; mas já não estou submetido a ela, já não se trata de uma doença nem de um acesso passageiro: a Náusea sou eu”. Idem, N, ibid. 187.

²³⁰ Ao longo da *Náusea* percebemos numerosos exemplos de como é possível definir a existência angustiada e sem sentido. Vemos a vida burguesa como ponto fundamental da compreensão de uma vida inautêntica. O autodidata, os profissionais da experiência, os amadores da experiência, o misantropo, etc., são todos marcados por uma existência inautêntica e simplesmente limitados a uma função representativa social, o que limita a possibilidade para o real conhecimento da ipseidade do sujeito.

²³¹ Idem, N, 1983, pp. 228-229.

pela busca da liberdade. Toda ação tem por efeito alcançar a condição de se ser livre. Dessa forma, o homem é o agente existente que efetiva na escolha a condição de ser irremediavelmente livre. Assim, toda escolha possível implica a escolha de um sujeito livre. Então, o homem é também inevitavelmente responsável nesta empreitada ao escolher. A idéia de responsabilidade encaixa perfeitamente bem como uma contrapartida da liberdade. Visto que ao escolher, a responsabilidade daquele que escolhe recai sobre si mesmo e sobre todo mundo, ou seja, os outros²³².

Segundo Sartre, pelo fato do homem estar só, não ter nada que o explique (recusa de Deus); surge e deixa de existir gratuitamente no mundo (a força do sentido ontológico); é responsável por si mesmo e, finalmente, cada vez que escolhe cria um critério ou um valor, isto só pode afirmar a sua liberdade. Melhor dizendo, Sartre vai afirmar de modo incisivo que:

Estou condenado a existir para sempre para-além de minha essência, para além dos móveis e motivos de meu ato: estou condenado a ser livre. Significa que não poderia encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livres²³³.

Percebe-se aqui que o homem é sempre resultado concreto da sua ação e antes de tal ação não há nada que o explique. Dito mais claramente, o homem é explicado enquanto escolhe e age e disso está permeada a liberdade. É assim, que a liberdade se estabelece, sem requerer a presença de determinismos ou de uma necessidade lógica. A existência que afirma a sua primazia perante a essência não pode admitir qualquer queda no determinismo sob o risco de implicar na recusa radical da liberdade.

²³² Para Silva “Sartre não se cansa de acentuar que a noção de liberdade originária envolve uma responsabilidade radical e que a solidão em que é feita a escolha não isenta o sujeito do compromisso com a universalidade, isto é, com os outros. A invenção do valor imanente a cada ato de escolha, decorrente da escolha de valores prévios determinantes da conduta humana faz com que a liberdade não se dissocie nunca da responsabilidade pela afirmação de valores e critérios em cada ato livre”. SILVA, Homenagem à les temps modernes, 2005, p. 10.

²³³ SARTRE, SN, 1997, pp. 543-544; EN, 2001, p. 484.

Mas apesar de configurar a existência como um estar gratuitamente lançado no mundo, o exercício da liberdade para o homem é sempre limitado e possibilitado por tudo aquilo que o rodeia²³⁴. Assim, não se pode negar a presença das diversidades e uma dependência dos fatos do mundo e, sobretudo, do outro, com o qual o homem se defronta sempre, num extremo exercício da tensa relação sujeito-objeto. Nesse sentido, é inegável que a ética esteja presente configurando um debate com a ontologia.

É evidente que o exercício da liberdade é perpassado pelo fato de que a história é concreta e devido à força dessa concreticidade, os indivíduos e os grupos são parte integrantes desse processo que denominamos de histórico. Logo, a questão da realidade humana é basicamente entendida como o inegável resultado desse processo. Mas esta questão se encontra presente não somente em *O ser e o nada*, mas na *Crítica da razão dialética* onde a notável influência das idéias de Karl Marx (1818-1883) que atingiu Sartre é posterior a “concepção” de liberdade na sua obra mais destacada. Por isso mesmo, não se pode negar o valor complementar que o filósofo francês nos trouxe. Então, ao abordar dois focos de análises no pensamento de Sartre, quais sejam, o ontológico-existencial e o marxista, evitamos configurar um anacronismo filosófico e afirmamos a presença de que o existente pode impor algumas situações de como a má-fé, a responsabilidade, a escolha pelo projeto humano, a realidade, enfim, a liberdade. Assim, toda a conjuntura do pensamento sartriano, sobretudo, aquele presente em *O ser e o nada* comprova que a ética é uma questão presente²³⁵.

Assim, uma ética que promove a situação humana também sempre leva em conta o outro como fundamento da existência. Desde o principio da construção do seu arcabouço, Sartre tinha plena consciência de que o outro era tão importante para o eu, sobretudo, quando se tratava de afirmar a sua individualidade

²³⁴ Cf., a respeito SILVA, Ética e literatura em Sartre, 2003.

²³⁵ A ética sartriana é fundamentada, segundo Vázquez em: a) pela sua absoluta liberdade de escolha (ninguém é vítima das circunstâncias), e b) pelo caráter radicalmente singular desta escolha (consideram-se os outros e a sua respectiva liberdade, mas eu – precisamente porque sou livre – escolho por eles, e traço o caminho que pessoalmente devo seguir – inclusive no caso de um programa ou de uma ação comum -, porque de outro modo abdicaria de minha própria liberdade. Cf. VÁZQUEZ, Ética, 1987, p. 254.

subjetiva. Nesse caso, o papel do sujeito é se engajar²³⁶ livremente perante a situação, levando em conta o outro como elemento indispensável na sua constituição.

Quando Sartre afirma na conclusão de *O ser e o nada*, mais precisamente em suas *perspectivas morais*, que a ontologia por se ocupar detidamente com algo que lhe diz respeito não pode fundamentar outras questões que não estejam nela mesma. Isso não implica num ensimesmamento bruto e radical. No entanto, essa mesma ontologia abre espaço para uma ética ao assumir suas responsabilidades perante a realidade humana em situação. Para Sartre, todo valor moral será revelado no sujeito enquanto vivem e constroem a sua existência²³⁷.

Desde o início das análises sobre o pensamento sartriano, é possível indagar se uma ontologia constituída não deixa espaço para uma ética. O fato de dispensarmos uma escolha determinista ou religiosa não implica que podemos dispensar uma escolha moral, ao contrário, a presença de um único critério, qual seja o grau da consciência que busca efetivar sua ação é suficiente para rechaçar qualquer determinismo moral. Por isso, a figura de Deus é válida apenas para a teologia, enquanto que numa ontologia ou numa ética em situação tal questão cai no nicho da especulação, invalidando o sentido atribuído ao divino. Outra questão que podemos ressaltar é que as justificativas para os atos morais dos homens devem

²³⁶ O engajamento é uma manifestação ou ato de escolha voluntária onde o sujeito define um caminho e é inteiramente responsável por tal escolha. No dizer de Denis: "Colocar em penhor, fazer uma escolha, estabelecer uma ação, eis os três componentes semânticos essenciais que determinam o sentido do engajamento...". Cf. DENIS, Literatura e engajamento, 2002, p. 32.

