

Thúlio Luis Ferreira

OLHAR E SER VISTO:

A AFIRMAÇÃO E ALIENAÇÃO DA EXISTÊNCIA A PARTIR DA ONTOLOGIA
FENOMENOLÓGICA DO OLHAR EM JEAN-PAUL SARTRE

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior

Co-orientador: Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass

Apoio CAPES

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2019
Thúlio Luis Ferreira

OLHAR E SER VISTO:

A AFIRMAÇÃO E ALIENAÇÃO DA EXISTÊNCIA A PARTIR DA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DO OLHAR EM JEAN-PAUL SARTRE

Projeto de Pesquisa apresentado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Ética

Orientador: Nilo Ribeiro Júnior

Co-orientador: Simeão Donizeti Sass

Belo Horizonte
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2019

DEDICATÓRIA

A minha mãe, por seus esforços na vida

AGRADECIMENTOS

A minha família por seus engendramentos de superação

A FAJE pela excelência dos serviços educacionais

Ao professor orientador Dr. Nilo Ribeiro Junior pelo rigor acadêmico

Ao professor coorientador Dr. Simeão Sass pela solicitude e competência

Ao professor Luis Flávio Silva Couto pela colaboração no estudo de Hegel

Ao professor João Augusto Mac Dowell pela colaboração no estudo de Heidegger

A Escola Profissionalizante Santo Agostinho por oportunizar a conciliação entre o trabalho formal e o acadêmico

Aos agostinianos pela amizade que mobiliza minha inquietude por um mundo melhor

Aos amigos pelo incentivo

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

O senhor... Mire veja: o mais importante e bonito, do mundo, é isto: que as pessoas não estão sempre iguais, ainda não foram terminadas – mas que elas vão sempre mudando. Afinam ou desafinam. Verdade maior. É o que vida me ensinou. Isso que me alegra, montão. (ROSA, 2001, p. 39)

RESUMO

Jean Paul Sartre (1905-1980), influenciado pela fenomenologia de Husserl, concebe a consciência como um nada, uma intencionalidade de fluidez em direção ao mundo. O Para-si é essa consciência caracterizada como uma atividade em direção para fora de si. O Em-si, por sua vez, é a matéria fechada, acabada, dotada de uma identidade passiva. O reconhecimento ontológico da alteridade no mundo, inspirado em Hegel e Heidegger, supera o solipsismo. O Outro é um não eu que, através de seu olhar, medeia a mim mesmo como existente. Ele, o Outro, ao me olhar me faz vulnerável diante da sua liberdade, alienando-me como objeto de sua percepção. As intersubjetividades se dão entre totalidades, haja vista que a consciência é inseparável do corpo, embora o estado de ser olhado não exija a presença física. Olhar e ser visto é uma afirmação e alienação da existência, e o estatuto dessa relação é o conflito. As relações concretas são governadas pela tentativa de assujeitamento ou apropriação da liberdade que é o Outro. Essa irrevogável conflitabilidade das inter-relações, entre outros condicionamentos de seus vários contextos, pode, no entanto, ser (res)significada pelo homem artífice de sua história e único proprietário de seu projeto existencial. A elucidação do projeto original pelo método compreensivo, através da comparação entre suas escolhas, colabora com o indivíduo na superação de um dado em situação. A isso denominamos de Psicanálise Existencial. Contra toda determinação, Sartre afirma a identificação do homem com a liberdade, falta e desejo de ser, aberto ao futuro, donde decorre a angústia, a instauração do valor, bem como a fuga pela atitude de má-fé. A vida é da ordem de algo lançado à frente e o existente uma eleição de si mesmo, mediada pelo olhar do Outro. O Outro é uma epifania, aquela luz, ainda que “infernai”, sem a qual não é possível o processo de reflexão de um sujeito sobre si mesmo e o mundo, de modo a oportunizar sua própria realização, sempre em curso. Ao evidenciarmos a filosofia de Sartre como a filosofia da subjetividade livre e em luta pela própria libertação frente ao Outro e ao mundo, em situação, valorizamos seu caráter ético-político.

Palavras-chave: Intencionalidade. Para-si. Em-si. Olhar. Outro. Psicanálise Existencial.

RÉSUMÉ

Jean Paul Sartre (1905-1980), influencé par la phénoménologie de Husserl, conçoit la conscience comme un “néant”, une intentionnalité de flux vers le monde. D’un côté, le “Pour-soi” c’est cette conscience caractérisée comme une activité vers le dehors de soi. De l’autre côté, “En soi”, c’est la matière fermée, finie et dotée d’une identité passive. La reconnaissance ontologique de l’altérité dans le monde, notion inspirée chez Hegel et Heidegger, dépasse le solipsisme. L’Autre est un non-soi qui, par son regard, me médie comme existant. Lui, ça veut dire, l’Autre, en me regardant, il me rend vulnérable à sa liberté, m’aliénant comme objet de sa perception. Des intersubjectivités se produisent entre des “totalités”, car la conscience est inséparable du corps, bien que l’état d’être regardé ne nécessite pas d’une présence physique. Regarder et être vu est une affirmation et une aliénation de l’existence, sachant que le statut de cette relation c’est le conflit. Les relations concrètes sont régies par la tentative d’assemblage ou d’appropriation de la liberté qui est l’Autre. Ce conflit irrévocable d’interrelations, parmi d’autres contraintes de ses divers contextes, peut néanmoins être (re)signifié par l’homme qui est l’architecte de son histoire et l’unique propriétaire de son projet existentiel. L’élucidation du projet initial par la méthode compréhensive, en comparant ses choix, permet à l’individu de surmonter une situation donnée. C’est ce qu’on appelle la psychanalyse existentielle. Contre toute détermination, Sartre affirme l’identification de l’homme avec la liberté, le manque et le désir d’être, toujours ouvert sur l’avenir, où l’angoisse surgit, l’établissement de la valeur, ainsi que la fuite par la mauvaise foi. La vie est de l’ordre de quelque chose de projetée et l’existant est une élection d’elle-même, médiée par le regard de l’Autre. L’Autre est une épiphanie, cette lumière, bien que “infernale”, sans laquelle n’est pas possible le processus de réflexion d’un sujet sur lui-même et sur le monde - condition pour dévisager sa propre réalisation, toujours en progrès. En soulignant la philosophie de Sartre en tant que philosophie de la subjectivité libre et en lutte pour sa propre libération face à l’Autre et au monde, dans une situation, nous valorisons son caractère éthique-politique.

Mots-clés: Intentionnalité. Pour-soi. En soi. Regard. L’autre. Psychanalyse existentielle.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
APRESENTAÇÃO DO AUTOR: UMA BREVE BIOGRAFIA.....	11
1 OS MODOS DE SER.....	18
1.1 Sartre e a fenomenologia.....	18
1.1.2 O ingresso sartreano na fenomenologia.....	18
1.2 A fenomenologia de Husserl.....	20
1.3 Sartre fenomenólogo.....	26
1.3.1 A crítica ao Eu na consciência.....	27
1.3.2 A consciência irrefletida e refletida.....	30
1.3.3 Da fenomenologia à ontologia do Ser e Nada.....	34
1.4 Em-si e o ser.....	37
1.5 Para-si e o nada.....	39
1.5.1 O nada e a nadificação.....	42
1.5.2 O Para-si, a liberdade e o valor: apontamentos éticos.....	45
2 A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DO OLHAR.....	52
2.1 O problema do solipsismo.....	52
2.1.2 Hegel e o reconhecimento.....	54
2.1.3 Heidegger e o Ser-no-Mundo.....	64
2.2 Considerações.....	71
2.3 O Corpo.....	71
2.4 O olhar e o ser para-Outro.....	73
2.4.1 O olhar Entre Quatro Paredes.....	82
3 AS RELAÇÕES CONCRETA COM O OUTRO E UMA APRESENTAÇÃO SOBRE A PSICANÁLISE EXISTENCIAL.....	90
3.1 As relações concretas do olhar com o Outro.....	90
3.1.2 A primeira atitude para com o Outro: o amor, a linguagem, o masoquismo.....	91
3.1.3 A segunda atitude para com o Outro: a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo.....	95
3.2 A psicanálise existencial.....	100
3.2.1 A consciência como falta de ser e a recusa a Freud.....	101
3.2.2 O projeto, liberdade e temporalidade.....	105

3.2.3 O método compreensivo e o marxismo.....	110
3.2.4 O instante e o projeto: convergências.....	115
CONCLUSÃO.....	118
REFERÊNCIAS.....	126

INTRODUÇÃO

Os filósofos antigos consideravam a admiração, *thaumàzein* em grego, o núcleo primevo de todo filosofar. O espanto está no início da filosofia porque motiva uma compreensão sobre um desconhecido, de modo a ser a gênese de toda *episteme*, isto é, do conhecimento. O espanto como admiração e perplexidade conduz a busca pela sabedoria. Ora, Sartre empalideceu ao saber, por seu amigo Aron, que, através da fenomenologia, podia fazer filosofia até mesmo de um coquetel que tomavam. Insatisfeito com as explicações da ordem da “interioridade”, o maravilhamento de Sartre foi por uma filosofia concreta. Sua admiração pelo homem e sua existência, conduz à elucidação dos termos da liberdade, responsabilidade, às relações com o Outro mediadas pelo olhar, o engajamento, projeto, superação, entre outros temas.

A atitude sartreana do espanto de perceber no ordinário o *mirandum*, isto é, aquilo que suscita admiração, típica de um vocacionado à intelectualidade e à filosofia, foi recorrente durante toda sua vida. Ao longo do tempo nosso filósofo fez grandes descobertas, novos maravilhamentos que orientaram sua prática teórica e existencial. O filósofo húngaro István Mészáros, de orientação marxista, afirma que “não se pode compreender de forma adequada à relação entre um escritor e sua época sem levar em conta, plenamente, o impacto dos eventos históricos e das transformações sociais” (MÉSZÁROS, 2012, p. 80). A critério didático,

tendo em mente essas reversas, podemos definir as principais fases do desenvolvimento de Sartre da seguinte maneira: 1. Os anos de inocência: 1923-1940; 2. Os anos de heroísmo abstrato: 1941-1945; 3. A busca da política no código da moralidade: 1946-1950; A busca da moralidade no código da política: 1951-1956; A busca da dialética histórica: 1957-1962; A descoberta do universal singular: 1963 em diante. (MÉSZÁROS, 2012, p. 80)

A partir dos nossos estudos e coerentemente com a lógica dessa dissertação, interpretamos a obra de Sartre em quatro momentos. Nossa classificação valoriza as personalidades que influenciaram Sartre, ainda que seja sempre uma apropriação crítica desses autores na formação da originalidade de seu pensamento. O primeiro momento é o encontro de Sartre com a fenomenologia de Husserl: datamos aqui *A transcendência do Ego*, *A Imaginação* e *O Imaginário*. O segundo acontecimento, ainda sob a égide da fenomenologia, é a apropriação de Hegel e Heidegger que resulta n`*O Ser e o Nada: uma ontologia fenomenológica*, que compõe, inclusive, a reflexão sobre a alteridade do olhar. O terceiro momento, a aproximação com o marxismo, uma discussão apresentada principalmente em *A Crítica da Razão Dialética*. A última fase, por assim dizer, é interesse pelo estruturalismo - antropologia, psicanálise -, uma

síntese apresentada em *O Idiota da família*. Nossa classificação, no entanto, não descaracteriza a totalidade que compõe a reflexão sartreana, conforme reivindica Cohen (2007), segundo o qual

qualquer abordagem setorial de sua obra, portanto, perderia com certeza algumas de suas dimensões essenciais [...] a obra de Sartre só pode ser abordada enquanto organismo vivo, como um todo integrado. Somente uma abordagem global ligando todos os gêneros que forma a obra sartriana [...] poderia permitir, acompanhada de uma abordagem fenomenológica, a reconstrução da lógica interna à obra de Sartre. (COHEN, 2007, p. 20-21)

A partir do que dissemos até agora, apresentaremos o escopo do nosso trabalho. Ainda como introdução à nossa pesquisa, esboçamos alguns dados biográficos de Sartre. Estamos convencidos de que toda filosofia parte das vivências do maravilhar de qualquer amante da sabedoria. A propósito, independentemente de qualquer gênero “um escritor cria sua obra a partir da matéria-prima de experiência que lhe é oferecida pela contingência de sua situação” (MÉSZÁROS, 2012, p. 35). Sartre, arquiteta sua empresa filosófica sob o território da situação histórica-social de seu tempo, bem como suas demandas e provocações. Nosso filósofo fala para pessoas exaustas das guerras, famintas por futuro. Ele fez da existência uma filosofia. Em Sartre, sua própria vida e filosofia se identificam.

O primeiro capítulo *Os Modos de Ser* divide-se em três tópicos. No primeiro apresentaremos o ingresso sartreano na filosofia, inicialmente mediado pela fenomenologia husserliana. Para tal faremos uma breve apresentação da filosofia de Husserl, e em seguida, Sartre como fenomenólogo, e, portanto, da sua crítica ao eu na consciência, as noções de consciência irrefletida e refletida e sobre a transfenomenalidade do fenômeno que conduz o trânsito para a ontologia de *O Ser e o Nada*. O segundo e terceiros tópicos elucidarão a linguagem filosófica da ontologia fenomenológica de Sartre, isto é, o Em-si e o ser e Para-si e o nada. Em relação a esse último os subtítulos *O nada e a nadificação* e *O Para-si, a liberdade e o valor: apontamentos éticos* esclarecem os elementos basilares da filosofia sartreana.

Inauguraremos o segundo capítulo *A ontologia fenomenológica do olhar* com o problema do solipsismo, destacando as tentativas de superação de Hegel através da reflexão sobre o reconhecimento e de Heidegger por meio da sua filosofia do ser-com, ser-no-Mundo. Nosso raciocínio apresentará de maneira propedêutica o escopo da filosofia de Hegel e Heidegger e a relação com Sartre, isto é, mostraremos as diferenças e aproximações de Sartre a partir desses dois autores e da sua interlocução. Seguiremos com a noção de corpo para Sartre, ainda introduzindo o tema da alteridade. No terceiro tópico discutiremos propriamente a

temática do olhar fundamentados n' *O ser e o Nada* e posteriormente na obra *Entre Quatro Paredes*.

No terceiro capítulo discutiremos *As Relações concretas com o Outro* ordenando sequencialmente a primeira atitude: o amor, a linguagem, o masoquismo e a segunda atitude para com o Outro: a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo. Procederemos com o título *A psicanálise existencial* e os subtítulos *A consciência como falta de ser e a recusa a Freud; O projeto, liberdade e temporalidade; O método compreensivo e o marxismo*, que organizam uma reflexão sobre a interdisciplinaridade entre existencialismo, psicanálise e marxismo, operada por Sartre.

Nossa conclusão, sem o propósito de esgotar o tema deste trabalho, apresentará uma síntese dos nossos estudos, inclusive, apropriando de partes dos textos capitulares, bem como algumas considerações que valorizam o escopo ético da filosofia sartreana. Em seguida, registraremos a bibliografia que nos servimos para inteligir o arcabouço do nosso filósofo e de seus interlocutores.

APRESENTAÇÃO DO AUTOR: UMA BREVE BIOGRAFIA

Jean-Paul-Aymard Sartre nasceu no dia 21 de junho do ano de 1905, em Paris. Filho de Jean-Baptiste Sartre, oficial da marinha francesa, e de Anne-Marie Schweitzer, oriunda de uma família de intelectuais alsacianos. O garoto ficou precocemente órfão do pai, que morreu de febre amarela, aos onze meses de vida. A morte do pai é “o grande acontecimento de minha vida”, diz Sartre, pois “devolveu minha mãe aos seus grilhões e me deu a liberdade” (SARTRE, 1967, p. 12). Sua mãe muda-se para a casa de seu pai, mas agora numa posição desprivilegiada porque encarregada das tarefas domésticas. Charles Schweitzer, avô de Sartre, era um patriarca austero, protestante calvinista, professor de alemão e criador de um método de aprendizado que valorizava a cultura sobre a gramática e que era utilizado em todos os liceus da França.

Sua educação foi doméstica até os dez anos de idade. Sartre aprendeu com professores particulares, principalmente com seu avô que, já aposentado, voltou à docência para ensinar o neto, conforme relata em uma carta: “Tornei-me mestre escola do meu netinho, a quem ensino, aprendendo-as eu mesmo, história e geografia. Nada é tão delicioso como cultivar, semear essas pequenas inteligências” (COHEN-SOLAL, 2007, p. 75). Até os dez anos de idade, o mundo era mediado pelo olhar dos seus professores adultos. Diz Sartre: “minha verdade, meu caráter e meu nome estavam nas mãos dos adultos; aprendera a ver-me com os olhos deles; eu era criança, este monstro que eles fabricam com suas queixas, ausentes, deixam atrás de si o olhar, misturado à luz” (SARTRE, 1967, p. 53-54). Seu biógrafo, que trabalhou em um episódio da série de documentários intitulada *Humano, Demasiado Humano*, Ronald Hayman, chama a atenção que Sartre se incomodava por não saber a imagem que as pessoas projetavam dele, e sentia-se envergonhado. Ser objeto para o olhar do Outro era profundamente aflitivo. Mais tarde ele chamará essa experiência de inferno.