²³⁷ Conforme afirma Giles: "O problema moral surge em Sartre dentro do contexto de uma hesitação, isto é, dentro da possibilidade de uma recusa de todo valor moral. A partir dessa hesitação o problema moral se impõe, mesmo no caso de eu escolher recusá-lo, pois mesmo aí manifestei uma atitude que me engaja moralmente. Todavia, ela não impõe nenhuma solução concomitante; ela impõe apenas a ação, o que significa empreender o relacionamento mais fundamental, aquele graças ao qual ultrapassa a simples determinação estática da configuração do mundo, para modificar este mundo até em sua própria materialidade". GILES, História do existencialismo e da fenomenologia, 1989, p. 334.

prescindir de qualquer determinação sob pena dele não ser responsável diante dos seus atos²³⁸.

Assim, a realidade humana é fundamentalmente constituída a posteriori, em situação. O homem enquanto artífice de si mesmo, deve desprender da figura teológica do divino que reduz ou limita as condições dele escolher aquilo que quer ser. No entanto, a realidade humana por estar sempre em contradição, isto é, ser ambígua, corre o risco de praticar o ascetismo religioso, como tentativa fracassada de fugir da situação ou, em outras palavras, assumir a postura negativa da má-fé²³⁹. No segundo capítulo da primeira parte de *O ser e o nada*, Sartre dedica uma análise sobre o problema da má-fé. Inicialmente ele mostra como é equivocada a idéia que iguala má-fé e mentira²⁴⁰. Depois, ele explicita que apesar de ambas serem posturas negativas, a má-fé afeta a consciência, fazendo com que o sujeito engane a si mesmo, contrariamente à mentira que se revela fundamental com o outro. Por outro lado, o que enriquece realmente a compreensão sartriana da má-fé são os numerosos exemplos dados por ele, como o do pederasta ou o do campeão da sinceridade²⁴¹.

Notamos que a ambigüidade da realidade humana, permeada por um nada e, por algo incerto, indefinido, antes da ação, é condição para que possamos compreender o homem como aquele ser que questiona a si mesmo, ao renunciar a

²³⁸ Para Jeanson (1965) fica claro que a proposta sartriana se adequa com precisão ao tempo em que é situado. A escolha humana para ser livre tem que prescindir de qualquer influencia (realista ou idealista) que comprometa a liberdade de escolher.

²³⁹ Segundo Bornheim: "E o significativo é que a má-fé não designa um problema particular, um comportamento entre outros, ou uma situação adstrita ao plano moral; Sartre se refere muito mais a uma ameaça que surge como constitutiva da própria existência humana e que está ontologicamente presente em todos os comportamentos, simplesmente por serem humanos". Cf. BORNHEIM, Sartre, 2005, p. 51.

²⁴⁰ Para Burdzinski, "Má-fé e mentira são títulos próprios a circunstâncias totalmente diversas – este é o ponto inicial a considerar na análise que Jean-Paul Sartre faz da má-fé. A distinção assenta-se no seguinte: numa mentira nos encontramos sempre com uma relação transcendente entre um sujeito e um objeto; ou seja: quando mentimos, o que fazemos é apresentar sob o registro de verdade algo que, sabemos, devia antes ser reconhecido como falso. Pretendemos, então, que outra(s) pessoa(s) assumam(m) como uma verdade algo que nós mesmos não assumiríamos por reconhecermos não sustentar-se enquanto tal. Cf. BURDZINSKI, Má-fé e autenticidade, 1999, p. 37.

²⁴¹ Cf. a respeito, SARTRE, SN, 1997, pp. 109-114; EN, 2001, pp. 97-102.

uma idéia de um humanismo puramente moral e nesse sentido, a ética é uma contestação do pensamento em face de si mesmo²⁴².

Evidentemente, para que essa contestação seja efetiva é necessário o mundo como ponto de partida e a presença do outro como aquele cuja existência está sempre pondo em questão o ser do eu. Então, uma ética em Sartre é a mesma que contesta a ilusão de que o sujeito está isolado no mundo e somente sua consciência é capaz de abarcar a realidade. Em vão, a modernidade lacrada em sua autoridade cai no erro de não admitir a ambigüidade de todas as coisas ao mesmo tempo e que não compreende como a realidade humana se situa diante da contingência radical e da necessidade do mundo e isto torna incompreensível qualquer postulado determinista sobre a moral.

Nesse sentido, após as descrições fundamentais podemos dizer que há uma ética em Sartre? Se pensarmos em uma ética dogmática que se limita a dizer o que é seu fundamento, claramente afirmaremos que não²⁴³. Mas como foi discorrido, a ética presente em Sartre leva em conta o homem em situação, engajando-se no mundo e convivendo com o outro de tal modo que a responsabilidade seja compartilhada no mesmo grau e, sendo assim, a ética sartriana tem validade. Também, a revelação da existência como pano de fundo para a construção da essência do sujeito acaba apontando numa ética sartriana autônoma em relação aos valores e isenta de uma verdade absoluta.

Por fim, notamos que a profunda preocupação do filósofo francês com as noções de alteridade, liberdade e responsabilidade implica um sério comprometimento dele em abrir um leque de perspectivas para-além do terreno da

²⁴² “Declaro que a realidade humana é ambígua, e, por conseguinte, ao mesmo tempo, nada - tanto que praticamente ignora este caráter essencial tratando-o como tratam as coisas. A psicologia torna-se então um inventário, e moralidade dela altera-se em função do outro. Mas se formos realmente compreender que o homem é este “ser” que reside perpetuamente em questão para si mesmo, dever-se-á renunciar a dar conta da humanidade de uma vez para sempre, e a filosofia aparecerá por sua vez como uma perpétua contestação do pensamento diante de si própria”. Cf. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, 1965, p. 281. (Grifo e tradução nossa).