A convivência com os livros ocorreu desde sua idade mais tenra. Conforme descreve em seu livro autobiográfico *Les Mots*, publicado em 1964, ~~que~~ aos dez anos de idade Sartre afirma seu ateísmo¹, rejeita os valores da classe média burguesa, encontra na literatura sua

¹ Segundo Régis Jolivet, “o ateísmo é de tal forma fundamental em Sartre que não podemos apreender o sentido de sua filosofia sem nos referirmos constantemente a ele como a tese que dá ao sistema sartreano sua verdadeira fisionomia” (JOLIVET, 1968, p. 38). O ateísmo de Sartre não é, porém, apenas uma conquista de sua filosofia, mas antes, resultado às circunstâncias de sua educação e à indigência espiritual de seu meio familiar. Nessa perspectiva Sartre escreve: “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 deitar raiz em meu coração, vegetou em mim algum tempo, depois morreu” (SARTRE, 1967, p. 66). O deus que lhe deram foi aquele de seu avô Charles Shwitzer. Protestante, sem vida religiosa, antipapista virulento, crítico das lições que o jovem Jean-Paul – pai de Sartre - recebera durante o curso de catecismo católico, de fato, nada podia oferecer uma boa experiência religiosa a seu neto. A avó tinha seu “deus particular” e mãe era indiferente a fé. Nesse ambiente inóspito a uma experiência

emancipação e assume sua vocação de escritor. Escrever foi seu projeto original. Em *As palavras*, relata:

Comecei minha vida como hei de acabá-la, sem dúvida: no meio dos livros. No escritório de meu avô, havia-os por toda parte; era proibido espaná-los exceto uma vez por ano antes do reinício das aulas em outubro. Eu ainda não sabia ler e já reverenciava essas pedras erigidas: em pé ou inclinadas, apertadas como tijolos nas prateleiras da biblioteca ou nobremente espacejadas em aléias de menires, eu sentia que a prosperidade de nossa família delas dependia. (SARTRE, 1967, p. 26)

Deus, ao fazer-se incompreensível para Sartre, faz com o filósofo assumira a si mesmo, sua liberdade, como absoluto. Desde criança, anseia pelo seu próprio criador *ex-nihilo*. Nesse âmbito, Sartre serve-se do ficcional para romper com os limites e exercitar sua liberdade. Na ficção, a criança elabora um espaço onde as possibilidades são infinitas enquanto sonha em torna-se si próprio, ser o seu próprio olhar. Um ateu com ânsia de ser Deus:

Como comenta seu biógrafo “tendo faltado a Caução divina, ele quase teve que renunciar a esta grandiosa empresa de nadificação das consciências pelo ser; e como ele não podia, mesmo assim, superar sua necessidade do absoluto, não lhe sobrou outro recurso senão inverter o sentido, escolhendo, desde logo, processar a constante nadificação do ser por sua própria consciência. Assim, ele se condenava, antecipadamente – e tão pouco conscientemente que teve que se manter assim durante muito tempo ainda – assumir a existência dos outros e seu próprio poder modificante: isto é, o mundo humano, enquanto constituído pelo olhar dos outros. (JEANSON, 1987, p. 144)

Sartre desenvolveu um grande interesse pela literatura, e mais tarde pelo teatro e pelo cinema. Orgulhava-se de ser neto de um “artesão especializado na confecção de objetos sagrados” (SARTRE, 1967, p. 27), os livros. Diz ele: “Meu respeito cresceu por aquele santo homem cujo devotamento não obtinha recompensa: fui preparado desde cedo a tratar o magistério como um sacerdócio e a literatura como uma paixão” (SARTRE, 1967, p. 28). Sua atmosfera familiar era as letras e as humanidades, ou seja, a intelectualidade. A biblioteca de seu avô foi sua diversão na infância:

Nunca esgaravatei a terra nem farejei ninhos, não herborizei nem joguei pedra nos passarinhos. Mas os livros foram meus passarinhos e meus ninhos, meus animais

autêntica de Deus, Sartre conclui: “No fundo, tudo isso me chateava: fui levado à descrença não pelo conflito dos dogmas, mas pela indiferença dos meus avós. (...) Durante muitos anos ainda, entretive relações públicas com o Todo-Poderoso; na intimidade, deixei de frequentá-lo. Uma só vez experimentei a sensação de que ele existia. Eu brincara com fósforos e queimara um pequeno tapete; estava dissimulando meu crime, quando de súbito Deus me viu; senti Seu olhar dentro de minha cabeça e sobre minhas mãos; eu rodopiava pelo banheiro, horrivelmente visível, um alvo vivo. A indignação me salvou: enfureci-me contra tão grosseira indiscrição, blasfemei, murmurei como meu avô: ‘Maldito nome de Deus, nome de Deus, nome de Deus’. Nunca mais ele me contemplou” (SARTRE, 1967, p. 65-66).

domésticos, meu estábulo e meu campo; a biblioteca era o mundo colhido num espelho, tinha a sua espessura infinita, a sua variedade e a sua imprevisibilidade. (SARTRE, 1967, p. 31)

Enfatizamos o dado da alteridade como constituinte da identidade, ou seja, o eu depende do olhar do Outro. Sua mãe, ao dizer a Sartre em seu leito, prestes a dormir, “Meu rapazinho escreverá!” (SARTRE, 1967, p. 97), e seu avô, ao falar a seus alunos quando iam jantar em sua casa se referindo ao neto, “ele tem a bossa da literatura” (SARTRE, 1967, p. 97), mediavam a identidade da criança de modo que ela reconheceria, quando adulto, que “eu não escolhera minha vocação: outros a impuseram a mim” (SARTRE, 1967, p. 131). A influência do avô na vida de Sartre é incontentável, de modo que se “ainda hoje sente-se impelido a escrever, é por lhe ter sido dito por seu avô, há mais de cinquenta anos, que o ato de escrever lhe seria tarefa ingrata, mas que, a ela se dedicando, ele teria alguma probabilidade de obter sua salvação, de merecer que ela o justificasse” (JEANSON, 1987, p. 1240), comenta seu amigo Francis Jeanson.

Aos doze anos de idade vê sua mãe casar-se com Joseph Mancy. Órfão de pai e sem afeição ao padrasto, Sartre aprendeu a reinventar-se desde cedo. Muda-se para La Rochelle, cidade onde o vivia Joseph. Depois de dois anos, em 1919, “é enviado de volta a Paris para prosseguir seus estudos. Foi matriculado no liceu Henrique VI como interno. Nessa escola fica conhecendo Paul Nizan, com quem começa uma intensa amizade” (MACIEL, 1980, p. 22). Paul Nizan, como Sartre, despertou seu interesse pelas letras ainda na infância, tornando-se um expressivo novelista. Incentivado por Nizan, Sartre publica dois contos na revista *Revue sans Titre*. Ainda no liceu lê Bergson e começa a se interessar por filosofia. Aos dezoito anos, Sartre se destacava pela originalidade de seus pensamentos em relação à filosofia, literatura e cinema. Aos dezenove começa a estudar formamente filosofia e conhece pessoas que o influenciarão a vida toda:

Em 1924, Sartre ingressa como um aluno medíocre do curso de Filosofia da Escola Normal. Lá foi colega de George Politzer, Paul Nizan e Raymond Aron, entre muitos outros. De todos, porém, sua ligação mais profunda, em relação que deveria durar, transformar-se e amadurecer através dos anos, foi com Simone de Beauvoir. Ela conta, em seu livro *Memórias de uma moça bem comportada*, como ele a conquistou, apelidando-a de Castor (trocadinho de se sobrenome com a palavra inglesa *beaver*) e declarando simplesmente que “a partir de agora, eu tomo conta de você”. (MACIEL, 1980, p. 24)

Estudou filosofia entre 1924 a 1928 na Escola Normal Superior, prestigiada como a mais seleta instituição de ensino da França. Nesses anos releva-se talentoso como ator, cantor, pianista, e principiante para brincadeiras que ironizam a seriedade das formalidades

acadêmicas, o que não subtrairia sua responsabilidade com a vida intelectual lendo mais de trezentos livros por ano. Ambientado pela ânsia intelectual torna-se companheiro de Merleau-Ponty, Lagache, entre outros. No último ano de sua estadia na *École Normale Supérieure*, Sartre fracassa no exame de Filosofia. No ano seguinte consegue o primeiro lugar, e, em seguida, Simone de Beauvoir o segundo, obtendo o certificado de Filosofia.

Sartre fica noivo da prima de um colega de turma. Reprovado no mestrado, os pais da noiva interditam a relação. Já durante o segundo concurso na cidade universitária do *Boulevard Jourdan* aproxima-se de *Beauvoir*. Simone, filha de uma família aristocrata, educada por princípios católicos, ao interessar pelo cuidado que Sartre a dedica, concorda com as condições de sua relação: vida intelectual, militante e amorosa intensa, incluindo a prática da poligamia. Simone, por sua vez, envolvia-se com outras mulheres, na maioria dos casos suas alunas. Houve pela contingência da vida, um triângulo amoroso falido: Sartre apaixona-se por Olga, aluna e amante de Beauvoir, que o recusa.

Após dois anos de uma relação tensa, Olga conhece Jacques-Laurent Bost, aluno de Sartre, com o qual se casa. Sartre, depois de dois anos insistindo, conquista Wanda, irmão de Olga. Além de manter relações com as alunas de Beauvoir, na maioria das vezes a pedido da própria Beauvoir, como com Bianca Lamblim, uma jovem de 16 anos que ele se orgulha de ter-lhe tirado a virgindade, mantinha relações em muitas das suas viagens; em Nova York, Dolorès Vanetti; na Rússia sua intérprete Lena Zonina, especula-se um romance no Brasil com a jornalista e deputada Cristina Tavares, sua intérprete quando proferiu uma palestra na faculdade de Pernambuco, na década de 60.

O filósofo foi nomeado em 1931 como professor substituto do liceu de Havre, onde lecionou até meados de 1936, quando passa a lecionar em Lion. Em 1937 retorna a Paris para trabalhar no Liceu Pasteur. Suas práticas pedagógicas escandalizam as práticas convencionais da universidade francesa à medida que provocava uma educação criativa e livre. Como descreve sua biógrafa, contrariando os costumes, Sartre fumava cachimbo, usava pulôver sem gravata, abordava sem preocupação hierárquica os alunos, prosseguia as discussões depois da aula enquanto jogava pingue-pongue com alunos. Tomando café ou na praia, incitava-os a ler romances, enfim:

Desde o primeiro dia em que pôs os pés numa sala de aula, em março de 1931, Sartre lançou-se decididamente numa prática pedagógica nova, que desafiava todas as práticas, todos os hábitos, todas as administrações, todas as convenções, que era igualmente uma máquina de subversão contra a autoridade e a hierarquia dos estabelecimentos nos quais ensinava. (COHEN-SOLAL, 2007, p. 67)

No contexto da Segunda Guerra Mundial, Sartre é convocado para o serviço militar como meteorologista². O trabalho consistia em tarefas simples e lhe tomava pouco tempo. Ocioso, escreveu os *Diários de uma guerra estranha*: são 15 cadernos. Em 1940 é aprisionado pelos alemães. Mesmo nesse contexto aproveitou para estudar Heidegger. Libertado após o armistício, volta a Paris e funda com amigos um grupo de resistência - “Socialismo e Liberdade” - contra a ocupação alemã e seus apoiadores franceses. O grupo resistiu até 1941. Alguns de seus membros se partidarizaram ao Comunismo Francês, enquanto Sartre recusou a filiação ao partido. Simpatizante e defensor dos movimentos políticos, os criticava quando feriam a liberdade.

Através de seu amigo Aron, conhece a fenomenologia. Solicita e consegue uma bolsa de estudos do Instituto Francês de Berlim onde reside no ano de 1933 quando teve oportunidade de estudar Husserl. Ainda em Berlim, escreveu seu primeiro texto filosófico, *A transcendência do ego*. Ao retornar da Alemanha, assustado pela calvície, sinal de seu envelhecimento, explora a psicologia como autoconhecimento. Escreve um livro sobre a imaginação fazendo experimentos alucinógenos com mescalina, manipulada pelo doutor Daniel Lagasche. Em 1936 escreveu *O Imaginário*, além do romance *Melancolia*, publicado dois anos depois pela Gallimard com o nome *A náusea*. Em seguida, publica *O muro*, em 1939. Ainda sobre a forte influência da fenomenologia publica, em 1939, *o Esboço para uma teoria das emoções*.

Em 1943 publica *As moscas*, e, nesse mesmo ano, sua obra magna *O Ser e o Nada*³, com a qual ganha notoriedade internacional. No ano seguinte estreia *Entre quatro paredes*. Em outubro de 1945 temos o primeiro volume de *Les Temps Modernes*⁴, um periódico mensal de vanguarda, fundado por Sartre junto a alguns amigos como Merleau-Ponty e Albert Camus, com quem romperá a amizade mais tarde por divergências políticas com o colonialismo na Argélia⁵. Nesse mesmo ano escreve *A Idade da Razão*.

No ano de 1946 profere uma conferência para esclarecer algumas interpretações equivocadas de sua filosofia, o texto foi publicado como *O existencialismo é um humanismo*. Nesse mesmo ano publica *A prostituta respeitosa*. Entre 1945 e 1948 esboça sua moral

² Acometido de um leucoma no olho direito, o que provocou estrabismo e uma vista quase cega é considerado inabilitado para ser soldado na frente de batalha de modo a trabalhar como meteorologista.

³ Sartre escreve a obra sob a ocupação francesa, durante a Guerra. Em virtude do racionamento de recursos faz do Café Le Flore, aquecido e aconchegante, um ambiente propício para sua redação. Ali trabalha e encontra amigos para conversar e beber.

⁴ *Os Tempos Modernos* era uma revista multidisciplinar, organizada por Sartre como editor-chefe, e que pretendia ser “a consciência crítica da sociedade, se tornando a principal revista cultural da França” (ARONSON, 2007, p. 81-82).

⁵ A defesa da independência argelina, por Sartre, resultou, inclusive, em um atentado de bomba a sua casa pela Organização do Exército Secreto, que reunia partidários da presença francesa na Argélia.

prometida do final de *O ser e o Nada* sob o título de *Cahiers pour une morale*, uma obra incompleta de quase seiscentas páginas publicada postumamente.

Ainda em 1948 escreve a peça *As mãos sujas*, tematizando o conflito entre ser um intelectual ao mesmo tempo politicamente ativo. Nesse ano, a Igreja Católica catalogou toda a obra de Sartre no *Índex*⁶. Avesso às instituições, o filósofo não se filiou ao Partido Comunista, ainda que o tenha elogiado na sua viagem à Rússia. À bem da verdade, depois do final da guerra, Sartre se aproximou do marxismo em meados de 52 até se distanciar a partir de 57, ao perceber que o partido havia se transformado em um stalinismo ditatorial. Acreditava na luta do proletariado fora do partido.

Na década de 50 escreveu *Os reclusos* e um roteiro de filme: *Freud além da alma*. A partir da década de 60 se interessa pelo estruturalismo, sobretudo pela psicanálise e marxismo. Publica a *Crítica da Razão Dialética*, precedido pela *Questão de Método*. É condecorado em 1964 com o Prêmio Nobel de Literatura, o qual recusa para não se comprometer com a política do poder e da “instituição” da qual ele foi um crítico a vida toda. Em 1969 participa ativamente das rebeliões estudantis contra a política educacional francesa e ao *ethos* da burguesia. Entre 1971 e 1972 publica seu estudo sobre Flaubert: três volumes que somam 2.802 páginas. Em 1973, já cego não conclui o quarto e quinto volumes de *O idiota da família*.

Seus últimos sete anos de vida, com a visão cada vez mais prejudicada, entre outras debilidades de saúde, como incontências urinárias esporádicas, bronquite em 1973, artrite, conviveu com a ajuda de seu secretário Bernard Lévy, além da companhia de Simone de Beauvoir. Em 20 de março é internado e diagnosticado com edema pulmonar, resultado do consumo de álcool, tabaco e anfetaminas ao longo da vida. Faleceu em Paris em 15 de abril de 1980. O filósofo morre feliz por sua vida e legado sintetizado no esforço de uma liberdade libertária, em situação: “Utilizei minha liberdade para o que desejava, quando morrer, não morrerei desfazendo de minha vida, aceito-me integralmente e sinto-me com precisão, tal como quis ser.” [...] Quando morrer morrerei satisfeito. Descontente por morrer em tal dia e não 10 anos depois, mas satisfeito” (BEAUVOIR, 1982, p. 587- 88).

⁶ *Index Librorum Prohibitorum*, isto é, a lista de livros proibidos pela Igreja Católica por atentarem contra o reservatório da fé cristã. É claro, a afirmação da liberdade contingente como absoluta aterrorizava os religiosos que professam em Deus o único sentido fundamental da vida. A visita de Sartre foi recepcionada pela Igreja no Brasil com inúmeras entrevistas no rádio, palestras e homilias em condenação ao existencialismo ateu. Aliás, Sartre era constantemente ridicularizado pelo cristianismo, principalmente através de charges na França que o chamavam de libertino e imoral.

Seu enterro foi acompanhado por mais de cinquenta mil pessoas, reconhecimento de uma vida engajada no seu tempo e compartilhada por muitos amigos. Simone, sua companheira de amores, intelectual e afetivo, por 56 anos, reflete sobre a doença, resistência e morte de Sartre, onde diz:

De toda maneira, eu oscilava, como ele, entre temor e esperança. O meu silêncio não nos separou só a morte nos separa. A minha morte não nos reunirá, assim é. Já é belo que nossas vidas tenham podido harmonizar-se por tanto tempo. (BEAUVOIR, 1982, p. 13-172)

Sartre foi vítima de severas críticas por muitos, foi amado por outros e por todos tornou-se um signo da filosofia existencialista. Ainda hoje é polêmico, evitado e laureado por estudantes e leigos em filosofia.

Depois de situar brevemente nosso autor, o trabalho segue discutindo a gênese filosófica de Sartre: o contato com a fenomenologia.

1 OS MODOS DE SER

1. 1 Sartre e a fenomenologia

A filosofia de Sartre sob a égide da fenomenologia é devedora de Edmund Husserl (1859-1938). O projeto de Sartre, todavia, de um falar do mundo tal como é, requereu crítica a seu inspirador e originalidade. Vejamos os termos que elucidam esta proposição.

1.1 . 2 O ingresso sartreano na fenomenologia

A agenda da filosofia moderna, compreendida do séc. XV ao XX, era a epistemologia, isto é, o problema do conhecimento. Embora presente ainda desde os primórdios da filosofia, estabeleceram-se duas tradições na modernidade, o racionalismo e o empirismo, cada qual defendida e questionada por seus respectivos filósofos. Para o racionalismo a realidade está posta sob a supremacia de uma consciência que lhe confira validade. Toda a existência é compreendida como pensamento. Não há realidade fora da consciência. Já para o realismo empirista a consciência apreende a realidade a partir dos dados sensoriais. Trata-se do domínio do mundo em relação à consciência. O mundo existe independente do sujeito e não há nada na mente que não seja precedido pela experiência.

Uma posição intermediária é a de Immanuel Kant (1724-1804). Para ele o conhecimento é produto de uma síntese entre as estruturas apriorísticas da sensibilidade (as formas espaço e tempo) somada à intuição *a posteriori* empírica (o conteúdo dos dados sensoriais) e organizado por categorias *a priori* do entendimento responsáveis pelas representações que reúnem a multiplicidade das intuições empíricas. Mediante os sentidos os objetos nos fornecem os dados que são organizados, “pensados”, pelo intelecto. A tese pode ser resumida pela célebre sentença: “Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas” (KANT, 1994, p. 89.) Sua “revolução copernicana” evidencia que é o sujeito transcendental o fundamento da cognoscibilidade do objeto. Ainda, segundo Kant só temos acesso a realidade que nos aparece, o fenômeno (*phainómenon*), e não a coisa em si, o númeno (*númenon*), que é incognoscível.

A originalidade da fenomenologia de Edmmund Husserl definida como “a doutrina das vivências em geral, abrangendo também a doutrina de todos os dados, não só os genuínos, mas também os intencionais, que podem ser evidenciados nas vivências (HUSSERL, 1996, p. 207)

é partícipe do fundamento da filosofia contemporânea ao inaugurar um novo modo de pensar a relação sujeito e objeto. Sartre, por sua vez, vê em Husserl um método apropriado para suas inquietações de uma filosofia da vida concreta do cotidiano.

A primeira vez que Sartre ouviu falar sobre fenomenologia foi através de seu amigo e colega na École Normal Supérieure Raymond Aron no ano de 1933. Simone de Beauvoir narra em sua obra *La force de l'âge* (1980) esse encontro. Na ocasião, Sartre, Simone e Aron tomavam um drink em um bar parisiense chamado *Le Bec de Ga*. Seu amigo Aron diz a Sartre que a fenomenologia pode dizer de tudo, inclusive das bebidas dispostas à mesa: “na Alemanha fenomenológica de então, se podia fazer a descrição de um copo em uma mesa de bar, e que isso era ‘filosofia’” (MOURA, 2006, p. 17).