²⁴³ Isso nos deixa claro que a ética sartriana não é teleológica e muito menos utilitarista. Mas é uma ética por si, sem sistemas nem métodos ou normas. Em suma, uma ética da contestação, da situação, da liberdade e por fim, da singularidade. Para Abbagnano: “Uma ética apresenta-se assim, como o complemento necessário da ontologia”. Cf. ABBAGNANO, *História da filosofia*, 1984, p. 184.

ontologia. A grande questão que se afigura é que nem todos conseguem notar que a ética é tão presente em seu pensamento quanto à própria ontologia e isso pode se constituir em preconceito ou falha na interpretação acerca daquilo que Sartre disse. Nesse caso, superar qualquer dicotomia ilusória que se queira impor sobre a existência do outro em qualquer perspectiva é um desafio a que nos propomos desde o início. Por isso, reconhecer que o outro tem sua consciência e esta é tão necessária quanto à do eu, no tocante à construção da realidade humana e do sentido histórico do homem nos eleva a certeza de que a existência do outro está além de qualquer ontologia.

CONCLUSÃO

A) PERSPECTIVA TÉCNICO – FILOSÓFICA

O presente trabalho foi desenvolvido a partir de constantes pesquisas e análises sobre a obra fundamental de Sartre (*O ser e o nada*), centrando-se especificamente em demonstrar a importância de um elemento esquecido pela metafísica clássica e moderna: o outro. No pensamento contemporâneo, mais especificamente nos ditames da ontologia, da fenomenologia e da moral, o outro se constitui problemática fundamental.

De fato, da notável contribuição sartriana à filosofia contemporânea, a questão do Outro ocupa uma posição destacada. Constituiu-se um desafio constatar que o outro necessita de um primado no pensamento contemporâneo. Para tanto, Sartre traçou duas importantes considerações para dar sentido à experiência do outro: a primeira consideração está na crítica à metafísica, exaltando que ser, nada e consciência precisa sair do plano da pura abstração e mostrar-se presente na realidade concreta. A outra consideração, igualmente importante, foi ter visto na intencionalidade de Husserl o cerne para o entendimento da questão da consciência. Assim, noções como presença, facticidade, nadação, valor, possibilidade, ipseidade, temporalidade e transcendência nos ajudam a refletir sobre como a consciência tem importância no pensamento sartriano ao mesmo tempo em que propicia um entendimento vital para compreender a experiência do outro.

Porém, nesse primeiro momento não foi possível constatar a existência do outro, nem mesmo, conceber qualquer tipo de relação a ponto de validar a sua primazia no pensamento sartriano, o que ocorrerá a partir da investigação da terceira parte da obra *O ser e o nada*, mais precisamente no primeiro capítulo, em que se inicia de fato, a discussão acerca da existência do outro e sua relação de conflito e

constante desafio com o eu. Para tanto, vimos como Sartre fundamentou sua recusa radical à presença do solipsismo na modernidade que muito contribuiu para um obscurecimento da questão da alteridade ontológica. Assim, a idéia de que o sujeito determinava o sentido do mundo e das coisas nele presente não escapou à crítica de Sartre. Na verdade, Sartre inicia a problemática do outro tentando superar a tradição no que diz respeito ao solipsismo. Daí que para rechaçar o peso da responsabilidade sobre o mundo dado apenas ao sujeito foi preciso aceitar de que há mais que um simples sujeito na realidade humana. A primeira experiência que se pode constatar acerca da existência do outro se encontra na vergonha que é sentida primeiramente no olhar dirigido. Logo, o “para-si” e o “para-outro” mantém uma relação desde o momento em que se olham e manifestam a sua presença no mundo. O olhar como condição de reconhecimento superficial é próprio dessa relação que por promover o primeiro encontro com o outro acaba nos dando mostra de como as consciências distintas sentem a necessidade de buscar uma a outra. Claro que no momento do olhar a disputa entre “para-si” e “para-outro” ainda não atingiu o nível da objetivação ou da assimilação.

Nesse caso, quando a relação com o outro passa para o nível da corporeidade, ou seja, quando os dois travam uma relação para-além do olhar e mantém contatos físicos e psíquicos podemos dizer que a relação se encontra num nível mais acurado. De fato, vimos que o corpo manifesta o sentido mais profundo da facticidade porque no fim das contas o homem é algo em virtude da presença do seu corpo no mundo. Pois é justamente em virtude da expressividade do corpo que a relação se estreita de tal modo que compromete os co-presentes remetendo a possibilidade da objetivação. De fato, com o corpo e suas três dimensões ontológicas (corpo no mundo, corpo-para-outro e corpo como objeto), a idéia de posicionamento da relação eu – outro se esclarece plenamente.

Mas a relação com o outro se aprofunda realmente quando se concretiza a luta e a tensão entre duas consciências em conflito. De fato, vimos que o conflito surge no momento em que uma consciência tenta se apropriar da outra, numa luta de objetivação. Mas notamos que o desejo maior nessa relação é o de

que uma subjetividade quer possuir a liberdade da outra enquanto tal e como não consegue acaba por cair em atitudes condenáveis, posto que põe em risco a própria subjetividade. Tais atitudes são descritas a partir do amor e do desejo sexual, onde o masoquismo e o sadismo constituem destruição da própria condição de sujeito livre em que se tenta afirmar o homem.

Mas essa mesma luta ainda que tenha um contraponto destruidor tem também um caráter resgatador: o de projetar o homem rumo a sua possibilidade de sujeito livre e autêntico, haja vista que sem a tensão e a luta o sujeito não consegue se distinguir do outro. O inevitável encontro com o outro também aparenta permitir a composição de um nós que como se sabe malogra no momento em que o conflito se instala como condição permanente da relação. Além disso, não podemos esquecer que toda relação com o outro ao mesmo tempo em que abre espaço para o amor, também deve levar em conta que corre o risco de virar seu oposto: a indiferença. Mostramos que nesse caso, o eu corre o risco de virar um solipsista factual o que de todo modo não ocorrerá porque o ódio se torna mais presente e, assim, a relação com o outro é de amor e ódio. Então, a partir daí vemos que há uma proximidade muito maior do que se imagina entre amor e ódio, pois em ambos os casos são notórios as manifestações de preocupação ou incomodo com o outro, o que não ocorre, todavia, na indiferença.

No entanto, o grande problema do ódio é que por exigir uma medida da qual não tem controle, o sujeito corre o risco de ir além do odiar. Isso acontece quando um dos membros da relação cai no barbarismo de assassinar um ao outro e isso é a antítese radical de toda e qualquer possibilidade de reconhecimento do outro e do próprio sujeito. Nesse sentido, colocando-se como negação da existência, a morte do outro é também negação da subjetividade do eu. Isso implica que o eu exige o outro como limite de si mesmo e como possibilidade de se afirmar no mundo.