Sartre há tempo interessava-se por uma filosofia das “coisas” concretas e em crítica à filosofia francesa espiritualista⁷ dos anos de 1900. Impactado com a novidade dedica-se a leitura da *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* publicada em 1930 por Levinas. Já no ano de 1933 muda-se para Berlim, aprofundando-se por um ano no estudo de Husserl no Instituto Francês de Berlim como aluno bolsista.

Sartre assumirá da fenomenologia, como veremos, a noção de intencionalidade. Com essa rubrica da intencionalidade: “toda consciência é consciência de”, expulsa-se qualquer conteúdo na consciência, agora entendida como vazia, translúcida e absoluta, “ela não é nada senão o fora dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2005d, p. 88). A árvore, a casa, o rochedo, habitantes do interior de uma consciência na perspectiva da “filosofia alimentar” são situados fora da consciência, objetos transcendentos intencionados pela própria consciência. Logo, se efetua outra máxima da fenomenologia: “voltar às próprias coisas”, restituindo a objetividade do mundo:

Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo o ‘psicologismo’. Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vocês veem esta árvore aqui - seja. Mas a veem no lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não conseguiria entrar em suas consciências, pois não é da mesma natureza que elas. (SARTRE, 2005d, p. 55-56)

Com esse novo *modus operandi* Sartre, na mesma perspectiva husserliana, procura exorcizar a psicologia da interioridade tão expressiva em seu tempo. Seus inspiradores situam-

⁷ Chamamos de espiritualismo francês o ambiente intelectual dos XVIII, XIX e XX protagonizado por um grupo de filósofos e psicólogos franceses que defendiam a consciência existente em independência da matéria.

se entre psicólogos espiritualistas e filósofos idealistas: Lalande, Meyerson, Proust, Bergson, Brunschvicg. Para eles a consciência é um receptáculo no qual os objetos são atraídos e depositados. Endereçado à posição teórica desses pensadores mencionados Sartre escreve em *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*:

‘Ele comia com os olhos’. Esta frase e muitos outros signos marcam bem a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. Após cem anos de academicismo a filosofia francesa ainda não saiu disso. Todos nós líamos [Léon] Brunschvicg, [André] Lalande e [Émile] Meyerson, todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobri-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de ‘conteúdos da consciência’, uma ordem desses conteúdos. Ó filosofia alimentar! (SARTRE, 2005d, p. 55)

O que se verifica é que a fenomenologia apresentada por Aron entusiasma Sartre que se preocupava com uma filosofia que emancipasse dos esquemas reducionistas e trouxesse, portanto, autonomia à consciência e ao mundo.

Nosso interesse aqui é evidenciar a superação da primazia do inteligível sobre o sensível em que o mundo não passa de uma representação do espírito, bem como a superação da primazia do mundo sob a consciência em que o evento psicofísico orienta a relação entre o objeto e a mente. A exigência de simultaneidade entre a consciência e o objeto na apreensão de um fenômeno qualquer, a partir do escopo da intencionalidade, sintetiza uma nova epistemologia, a do retorno à objetividade do objeto e à atividade intencional da consciência. Agora, a consciência visa ao objeto, (consciência da cadeira, por exemplo) e o objeto é ao mesmo tempo visado pela consciência (a cadeira aparece à consciência). Consciência e objeto se dão de forma simultânea e interdependente, sem o domínio de um em detrimento de outro.

Notadamente, como argumentaremos melhor, sob a influência da fenomenologia husserliana Sartre desenvolve sua filosofia ontofenomenológica-existencialista. Com a intenção de mostrar os lastros do caráter fenomenológico do pensamento sartreano, apresentaremos, pois, e de modo propedêutico, os pressupostos da fenomenologia de Husserl.

1.2 A fenomenologia de Husserl

Husserl, matemático de formação, dedicado ao rigor da metodologia científica e portador de uma racionalidade para a exatidão desacreditara da filosofia por seu caráter abstrato e improvável. Contudo, foi estudando matemática em Viena no ano 1894 que descobriu sob a influência de seu professor Franz Brentano (1838-1917) sua vocação filosófica.

Brentano interessava-se inicialmente pelo aristotelismo, depois pela psicologia empírica. Sua investigação apoiada no empirismo introduzia na Psicologia o método da observação e experimentação descritiva. Para Brentano, os fenômenos podem ser psíquicos ou físicos. O que caracteriza o primeiro é sua referencialidade a um objeto externo através de procedimentos mentais. Esse modelo mais tarde, chamado de psicologismo⁸, será criticado por Husserl e por Sartre.

Todo fenômeno mental é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média denominavam de in-existência intencional (ou mental) de um objeto [“in” aqui significa “em”, ou seja, em existência intencional], e que podemos chamar, embora não totalmente sem ambiguidade, referência a um conteúdo, direção a um objeto (que não deve ser compreendido como significando uma coisa), ou objetividade imanente. Todo fenômeno mental inclui algo como objeto consigo, apesar de nem todos realizarem tal do mesmo modo. (BRENTANO, 1994, p.88)

É de Brentano que Husserl apreende a intencionalidade. Em Brentano a intencionalidade tem como função sintetizar a relação dos atos psíquicos com aquilo que é visado pela consciência, isto é, a toda consciência pertence uma relação. A consciência está sempre voltada para algo que, inclusive, não necessariamente existe factualmente ou está posto na frente. Por exemplo, podemos lembrar-nos de alguém que já faleceu ou ter consciência imaginariamente do deus Júpiter. Então autorizamos o anúncio da máxima: toda consciência é consciência (de):

a palavra intencionalidade não significa outra coisa a não ser esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de alguma coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio. (HUSSERL, 2001, p. 48)

Todo estado de consciência visa alguma coisa. Destarte, todo querer, todo amar, todo perceber refere-se a querer, amar e perceber algo. Dito de outra forma, todo objeto é sempre para uma consciência, enquanto pensado, imaginado, lembrado. E toda consciência é para um objeto enquanto doa sentido ao mesmo tempo que interpreta o seu significado, sua essência. Voltar para a consciência quer dizer ir ao sentido, à essência das coisas.

Mas o que é a fenomenologia para Husserl? “Ela se denomina uma ciência de fenômenos” (HUSSERL, 2002, p. 25). Ora, tanto a fenomenologia quanto as ciências empíricas se ocupam do mesmo objeto, os fenômenos. A distinção entre as duas diz respeito a seus métodos, a primeira analisa os dados dos objetos, tornando-se uma ciência dos fatos, a segunda analisa o *eidós*, portanto, uma filosofia da essência. Sendo assim, a consciência está sempre em

⁸ O psicologismo consiste numa tendência do séc. XIX na França de reduzir toda a atividade do pensamento à atividade psíquica.

relação com o mundo. Mais uma vez, a consciência intenciona as coisas conferindo sentido ou as interpretando.

A bem da verdade, o projeto husserliano era de encontrar um fundamento rigoroso à filosofia que compreendesse também todas as demais ciências. Aliás, para ele, depois de convencido do método fenomenológico só a filosofia enquanto racionalidade do sentido último das coisas pode fundamentar os outros saberes.

Seu ponto de partida é o que ele chamou de a “Tese do Mundo” tudo que está aí diante de nós, que de maneira direta ou indireta é assimilado pela experiência sensível. Outrossim, não apenas vivenciamos a todo instante as “coisas” situadas na dimensão espaço-temporal como fazemos uso das mesmas exercendo o que ele chama de “atitude natural”, ou seja, a atitude por meio da qual atribuo de forma espontânea e imediata a mim mesmo um corpo em meio a outros corpos como animais, utensílios, etc, de modo a me inserir no mundo através da experiência sensível:

Todas as chamadas ciências da natureza, tanto em sentido mais estrito, como as ciências da natureza material, quanto também em sentido mais amplo, como as ciências dos seres animais com sua natureza psicofísica, portanto também a fisiologia, a psicologia, etc. são ciências do mundo, ou seja, ciências da orientação natural. (HUSSERL, 2006, p. 15)

Segundo Husserl a ciência até então é oriunda dos dados empíricos, apoiada na observação sistematizada e na descrição da regularidade dos fatos naturais. Esse fazer científico da atitude natural e positivo não constitui bases sólidas, certo que não se apoia em evidências absolutas já que as percepções dos fatos empíricos são múltiplas e capazes de produzir equívocos. O cientista positivista descreve a regularidade do fato particular que observou de forma sistematizada até inferir uma lei geral sem, no entanto, conhecer a essência do fato mesmo. Sua lei inferida é uma generalização empírica de caráter circunstancial, episódico, probabilístico, que não alcança, enfatizamos, a essência da coisa investigada:

Tiro, pois, de circulação todas as ciências que se referem a esse mundo natural, por mais firmemente estabelecidas que sejam para mim, por mais que as admire, por mínimas que sejam as objeções que pense lhes fazer: eu não faço absolutamente uso algum de suas validades. Não me aproprio de uma única proposição sequer delas, mesmo que de inteira evidência, nenhuma é aceita por mim, nenhuma me fornece um alicerce. (HUSSERL, 2006, p. 81)

Fiel ao seu projeto filosófico de uma ciência de verdades apodíticas Husserl assevera que tais evidências não podem ser extraídas do plano empírico-natural. Dos fatos não se pode ter certezas absolutas.

Para chegar ao conhecimento das essências do fenômeno visado ele propõe o exercício da epoché, uma redução que coloca toda a existência do mundo dado pela atitude natural em suspenso. Essa operação metodológica desloca a atenção dos fatos contingentes do mundo natural para o domínio da subjetividade transcendental em que os fenômenos, enquanto idealidades puras, se revelam como evidências absolutas na e para a consciência pura ou transcendental como um “horizonte de sentidos”.

Essa epoché do radical grego epoché (εποχή) significa “parada”, “obstrução”. A epoché como atitude filosófica foi explorada pelos cétricos da antiguidade grega. Trata-se de suspender o juízo sobre a realidade, e, por conseguinte, da abstenção de certezas. No sentido fenomenológico visa colocar entre parênteses a crença em toda realidade temporal e espacial, bem como as formas sociais e culturais. Isso não significa a negação do mundo que é evidente em si e por si, mas colocá-lo em suspenso, “por decidir”.

O que Husserl propõe é uma mudança de orientação da atitude natural para a atitude fenomenológica. Tal redução fenomenológica objetiva suspender a atitude natural, quer dizer, duvidar do mundo oferecido como evidente e inquestionável, e dos prejuízos a ele associado, em vista da evidenciação dos fenômenos para o alcance máximo às próprias coisas ou essência:

Colocamos fora de ação a tese inerente à essência da orientação natural, colocamos entre parênteses tudo o que é por ela abrangido no aspecto ôntico: isto é, todo este mundo natural que está constantemente ‘para nós aí’, ‘a nosso dispor’, e que continuará sempre aí como ‘efetividade’ para a consciência, mesmo quando nos aprovarmos colocá-la entre parênteses. Se assim procedo, como é de minha plena liberdade, então não nego este ‘mundo’, como se eu fosse sofista, não duvido de sua existência, como se fosse cétrico, mas efetuo a epoché ‘fenomenológica’, que me impede totalmente de fazer qualquer juízo sobre existência espaço-temporal”. Tiro, pois, de circulação todas as ciências que se referem a esse mundo natural, por mais firmemente estabelecidas que sejam para mim, por mais que as admire, por mínimas que sejam as objeções que pense lhes fazer: eu não faço absolutamente uso algum de suas validades. Não me aproprio de uma única proposição sequer delas, mesmo que de inteira evidencia, nenhuma é aceita por mim, nenhuma me fornece um alicerce. (HUSSERL, 2006, p. 81)

Ora, essa redução fenomenológica constata que a consciência é consciência de algo e esse algo se chama de fenômeno, ou seja, exatamente, aquilo que aparece.

Para Husserl não há fenômenos físicos e psíquicos como vimos em Brentano, mas apenas o fenômeno, pois a consciência não diz respeito à realidade de objetos senão aquilo que lhe aparece.

Como dissemos, a epoché como interdição do conhecimento das ciências empíricas, postas em parêntesis para alcançar a essência dos fenômenos, colabora com o labor husserliano de constituir um método que seja válido para todas as ciências. A propósito, a parentetização operada pela filosofia da apodicidade absoluta de Husserl coloca em suspensão não só o mundo, o corpo, mas o ego e suas percepções, o que envolve suspender os juízos de fórum ético, do mesmo modo suspender todas as ciências e ideologias oriundas do mundo natural, enfim, toda proposição advinda da atitude natural. Porém, tal procedimento não nega o mundo, mas busca sua essência. Com isso posto concebemos a aproximação evidente de Husserl com Descartes. Esse último buscou uma fundamentação indubitável para o conhecimento.

Descartes formulou o método que pretendia alcançar a ciência verdadeira e radical. Esse método consiste na dúvida metódica que questiona todo o conhecimento oriundo da percepção dos sentidos, além da dúvida do sonho e da dúvida metafísica. Depois de colocar todas as realidades em questão conclui que se duvida, pensa e se pensa existe. Essa indubitabilidade do *cogito* é resumida na fórmula: “*cogito, ergo sum*”, penso, logo existo. Em Husserl de modo análogo, também no esforço de um saber rigoroso e indubitável, torna-se necessário a suspensão da atitude natural do mundo. No entanto, diferente de Descartes que duvida do mundo, Husserl suspende o juízo sobre o mundo, bem como sobre o próprio eu psicológico. Para ele o mundo é uma evidência por si mesmo.

Pois bem, há uma interlocução entre Husserl e Descartes, o que faz da fenomenologia uma herdeira da filosofia moderna de Descartes. Aliás, o próprio Husserl se denomina de um “neo-cartesiano”.

Husserl busca em Descartes a inspiração para a consolidação de uma filosofia rigorosa. Contudo, acha que Descartes foi insuficiente para tal. A antropologia cartesiana compreende o homem como uma coisa pensante (*res cogitans*) e uma coisa extensa (*res extensa*). A verdade do *res cogitans*, a substância pensante como designação da existência de forma clara, distinta e inequívoca, é a essência do homem. Portanto, Descartes chegara a um “ego” que prescindia do corpo, mas, que apesar de incorpóreo, era ainda uma substância concreta. Descartes identifica a consciência à alma de modo que a integra à realidade espacial ou naturalizada. O eu é compreendido, aqui, como um *fatum* psicológico, o que ratifica que o *cogito* é em Descartes uma substância.

A filosofia cartesiana torna-se estéril, segundo Husserl, por confundir o transcendental com o empírico. A postura husserliana redireciona a filosofia cartesiana equivocada por afirmar que o “eu pensante é uma coisa, uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1999, p. 27) de modo

“a dirigir a luz da evidencia transcendental não mais para o ego cogito, mas para as cogitationes desse eu” (HUSSERL, 2001, p. 49). Todo pensamento -cogitatum ou cogitationes - sempre irá se referir ao mundo fenomênico. Se para Descartes o ego é uma substância separada, para Husserl o eu transcendental possibilitado pela epoché é um correlato da experiência do mundo na consciência. Claro, o pensamento é sempre originário de um objeto pensado, fora de quem pensa.

Essa dinamicidade estrutural da consciência, Husserl chama de *noema* (percepção) e *noese* (pensamento). O noema é a consciência da coisa intencionada, o aspecto objetivo dos correlatos ou cogitatum, ou seja, o núcleo invariável dos diversos modos que o objeto aparece. A noese é a consciência intencionante, o aspecto subjetivo ou *cogitationes*, isto é, a atividade da percepção e do pensar que visam apreender o objeto através dos atos significantes, dos juízos, das recordações, etc. Ora, o pensado ou *cogitatum* é oriundo do objeto visado pela consciência de modo que constitui o pensamento já que sem o objeto pensado não haveria pensamento. Tal pensamento ou *cogito* pensa o pensado, é a reflexão do objeto pensado. Assim sendo, a noese é o polo constituinte do pensamento ou *cogito* e o noema o polo constituinte do objeto que é a “coisa”. Essa designação advoga a tese nuclear da fenomenologia, a intencionalidade: “todo estado de consciência em geral é, em si mesmo, consciência de alguma coisa, qualquer que seja a existência real desse objeto e seja qual for a abstenção que eu faça, na atitude natural ou transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 50).

A partir disso se compreende a consciência fenomenológica em diferenciação do eu empírico. O que se chama de “vivido”, fenômenos objetivos vividos, não é obviamente a consciência que os vive e que não possui em si esses conteúdos reais. Para Husserl os conteúdos da consciência são sintetizados no eu fenomenológico “sujeito de todos os conteúdos e unificador de todos eles uma vez mais” (HUSSERL, 1976, p. 480-481). Sartre insurgiu-se contra essa posição.

Nosso filósofo francês integra essa fenomenologia ao passo que também a critica e propõe uma nova edição. Sartre reconhece em Husserl o prelúdio de um novo modo de filosofar. É tributário da intencionalidade husserliana, mas rejeita o ego transcendental que macula a própria translucidez dessa consciência intencional.

1.3 Sartre fenomenólogo

Como tematizamos, Sartre se inscreve na fenomenologia de Husserl que ao restituir a objetividade do mundo e garantir a emancipação da consciência pela intencionalidade, “reinstalou o horror e o charme das coisas” (SARTRE, 2005d, p. 57). Diz Sartre: “Husserl me envolvera, eu via tudo através das perspectivas da sua filosofia que, aliás, me era mais acessível por sua aparência cartesiana. Eu era ‘husserliano’ e assim ficaria por muito tempo” (SARTRE, 2005a, p. 417).

Entretanto, simultaneamente a redação de *O Esboço para uma Teoria das Emoções*, Sartre lia *Ser e Tempo*, “quando comecei a ler Heidegger, no mês de abril, eu já estava saturado de Husserl” (SARTRE, 2005a, p. 418). A ontologia de Heidegger fornece a Sartre a ideia do homem enquanto totalidade sintética, além de sua identificação com o mundo, “ora, o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo, é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e de ‘realidade-humana’ (*Dasein*) sejam inseparáveis” (SARTRE, 2014b, p.17).

Até meados de 1938, Sartre se afirmava husserliano. No entanto, frustrado com Husserl interdita sua partidarização. Houve uma ruptura: “um fosso cada vez mais largo me separava de Husserl: sua filosofia no fundo evoluía para o idealismo ou como toda doutrina simpatizante, sua filosofia tinha uma matéria passiva, sua *hylé*” (SARTRE, 1983, p. 178). Devedor de Husserl Sartre não se assume em discípulo e afasta-se de seu credor:

foram precisos quatro anos para que eu esgotasse Husserl. Escrevi um livro inteiro (menos os últimos capítulos) inspirado por ele: *O Imaginário*. Contra ele, para dizer a verdade, mas tudo aquilo que um discípulo pode escrever contra um mestre (SARTRE, 2005a, p. 418).

Tal divergência é inaugurada, sobretudo, na tese da Transcendência do Ego. A propósito a redação do ensaio *A Transcendência do Ego* foi concomitante ao artigo *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, além do romance *A Náusea*, no período em que Sartre estudava fenomenologia em Berlim no ano de 1933.