A morte de um dos pares então é a supressão radical da primazia do outro e o desaparecimento de toda alteridade. Por isso, Sartre não deixa de fundamentar o malogro desta. A exigência de uma relação marcada pelo conflito não pode ser confundida com uma idéia de que este se afirma na desapareção do outro,

pelo contrário, a relação de tensão e luta entre o eu e o outro é desvelada na existência e nela se constrói sempre. A verdade é que o conflito existe não porque é fruto do desejo humano, mas porque a ação dos opostos não os conduz a uma harmonia. Nesse sentido, o reconhecimento da existência do outro está fundado na ação que é efetivada contra ele. A luta da objetivação ou da assimilação nos leva a constatação de que a existência do outro não supõe uma convivência amistosa. Apesar disso, somos levados a uma outra questão que Sartre trabalhou e poucos perceberam: a idéia da solidariedade ou da fraternidade que divide a responsabilidade de agir entre os pares da relação. Essa idéia nos dá um mote para conhecer melhor a fundamentação de uma ética da relação com o outro. No entanto, tal idéia não prevalece na ontologia sartriana porque é evidente o impulso originário do egoísmo no sujeito que ao se colocar na posição de antagonista passa a ver o outro como seu inimigo. Assim, estamos cientes de que foi possível constatar a experiência da existência do outro.

Por outro lado, a experiência ontológica do outro, apesar de cercada por questionamentos claros, só foi suficiente para assumir um primado no pensamento sartriano quando analisamos a questão sob o prisma da ética. Por isso, na última parte do presente trabalho, questionamos se a ontologia por si mesma foi capaz de responder aos nossos anseios e acreditamos que Sartre abre espaços para a ética no intuito de compreender profundamente as questões que foram abordadas por sua “ontologia fenomenológica”. Por exemplo, a vergonha é uma questão ontológica e ética, assim como o conflito e outras questões que dizem respeito à relação com o outro. Então, a relação com o outro distante de se fixar no puro limite da ontologia vai além de toda perspectiva ao ser fundamentada também numa ética. Desse modo, ampliamos consideravelmente nossa compreensão do primado do outro a partir das considerações de Sartre sobre a possibilidade de uma moral que compreenda os questionamentos em conjunção com a ontologia. Nesse sentido, o eixo argumentativo desse trabalho se fixa com precisão e afirma a experiência da existência do outro na obra fundamental de Sartre.

B) PERSPECTIVA HISTÓRICO-EXISTENCIAL

No panorama do século XX é difícil encontrar um autor que soubesse expressar a condição do homem de forma tão intensa e radical. A diversidade de suas obras que ao longo desse trabalho foi ressaltada apenas nos traz a constatação de estarmos estudando não apenas a teoria, mas a própria práxis de um sujeito que soube viver aquilo que escreveu. Evidentemente, a profundidade das agruras de um tempo sofrível, marcado por guerras e conflitos, moldou o pensamento e a opinião de Jean-Paul Sartre.

Mas como podemos tentar descrever Jean-Paul Sartre? Figura emblemática, inquieto, polêmico e polemista. Com essas poucas palavras é possível explicitar o significado do escritor, jornalista, teatrólogo e filósofo. Sem sombra de dúvida, foi o maior ativista político do século XX sem, no entanto, nunca ter ocupado um cargo no parlamento francês ou na assembleia provincial de Paris. Do contrário, Sartre era o tipo de personalidade que detestava todo o tipo de hierarquia, social (família), religiosa (casamento) e, sobretudo, os deveres de uma profissão.

Nascido em 21 de junho de 1905, Sartre viveu os momentos mais marcantes do confuso século com a primeira metade sendo intercalada por duas grandes guerras, pela crise do capital na quebra da bolsa em 1929, e na segunda metade com a guerra da Argélia, o colonialismo russo, americano, inglês e francês, a péssima condição dos operários das fábricas, a guerra do Vietnã, o anti-semitismo, o racismo etc. Foi a partir de todos esses eventos que ele construiu uma vasta trajetória de homem que nunca negou a responsabilidade de ser sujeito da sua história, bem como de personalidade permanente no mundo do pós-guerra, visto que nunca relaxou em se engajar ativamente para fazer frente aos problemas do seu tempo.

Autor de frases notáveis como: *“O homem está condenado a ser livre”*, *“O inferno são os outros”*, *“A existência precede a essência”*, enfim, de obras por uma filosofia da ação, do engajamento, da ética enquanto prática e da liberdade. Sartre destacou-se no cenário francês do pós-guerra, a partir de 1945 até o fim da

vida, em 1980, deixando sua marca na história da filosofia pela expressividade do pensamento e por uma proposta de uma ética enquanto fundamentadora do nosso caráter de ser livre. Ao tomar conhecimento de sua morte há 28 anos ou mais precisamente, 15 de abril de 1980, numerosos meios de comunicação estamparam em seus jornais as seguintes manchetes sobre o autor de *O ser e o nada*, *A náusea*, *Entre quatro paredes* e tantas outras obras: “Jean-Paul Sartre está morto”, anuncia o jornal *Liberation* com a primeira página completa dedicada a ele, “Sartre está morto anuncia o *Le Matin* e com ele desaparece um dos raros homens verdadeiramente livres de nossa época”. “Um dos únicos homens honestos em meio a uma época terrível e turbulenta”. “Morte de Jean-Paul Sartre”, escreve o *Le figaro* enquanto relata todo o seu caráter e sua luta pela afirmação de um sujeito livre e autônomo.

Com isso, queremos evidenciar com clareza um dos interesses em estudar o arcabouço filosófico desse autor. Sartre não foi simplesmente um filósofo e por ter desenvolvido múltiplas atividades na sua vida, acabou despertando o interesse para-além da Academia. Como um existencialista, ele se esforçou por mostrar que a existência é sempre um estar em situação. Sem dúvida, é sobre o paradigma da existência que ele construiu toda a sua filosofia. A existência é uma condição fundamental para a construção do projeto humano. O homem é tido como o conjunto de suas ações e, nelas, ele afirma a sua condição de ser humano.

No entanto, a passagem de Sartre pela ontologia e fenomenologia suscitou inúmeras críticas de que sua filosofia era uma clara incitação ao quietismo e ao desespero, visto que aparentemente tudo findava em questionamento e nenhuma solução para os problemas humanos seria possível. Além disso, ao levantar a pretensão de que todas as ações humanas em relação ao outro sempre acabam em conflito, somos induzidos a crer num pessimismo sem fim. Mas esses estudos constataram que as críticas feitas sobre o pensamento sartriano são quase sempre sem fundamentos. Em *O existencialismo é um humanismo (1946)*, Sartre dá uma resposta enérgica às críticas sofridas de todos os lados, desde os cristãos, marxistas até os próprios fenomenólogos. Nessa obra, ele propõe a idéia de que a condição

humana prescindir de uma essência na qual possa guiar seus atos de modo que a própria existência seja o meio de constituição da essência humana.