Pois bem, o próprio título da obra *A Transcendência do Ego, Esboço de uma Descrição Fenomenológica*, publicada pela primeira vez em 1936 na revista *Recherches Philosophiques*, volume IV, indica a apropriação da fenomenologia de Husserl por Sartre. De fato, já dissemos que Sartre vê na fenomenologia um método promissor para a renovação da estagnação da filosofia de sua época; sem embargo, assumiu a fenomenologia de modo crítico e inédito.

1. 3. 1 A crítica ao Eu na consciência

Sartre logo no início de *A Transcendência do Ego* sentencia a tese capital da sua originalidade: “o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência” (SARTRE, 2016a, p. 13). Para ele, toda a filosofia precedente está ancorada nesse engano de conceber o Ego como habitante do mar da consciência quer como presença formal, um princípio de unificação como em Husserl, quer como conteúdo como nos psicólogos espiritualistas. Seus esforços versam sobre a purificação do campo transcendental e de toda estrutura egológica (cf. SARTRE, 2016a, p. 61) garantindo a translucidez e o vazio, próprios de seu estatuto.

No primeiro tópico do seu trabalho, *Teoria da presença formal do Eu*, Sartre estabelece uma interlocução com a cognoscibilidade Kantiana. A partir da célebre frase da *Crítica da Razão Pura* segundo o qual “o Eu Penso deve acompanhar todas as minhas representações” (KANT, 1994, p.131) Sartre questiona se de fato podemos concluir a existência de Eu habitante em todos os nossos estados de consciência operando uma síntese desses mesmos e conclui que “parece que isso seria forçar o pensamento kantiano” (SARTRE, 2016a, p. 15). Com efeito, se a atribuição desse problema a Kant é uma questão de direito, então, Kant não afirmou a existência de um Eu Penso “que pode acompanhar as nossas representações”, ao contrário, segundo Sartre, Kant admite momentos da consciência sem Eu.

Na sequência, Sartre inclui Husserl no repertório da sua investigação. Valoriza a fenomenologia como “estudo científico”, a função da intuição em “presença da coisa”, bem como da *epoché* (cf. SARTRE, 2016a, p. 17-18). Pergunta-se, porém, sobre a necessidade do Eu transcendental, além do eu psíquico e físico oferecendo a seguinte resposta:

Mas nós nos colocamos a seguinte questão: Esse eu psíquico e psicofísico não é suficiente? É preciso duplicá-lo em um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta? Vejamos as consequências da resposta. Sendo negativa, resulta:

- 1) que o campo transcendental torna-se impessoal, ou, se preferirmos, ‘pré-pessoal’, ele é sem Eu;
- 2) que o Eu aparece somente no nível da humanidade e não é mais que uma face do *Moi*, a face ativa;
- 3) que o Eu Penso pode acompanhar nossas representações porque ele vem à tona sobre um fundo de unidade que não contribuiu para criar e que, ao contrário, é esta unidade anterior que o torna possível;
- 4) que será lícito perguntar-se se a personalidade (mesmo a personalidade abstrata de um Eu) é um acompanhamento necessário de uma consciência e se não se podem conceber consciências absolutamente impessoais. (SARTRE, 2016a, p. 19-20)

As proposições anteriores não só contestam a existência do Eu na consciência, mas divulgam uma consciência transcendental sem Eu. A consciência é um campo transcendental

impessoal que não existe por possuir ou para produzir um ego, sua existência está em intencionalidade. A intencionalidade, por sua vez não é resultado do ego; ela é a essência mesmo da consciência. O ego, por seu turno, é objeto da reflexão para a consciência; ele é a consciência que pensa o pensamento. A relação entre ego e consciência é pensada em termos de existência. O ego só existe através da atitude reflexiva, antes disso a consciência é impessoal.

Em oposição ao Eu transcendental Sartre nos diz: “é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a esse Eu unificante e individualizante” (SARTRE, 2016a, p. 20). Esse papel de síntese é realizado pela intencionalidade que fundamenta a consciência: “com efeito, a consciência se define pela intencionalidade. Pela intencionalidade, ela se transcende a si mesma, ela se unifica evadindo-se” (SARTRE, 2016a, p. 20-21). De modo a concluir “sem hesitar: a concepção fenomenológica da consciência torna o papel unificante do Eu totalmente inútil. É a consciência, ao contrário, que torna possível a unidade e a personalidade de meu Eu. O Eu transcendental, portanto, não tem razão de ser.” (SARTRE, 2016a, p. 22). Além do que, como veremos, a consciência como nada de ser apela no mundo o seu ser. Paulo Perdigão elucidada:

A consciência é um ‘partir em direção ao ser’, logo, como foi dito, a consciência é aquilo que visa; então, a unidade dos atos da consciência também só pode nos chegar de fora. Quando vejo uma árvore, ocorre uma série de ‘consciência de árvore’. Essa série é unificada, não pela consciência ela mesma, sob o domínio de um ‘Eu, mas sim pela própria árvore. O processo de unificação da consciência é dado pelo objeto exterior posicionado, real ou imaginário. Vemos, pois, que sempre o Em-si exerce o seu predomínio sobre o Para-si: este não possui Ser próprio, pois tudo nele, até a sua unidade, é dado pelo Em-si para o qual tende. (PERDIGÃO, 1995, p. 60)

Ainda mais, conceber um Eu na consciência coloca em risco a própria autonomia e transparência da consciência que é um puro fluir em direção de. Sendo a consciência um movimento em direção a algo fora, ela unifica a si mesma na medida em que se transcende. Diz Sartre: “a consciência remete perpetuamente a si mesma; quem diz ‘uma consciência’ diz toda a consciência e essa propriedade singular pertence à consciência ela mesma” (SARTRE, 2016a, p. 22). Inserir um Ego na consciência é dotá-la de opacidade de modo a sepultar sua própria existência como transcendência. Desse modo, além de inútil esse Eu é nocivo. Husserl, segundo Sartre, traiu o princípio de intencionalidade ao conceber um Ego na consciência. Ao afirmar a inutilidade e nocividade do “Eu puro” Sartre assevera a consciência como absoluta. Ela, a consciência, é todo o campo transcendental:

O Eu transcendental é a morte da consciência. Com efeito, a existência da consciência é um absoluto porque a consciência é consciência de si mesma. Ou seja, o tipo de existência da consciência é de ser consciente de si. E ela toma consciência de si enquanto como é consciente de um objeto transcendente. Assim, tudo é claro e lúcido na consciência: o objeto encontra-se diante dela com toda a sua opacidade característica, mas ela, ela é pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, esta é a lei de sua existência. (SARTRE, 2016a, p. 23)

Salientamos que em seu projeto de esvaziar todo conteúdo da consciência Sartre localiza o Ego, suas ações e os sentimentos fora da consciência, no mundo. O Ego é, pois, dentre outros, um objeto do mundo para a consciência. Não há nada de substancial nela e tampouco ela é uma substância: “ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, como o Ego do outro” (SARTRE, 2016a, p. 13).

Nessa perspectiva, nosso filósofo publicou em 1938 *O Esboço para uma Teoria das Emoções*. O texto solicita a fenomenologia como crítica ao “mundo da interioridade” idealista, bem como a psicologia empírica em que o estatuto da emoção é uma desordem orgânica, psicofisiológica. Segundo James “o estado de consciência dito ‘alegria, cólera, etc.’ é somente a consciência das manifestações fisiológicas, sua projeção na consciência” (SARTRE, 2014b, p. 32). Já em Janet as emoções são uma conduta e não apenas uma desordem orgânica. Contudo, embora ele considere as emoções no campo do psíquico, como condutas, e não do estritamente fisiológico, como uma desordem orgânica, sua teoria assentada sobre as manifestações exteriores da emoção ainda conduzem aos fenômenos fisiológicos como acompanhantes aos fatos psicológicos.

Desse modo, a consciência em Janet é ainda uma forma de behaviorismo, “um finalismo espontâneo e um mecanicismo de princípio” (SARTRE, 2014b, p. 40). Sartre argumentará em contestação a esses pensadores que as emoções não são uma coisa no interior do homem, mas um modo de o homem ser no mundo, se relacionar com as situações de tensões e de transformá-lo ao transformar a si mesmo. Portanto, não há um ego ou um senhorio das emoções, mas uma espontaneidade diante do mundo. O ego é um constructo pessoal em interação social.

Em suma, há uma diferença radical em atribuir a um eu na consciência ou em atribuir à intencionalidade o papel de unificação dos visados. A primeira opção aniquila a própria consciência translúcida e absoluta. Embora ela - a consciência - opere na constituição do mundo isso não legitima transformar os objetos do mundo em conteúdos de consciência em representação. Diz o filósofo: “sem dúvidas, há conteúdos de consciência, mas esses conteúdos não são objeto da consciência: através deles a intencionalidade visa ao objeto que, este sim, é o correlativo da consciência, mas não é a consciência” (SARTRE, 1987, p. 99).

Sartre se opõe a essa forma idealista na compreensão da realidade fenomênica. A árvore, por exemplo, está fora e não dentro da consciência como conteúdo subjetivo. Já ao considerar a própria consciência em exteriorização e unificação estabelece a autonomia dela mesma e a presença concreta do mundo. Assim, os objetos que outrora habitavam na consciência voltam a povoar o mundo e tornam-se apreendidos pelo movimento de transcendência da própria consciência intencional rumo às coisas mesmas.

De um só golpe a consciência está purificada, está clara como uma ventania, não há mais nela a não ser um movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si; se, por impossível, vocês entrassem ‘dentro’ da consciência seriam tomados por um turbilhão e repelidos para fora, para perto da árvore, em plena poeira, pois a consciência não tem ‘interior’; ela não é nada senão o exterior de si mesma, e é essa fuga absoluta, essa recusa de ser substância, que a constitui como consciência. (SARTRE, 2005d, p. 56)

Com o êxodo do eu para o mundo temos a emergência da consciência impessoal e pessoal, respectivamente, a consciência irrefletida e refletida.

1. 3. 2 A consciência irrefletida e refletida

Temos dito que a consciência em Sartre é definida pela intencionalidade. O que há de mais próprio da consciência é o movimento de fluidez em direção a um objeto externo. Essa transcendência ou modo de intencionar da consciência em direção a algo justifica a noção sartreana da consciência como nada, trataremos desse argumento mais adiante, já que seu existir e aparecer é como existência e aparecer de outra coisa que não ela mesma. Por exemplo, a mesa só existe e aparece como consciência de mesa. Ou seja, é pelo objeto visado que a consciência se torna consciência daquilo que intenciona. Há uma interdependência simultânea entre consciência e mundo, o mundo aparece à consciência e a consciência faz o mundo aparecer e o significa. Ouçamos Sartre, “a consciência e o mundo são dados de uma só vez: por essência exterior à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela.” (SARTRE, 2005d, p. 56). Essa espontaneidade da consciência lhe confere o status de absoluta, não há nada de substancial nela.

Sartre apresenta que antes de a consciência se conhecer como tal ela é uma interioridade absoluta. Nessa instância de não consciência de si mesma ele a chama de primeiro grau ou irrefletida. É claro, a consciência só se conhece ao se pôr como objeto o que exige uma saída de si e resulta na perda da sua interioridade uma vez que só se conhece a partir de um objeto transcendente. Daí temos a consciência de segundo grau ou refletida. O eu surge como resultado dessa reflexão em um terceiro nível de consciência. Vejamos.

O primeiro modo de existir da consciência, portanto, é um posicionamento instantâneo diante do fenômeno, embora seja o não conhecimento ou não posicionamento de si mesma num estado de ausência de reflexão. É uma consciência imediata do objeto visado de modo impessoal. Nesse plano a consciência está imersa no mundo dos “objetos” de modo espontâneo.

Não existe eu no plano irrefletido. Quando corro para pegar um ônibus, quando eu olho as horas, quando eu me absorvo contemplando um retrato, ali não há um Eu. O que há é consciência não posicional da consciência. De fato, estou então mergulhando no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas eu mesmo desapareci, aniquilei-me. Não há lugar para mim neste nível, e isso não provem de um acaso, de uma falha momentânea da atenção, mas da estrutura própria da consciência. (SARTRE, 2016a, p. 29)

Sabemos que a consciência só aparece por estar diante do fenômeno que é o mundo e vice-versa, mas nesse primeiro momento seu aparecimento não é posto em questão, ela não se coloca como objeto de reflexão, tornando-se uma inteira espontaneidade em direção ao objeto intencionado. Por isso mesmo Sartre a designou como consciência não-tética, não posicional de si, ou ainda pré-reflexiva:

Devemos acrescentar que essa consciência de consciência – fora dos casos de consciência refletida sobre os quais nos detemos logo à frente – não é posicional, quer dizer, que a consciência não é para si mesma seu objeto. Seu objeto está fora dela por natureza, e é por isso que, em um mesmo ato, ela o põe e o apreende. Ela mesa não se conhece senão como interioridade absoluta. Denominaremos como essa consciência: consciência de primeiro grau ou irrefletida. (SARTRE, 2016a, p. 23)

Não se pode confundir a consciência irrefletida com inconsciente. Aliás, como veremos no terceiro capítulo, Sartre rejeita o inconsciente de Freud por atentar contra a transparência e espontaneidade da consciência intencional. O irrefletido é consciente de si mesmo, porém de maneira não posicionada, não tematizada para si mesma. Há o conhecimento do objeto que se intenciona, porém, não o conhecimento da consciência à consciência do objeto intencionado. Nesse momento a consciência não é sabedora da consciência do objeto visado. Ora, toda consciência pressupõe o conhecimento de si, melhor ainda, toda consciência é consciência de algo. Podemos dizer com Sartre que a consciência irrefletida é consciência posicional do objeto e consciência não posicional de si.

Por outro lado, a consciência reflexiva (*réflexive*) posiciona como seu objeto a consciência refletida: no ato de reflexão (*réflexion*), emito juízos sobre a consciência refletida, envergonho-me ou me orgulho dela, aceito-a ou recuso, etc. A consciência imediata de perceber não me permite julgar, querer, envergonhar-me. Ela não conhece minha percepção, não a posiciona: tudo que há de intenção na minha consciência atual

acha-se voltado para fora, para o mundo. Em troca, esta consciência espontânea de minha percepção é constitutiva de minha consciência perceptiva. Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si. (SARTRE, 2016b, p. 24)

O que Sartre pretende enfatizar é que a consciência irrefletida está no nível existencial e não cognitivo, ou seja, a consciência é definida por uma vida espontânea sem atitude reflexiva, como atravessar a rua e dirigir o carro. A existência acontece no nível irrefletido e mesmo a consciência refletida só reflexiona aquilo que existe, obviamente:

O que importa aqui é apenas mostrar que a ação como consciência espontânea irrefletida constitui uma certa camada existencial no mundo, e que não há necessidade de ser consciente de si como agente para agir – muito pelo contrário. Em suma, uma conduta irrefletida não é uma conduta inconsciente, ela é consciente dela mesma não teticamente, e sua maneira de ser teticamente dela mesma é transcender-se e perceber-se no mundo como uma qualidade de coisas. (SARTRE, 2014b, p. 60)

O segundo momento da consciência, por assim dizer, é a consciência reflexiva. O processo se dá quando a consciência se coloca como questão e objeto para si mesma, isto é, como consciência que tem por objeto tético a consciência refletida. A rigor, ao refletir sobre si mesma a consciência não deixa de ser irrefletida, mas torna-se consciência da consciência pelo modo refletido. Toda consciência implica conhecimento, inclusive no nível irrefletido, o que ocorre é que no nível refletido todo conhecimento implica consciência.

A consciência não-posicional precede ontológica e existencialmente a reflexiva. Afinal, como vimos a consciência existe sem precisar se colocar como objeto para si mesma, é autônoma e não requer conhecimento de conhecer-se. A consciência visa gratuitamente a mesa, por exemplo, e isso é a consciência de mesa, de modo irrefletido. Quando a consciência sabe que é consciência da consciência da mesa então se situa em um segundo grau, a consciência reflexiva. A reflexão supõe o irrefletido, ou, o cogito reflexivo presume o cogito pré-reflexivo:

O cogito pré-reflexivo é a consciência que tenho de ser consciência, mas de uma maneira não-posicional. Ou seja, aqui o cogito não visa a consciência como objeto de conhecimento, não coloca a consciência como existe no mundo, não posiciona o ‘peso’ como objeto. [...] Mas, é esse cogito pré-reflexivo “que além de proceder, é que possibilita mesmo qualquer ato de conhecimento, seja na consciência irrefletida, seja na reflexão. (PERDIGÃO, 1995, p. 57)

Ademais essa consciência reflexiva é uma exigência existencial. Situados no mundo, pertencentes à memória do passado, a liberdade das escolhas do presente e ao devir do futuro, os sujeitos históricos buscam a completude que nunca se realizará.

Há ainda um terceiro grau da consciência, a consciência reflexionante responsável por tematizar o objeto da consciência refletida. Convocamos à consciência sua própria consciência de, isto é, “o cogito é operado por uma consciência dirigida sobre a consciência, que toma a consciência como objeto (SARTRE, 2016a, p. 26). Nesse momento surge o eu como objeto da consciência, conforme supracitado. É precisamente do ato reflexivo que emerge o conhecimento do objeto visado pelo eu. Nesse caso, a consciência é pessoal. Tal personificação nasce no ato da reflexão: eu sei que sei. Parafraseando Sartre, quando leio um livro, por exemplo, tenho consciência do livro, da narrativa, imerso nos objetos da leitura de modo imediato, não-posicionado. Já quando eu sei que leio e tenho consciência da leitura que faço surge o Eu leio essa literatura, como correlato do ato reflexivo. É a consciência posicional da própria consciência, consciência da consciência do livro. Quando, porém, passo a recordar-me da leitura estou no âmbito da consciência reflexionante. Diz Sartre,

Ele nunca aparece, exceto por ocasião de um ato reflexivo. Nesse caso, a estrutura complexa da consciência é a seguinte: há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige sobre uma consciência refletida. Esta torna-se o objeto da consciência que reflete, sem cessar, no entanto, de afirmar seu objeto próprio (uma cadeira, uma verdade matemática etc.). Ao mesmo tempo um objeto novo aparece, que é a ocasião de uma afirmação da consciência reflexiva e que não está consequentemente nem sobre o mesmo plano da consciência irrefletida (porque esta é um absoluto que não tem necessidade da consciência reflexiva para existir) nem sobre o mesmo plano que o objeto da consciência irrefletida (cadeira etc.). Esse objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu. (SARTRE, 2016a, p. 32)

Esse eu como sabemos não é um habitante da consciência, mas vive fora, no mundo. Sartre ao propor o Ego em sua face composta Je (Eu) e Moi (Mim), o estabelece como polo de unidade das ações, dos estados e das qualidades, distinguindo a consciência do psíquico. O Je é esse eu ativo da consciência refletinte, enquanto o Moi é o eu passivo da consciência refletida.

O estado é transcendente, está para a consciência. O exemplo do sentimento do ódio segundo o qual se sabe que odeia Pedro justifica que o estado aparece à consciência reflexiva e que o Ego não pertence à consciência, mas, está fora dela, no mundo. Já a ação, semelhante aos estados no que tange a transcendência, ocorre no mundo dos objetos. Os exemplos são tocar piano, dirigir um carro, ler um livro.