Nesse sentido, a afirmação da condição humana revela-se marcante a partir do momento em que o sujeito enquanto tal, livre, assume a responsabilidade diante daquilo que o cerca. A liberdade ergue-se na tentativa de afirmar a singularidade universal diante do sujeito fadado a repetir o processo sócio-histórico-cultural e assim, tende a construir valores que não se encontram no mundo. Mas a questão fundamental de Sartre de um modo geral é se questionar se o homem é um indivíduo ou um resultado da totalidade de sua ação em total compromisso com o mundo.

Além disso, ao tentar mostrar um sujeito que não se reduz ao resultado do processo histórico-social, em outras palavras, de uma realidade fundada na vivência objetiva que está desvirtuada na própria construção do homem autêntico, Sartre alcança o intento de mostrar um homem em profunda angústia diante do seu tempo. Ainda que o homem seja histórico e situado no tempo, já que vive em função de um determinado período sócio-histórico, ele mesmo tem de ser o construtor da sua própria história. O exemplo de Flaubert serve para elucidar essas considerações. De fato, veremos que este é sempre tido como um sujeito alçado à condição de singular universal mesmo com a forte imposição paterna na sua educação e formação como homem. Então, a impregnada presença do determinismo expressa na figura do pai, da família e da sociedade impõe sempre a irredutibilidade, posto que toda a escolha humana seja uma escolha possível, em que tudo já está dado de antemão e não se permite aberturas para o novo. Assim, pelo fato de se assentar no homem todo um processo estrutural, histórico, religioso e ideológico do sistema em que vive não se permite reduzi-lo a coisa, visto que na presença de um sistema social burguês ou de uma religião cristã se encontra toda a limitação perene da condição humana, sendo um absurdo ver o homem como produto de si mesmo e ele é neste sentido um resultado passivo de sua condição.

A perspectiva sartriana para a superação do estado passivo em que se encontra o homem está em se acreditar na idéia de que tendemos a construir valores

os quais não se encontram presentes a priori na sociedade. É o que fez Flaubert ao revoltar-se com essa passividade fazendo mudar sua condição de sujeito que vive em função da obediência paterna e tomando posturas que se contrapõe aos ensinamentos burgueses. Esta forma de se construir novos valores e modelos de vida rompem com a idéia de um determinismo e podem por isso mesmo tornar o homem um ente irreduzível. Sartre impõe a liberdade como contraponto a todo tipo de determinismo. Ao contrário do determinismo, a liberdade que não é nem um atributo e muito menos uma qualidade, é tida como a idéia que melhor expressa a condição humana. Neste sentido, ao fazermos jus pela idéia de liberdade, afirmamos que o homem é muito mais do que o simples resultado concreto da sua condição histórica e social, posto que ele é algo por estar gratuitamente lançado no mundo e configurar a sua existência como presença.

Por outro lado, quando falamos de liberdade, temos que tomar precauções no sentido de não motivar interpretações equivocadas no pensamento sartriano. De fato, não podemos confundir liberdade de escolha (absoluta) com liberdade de ação (condicionada, sobretudo, pela contingência). Evidentemente, somos livres para escolhermos o que quisermos, mas apenas na ação é que daremos sentidos a tal escolha, afirmando o valor da liberdade. Por isso mesmo, toda escolha é absolutamente possível e afirma a autonomia do sujeito que permeia sua existência na liberdade. Por outro lado, a ação humana não permite que o homem afirme o sentido da liberdade de modo absoluto, já que ao agirmos devemos levar em conta a responsabilidade (consigo mesmo e com o outro), ao fato de que as coisas do mundo nos impõem uma limitação histórica, social e temporal ou precisamente porque somos contingentes e só podemos agir levando em conta esses critérios. Para Sartre, uma ação é sempre algo intencional que tende a modificar a estrutura do mundo a partir de uma série de conexões estruturadas não logicamente e que produz formas organizadas e explicáveis na realidade humana. Além do mais, a ação é negativa porquanto busca projetar aquilo que se constitui como falta de algo.

Assim, a grande idéia sartriana da liberdade que no século XX conseguiu representar profundamente as agruras e as vivências da condição humana, nos motiva a encerrar este trabalho ciente de que os questionamentos presentes, mesmo que não tenham sido integralmente respondidos, nos deu toda a condição de compreender que o homem é livre sempre que se projetar como um existente que não se subverte as dicotomias do seu tempo, que age ciente da responsabilidade de fazer valer o seu projeto e, enfim, que assume suas relações concretas como um desafio de conhecer tão bem o outro como a si mesmo.

REFERÊNCIAS

A) Obras de Sartre

1. SARTRE, Jean Paul. **L'être et le néant**: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.
- 2._____. **O ser e o nada**. 2º ed. Trad. Br. Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 1997.
- 3._____. **La transcendece de l'ego** - esquisse d'une description phenoménologique. Paris: J. Vrin, 1988.
- 4._____. **A náusea**. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.
- 5._____. **Entre quatro paredes**. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.
- 6._____. **A imaginação**. Trad. Luís Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- 7._____. **O diabo e o bom Deus** – três atos e onze quadros. 3. edição. São Paulo: Círculo do Livro, 1975.
- 8._____. **O que é a literatura?** Trad, Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 2004.
- 9._____. **O testamento de Sartre**. Porto Alegre: Lê PM editores, 1980.
- 10._____. **O existencialismo é um humanismo**. Trad. Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os pensadores).

11._____. **Questão de Método**. 2. ed. Trad. Bento Prado Júnior. São Paulo: Difusão européia do Livro, 1967.

12._____. **Situations III: Lendemain de guerre**. Paris: Gallimard, 1976.

13._____. **As palavras**. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

B) Obras de outros autores

1. ABBAGNANO, Nicola. **História da Filosofia** Volume XIV. 3° ed. Trad. Conceição Jardim et al. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

2. ALBÈRÉS, M. R. **Jean – Paul Sartre**. Trad. Heitor Martins. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958.

3. ALVES, Igor Silva e Et al. (Org.). **O drama da existência**: estudos sobre o pensamento de Sartre. São Paulo: Humanitas/FFLCH/USP, 2003.

4. ANDRADE, Almir de. **As duas faces do tempo**. Rio de Janeiro: José Olympio/Edusp, 1971.

5. BATALHA, Wilson de Souza Campos. **A filosofia e a crise do homem**: panorama da filosofia moderna de Descartes a Sartre. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1968.