O ego é constituído pela transcendência da consciência e realiza a síntese do psíquico, ele “é a unificação transcendente espontânea dos nossos estados e das nossas ações” (SARTRE, 2006, p. 49). O ego está no mundo, mas não do mesmo modo que os objetos. Sua aparição é efeito da reflexão:

O Ego nada é fora da totalidade concreta dos estados e das ações que ele suporta. Sem dúvida, ele é transcendente a todos os estados que unifica, mas não como um X abstrato cuja missão é apenas unificar: em vez disso, é a totalidade infinita dos estados e das ações que não se deixa jamais reduzir a *uma* ação ou a *um* estado. (SARTRE, 2016a, p. 48)

O que se quer enfatizar é que o eu não pertence à consciência, ele é um transcendente, um outro que a consciência aprende através do ato reflexivo.

1. 3. 3 Da fenomenologia à ontologia do Ser e Nada

A consciência é caracterizada, como vimos, pela intencionalidade. Essa última por sua vez se dá em contemporaneidade entre a própria consciência e o mundo. O que nos parece é que há uma passagem do campo fenomenológico ao ontológico, não como ruptura, mas como continuidade no alcance às coisas mesmas.

O pensar a realidade e a existência não pode se ausentar da relação entre consciência e mundo. Veremos adiante que as noções de Em-si e Para-si são concernentes justamente ao ser no mundo e ao nada como negatividade desse ser, que é a consciência. Diz Sartre: “o mundo existe para a consciência; ele é concreta e singularmente aquilo que ela não é (...). O mundo não é nem subjetivo nem objetivo: ele é o Em-si investindo a consciência e em contato com ela, assim como ela o ultrapassa em seu nada” (SARTRE, 1983, p.174).

O ingresso à compreensão de ser em Sartre é introduzida na sua obra *O Ser e o Nada* considerando os méritos da fenomenologia que rompe com os dualismos exterior e interior, aparência e essência, potência e ato, ao estabelecer a unidade da percepção do ser. Destarte, o fenômeno coincide com o próprio ser do visado. Com a novidade da fenomenologia não há interior no ser fenomênico que não seja sua exterioridade, a aparência é a essência e toda sua manifestação está em ato.

O pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismos que embaraçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno. Isso foi alcançado? Certo é que se eliminou em primeiro lugar esse dualismo que no existente opõe o interior ao exterior. Não há mais um exterior do existente, se por isso entendemos uma pele superficial que dissimulasse ao olhar a verdadeira natureza do objeto. Também não existe, por sua vez, essa verdadeira natureza, caso deva ser a realidade secreta da coisa, que podemos pressentir ou supor, mas jamais alcançar, por ser "interior" ao objeto considerado. As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas as outras aparições e nenhuma é privilegiada. (SARTRE, 2016b, p. 15)

Mas afinal o que é o fenômeno em Sartre? Diferente da epistemologia kantiana, segundo a qual só temos acesso ao fenômeno (aquilo que aparece), uma vez que o númeno (coisa em si) é incognoscível, Sartre, apoiado na fenomenologia, assevera que tudo aquilo que aparece à consciência é também o próprio ser em si mesmo. Não há nada no objeto que seja oculto ao ato da percepção. A manifestação do objeto é a sua totalidade. O ser e o aparecer são a mesma realidade. Logo, o fenômeno é a totalidade de uma unidade perceptiva. Nas palavras de Sartre: “o que o fenômeno é, é absolutamente, uma vez se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é absolutamente indicativo de si mesmo” (SARTRE, 2016b, p. 16).

São as visadas da consciência ao fenômeno que constituem o conhecimento do objeto. No entanto, os modos de aparição do fenômeno à consciência são infinitos, ele se apresenta de múltiplas formas e contextos. Por sua vez, o objeto é finito por ser opaco e dependente da consciência para que se torne um aparecimento. Já a consciência que visa o fenômeno está em perene mudança, para cada visada percebe parte desse objeto de modo que sua captação é infinita. O finito é a aparição tal como é percebida e o infinito são as várias possibilidades da aparição fenomênica. Esse aparente “dualismo⁹” é na verdade uma “monismo”, pois diz respeito a mesma constituição do fenômeno.

A percepção, não visualiza a totalidade do ser de uma única vez, embora seja uma totalidade naquela percepção ou unidade perceptiva. O objeto pode ser percebido de modos diferentes, de acordo com a variação em relação a ela. Por exemplo, em frente a cada lado diante de um buquê de flores eu posso perceber mais ou menos detalhes das flores. Chamamos essa multiplicidade do aparecer do ser de fenômenos do ser.

Perguntamos-nos com Sartre: “o fenômeno de ser assim alcançado é idêntico ao ser dos fenômenos? Quer dizer: o ser que a mim se revela, aquele que me aparece, é da mesma natureza do ser dos existentes que me aparecem?” (SARTRE, 2016b, p. 19).

A percepção do fenômeno, ainda que seja a totalidade daquele visado, não esgota o seu próprio ser. Em outras palavras, o ser de um fenômeno não se reduz aos elementos de sua aparição. Além disso, sua existência é real ainda quando não aparece à consciência e seu ser, em contraste com Husserl, não se reduz ao conhecimento que temos dele. Nem tampouco se concorda com a tese berkeleyana segundo o qual “esse est *percipi*” (ser é ser percebido); do contrário “teríamos a tese idealista de que o ser do conhecido descobre o seu princípio na

⁹ As expressões “dualismo” e “monismo” não são as mais coerentes com a filosofia de Sartre. A relação entre finito e infinito, Para-si e Em-si, é uma relação dialética. Não uma dialética do tipo hegeliana como síntese entre as contradições, mas como uma dialética que mantém ambiguidades. De todo modo, a relação finito e infinito, Para-si e Em-si é de dependência. Trataremos disso mais adiante.

subjetividade do sujeito” (BORNHEIM, 2000, p. 27). Para o nosso autor, o ser do *percipere* (perceber) escapa ao *percipi* (ser percebido) de modo transfenomenal remetendo ao *percipens* (aquele que percebe) a impossibilidade de reduzir o ser ao conhecimento que se tem dele. Nesse *design* epistemológico, o ser do fenômeno está além, embora coexistindo ao fenômeno, e, por conseguinte, “ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem” (SARTRE, 2016b, p. 20). Nesse cenário, outra divergência se dá em relação a Kant segundo o qual o conhecimento começa com a experiência. Para Sartre “o conhecimento surge concomitante à própria aparição do Para-si e deve preceder necessariamente toda a experiência” (PERDIGÃO, 1995, p. 52).

Ainda nessa perspectiva a tradição antiga, medieval e moderna ao conceber a consciência como substancial, estabelece o primado do conhecimento em que ter consciência de algo é saber dados internos à própria consciência em referência ao objeto externo. Ora, para Aristóteles a verdade é uma adequação da mente à coisa. Para Santo Agostinho “a verdade habita no coração do homem” (AGOSTINHO, p. 1987, p. 106) e para Descartes a verdade é o cogito solipsista. Com a fenomenologia toda consciência deve estar em relação a um objeto concreto, estabelecendo a relação simultânea entre consciência e mundo e ainda mais preservando a autonomia do fenômeno de ser e sua transfenomenalidade ao ser do fenômeno que existe independente da consciência, ainda que ela é que lhe atribua sentido:

O problema da ‘verdade’ é um falso problema, como notou Heidegger. ‘Estar na verdade’ é uma estrutura constitutiva da consciência, pois o conceito mesmo de ‘verdade’ já é um produto da consciência e surge com ela própria, como sua parte integrante. [...] observe-se que só podemos conhecer o mundo através da nossa consciência. (PERDIGÃO, 1995, p. 54)

Chamamos de transfenomenalidade essa ultrapassagem em direção à essência dada ao desvelar do fenômeno, ou ao ser do fenômeno, o que não quer dizer uma essência escondida ou atrás do fenômeno:

Há, pois, um ‘Ser transfenomenal’ da consciência e um ‘Ser transfenomenal’ do mundo. Transfenomenal no sentido de que tal Ser está além do fenômeno que se manifesta (seja a consciência-conhecidora ou o mundo-conhecido). Foi, aliás, recordemos, o exposto anteriormente na questão do Ser, quando dissemos que o fenômeno que nos aparece revela todo o Ser, mas que o Ser dessa aparição é algo que transcende a simples aparição. O Ser é transfenomenal. (PERDIGÃO, 1995, p. 62)

Tal insistência do ser fenômeno autoriza consciência como outra coisa daquilo que ela não é. O que a consciência capta é o sentido desse ser manifestado pelo fenômeno. A propósito, é característico da consciência fenomenológica ultrapassar o fenômeno em direção ao seu ser,

à essência: “o sentido do ser do existente, na medida em que se releva à consciência, é o fenômeno de ser” (SARTRE, 2016b, p. 35-36) e nesse itinerário “transcender o ôntico rumo ao ontológico.” (SARTRE, 2016b, p. 35).

Nosso autor, logo no início da obra *O Ser e o Nada*, declara que o fenômeno é absoluto porque é “absolutamente indicativo de si mesmo” (SARTRE, 2016b, p. 16) nos termos de sua revelação, mas relativo porque “o aparecer pressupõe em essência alguém a quem aparecer”. (SARTRE, 2016b, p. 16). A defesa sartreana é de que não há um oculto no aparecer que se dá e é captado pela consciência.

O ser do fenômeno mostra-se em seu aparecer – ‘o fenômeno ou relativo absoluto’. É relativo no sentido de quem o aparecer supor de um modo essencial alguém a quem o aparecer aparece. Mas o fenômeno em si mesmo deve ser considerado um absoluto, no sentido de que se trata de um aparecer que ainda esconde atrás de si, não podendo ser compreendido como manifestação de uma suposta coisa em si que seria, ela, o absoluto. (BORNHEIM, 2000, p. 28)

O que logramos demonstrar é que o mundo tem uma presença que não pode ser deglutida pela consciência tal como faz o espírito aranha, ou melhor, ele - o mundo - possui uma realidade que vai além do conhecimento que a consciência percebe dele. “Portanto, na medida em que o conhecimento não pode ser absorvido pelo conhecimento, é necessário lhe reconhecer um ser” (SARTRE, 2016b, p. 30). No entanto, já dissemos que não se concebe uma essência anterior ou distinta ao fenômeno que aparece. O que ajuizamos é a autonomia do mundo e da consciência ainda que em interdependência. Ainda mais, uma vez que “a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SARTRE, 2016b, p. 34) é chamada por Sartre de “prova ontológica” essa inseparabilidade entre consciência e objeto.

Diante disso Sartre instala a negatividade na consciência que não é ela mesma. Chamamos de ser do fenômeno o Em-si, esse outro que a consciência transcende em sua direção.

1. 4 Em-si e o ser

Estamos convencidos que o estatuto da consciência é uma fluidez em direção àquilo que ela não é propriamente. Ela “é um ser para o qual, sem seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto esse ser implica outro ser que não si mesmo.” (SARTRE, 2016b, p. 35).

Esse ser “é, em si mesmo, em si” (SARTRE, 2016b, p. 35), isto é, ele é o que é. Nessa dicção, de acordo com Bornheim (cf. BORNHEIM, 2000, p. 35), a inspiração sartreana é

parmenídica. Segundo o qual “só ainda (o) mito de (uma) via resta; que é; e sobre esta indícios existem, bem muitos, de que ingênito sendo é também imperecível, pois todo inteiro inabalável e sem fim; nem jamais era nem será, pois é agora todo junto, uno, contínuo; pois que geração procuras dele? Por onde donde crescido?” (PARMÊNIDES, 1996, p. 123). As características do ser de Parmênides são, portanto: o ser é, ingênito, imperecível, uno, imóvel, atemporal e eterno.

Interpretemos à filiação sartreana a Parmênides:

Para Sartre a criação divina *ex nihilo* não explica o surgimento do ser já que se assim fosse Deus teria que recriar o ser permanentemente com seu próprio ser, além de adicionar ao ser certa passividade. Nessa empresa, “mesmo se houvesse sido criado, o ser-Em-si seria inexplicável pela criação, porque retomaria ser depois dela” (SARTRE, 2016b, p. 37). E ainda que fosse criado o ser Em-si existiria por si mesmo e não por Deus. Considerar que o Em-si existe por si mesmo equivale a dizer que o ser é incriado.

O ser sob o signo de uma imanência plena é pura identidade, “opaco a si mesmo exatamente porque está pelo de si” (SARTRE, 2016b, p. 38); não há um dentro e um fora do ser: ele “não tem segredo: é maciço” (SARTRE, 2016b, p. 39). O ser é uno.

Todavia, nesse ser que é si mesmo não há passividade nem atividade, conceitos atribuídos apenas à consciência. Não há para ele também uma finalidade ou uma relação e distância “a si - ele é si” (SARTRE, 2016b, p. 38). Ou seja, a identidade do ser é imóvel.

Como sabido nesse ser não há alteridade, ele “não existe como se fosse algo que falta ali onde antes era” (SARTRE, 2016b, p. 39). Sendo acabado não está sujeito ao devir e sem os trânsitos do vir-a-ser, “o ser não é ainda o que será e já é o que não é” (SARTRE, 2016b, p. 39). Sem passado e futuro, sem temporalidade, ele é atemporal.

Podemos designar o ser como “síntese de si consigo mesmo” (SARTRE, 2016b, p. 39), que não mantém vínculo com nada além dele, “é o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; vimos, com efeito, que não implica nenhuma negação. É plena positividade” (SARTRE, 2016b, p. 39). O ser é pleno de si.

Apresentamos algumas aproximações entre Sartre e Parmênides. Entretanto, há uma radical divergência. Enquanto para o primeiro o ser é e não pode deixar de ser ou ainda o não ser não pode ser, por isso imperecível, para o segundo existe um nada de ser, uma realidade de não-ser engendrada pela nadificação no próprio ser através do homem, e que constitui a consciência.

Ora, esse ser fechado, identificado, sintetizado consigo mesmo, pura positividade, existe simplesmente. Sua condição de existir é a contingência, sem questionamentos ele simplesmente está aí. É isso que ilustra o personagem principal de *A Náusea*, Antônio Roquetin, ao captar a absurdidade ou o sem sentido do ser Em-si:

a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz estava sovada em existência. Ou antes, a raiz, as grades do jardim, o banco, a relva rala do gramado, tudo se desvanecera; a diversidade das coisas, sua individualidade, eram apenas uma aparecia, um verniz. Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas e moles, em desordem – nuas, de uma nudez apavorante e obscena. (SARTRE, 2019, p.148)

A Náusea dá testemunho de um mundo que existe para além da nossa vontade e representação, “eis o mérito da náusea: a realidade parece a sua razão de ser” (BORNHEIN, 2000, p. 21). O romance sartreano, ao constatar o ser comprova sua não necessidade ou finalidade de ser, sua absurda e absoluta gratuidade:

O essencial é a contingência. O que quero dizer é que, por definição, a existência não é a necessidade. Existir é simplesmente estar aqui; os entes aparecem, deixam que os encontremos, mas nunca podemos deduzi-los. Creio que há pessoas que compreenderam isso. Só que tentaram superar essa contingência inventando um ser necessário e causa de si próprio. Ora, nenhum ser necessário pode explicar a existência: a contingência não é uma ilusão, uma aparência que se possa dissipar; é o absoluto, por conseguinte a gratuidade perfeita. Tudo é gratuito: este jardim, esta cidade e eu próprio. (SARTRE, 2019, p. 151-152)

Em suma, a fórmula sartreana para o Em-si: “o ser é, o ser é em si, o ser é o que ele é”. (SARTRE, 2016b, p. 40) resume o que elucidamos: não há distância entre ele e ele mesmo, pura positividade, acabado, hermético, rígido na sua identidade trata-se do mundo empírico, seus corpos e objetos sensoriais, existentes contingenciais.

1. 5 Para-si e o nada

A consciência é radicalmente oposta ao ser Em-si que é substancial. Por ser intencionalidade, sua determinação é a não-identidade, uma vez que o Para-si carece de seu si, que está fora de si mesmo. Sua ausência o projeta para fora em busca de ser preenchido, tal qual a realidade humana: é uma transcendência rumo ao seu ser e ânsia de completude nunca realizada. Logo, para Sartre, “a Fenomenologia justamente mostrou que a consciência não assimila o objeto; pelo contrário, ela sai de si para ir ao centro do objeto, ela se transcende para encontrar o objeto transcendente”. (SILVA, 2000, p.169)

Se o Em-si é positividade porque é o que é na sua existência, o Para-si na recusa em ser substância, é pura negatividade porque, na atividade de intencionar, “não é o que é e é o que não é” (SARTRE, 2016b, p. 128). À vista disso, a fundamentação do Para-si é a negação em seu ser aquilo que ele é (Em-si), é o que não é, apresentando-se como um nada de ser em direção ao si, não é o que é; “o que falta ao Para-si é o si – ou o si mesmo como Em-si” (SARTRE, 2016b, p. 139). Nossa consciência descobre o mundo negando-o, isto é, “se o Em-si é o ser, então o Para-si, sendo fundamentalmente outro que não o Em-si, só pode ser nada.” (BORNHEIM, 2003). Aliás, o ser-Para-si, definido pela intencionalidade, só pode ser o que não é. Logo, o nada é a possibilidade do ser (cf. SARTRE, 2016b, p. 128), é a falta de ser que se lança como um tornar-se ser mediante aquele projeto que configure a si mesmo e lhe dê sentido.

O Para-si como falta de ser surge no mundo pela realidade humana. O Em-si é todo pleno, acabado, nada lhe falta; já o Para-si é um nada de ser, é justamente a falta daquilo que deseja ser. Como inacabado o Para-si busca a totalização ou realização do seu ser nunca completada; do contrário se tornaria um Em-si: “o Para-si é o ser que se determina a existir na medida em que não pode coincidir consigo mesmo” (SARTRE, 2016b, p. 127). Faltante de fundamento e origem da negação o Para-si ou a realidade humana é um projeto em permanente curso de ser. Sendo a realidade humana a captação de si no desejo de suprimir sua falta de ser ela é uma incompletude jamais completada, por isso, “uma paixão inútil”:

Uma falta pressupõe uma trindade: aquilo que falta, ou o 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: faltado (*le manque*). O ser que se dá à intuição da realidade humana é sempre aquele ao qual falta alguma coisa, ou existente. (SARTRE, 2016b, p. 136)

Destarte, o modo ontológico Para-si refere-se ao movimento para fora. A consciência é perenemente um fluir para além de si, uma fuga para outrem. Noutros termos, o si da consciência não está nela mesma, mas sempre a distância de si. Assim sendo, o Para-si é uma falta de si em direção ao Em-si mesmo. Essa falta, contudo “é identificada em seu ser, não só como vazio, mas também como atitude de negação em relação a si e em relação ao Em-si” (SASS, 2011, p. 72). Como negação de toda determinação ele é o nada, uma ausência e busca pelo ser. O faltado “encontra-se no ser do existente como correlato de uma transcendência humana, o conduzir-se para fora de si rumo ao ser que ela não é, bem como a seu sentido” (SARTRE, 2016b, p. 137).