6. BEAUFRET, Jean. **Introdução às filosofias da existência**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1971.

7. BEAUVOIR, Simone. **A cerimônia do adeus**: seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre. 2° ed. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

8. BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**: Ensaio da relação do corpo com o espírito. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

9. _____. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 1979.
10. BERKELEY, George. **Princípios do conhecimento humano**. Trad. apresentação e notas de Jaimir Conte. São Paulo: Nova Cultural, 2005.
11. BOCHENSKI, Innocentius Marie. **A filosofia contemporânea ocidental**. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. São Paulo: EPU/Edusp, 1975.
12. BORNHEIM, Gerd Albert. **Sartre: metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 2000.
13. _____. **O idiota e o espírito objetivo**. Porto Alegre: Globo, 1980.
14. BOSI, Alfredo. Fenomenologia do olhar. In: **O olhar**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2003.
15. BURDINSKI, Júlio César. **Má-fé e autenticidade**. Rio Grande do Sul: Unijuí, 1999.
16. BUZZI, Arcângelo. **Introdução ao pensar**. 10 ed. Petrópolis: Vozes, 1982.
17. CAPRA, Fritjof. **O Tao da física: um paralelo entre a física moderna e o misticismo oriental**. Trad. José Fernandes Dias. São Paulo: Cultrix, 1984.
18. CARVALHO SILVA, Carlos Henrique. A ontologia da relação com o outro em Jean-Paul Sartre. In: **Atas do XII Encontro Nacional de Filosofia**. Salvador: ANPOF/EDUFBA, 2006, p. 96-97.
19. _____. **A apreensão inicial da relação eu - outro a partir da vergonha em O ser e o nada de Jean-Paul Sartre**. Disponível em: <www.conviteafenomenologia.com.br> Acesso em: 15/06/2007.
20. _____. A ontologia do corpo na relação eu-outro em O ser e o nada de Jean-Paul Sartre. In: **Colóquio Internacional Jean-Paul Sartre 100 anos**. UERJ/Brasil, 2005.

21. COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre (1905-1980)**. Porto Alegre: L e PM editores, 1987.
22. _____. **Sartre**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L e PM editores, 2005.
23. COLOMBEL, Jeannette. **Sartre: un homme en situations**. Paris: Le Livre de Poche, 1985.
24. DANTO, Arthur C. **As idéias de Sartre**. São Paulo: Cultrix, 1975.
25. DARTIGUES, André. **O que é fenomenologia?** Trad. Maria José J.G. de Almeida. São Paulo: Moraes, 1992.
26. DENIS, Benoit. **Literatura e engajamento: de Pascal à Sartre**. Trad. Luis Dagoberto de A. Roncari. Bauru: EDUSC, 2002.
27. DEMÓCRITO, A. **Os pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000. pp. 259-313.
28. DESCARTES, René. **Discurso do método**. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
29. GARAUDY, Roger. **A perspectiva do homem**. Existencialismo, pensamento católico, marxismo. Trad. Reinaldo Alves Ávila. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
30. GERASSI, John. **Jean Paul Sartre**, a consciência odiada do seu século. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
31. GILES, Thomas. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989.
32. GONÇALVES, J. Cerqueira. Escoto (João duns). In. **Logos** - Enciclopédia Luso-brasileira de filosofia. São Paulo /Lisboa: Verbo, 1990.
33. GURVICTH, Georges. **Dialética e sociologia**. Trad. Manuel Vitorino Dias Duarte. Lisboa: Dom Quixote, 1971.

34. GUSDORF, G. **Tratado de Metafísica**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.
35. HEGEL, G. W. F. **A fenomenologia do Espírito**. 3° ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes/ Bragança Paulista: São Francisco, 2005.
36. _____. **Ciencia de la logica**. Trad del alemán. Augusta e Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Ed. Solar, 1968.
37. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 5° ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes / Bragança Paulista: São Francisco, 2006.
38. _____. **Ser e tempo**, parte 1. 5° ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1995.
39. HEISENBERG, W. **A Parte e o Todo**: encontros e conversas sobre física, filosofia, religião e política. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
40. HUSSERL, Edmund. **A Idéia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1986.
41. _____. **A crise da humanidade européia e a filosofia**. 2° ed. Rio Grande do Sul: Edipucrs, 2002.
42. JEANSON, Francis. **Le problème moral et la pensée de Sartre**. Preface de Jean-Paul Sartre. Paris: Aux Éditions du Seuil, 1965.
43. JOLIVET, Régis. **As Doutrinas Existencialistas**. Trad. Antônio Queirós Vasconcelos e Len Castre. Porto: Livraria Tavares Martins, 1961.
44. _____. **Sartre ou a teologia do absurdo**. São Paulo: Herder, 1968.
45. KANT, I. **A crítica da razão pura**. Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
46. KIERKEGAARD, S. **O conceito de angústia**. São Paulo: Hemus, 1968.

47. LAING, R. D. E COOPER, D. G. **Razão e violência**. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Trad. Áurea B. Weissenberg. Petrópolis: Vozes, 1976.
48. LEVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 1988.
49. LÉVY, Bernard-Henri. **O século de Sartre: o inquérito filosófico**. Trad. Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
50. LOGOS, **Enciclopédia luso-brasileira de filosofia**.. São Paulo/Lisboa: Verbo, 1990. Vol. 2
51. LUIJPEN, W. **Introdução à fenomenologia existencial**. Trad. Br. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: E. P. U/ EDUSP, 1973.
52. LUMIA, Giuseppe. **O existencialismo perante o direito, a sociedade e o estado**. Trad. Adriano Jardim e Miguel Caeiro. Lisboa: Morais Editora, 1964.
53. MACIEL, Luiz Carlos. **Sartre – vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980.
54. MERLEAU-PONTY, Maurice. **Ciências do homem e fenomenologia**. Trad. Prefácio e notas Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.
55. _____. **O visível e o invisível**. 3 ed. Trad. José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1992.
56. MOLINARO, Aniceto. **Metafísica**: Curso sistemático. São Paulo: Paulus, 2002.
57. MONTEIRO, João Paulo. **Corpo e consciência**. Discurso n°33. São Paulo: Revista do departamento de filosofia da USP, 2003. pp. 89 a 103
58. MORAVIA, Sergio. **Sartre**. Trad. José Eduardo Rodil. Lisboa: edições 70, 1985.
59. MORUJÃO, Alexandre F. **Estudos filosóficos**, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002. Vol. I.

60. MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Sartre: psicologia e fenomenologia**. São Paulo: Brasiliense, 2003.
61. MURALT, André de. **A metafísica do fenômeno**. Trad. Paula Martins. São Paulo: Editora 34, 1998.
62. NETO, Miguel Sanches. Apresentação – o inferno segundo Sartre. In: **Entre quatro paredes**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.
63. NOVAES, Adauto, Et al. **O olhar**. São Paulo: Cia. das letras, 10ª reimpressão, 2003.
64. OLSON, Robert G. **Introdução ao existencialismo**. Trad. Djalma Forjaz Neto. São Paulo: Brasiliense, 1970.
65. PAIVA, Eliana Sales. **Conflito e intersubjetividade em O ser e o nada**. Fortaleza, 2003. Dissertação (Mestrado) em Filosofia - Universidade Federal do Ceará.
66. PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
67. PRADO JR. Bento. **O circuito da ipseidade e o seu lugar em O ser e o nada**. Curitiba/São Carlos: Dois Pontos, 2006. Vol 3, n 2, pp. 29-36.
68. ROCHEBLAVE-SPENLÉ, Anne-Marie. **Psicologia do conflito**. Trad. Olympia Salete Rodrigues. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1974.
69. SACHER-MASOCH, Leopold Franz Johann Ferdinand Maria. **A Vênus das Peles - A Vênus Castigadora**, Tradução de José Valentim Lemos. São Paulo: Entrelivros Cultural, 1997.
70. SAGRADA, **Bíblia**. Nova tradução na linguagem de hoje. Barueri: Sociedade bíblica do Brasil, 2000.

71. SCHOEPLIN, Maurizio. (ed.) **O amor segundo os filósofos**. Trad. Antonio Angonese. Bauru: São Paulo, 2004.
72. SILVA, Franklin Leopoldo. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.
73. _____. Et al. **Homenagem à Les temps modernes**. São Paulo: Filocom//ECA/USP, 2005.
74. SPINOZA, Benedictus de. **Tratado da reforma da inteligência**. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
75. STERN, Alfred. La **filosofia de Sartre y el psicoanálisis existencialista**. Bueno Aires: Compañia General Fabril, 1962.
76. VAZ, Henrique C. de Lima. **Ontologia e História**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
77. VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética**. Trad. João Dell' Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.
78. WAHL, Jean. **Introducción a la filosofía**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
79. ZILLES, Urbano. **Introdução à Crise da Humanidade europeia e a filosofia**. 2º ed. Rio Grande do Sul: Edipucrs, 2002.

INDICE ONOMÁSTICO

ABBAGNANO, Nicola (1901 – 1990), Escritor, professor e filósofo italiano, 79, 119

ARISTÓTELES (384 - 322 aC), Filósofo grego, 79

BEAUVOIR, Simone (1908-1984), Escritora e filósofa francesa; companheira de Sartre com quem fez o “pacto dos escritores”, 91

BERGSON, Henri - Louis (1859 - 1941), Filósofo francês, 14, 41, 42, 43, 44

BERKELEY, George (1685 - 1753), Filósofo irlandês, 17

BIRAN, Maine de (1766 - 1824), Filósofo francês, 80

BORNHEIM, Gerd Alberto (1929 - 2002), Professor das Universidades Estadual e Federal do Rio de Janeiro, Escritor e Filósofo brasileiro, 21, 24, 26, 28, 30, 31, 38, 39, 74, 78, 85, 87, 93, 96, 98, 118

BROGLIE, Louis Victor (1892 - 1987), Físico francês, 81

CAPRA, Fritjof (1939), Físico e teórico de sistema, 81

DANTO, Artur (1923), Filósofo, crítico de arte e professor estadunidense, 64, 66, 69, 97

DEMÓCRITO (Cerca de 460 - 370 a.C), Filósofo da colônia Jônica de Abdera, 23

DESCARTES (1596 - 1650), Filósofo e matemático francês, 16, 24, 60, 78, 79,

DUNS SCOTUS, João (1266 - 1308), Teólogo escocês, 39

FLAUBERT, Gustave (1821 - 1880), Escritor francês, 127

GARAUDY, Roger (1913), Filósofo e escritor francês, 93

GERASSI, John “Tito” (1931), Filósofo, Jornalista e professor de Ciência Política estadunidense, 22, 50, 31

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. (1770 - 1831), Filósofo alemão, 16, 19, 89, 90, 91, 93, 107, 112

HEIDEGGER, Martin (1889 - 1976), Filósofo, escritor e professor alemão, 34, 40, 41, 55, 62, 81, 96, 100

HEISENBERG, Werner (1901 - 1976), Físico alemão, 81

HUME, David (1711 -1776), Filósofo escocês, 80

HUSSERL, Edmund (1859 - 1938), Filósofo alemão, 16, 22, 25, 28, 59, 60, 61, 75, 81,121

JEANSON, Francis (1922) Filósofo e jornalista francês, 24, 36, 38, 52, 58, 64, 86, 93, 118, 119

KANT, Immanuel (1724 - 1804), Filósofo alemão, 12, 14, 16, 56, 57, 59, 60, 62, 107

KIERKEGAARD, Sören (1813 - 1855), Filósofo dinamarquês, 93, 114

LAING, R. D. (1927 - 1989), Médico e psiquiatra britânico, 99, 111, 112

LEIBNIZ, Goottfried (1646 - 1716), Filósofo alemão, 38, 59

LEWIN, Kurt, (1890-1947), Psicólogo Americano, 81

LEVINAS, Emanuel (1906-1995), Filósofo francês, 54

LÉVY, Bernard-Henri - “Pierre Victor” (1948) Escritor, filósofo e jornalista algeriano. Foi secretário de Sartre durante os dez últimos anos de vida, 91

MARX, Karl (1818-1883), filósofo alemão, 117

MERLEAU-PONTY, Maurice (1908 - 1961), Filósofo francês, 23, 26, 79

PASCAL, Blaise (1623 - 1662), Filósofo francês, 54

PLATÃO, (Cerca de 428 - 348 a.C), filósofo grego, 79

PRADO JR, Bento (1937-2007), Professor da Universidade de São Paulo e Universidade Federal de São Carlos e renomado filósofo brasileiro, 16

SACHER MASOCH, Leopold Franz Johann Ferdinand Maria (1836-1895), Escritor austro-húngaro de literatura erótica, 94

SILVA, Franklin Leopoldo, Filósofo brasileiro e professor da Universidade de São Paulo, 44, 113, 114, 115, 116

SPINOZA, Benedictus de (1632 - 1677), filósofo holandês, 38

WAHL, Jean (1888 - 1974), filósofo francês, 85

INDICE TERMINOLÓGICO

A

Abandono 71

Ação 24, 55, 57, 65, 68, 82, 83, 107, 109, 112, 115, 116, 117, 118

Alienação 71, 100, 105, 111

Amor 31, 49, 88, 89, 92, 94, 98, 103, 108, 109, 110

Angústia 93, 114, 115

Aparição 17, 28, 58, 59, 61, 63, 68, 74, 79, 85

Autenticidade 92

Autonomia 128

C

Circuito da ipseidade 39, 40, 70, 71, 77, 104, 105.