Diante disso se compreende a definição sartreana da existência e da liberdade humana como ôntico-ontológica. Ontológico como a existência que se põem em realização, de modo

que o ser do Para-si é o nada em movimento de liberdade, e ôntica na medida em que ela se realiza nas escolhas concretas. Noutras palavras, o aspecto ôntico se dá no campo das vontades e escolhas do subjetivo, já o aspecto ontológico relaciona-se à estrutura do real. Essa duplicidade da condição humana diz respeito ao fato de que ao mesmo tempo somos e não somos. Como supracitado, a consciência é o não-ser que se lança no mundo para ser o que não é porque não é o que é. Essa reflexão nos insere nos aspectos da liberdade e contingência.

Ademais, conforme o modelo de Heidegger, o Para-si está no mundo como facticidade na medida em que não é seu próprio fundamento, é um estar aí no mundo, ao passo que é também contingente por se responsabilizar pela escolha e o sentido desse ser que é e não é a realidade humana:

Assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpetua 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 ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o chamaremos de facticidade do Para-si. É essa facticidade que nos permite dizer que ele é, que ele existe, embora não possamos jamais alcançá-la e a captemos sempre através do Para-si. Assinalamos anteriormente que nada podemos ser sem brincar de sê-lo. "Se sou garçom - escrevíamos -, isso só pode ocorrer sob o modo de não sê-lo". E é verdade: se pudesse ser garçom, eu me constituiria subitamente como um bloco contingente de identidade. E tal não ocorre: este ser contingente e Em-si escapa-me sempre. Mas, para que eu possa dar livremente um sentido às obrigações que meu estado comporta, é necessário que, em certo sentido, no âmago do Para-si como totalidade perpetuamente evanescente, seja dado o ser-Em-si como contingência evanescente de minha situação. (SARTRE, 2016b, p. 16)

Com o Para-si revelado sabemos que a realidade humana está permanentemente em projeção para um além de si: "a realidade humana é seu próprio transcender rumo àquilo que lhe falta, transcende-se rumo ao ser particular que ela seria caso fosse o que é" (SARTRE, 2016b, p. 140). Em definitivo, o Para-si é para fora.

Sem coincidência consigo mesmo há, então, uma distância de si a si, uma fissura no ser donde surge o Nada que é a consciência, certo que a consciência é consciência de algum ser. Diferente do Em-si sem mediação em si mesmo, o "Para-si deve ser o próprio nada. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à distância de si como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é Nada" (SARTRE, 2016b, p. 127). Ora, se a consciência está a distância de si, o seu fundamento só pode estar fora. Desse modo,

o Para-si deve ser seu próprio nada. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à *distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada. Logo, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. (SARTRE, 2016b, p. 127)

Depois da purificação efetuada por Sartre à consciência de todo e qualquer conteúdo, ela é um nada. Convencido de que sua estrutura é a de intencional o mundo fora dela mesma nada há nela *a priori* como matéria. Embora subsista em um corpo, falamos da consciência como movimento e não como um arquivo ou resultado do cérebro. Vejamos mais de perto o problema do nada.

1. 5. 1 O nada e a nadificação

Ao abordar o nada Sartre recorre a uma conduta humana: a interrogação. Ao nos interrogarmos nos fazemos presentes ao ser que interrogamos. Logicamente, toda atitude interrogativa pressupõe alguém que interroga algo. Ao interrogarmos esperamos uma resposta, que, no entanto, pode ser positiva ou negativa. Destarte, podemos obter o não-ser, quer seja o não ser como o não saber da resposta, o não ser como resposta negativa à pergunta, ou ainda, acrescenta Sartre, “o não ser limitador” (SARTRE, 2016b, p. 45). De fato, toda resposta positiva guarda um não ser como limitante da afirmação. Elucidamos que o não ser da limitação concerne ao fato de que toda afirmação contém em si uma negação: se isto é uma cadeira, não é uma mesa, “aquilo que o ser será vai se recortar necessariamente sobre o fundo daquilo que não é” (SARTRE, 2016b, p. 46). Em síntese: ao perguntar solicitamos um desvelamento do ser. Essa revelação pode ser negativa pelo não saber, pela negação à própria pergunta ou ainda pela negação conservada numa afirmação.

Vale enfatizar que essa conduta não trata de uma pergunta entre duas pessoas, mas de uma consciência que interroga o mundo. O interrogador, o homem, ao interrogar nadifica o interrogado que é o ser em sua plenitude e identidade ao realizar um recuo na positividade desse ser introduzida pela negação da resposta, ao passo que também se nadifica. Diz Sartre: “o interrogador nadifica com reação a si o interrogado, colocando-o em estado neutro, entre ser e não ser, e ele próprio se nadifica com relação ao interrogado, descolando-se do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não ser” (SARTRE, 2016b, p. 66).

É o Para-si que coloca a pergunta ao ser. Por exemplo, estou relendo um texto a procura de uma citação e não a encontro. Será que estou revendo a obra certa? Será que li com atenção? Será que a citação está em outro capítulo? O livro poderá “me dizer” que sim ou que não. O que ilustra é que embora a citação e o livro existam em si mesmos só podem ser alguma coisa

para a realidade humana. A pergunta, essa conduta humana, permite à consciência colocar no mundo a possibilidade de negação e assim, surgir o não-ser.

Pois bem, será a negação a origem do nada ou é o nada que origina a negação? Sartre, responde que o não ser não se origina do juízo de negação, “ao contrário, é o juízo de negação que está condicionado e sustentado pelo não ser” (SARTRE, 2016b, p. 51). A ilustração seguinte evidencia na ausência de Pedro e na nadificação do bar a existência do não ser constatada pela atitude interrogativa do homem.

O existencialista exemplifica: alguém tem um encontro com Pedro às 16h no bar. Pedro é sempre pontual e quem foi encontrá-lo em atraso de 15 minutos constata sua ausência. O bar está pleno de ser: mesas, copos, vozes que assumem uma organização sintética como fundo de ser, uma percepção marginal, em relação à atenção primordial da procura de Pedro. “E esta organização do bar em fundo é uma primeira nadificação. Cada elemento do lugar, pessoa, mesa, a cadeira, tenta isolar-se, destacar-se sobre o fundo constituído pela totalidade dos outros objetos, e recai na indiferenciação desse fundo, diluindo-se nele” (SARTRE, 2016b, p. 50). Ao constatar a ausência “é Pedro que se destaca como nada sobre o fundo de nadificação do bar” (SARTRE, 2016b, p. 51) de modo que “o fundamento para o juízo ‘Pedro não está’ é a captação intuitiva de dupla nadificação” (SARTRE, 2016b, p. 51). Dessa forma, no nada da presença verifica-se o nada como uma realidade presente ou ainda que o nada de Pedro “infestou” todo o bar que passou a existir apenas como fundo e determinou o juízo negativo do não-ser: “a condição necessária para que seja possível dizer não é que o não ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada infeste o ser” (SARTRE, 2016b, p. 52).

Ao infestar o ser de nada dando origem à negação constata-se que o ser tem precedência lógica ao nada, de modo a dizer que o ser é primeiro colocado para depois ser negado. O nada é nada de ser no sentido que “o nada, que não é, só pode ter existência emprestada: é do ser que tira seu ser” (SARTRE, 2016b, p. 58). Essa posteridade não é só lógica, mas também ontológica. O nada existe no âmago do ser, “o nada não pode se nadificar a não ser sobre um fundo de ser: se um nada pode existir, não é antes ou depois do ser, nem de modo geral, fora do ser, mas no bojo do ser, em seu coração, como um verme” (SARTRE, 2016b, p. 64).

Na verdade, o nada não é, significa tendo sido, uma conjugação do gerúndio que indica o movimento, o dinamismo de um vazio. Aqui, o verbo ser (é) aplicado ao nada que nada é, não possui ser, é uma contradição refém da linguagem permeada pela ontologia grega. Ao dizermos que a consciência não é nada queremos afirmar que ela é uma substância análoga ao *cogito*

cartesiano ou ao ego transcendental de Husserl, ela é um funcionamento de intencionar o mundo:

“o que caracteriza a consciência é esse nada que a distância do Ser. A lei suprema do Para-si é estar separado de si e do mundo por um Nada. Convém, no entanto, sublinhar que esse Nada não pode ser compreendido como algo que é, tal qual o ser: o nada não é, não existe positivamente. Contaminado pelo nada, o Para-si apresenta-se, ao contrário do Em-si, como plena negatividade. O Para-si é o nada que invade o Ser e provoca a abertura no seu miolo. (PERDIGÃO, 1995, p. 40)

Embora o não ser se circunscreva na espera humana de uma resposta ele não é abstrato, teórico; o não-ser sobrevive na concretude da realidade e cotidiano do homem, como no exemplo do bar em que se verifica a nadificação do bar e posteriormente, a ausência de Pedro. O Para-si, embora não seja uma substância, mas uma operação da consciência, não é uma noção subjetiva. Isso se dá em virtude da presença do Em-si negada pelo nada. Ora, “sem o Em-si, o Para-si seria uma abstração, assim como não pode existir cor sem forma, ou som sem intensidade e timbre, ou sombra que não seja ‘sombra de alguma coisa’”. (PERDIGÃO, 1995, p. 40) o Para-si “está tão indissolúvelmente ligado ao Ser positivo quanto o verso ao reverso de uma moeda” (PERDIGÃO, 1995, p. 40).

Como o nada existe posterior ao ser e este último nada comporta senão a plenitude de si, de onde vem o nada? Acrescentamos: o nada por não ser não pode nadificar-se, de onde, porém, tira ele algum ser nadificador? De outra forma: o nada não pode surgir do ser que é pleno e nem do próprio nada, de onde tem, portanto, sua gênese? Esse ser que produz o nada em seu bojo não pode ser o Em-si que é hermético e sem fissuras, logo, “o ser pelo qual o nada vem ao mundo é um ser para qual, em seu ser, está em questão o nada de ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio nada” (SARTRE, 2016b, p. 65). É o Para-si estruturado como nada que pode nadificar, como na atitude da interrogação. “Logo, o homem se apresenta, ao menos neste caso, como um ser que faz surgir o Nada no mundo, na medida em que, com esse fim, afeta-se a si mesmo de não ser” (SARTRE, 2016b, p. 66). Uma vez que a consciência não é nada e só existe em relação ao ser, o Para-si em distância ao ser o questiona, como atitude humana, colocando a possibilidade do não-ser. O homem é seu próprio nada e a perpétua nadificação que o separa de si e do mundo, o que infere que a consciência é a negação do ser e de si:

Portanto: o nada não pode proceder de si mesmo, pois o nada não é e só pode proceder de algo que é; mas o nada também não deriva do em-si. Em consequência, o nada só pode vir de um ser que traga o nada dentro de si; se o nada não pode proceder do em-si, porque este é pleno, deve vir de um ser que não seja pleno. A conclusão salta aos

olhos: o nada se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser o seu próprio nada. Esse ser bizarro é o homem. (BORNHEIM, p. 43)

Noutros termos, o nada se manifesta através da realidade humana ou ainda só a realidade humana estruturada ontologicamente por um nada de ser pode nadificar o mundo: “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SARTRE, 2016b, p. 67), ou se quisermos: “o paradoxo da realidade humana lhe advém dessa singular unidade entre o ser e o nada; o homem é um ser habitado pelo seu próprio nada, e que permanece em sua negatividade”. (BORNHEIM, 2000, p. 44).

Derradeiramente, o Para-si, a realidade humana, grávido do nada em seu próprio ventre gera o mundo, a partir de sua falta de determinação ou possibilidade de vir a ser. A ausência de fundamento do Para-si, e seu conseguinte abandono no mundo, faz da consciência um ser que interroga a si mesma sobre o sentido de existir, além de solicitar a negação ou nadificação como falta de ser. Uma ontologia da negatividade revela a condição humana inacabada oferecida à plena liberdade em realização de um projeto no mundo.

1. 5. 2 O Para-si, a liberdade e o valor: apontamentos éticos

É sabida a incompletude do Para-si em relação à completude do Em-si. A lógica dessa reflexão nos impõe a pergunta sobre o ser do “si”. Para Sartre, o ser do si é o que ele chama de valor. Onde o valor do valor é não ter ser, ou ainda, o valor é uma criação de ser. Ora, se o valor existisse passivamente como um Em-si ele não poderia ser alterado. E como veremos, o valor só pode ser entendido através da falta que se lança na tarefa criativa de constituir a realidade humana, aberta e em transcendência. Nas palavras de Sartre, ele “é o faltado de todas as faltas, não o faltante. O valor é o si na medida em que impregna no âmago do Para-si como aquilo para qual o Para-si é” (SARTRE, 2016b, p. 144) sendo, pois, a força-motriz da transcendência, no sentido que o ser do valor é a falta que o faz ser transcendido, seu fundamento é a ausência de ser. Nada pode emergir o valor senão a liberdade de fazê-lo ser, uma vez que o homem como falta se torna um criador do “ser daquilo que não tem ser” (SARTRE, 2016b, p. 144).

A noção de liberdade é nuclear no arcabouço sartreano. Para o nosso filósofo o homem não possui liberdade, já que isso sugere essencialidade, identidade, mas, o homem - Para-si –

é¹⁰ pura liberdade. Ela, a liberdade, não é um atributo, uma essência originária, mas ao contrário, é ela “o fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas, ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias”. (SARTRE, 2016b, p. 542). A realidade humana é antes um realizar-se do que uma essência prévia, um nada em processo de ser que pode escolher tudo menos deixar de ser livre e de escolher algo.

Queremos definir o ser do homem na medida em que condiciona a aparição do nada, ser que nos apareceu como liberdade. Assim, condição exigida para nadificação do nada, a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. Por outro lado, já sublinhamos que a relação entre existência e essência não é igual no homem e nas coisas do mundo. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se suspensa na liberdade. Logo, aquilo que achamos liberdade não pode se diferenciar do ser da “realidade humana”. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e ser “ser-livre”. Portanto, não se trata aqui de abordar de frente questão que só pode ser tratada exaustivamente à luz de rigorosa elucidação do ser humano; precisamos enfocar a liberdade em conexão com o problema do nada e na medida em que condiciona a aparição deste. (SARTRE, 2016b, p. 68)

Sem nenhum “valor inscrito no céu inteligível” (SARTRE, 2016b, p. 763) ou uma natureza determinada em estatutos anteriores ou superiores às suas decisões, a realidade humana é um fazer-se a partir do nada e a existência, por conseguinte, uma ação desamparada de qualquer força exterior ao próprio agir do sujeito. O nada e a liberdade integram a constituição humana. Isto é, a realidade humana, inicialmente nada, é livre, não porque quer ser livre, mas sim porque ela mesma é liberdade. De outra forma, o homem não pode recorrer a nada que o fundamente além da própria liberdade frente à responsabilidade de suas escolhas. E toda decisão, escolha, é uma ação de transformação.

A liberdade, para Sartre, não diz respeito a uma disposição interior que orienta para o bem ou para o mal, por exemplo, nem tampouco como uma dádiva oferecida por alguém (Deus) à realidade humana. Essa liberdade não é subjetiva como uma realidade interior substancial, mas a escolha objetiva entre os possíveis dispostos à sua invenção oriundos do nada que é a realidade humana. A liberdade e o nada se coincidem no homem porque é ele mesmo o nada que fundamenta a liberdade:

A realidade-humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. [...] O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade-humana, ser é escolher-se: nada

¹⁰ Aqui, o “é”, usado como um verbo transitivo, expressa o sentido de "existir". O Para-si é (existe) como liberdade, agindo livremente, diferente do Em-si em que o “é” denota uma definição, um fechamento sobre si, uma essência.

vem de fora, ou tampouco, de dentro, que ele possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. (SARTRE, 2016b, p. 545)

Nessa mesma perspectiva, o valor não é oferecido por outrem externo, ou como uma realidade em si que deve ser interiorizada. O valor, como apontado, nasce do próprio Para-si faltante que na liberdade cria e experimenta o valor, ele “é o ser que há de ser enquanto fundamento de seu nada de ser” (SARTRE, 2016b, p. 144).

Sendo assim, Sartre alega que “a liberdade é o único fundamento dos valores e nada, absolutamente nada, justifica minha adoção desta ou daquela escala de valores” (SARTRE, 2016b, p. 83). Órfã de qualquer orientação transcendental *a priori*, heterônoma, que legitime valores, é pela liberdade, e os atos de escolhas imanentes que dela decorrem, que o homem estabelece sua conduta ética. Pois bem, não há um catálogo de valores, de virtudes, para serem consultadas a fim de se discernir a decisão. O que existe é a liberdade absoluta do homem artífice de sua própria criação.

Reiteramos, os valores são criados, pois, eles só existem no âmbito da realidade humana que igualmente é uma invenção do próprio homem. Afinal, ex-sistir é criar a si mesmo, bem como o seu agir à medida que se significa, ressignifica ou, se quiser, valoriza, revaloriza, o mundo. Só transcendendo a facticidade, o fato aí, o homem afirma a sua própria liberdade como projeto, como valor, constitutivo de si mesmo.

Ora, Sartre é alheio a qualquer determinismo moral ou substancialização da consciência. De outro modo, ele afirma a espontaneidade da criação do homem de toda realidade existente, inclusive, os valores. Ademais, como sabemos, a consciência é vazia, translúcida e intencional, está sempre em direção do mundo de forma a significá-lo. A existência, por sua vez, é uma pura gratuidade e contingência, não tem sentido a priori senão o conferido pela escolha situada do homem. Não há nenhum ato humano que diante da liberdade não seja intencional e requerido de responsabilidade.

Por vezes, se entendeu, na filosofia, que a liberdade seria o livre-arbítrio entre duas ou mais possibilidade já previamente determinadas, atitude guiada por critérios por via dos quais o sujeito discerniria, entre os caminhos oferecidos, qual deveria tomar. Mas essa concepção de liberdade preserva o determinismo na medida em que a escolha obedece a normas já estabelecidas e se dá entre possibilidades preestabelecidas. A verdadeira liberdade consiste em inventar a possibilidade, a ação, e o critério pelo qual a adotamos. Não existe uma tabela de valores que cada um pode consultar antes de tomar uma decisão; isso seria a renúncia à liberdade ou a escolha da determinação, uma forma inautêntica de existir, decorrente de quem dentre as opções possíveis, está aquela de agir como se não fosse livre. (SILVA, 2011, p. 122)

Outrossim, a liberdade não coincide com fazer tudo o que se quer de maneira a executar o desejo, os apetites, arbitrária e irresponsavelmente. Ao contrário, a liberdade é uma escolha de si, que se dá a partir do projeto do indivíduo. Vê-se, pois, que as escolhas do homem livre não se dão de modo gratuito, a esmo, pois cada ato é uma eleição originária de si e do outro. Afinal, “fazer a escolha por isto ou aquilo equivale a afirmar ao mesmo tempo o valor daquilo que escolhemos” (SARTRE, 2014c, p. 27). Está dito: essa ética da liberdade, como fundamento dos valores, por sua vez, implica a responsabilização de suas escolhas diante de si mesmo e do Outro:

Ao contrário: o valor só pode revelar-se a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. [...] Enquanto ser pelo qual os valores existem, sou injustificável. E minha liberdade se angustia por ser o fundamento sem fundamento dos valores. (SARTRE, 2016b, p. 83)

Os valores, todavia, são oriundos de uma situação concreta. A propósito, a realidade humana como consciência faltante movimenta-se numa perpétua transcendência sob a égide de alguma situação. Aliás, Sartre admite que a liberdade, absoluta em termos ontológicos, está sempre situada na realidade do sujeito, como condições histórico-geográficas, sócio-político-econômicas, condições biofísicas, etc. É necessário considerar, no entanto, que tal consciência não é abstrata, mas concreta. E como tal, essa consciência só pode surgir a partir de uma situação, o que solicita uma consciência singular, individualizada em situação capaz, inclusive, de dar significado, de atribuir valores, às realidades com que se confronta.