Coisa 22, 23, 32, 51-53, 98, 104

Condição humana 30, 102, 103, 109, 110, 126, 127, 128

Conflito 64, 69, 74, 78, 83, 85, 87, 93, 98, 99, 107, 108, 110, 111, 121, 122, 123, 124, 126

Consciência - Para-si 13, 14, 16, 19, 23-53, 56, 57, 59, 60-68, 75-80, 83, 87, 89, 90, 91, 97, 100, 101, 103, 104, 106, 110, 111, 113, 114, 115, 118, 119, 120

Contingência 30-33, 37, 73, 76, 81-84, 87, 96, 97, 119, 127

Corpo 14, 15, 16, 25, 63, 67, 78-86, 94, 97, 98, 122

Criacionismo 20, 59, 71

D

Dasein 34, 81, 96, 99

Desejo 16, 33, 35, 36, 79, 88, 95-98, 122, 123

Determinismo 20, 21, 69, 91, 113, 116, 118, 127

Deus 20, 30, 31, 38, 44, 54, 59, 69, 71, 104, 107, 114, 116, 118

Desespero 93, 98, 126

Dualismo 28, 78

Duração 42-44, 48, 49

Dúvida 24, 61

E

Ego 15, 39, 40, 49, 50, 54, 60, 75.

Egoísmo 112, 124

Engajamento 84, 117, 125

Escolha 21, 31, 55, 84, 114 -118, 127, 128

Espaço Hodológico, 80

Essência 23, 34, 39. 52, 65, 116, 120

Estóicos, 23

Ética (moral) 17, 54, 113 -120

Existência 12-15, 21-25, 27, 28, 32, 39, 44-46, 116, 117, 119, 120, 125

Existencialismo 41, 50, 55, 71, 109, 126

Exterioridade 34, 44, 52, 60

F

Facticidade 13, 15, 28, 30-33, 84-86, 91, 92, 97, 121, 122

Falta constitutiva – Incompletude 33-38, 58, 92

Fazer 76

Fenômeno 20-22, 25, 81

G

Gratuidade 33

H

História 116, 125, 127

Homem 20, 30 - 32, 34, 37, 55, 71-73, 76, 78, 86, 88, 96, 106, 107, 115-120, 126-128

I

Idealismo 17, 18, 22, 56, 93
Identidade 21, 31, 36, 61, 62, 87
Imaginação 13, 22, 23, 28, 82
Imanência 19, 48
Impressões cerebrais 41
Indiferença 16, 52, 95, 108, 123
Intencionalidade 13, 16, 25, 28, 29, 65, 84, 121
Interioridade 27, 52, 59, 60, 70, 84
Interpenetração temporal 42-45
Intersubjetividade 80, 92, 99

L

Liberdade 16, 21, 32, 33, 37, 55, 71, 72, 75, 88-96, 98, 107, 110, 111-120, 122, 126-128
Linguagem 16, 80, 88, 92, 93
Literatura 11, 12, 93

M

Má-fé 72, 82, 117-119
Masoquismo 16, 88, 94, 98, 122
Matéria hilética, 81
Memória 41, 42, 44, 45
Metafísica 16, 17, 23, 26, 56, 58, 78, 121
Morte 31, 32, 45, 46, 48, 89, 90, 93, 97, 109, 112, 123
Mundo - Mundanidade 12-14, 20, 23, 27, 28, 30-32, 35, 39, 40, 44-47, 49-53, 55-57, 59, 60, 63, 64, 68, 72, 75, 77-84, 82, 86, 87, 89, 92, 95, 97, 99, 100, 104, 107, 111, 114-116, 119, 120, 127, 128

N

Nada 17-19, 29-31, 33, 36, 41, 50, 51, 58, 122
Nadificação 13, 28, 30, 33, 34, 37, 38, 121
Náusea 12, 55, 115, 116, 125
Negação 35, 36, 50-52, 58, 76, 77, 88, 107, 112
Nobel 20
Nós 16, 99-106, 110, 111, 123

O

Objeto (objetividade), 15 -18, 27, 28, 30, 35, 40, 45, 46, 48, 49, 50, 56, 58-63, 69-72, 75-78, 80, 81, 83, 85, 87-89, 91, 92, 94, 96, 98-100, 102, 105, 122
Ódio 95, 98, 99, 103, 109
Olhar 65-78, 82, 85
Outro 54-120
Ontologia fenomenológica 16

P

Paixão 20, 28
Passividade 17, 18, 20, 21, 114
Posse 16, 45, 88, 92, 94
Possibilidade 21, 30, 31, 38, 39, 45, 48
Possível 38, 39
Potência - Potencialidade 39, 52
Presença a si 28, 29
Princípio da Indeterminação 81
Probabilidade 62, 76,
Projeto 11, 12, 20, 46, 55, 87, 88, 92, 97, 98, 104, 105, 110, 112, 113, 117, 126, 128
Psicanálise existencial 114
Pura aniquilação 13, 31, 64

Q

Questão de método 114

Qualidade – Quantidade 22, 49-53

R

Racismo 111, 112

Razão dialética 99, 110, 114, 117

Redução fenomenológica, 81

Realidade Humana 33-40, 45, 47, 64, 67, 68, 73, 76, 80, 84, 100, 11, 117-120

Realismo 17, 18, 22

Recordação 41, 42

Reflexão 48, 49, 65, 66

Responsabilidade 114, 120

S

Sadismo – Sadomasoquismo 97, 98

Sensação 80, 81

Ser - Em-si 17-23

Sexo 64, 96, 97, 110

Sinceridade 119

Situação 30, 31, 100, 101, 108, 117, 118, 120

Solidão 54, 58, 108, 116

Solidariedade - Fraternidade 102, 103, 111, 112

Solipsismo 54-63

Substancialista 24, 62, 79

Sujeito – Subjetividade 26, 29, 35, 36, 38, 39, 42, 43, 45, 49, 56, 59-61, 63, 68-71, 77, 78, 82, 89, 92-95, 99, 100, 118-120

Supressão 98, 102

T

Tempo – Temporalidade 40-49

Tensão 108, 110, 112

Totalidade 35-37, 41, 49, 51, 62, 63, 78, 89-91, 102, 104

Transcendência 34, 40, 49-53, 85, 87, 104, 105

U

Universal – Universalidade 38-40, 47, 53, 58, 59, 102, 116

Utensilidade 52, 82

V

Valor 20, 21, 33-38, 110, 111, 114

Vazio 51, 57, 58, 82, 104, 116-118, 120

Vergonha 65-78, 100-101

Vida 20, 89, 90, 93

Violência 98, 103, 107, 111, 112

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)