As escolhas no terreno das situações implicam o engajamento. Ele, o homem, se engaja a fim de conferir sentido a sua própria existência e ao mesmo tempo mudá-la, comprometendo-se com a situação. Engajar, aqui, é assumir o seu tempo, os valores de seu tempo, e sobremaneira, a humanidade. Todavia, o homem assume a postura de criação e transform(ação) da realidade histórica particular e geral. O engajamento é dinâmico tal como a própria existência; toda realidade está em mudança relativa à mudança das próprias escolhas do agente individual:

Quando declaro que a liberdade em cada circunstância concreta, não pode ter outro fim que procurar a si mesma, se o homem reconheceu, a certa altura, que estabeleceu valores no desamparo, ele não pode querer outra coisa senão a liberdade como fundamento de todos os valores. Isso não significa querê-la abstratamente. Significa, simplesmente, que os atos dos homens de boa-fé têm como última significação a liberdade enquanto tal. (SARTRE, 2014c, p. 55)

Desse abandono do homem à sua liberdade, sem um estatuto teleológico da busca pela *eudaimonia* (felicidade/realização), *ergón* (função) da natureza humana, como em Aristóteles, ou a obediência a um imperativo categórico universal, como em Kant, sem saber, pois, como agir previamente, ele se coloca frente à angústia¹¹.

Só o homem pode legislar sobre suas escolhas e diante desse desamparo, da vida sempre grávida de possíveis, nasce a angústia, uma “consciência específica da liberdade” (SARTRE, 2016b, p. 77). Sem estatutos essencialistas – relativos à natureza - ou transcendentais - relativos a Deus - pelos quais o homem possa se orientar, ele se encontra diante da angústia como um reconhecimento da possibilidade e até exigência de criar-se. Esse sentimento, por assim dizer, não é pessimista, tão pouco sugere passividade do sujeito, ao contrário, podemos entrever o otimismo ativo existencialista: a criação de si mesmo por seus próprios atos.

A não assunção da liberdade e da responsabilidade inerente a ela é um ato de má-fé, conforme chama Sartre. O homem pode querer eximir-se da responsabilidade frente a sua liberdade, desamparo e angústia, ou ainda se compreender como ser acabado, pleno, agindo assim de má-fé. Diferente de um mentiroso tradicional que oculta cinicamente uma verdade do seu enganado, o agente de má-fé mente para si mesmo na vã tentativa de fugir de seu estatuto ontológico que é a liberdade e do léxico que dela decorre, a saber, a angústia, a responsabilidade, as escolhas, etc. Agenciando esse engano o Para-si arrisca ao fracasso quando supõe seu fundamento noutra coisa senão ele mesmo ou fazer-se um Em-si.

Outra postura de dissimulação da condição ontológica da realidade humana, ou seja, da liberdade, é o espírito de seriedade. Esse espírito corresponde aos valores transcendentais e formais, noutros termos, a uma moral independente do próprio agente moral, transferindo a outro o que só pode ser seu. Em ambos os casos trata-se de uma tentativa de o homem, através de desculpas e ídolos, negligenciar a liberdade, e, por conseguinte, a criação autônoma de si mesmo, fazendo-se inautêntico.

Enfatizamos ainda o caráter de responsabilidade das escolhas do homem. Sendo a ação unicamente do sujeito que age, só ele pode ser responsabilizado por esses mesmos atos. Tudo

¹¹ Sartre inspirado em Kierkegaard, segundo o qual, a angústia é sentimento do indivíduo diante do nada e seus possíveis contingenciais, uma vez que “o homem constituído pela angústia é constituído pela possibilidade e apenas aquele a que a possibilidade forma está formado em infinitude” (KIERKEGAARD, 1968, p. 158), afirma que “a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser; é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SARTRE, 2016b, p. 72). Para Sartre a angústia não o mesmo que o medo. O medo refere-se ao temor diante do mundo, por exemplo, diante de um precipício, já a angústia é uma incerteza diante da pessoa mesma, por exemplo, cair ou não no precipício. Desse modo, a gramática do medo é o objeto externo, enquanto o léxico da angústia é a reflexão a si e o encontro com sua liberdade absoluta e as decisões que ela implica deliberar.

o que o homem realiza é sua propriedade, contudo, ainda que solitário na escolha ele não age separado do mundo e do outro. Afinal, ele está sempre em situação. Isso coloca o homem diante de si e de todos os outros. O homem ao escolher-se, escolhe também toda a humanidade. Um aceno ao reconhecimento ético e a fraternidade no sentido de valorizar o outro e suas decisões que afiguram a própria existência individual e a da humanidade. Como diz Sartre:

Nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo. Se eu sou um operário e escolho aderir a um sindicato cristão em vez de ser comunista, se, por esta adesão, eu quero indicar que a resignação é, no fundo, a solução que convém ao homem, e que o reino do homem não se dá nesta terra, eu não estou decidindo apenas no meu caso particular: eu quero resignar-me por todos, conseqüentemente, minha escolha envolve a humanidade inteira. E se eu quero algo mais individual, casar-me, ter filhos, embora este casamento dependa unicamente de minha situação, ou de minha paixão, ou de meu desejo, com isso eu estou envolvendo não apenas a mim mesmo, mas a toda a humanidade na prática da monogamia. Assim, sou responsável por mim e por todos e crio uma determinada imagem de homem que escolho ser; ao escolher a mim, estou escolhendo o homem. (SARTRE, 2014c, p. 27-28)

É curiosa a aproximação entre Sartre e Kant. O primeiro autor defende que toda escolha moral, ainda que solitária, é uma escolha de todos os homens. O que se escolhe é um modelo do valor. Segundo Sartre: “nada pode ser bom para nós sem sê-lo para todos” (SARTRE, 2014c, p. 27). Em Kant o critério moral é o dever ao imperativo categórico, segundo o qual deve-se agir de modo que a ação possa ser universal. Entretanto, para Sartre, toda escolha é em situação e não um dever-ser universal *a priori* como em Kant. Como sabemos, Sartre não admite também o Eu transcendental formal ou um Eu habitante da consciência, como em Kant e Husserl, cada qual a seu modo.

Por fim, persuadidos com Sartre que a natureza humana é uma autoconstituição na existência, despida de qualquer valor que não seja a intencionalidade criativa que cada um mesmo efetua, toda tentativa de erigir um edifício moral estabelecido é inviabilizada. Não há em Sartre valores ou normas morais objetivas. Destarte, “o valor é a falta em relação à qual o Para-si determina a si mesmo em seu ser como falta” (SARTRE, DATA, p. 762). O homem existe lançando-se para fora diante da sua liberdade confundida com a sua própria existência contingente e das escolhas a que ela o obriga, levando-o à afirmação de um humanismo¹² da responsabilidade e autenticidade.

¹² “Na realidade, a palavra humanismo tem dois significados muito diferentes. Por humanismo pode-se entender uma teoria que toma o ser humano como fim último e como valor supremo. [...] o existencialista nunca tomará o homem como fim, pois ele sempre está por fazer-se. [...] Existe, no entanto, outro sentido para o humanismo, que significa no fundo, o seguinte: o homem está constantemente fora de si mesmo; é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz o homem existir e, por outro lado, é perseguindo fins transcendentais que ele é capaz de existir;

Nesse agir, oriundo da falta ontológica, nasce toda ação que se entende por valor. A cada ação-decisão do homem institui-se um valor e nada pode impedi-lo de fazer senão ele mesmo, ou se quiser, a sua liberdade. O valor, por conseguinte, está na interseção entre o nada que constitui o Para-si e a realidade Em-si do mundo. Tais atos-valor não são criações irresponsáveis e individualistas, por assim dizer, mas ao contrário, estão comprometidos com o outro e engajados no mundo porque cada ato é do indivíduo situado e só ele pode responder por suas ações; não obstante, todo ato singular está em situação com os outros e o mundo.

Em suma, os modos de ser, Em-si e Para-si, uma linguagem inspirada em Hegel, anunciada em *A imaginação* e pormenorizada em *O Ser e o Nada*, tratam de uma divisão do mundo, não de forma dualista, mas ontológica, em duas partes, por assim dizer. O modo de ser Em-si são os objetos do mundo externos a consciência, logo, pleno de si é fechado e acabado, é o que é, inerte e atemporal. Já o Para-si é a consciência faltante de ser donde surge o nada como atitude negadora e ontológica, é o que não é e não é o que é. Sendo vazia, nada de ser, e intencionalidade ela se relaciona com o si fora de si mesmo. Nessa antecipação do existir face a qualquer consciência que busca seu fundamento fora de si ela é definida como liberdade, conforme a máxima sartreana em que “a existência precede a essência” (SARTRE, 2014c, p. 26). A liberdade identificada ao Para-si que é o homem e ao seu nada de ser é a própria possibilidade do vir-a-ser. O modo de ser Para-si é a consciência humana, sempre movente, livre, ativa e temporal. O Para-si em presença do Em-si, ou consciência e o fenômeno, se relacionam no mundo de modo a superar o idealismo e o realismo, pela rota fenomenológica e instaura uma filosofia da vida concreta:

Eis, em conclusão, dois tipos ontologicamente diferentes do Ser. O Em-si não possui consciência, e seu existir não depende de qualquer consciência que se tenha dele, em nada é efetivado pelo Para-si. (‘Nós não criamos o mundo: apenas o descobrimos’). Já o Para-si, pelo contrário, é consciência e só pode existir na dependência da consciência que tenha dele mesmo. Por outro lado, o Em-si é pura facticidade, algo que está ‘dentro do mundo’. Ao passo que o Para-si, transcendência-facticidade, acha-se tanto dentro do mundo, como Ser, quanto fora dele, como consciência, ‘presença a’, distância de’, etc. (PERDIGÃO, 1995, p. 50)

sendo essa superação e apropriando-se dos objetos apenas em relação a essa superação, o homem está no coração, no centro dessa superação. Não há outro universo senão um universo humano, um universo da subjetividade. Esta ligação da transcendência, como constitutiva do homem – e não no sentido em que Deus é transcendente, mas no sentido de superação - e da subjetividade, no sentido em que o homem não se encontra encerrado nele mesmo, mas sempre presente num universo humano, é o que denominamos de humanismo existencialista. Humanismo, porque lembramos ao homem que não há outro legislador senão ele mesmo, e que é no desamparo que ele decidirá por si mesmo; e porque mostramos que não é voltando-se para si mesmo, mas sempre buscando fora de si um fim que consiste nessa liberação, nesta realização particular, que o homem se realizara precisamente como humano.” (SARTRE, 2014c, p. 59-61)

Pois bem, depois de sabermos que o Em-si é fundamentalmente o mundo das coisas e o Para-si o mundo humano, podemos nos perguntar: e quando um Para-si confronta com outro Para-si? É disso que trataremos agora, o ser-para-o-outro através do olhar. Sartre, proficiente, sobretudo, em Hegel e Heidegger supera o solipsismo e reconhece no outro a presença fulcral para sua própria existência.

2 A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DO OLHAR

2. 1 O problema do solipsismo

Antes de ingressarmos propriamente na reflexão sartreana sobre o encontro com o Outro e os efeitos decorrentes, trataremos da constatação da presença do Outro. A pergunta que nos orienta é essa: como pode se assegurar a existência do Outro?

A presença do solipsismo¹³ no pensamento filosófico se dá sobremaneira a partir de Descartes. Para o filósofo de *La Flèche* a única verdade indubitável é o *cogito*, e por isso mesmo há uma desconfiança básica a respeito do pensamento sobre o mundo e o Outro. Com essa prerrogativa a antropologia cartesiana postula o homem como coisa pensante e o pensamento como uma atividade interna, autônoma e onipotente. Sartre, embora matriculado na escola husserliana devota ao cartesianismo, empenha-se em superar o solipsismo e afirmar o Outro e o mundo como reais na sua interdependência com o próprio homem.

Para compreendermos o obstáculo do solipsismo precisaremos expor o itinerário sartreano no *Ser e o Nada*. O problema apresentado é a posição realista e idealista acerca do Outro.

Para Sartre, “na medida em que o realista ‘toma tudo como dado’, parece-lhe, sem dúvida, que o Outro é dado também” (SARTRE, 2016b, p. 291) e não há solipsismo. Todavia, “se o Outro só nos é acessível pelo conhecimento que temos dele, e se tal conhecimento é apenas conjectural, então a existência do Outro também é somente conjuntural” (SARTRE, 2016b, p. 293). Além disso, “se o corpo é um objeto real que atua realmente sobre a substância pensante, o Outro se converte em pura representação” (SARTRE, 2016b, p. 293) de forma que “o realismo nos remete assim ao idealismo” (SARTRE, 2016b, p. 293). A falácia realista

¹³ Solipsismo, (teoria afirmando que “só existe o eu”). Tese de que só existo e de que todos os outros entes (homens e coisas) são apenas minhas projeções. (ABBAGNANO, 2007, p. 918)

embora acredite na existência do Outro, faz dele um conhecimento provável e representativo, logo, idealista.

No idealismo o Outro “é concebido como real e, contudo, não posso conceber sua relação real comigo” (SARTRE, 2016b, p. 298). Diante disso Sartre evoca duas soluções: “ou desembaraçar-se inteiramente do conceito de Outro e provar que ele é inútil à constituição de minha experiência, ou afirmar a existência real do Outro, ou seja, posicionar uma comunicação real e extraempírica entre as consciências” (SARTRE, 2016b, p. 298). A essa primeira solução Sartre denomina de solipsismo, quer seja como uma “solidão ontológica” que se refere à incerteza reflexiva ou cognitiva da existência do Outro, “pois equivale a dizer que, fora de mim, nada existe” (SARTRE, 2016b, p. 298), quer seja o solipsismo hipotético referente ao positivismo crítico “como recusa de abandonar o terreno sólido da experiência” (SARTRE, 2016b, p. 298) e “de não fazer uso do conceito de Outro” (SARTRE, 2016b, p. 298).

Diante disso, para Sartre, malgrado suas vicissitudes, idealistas e realistas são solipsistas ao considerarem o outro sob o ponto de vista do conhecimento e não da existência real mediada pela relação intersubjetiva. O realista concebe-se como um corpo separado de Outro corpo e captado pelo conhecimento, o que o faz idealista, enquanto o idealista opera uma redução do corpo à representação, de modo que “a pressuposição comum ao idealismo e ao realismo é que a negação constituinte é negação de exterioridade” (SARTRE, 2016b, p. 200).

A superação do solipsismo foi protagonizada por Sartre em interlocução, sobretudo, com Husserl, Hegel e Heidegger. Diz Sartre: “parece que a filosofia dos séculos XIX e XX compreendeu que não se podia evitar o solipsismo se começamos por encarar o eu e o Outro como duas substâncias separadas” (SARTRE, 2016b, p. 302).

Em caráter de introdução, para Husserl, o Outro é imprescindível na constituição do “ego” empírico, bem como “na constituição de um mundo” (SARTRE, 2016, p. 303). O autor da fenomenologia defende a correlação entre consciência e mundo no plano da intersubjetividade. Já “a intuição genial de Hegel é a de me fazer dependente do Outro em meu ser” (SARTRE, 2016b, p. 308). A partir da dialética do senhor e do escravo se produz uma negação recíproca e interna entre essas duas consciências em duelo até a afirmação de suas existências de forma autônoma. A consciência de si existe a partir do reconhecimento de uma outra, “assim, o ‘momento’ que Hegel denomina ser para o Outro é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si” (SARTRE, 2016b, p. 307). Com Heidegger, “a compreensão ‘pré-ontológica’ encerra uma inteligência mais segura e profunda da natureza do Outro e de sua relação de ser com meu ser do que todas as teorias” (SARTRE, 2016b, 325). A

principal contribuição de Heidegger “é o Mit-Sein, diz Heidegger; ou seja, o ‘ser-com’” (SARTRE, 2016b, p. 317). Porém, os filósofos se equivocam ao afirmar “que minha conexão fundamental com o Outro é realizada pelo conhecimento” (SARTRE, 2016b, p. 303) e não superam o solipsismo que para ser refutado “minha relação com o Outro é, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser, e não de conhecimento a conhecimento” (SARTRE, 2016b, p. 316).

Dedicar-nos-emos a Hegel e Heidegger, uma vez que já apresentamos os pressupostos da filosofia husserliana no primeiro capítulo. O presente capítulo versa sobre conceitos de Hegel e Heidegger que inspiraram a filosofia sartreana. Nossa interpretação pretende apresentar assim, aproximações e distanciamentos entre esses dois autores.

2. 1. 2 Hegel e o reconhecimento

Friedrich Hegel (1770-1831), após a publicação de vários artigos quando radicado em Jena, escreveu em 1807 sua primeira obra, a célebre *Fenomenologia do Espírito*. Seu empreendimento é o estudo da consciência em percurso de conhecimento a si e para si mesma, através de três momentos: a consciência, a consciência de si e a razão. Superando o dualismo nûmeno e fenômeno kantiano, para Hegel o conhecer do fenômeno que é o objeto é concomitante a constituição do próprio sujeito, ou seja, “Hegel transfere para o próprio coração do sujeito – para o seu saber – a condição de fenômeno que Kant cindirá a esfera do objeto” (VAZ, 1981, p. 11).

Tal constituição do sujeito e do objeto se processa de forma dialética, como vida interna do vir-a-ser da própria consciência em êxodo em direção a si mesma até a chegada à síntese última do saber absoluto. Com isso se compreende também a articulação unitária entre o ser e o pensar, segundo a máxima hegeliana: “o que é real é racional e o que é racional é real” (HEGEL, 1997, p. 36). A existência do real se legitima pelo conhecimento de um sujeito que lhe reconhece como tal, e nessa medida, o real se torna racional uma vez que só se conhece àquilo que foi inteligido em pensamento. Para o idealista, o ser é uma ideia, um ser pensado. Destarte, podemos considerar que o projeto filosófico de Hegel versa sobre “a tarefa de conduzir o indivíduo, desde seu estado inculto até o saber, devia ser entendida em seu sentido universal, e tinha de considerar o indivíduo universal, o espírito consciente-de-si em sua manifestação cultural” (HEGEL, 1992, p. 35).

A marcha da consciência em ascensão a apropriação do saber de si não se refere às subjetividades, trata-se de uma analogia da história da humanidade. A metáfora da ave de Minerva que alça voo no entardecer para contemplar os feitos do dia ilustra o movimento do espírito hegeliano. Aliás, a consciência hegeliana, em termos gerais, é consciência do objeto mediada pelo Eu singular, no domínio da história. Já em Sartre, sabemos, a consciência é intencionalidade absoluta que subtrai qualquer mediação egóica:

O Espírito [...] é exatamente aquilo que contém o ponto central: ele não possui a unidade fora de si, ele a encontrou. Ele é em si mesmo e por si mesmo [...] o Espírito é o ser por si mesmo [...] Esse estar em si mesmo do Espírito é a autoconsciência, a consciência de si mesmo. Devem-se distinguir duas coisas na consciência: primeiro, o fato de que sei, segundo o que eu sei. Na autoconsciência, as duas coisas coincidem, pois o Espírito conhece a si mesmo, ele é o julgamento da sua própria natureza, e ao mesmo tempo, é a atividade de voltar-se para si e assim se produzir, fazer o que ele é em si. Conforme essa determinação abstrata, pode-se dizer que a história universal é a representação do Espírito no esforço de elaborar o conhecimento de que ele é em si mesmo. E, como a semente carrega em si toda a natureza da árvore, o sabor e a forma dos frutos, assim os primeiros traços do Espírito já contém, também, toda a história. (HEGEL, 1995, p. 24)

Há, no entanto, a assunção do indivíduo singular à humanidade e ao saber absoluto. A formação da consciência procede na suprassunção dialética (negação e superação afirmativa) das figuras do Espírito até a ciência última. Conforme já introduzimos, a dialética não é um procedimento metodológico ou epistemológico, mas uma lógica inerente ao ser e, portanto, ontológica. Seu modo de operar a afirmação, a negação dessa afirmação, a negação dessa negação, o que precipita uma nova afirmação, e assim sucessivamente progredindo da certeza sensível até o saber científico ou filosófico. Esse movimento de superações foi popularizado como: tese, síntese e antítese. O processo se dá na história e na vida. Vida não traduzida no âmbito biológico, mas existencial. Conforme supracitado, a *Fenomenologia do Espírito* é o percurso teleológico da consciência em seu esforço do saber mais imediato do mundo até tornar-se cognoscível com a apresentação do Absoluto engendrado na história da humanidade, e, por conseguinte, manifestado, nos atos da vida.

Apresentamos agora, a caráter propedêutico e geral, as figuras do Espírito suprassumidas no processo de formação da consciência até o Absoluto.

A consciência visualiza um objeto particular, um Outro que é externo a si. Voltada para fora de si mesma, consciência-para-o-Outro, engendra um saber imediato, já que toma o objeto, um isto fenomenal, tal como se apresenta. Esse saber simples, embora pareça ser o mais rico ao captar o objeto em sua plenitude, é chamado de certeza sensível.

Na Fenomenologia do espírito, Hegel se refere à certeza sensível dizendo que o saber que é o objeto de atenção do filósofo não é Outro senão o saber imediato ou do imediato, isto é, sem mediação. Em termos hegelianos, trata-se do saber do “*essente*” (saber relativo ao imediato de todas as coisas ou da *ousia*). Hegel afirma que:

O conteúdo concreto da *certeza sensível* faz aparecer imediatamente a certeza como o mais rico conhecimento, e até como um conhecimento de riqueza infinda, para o qual é impossível achar limite; nem fora, se percorremos o espaço e o tempo onde se expande, nem [dentro], se *penetramos* pela divisão no *interior* de um fragmento tomado dessa plenitude. (HEGEL, 1999, p. 74)

Explicitando essa passagem, Vaz tece a seguinte consideração:

Esse primeiro saber é denominado por Hegel “certeza sensível”. É o domínio onde se move a consciência ingênua, quase animal, que pensa possuir a verdade do objeto na certeza de indicá-la na sua aparição no aqui e no agora do espaço e tempo do mundo. (VAZ, 1981, p. 13-14)

Por Outro lado, a verdade da certeza sensível é um aqui entre outras possibilidades, isto é, um conjunto simples de muitos ‘aqui(s)’. Em outras palavras, a verdade da certeza sensível é um universal. Tal saber eleva-se da imediatez espaço-temporal do aqui e agora à percepção. Como afirma Hegel, “A certeza sensível não se apossa do verdadeiro, já que a verdade dela é universal, mas a certeza sensível quer captar o isto” (HEGEL, 1999, p. 83). Já a percepção, ao contrário, toma como universal o que para ela é o *essente*. Assim, toma-se o Eu como um universal, bem como o objeto como um universal, e, com isso, pode-se tomar como resultado que “nosso apreender da percepção não é mais um apreender aparente [fenomenal], como o da certeza sensível, mas sim um apreender necessário” (HEGEL, 1999, p. 83).

Nessa forma, a consciência concebe o objeto como outra realidade em que ela mesma, e, portanto, como uma abstração verdadeira, além de ser capaz de indicar suas qualidades e diferenças através da negação. Ora, ao saber que aquele objeto é branco se exclui a possibilidade de que ele seja preto. O que a consciência observa é o que contém em si mesmo sua própria negação. Vaz explicita assim a concepção do objeto como outra realidade enquanto dissolução da ‘certeza sensível’:

A dissolução da ‘certeza’ sensível, ou o evanescer-se do ‘isto’ pretensamente concreto da experiência imediata do mundo na “percepção” da coisa abstrata, ou seja, do objeto definido pela atribuição de muitas propriedades abstratamente universais, mostra que a ciência da experiência da consciência ou a dialética da Fenomenologia se inclina na direção que irá levar à plena explicitação da consciência ou da “verdade da certeza de si mesmo” como instituidora da verdade do mundo. (VAZ, 1981, p. 14)

Demarcamos aqui algumas diferenças entre Hegel e Sartre no que concerne a ontologia. A dialética hegeliana contempla para toda determinação uma negação, enquanto para Sartre o ser independe do nada, mas ao contrário (de Hegel), o nada emerge como falta de ser. Dessa forma, enquanto para o filósofo do saber absoluto o ser e o não ser são contemporâneos lógicos, para o filósofo da liberdade “o ser é primeiro colocado e depois negado” (SARTRE, 2016b, p. 56). Disso podemos entrever a própria concepção de nada. Segundo Sartre o nada é a negação do ser “e caímos na tentação de considerar ser e não-ser componentes complementares do real, à maneira da sombra e da luz: em suma, duas noções rigorosamente contemporâneas, de tal modo unidas na produção dos existentes que seria inútil considerá-las isoladamente. O ser puro e o não-ser puro seriam abstrações cuja reunião estaria na base das realidades concretas. Decerto, é o ponto de vista de Hegel (SARTRE, 2016b, p. 53). Uma última diferença radical é que ao passo que Hegel considera o ser e o não ser como realidades idênticas, Sartre se opõe ao asseverar que o ser é e o não-ser não é. Ser e nada não são abstrações contrárias, mas realidades contraditórias (Cf. SARTRE, 2016b, p. 56) de modo que para haver o nada é necessário a negação do ser. Isto é, o nada não é um vazio como se fosse ausência de ser ele é um não-ser:

Quando Hegel escreve "(o ser e o nada) são abstrações vazias e cada uma é tão vazia quanto a outra", esquece que o vazio é vazio de alguma coisa. Ora, o ser é vazio de toda determinação que não seja a da identidade consigo mesmo; mas o não-ser é vazio de ser. Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é e o nada não é. (SARTRE, 2016b, p. 57)

Na terceira figura hegeliana, no entendimento, isto é, na dialética da unidade imediata dos dois momentos da força – a independência da multiplicidade das matérias que passam à sua unidade e sua unidade ao seu deslocamento e esse novamente passa de volta à redução (HEGEL, 1999, p. 97) o objeto como fenômeno torna-se um ser para a consciência. Antes pura alteridade, a consciência volta-se para sua própria identidade interior e ao reconhecer a si mesma nadifica o objeto externo. A consciência, por sua vez, não está fora, mas conhece a si mesma como um Em si. Ao descobrir que sua relação com o objeto não é nada além dela mesma, além de perceber e entender as qualidades do objeto, o apreende como totalidade ao penetrar sua essência. Ou seja, no entendimento a consciência, como diz Hegel, é consciência da diferença, uma diferença imediatamente suprassumida. Com isso, a consciência é, para si mesma, “o diferenciar do não-diferenciado, ou consciência de si” (HEGEL, 1999, p. 117). É consciência-de-si uma vez que o conhecimento de um objeto *altero* corresponde essencialmente a ela mesma. Como explicita Vaz,

Aqui se dá a “inversão” do mundo com relação à “coisa” da percepção e ao “isto” da certeza sensível [...] o que Hegel pretende mostrar aqui é que, na experiência do saber de um objeto que lhe é exterior, a consciência se suprime como simples consciência de um objeto, passa a consciência-de-si como para a sua verdade mais profunda: a verdade da certeza de si mesma. (VAZ, 1981, p. 14)

As figuras precedentes da certeza sensível, percepção e entendimento, são supressas na consciência-de-si que, movida por um desejo de sair de si para satisfazer-se em um Outro e retornar a si, descobre a si mesma. Esse processo de um Em-si para um Para-si e o retorno ao Em-si-para-si é elucidado por Hegel na metáfora da dialética do senhor e do escravo através das figuras do desejo e do reconhecimento. A ênfase do nosso interesse é a instalação do campo do Outro como condição do saber de si. Aqui, uma semelhança entre Sartre e Hegel. Para o primeiro, o Outro é a mediação que afirma a minha existência, e para o segundo, o Outro é um espelho que reflete a existência da consciência de si. A propósito, já sabemos que o empenho de Hegel é precisamente a descrição de um processo dialético do modo imperfeito da consciência até seu autoconhecimento absoluto. Nisso Sartre discordará:

Quando o entendimento empírico conhece seu objeto – isto é, a natureza –, e pela experiência descobre a multiplicidade das leis particulares, imagina conhecer um Outro que não ele mesmo; entretanto, a reflexão que constitui precisamente a crítica da razão pura mostra que tal conhecimento de um Outro só é possível por meio de uma unidade originária sinteticamente, de tal modo que as condições do objeto, da natureza precisamente, sejam as condições mesmas do saber dessa natureza. No saber da natureza, portanto, o entendimento sabe-se a si mesmo; assim, seu saber do Outro é um saber de si, um saber do saber, e o mundo é o “grande espelho” onde a consciência descobre a si mesma. (HYPPOLITE, 1999, p. 160)

O desejo é uma força motriz que movimenta a consciência em seu percurso espiritual de saída e retorno a si. Ao fazer a experiência de saber de um Outro que é exterior como puro fenômeno, negá-lo e voltar a si mesma, a consciência-de-si ingressa, parafraseando Hegel, na terra pátria da verdade. É a consciência que apreendendo o objeto à sua vontade, conhece a si mesma e chega à verdade. Uma evidência do idealismo hegeliano:

É o que exprime dizendo que, diante do eu, o mundo sensível, o Universo não é mais que Fenômeno, manifestação (Erscheinung). A verdade do mundo já não está nele, mas em mim; a verdade é o Si da consciência de si. (HYPPOLITE, 1999, p. 173)

Esse Outro que a consciência nega e retorna a si é a própria vida. A consciência-de-si identifica-se consigo mesma e compreende que sujeito e objeto coexistem no plano da vida. A

vida é o campo onde a consciência, mediada pela dialética do desejo, e o Outro se distinguem e unificam:

A vida humana é uma vida no mundo, e esse mundo existe para o homem. E, se o homem age contra o mundo, mesmo assim age no mundo. Logo, é impossível isolar o homem (sujeito) do mundo (objeto): nem de fato, nem no conhecimento. (KOJÈVÈ, 2002, p. 48)

Disso se verifica que o Outro é um meio para a consciência voltar a si, restabelecer sua identidade e outorgar a verdade na vida que é precisamente o lugar da manifestação das dialéticas do Espírito. A consciência vai ao mundo para nadificá-lo e assim certificar-se da existência si mesma. O objeto desejado não é visado como um Outro corpo desejante, mas como uma exterioridade a ser suprimida pela consciência de si. Temos aqui o trânsito da dialética do desejo à dialética do reconhecimento.

O ato do reconhecimento se processa da exteriorização da consciência até o encontro consigo mesma no Outro, outra consciência igualmente desejante, que retornando “cada força, cada consciência de si sabe que, agora, o que é exterior lhe é interior, o que é interior lhe é exterior” (HYPPOLITE, 1999, p. 177). Essa dialética compreende o conflito das desigualdades e sua superação quando a consciência descobre que, para ela ser reconhecida, é necessário o reconhecer o Outro. Por isso, denominada por Hegel como reconhecimento mútuo das consciências.

Entretanto, o ambiente da consciência é a insaciabilidade do desejo que não cessa com o reconhecimento. As consciências se digladiarão numa luta por dominação e liberdade. O âmbito desse reconhecimento, contudo, não é jurídico ou contratual como em Hobbes, mas sim o plano histórico da cultura:

A referência implícita de Hegel não parece ser aqui o problema da origem da sociedade ou a hipótese do “estado de natureza”. [...] não é o problema do reconhecimento como relação jurídica que Hegel tem presente aqui, mas a figura dialético-histórica da luta pelo reconhecimento como estágio no caminho pelo qual a consciência-de-si alcança sua universalidade efetiva e pode pensar-se a si mesma como portadora do designo de uma história sob o signo da Razão, vem a ser, de uma sociedade do consenso universal. (VAZ, 1981, p. 18-19)

A narrativa hegeliana apresenta dois personagens em duelo de afirmação e negação de seus desejos: o senhor e o escravo. O primeiro é tido como o si, a consciência libertada. O segundo é a consciência dependente, o Outro. O que se verifica é o desejo infinito de uma consciência que ao deparar-se com outra consciência desejante estabelece um confronto de dominação e independência.

Para Hegel, o caminho que o sujeito humano toma para reconhecer que o universo não é Outro passa pelo drama do reconhecimento. Inicialmente, a consciência de si imediata é um ser para si, simples, idêntico a si mesmo pela exclusão do Outro. Para ela, o Eu enquanto ser para si é sua essência e seu objeto absoluto enquanto unidade de si e para si. O Outro ainda nesse momento não é considerado como essencial, encontrando-se marcado por um sinal do negativo. Num estágio rudimentar e pouco desenvolvido da história humana, o Outro, que também é uma consciência de si simples, começa a ser percebido. Cada uma dessas consciências está certa de si mesma, mas não da outra. Mas essa certeza carece de qualquer verdade, pois a sua verdade seria apenas para si mesma e, portanto, não haveria ali verdade nenhuma, pois só seria verdade se a consciência de si fosse apresentada para si mesma enquanto objeto independente, o que daria no mesmo. Não haveria reconhecimento.

Para que um ser humano seja capaz de reconhecer-se a si mesmo pelo que se é como universal, é necessário que se reconheça o ser humano como tal, isto é, algo que, em princípio, pertenceria a toda a humanidade. A consciência procura, pois, enquanto indivíduo particular, obter uma confirmação a partir do exterior, a partir de outra consciência. Como a outra consciência demanda o mesmo, dá-se um confronto entre as duas consciências de si, cada um desses indivíduos demandando um ao Outro o reconhecimento.

Hegel diz que a relação das duas consciências de si é que devem provar-se uma para a outra através de uma luta de vida ou de morte. Só é possível a verdade da certeza de cada uma delas de ser para si mesma através da colocação da própria vida em risco. Somente pondo a vida em risco se conquista a liberdade e se prova que ela é somente um puro ser para si. A demanda de reconhecimento unilateral leva cada um a arriscar a própria vida. O reconhecimento de ser para si é tão fundamental para cada um dos combatentes que eles arriscarão a sua vida para obtê-lo. Diz Hegel:

O indivíduo que não arriscou a vida pode bem ser reconhecido como pessoa; mas não alcançou a verdade desse reconhecimento como uma consciência de si independente. Assim como arrisca a vida, cada um deve igualmente tender à morte do Outro; pois para ele o Outro não vale mais que ele próprio. (HEGEL, 1999, p. 126)

Isso pode levar à morte, seja de um ou dos dois combatentes. Se isso ocorrer, o objetivo não será alcançado. Se um triunfa com a morte do Outro, não poderá ser reconhecido, pois o reconhecimento deveria vir de alguém que se encontra vivo. Ambos arriscavam a sua vida desprezando-a, em si e no Outro; ambos morrem.

Não é possível, porém, estar em constante superação de um oponente morto. A vida é essencial para que se possa demonstrar o pouco apego que se tem a ela. Com a morte, a consciência fica privada da significação que ela pretendia obter com o reconhecimento. Assim, essa certeza não é para todos os que travam essa luta. Pode ocorrer que, para um deles, se desvanece esse jogo de trocas, pois, para uma consciência de si, a vida lhe será tão cara, tão essencial quanto a pura consciência de si. Se, inicialmente, na consciência de si imediata o Eu simples é o objeto absoluto, na luta de vida e de morte, a dissolução dessa unidade simples pode se apresentar de duas maneiras distintas. De um lado, tem-se uma pura consciência de si e, do Outro, uma consciência que não é puramente para si, mas, como diz Hegel, para um Outro. Ambos os momentos são essenciais. Mas, como partem de situações desiguais e opostas, não havendo, ainda, cisão da unidade do Eu enquanto ser para si, os dois momentos serão como que duas figuras opostas na consciência. De um lado, a consciência independente, o senhor, para o qual, diz Hegel, o ser para si é a essência. Do Outro, haverá a consciência dependente, que toma como essência a vida, isto é, constitui-se como um ser para o Outro. Esta se constitui como o escravo.

Podemos dizer ainda com Hegel, que pelo fato de ambas as consciências serem dotadas de liberdade uma pretende anular a outra para salvar a certeza de si. Nesses termos Sartre concorda com Hegel, mas se opõe a dialética do reconhecimento como superação plena de tal conflito.

No primeiro momento cada consciência vê a si mesma como portadora de essência e encara a outra apenas como uma existência inessencial. Ou como diz Hegel: “de início, a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir de si todo o Outro. [...] os indivíduos são um para Outro, à maneira de objetos comuns, figuras independentes, consciências imersas no ser da vida” (HEGEL, 1999, p. 128). Sartre interpreta, como Hegel, que o saber de si se dá em distinção ao Outro: “o saber do Outro (objeto, mundo, natureza) é um saber de si e reciprocamente” (SARTRE, 2002, p. 143). Ou seja, a consciência aborda a outra como negatividade, contudo nessa economia hegeliana, percebe a si mesma como negativa. Com esse exame, ocorre uma duplicação da consciência, a consciência-de-si vê a si mesma em face de outra consciência-de-si. A consciência percebe que ela é seu próprio objeto e depara-se com a impossibilidade de anulação da alteridade. Daí recorre à luta pelo reconhecimento. As consciências tendem a morte da outra como meio de assegurar a certeza de si, “uma luta de vida ou morte” (HEGEL, 1999, p. 128). Nesse duelo, arriscar a vida é a conquista da liberdade, já o medo da luta é a aceitação da dominação.

A luta de vida e morte é interrompida antes da morte de um deles. Afinal, a morte de um anularia o reconhecimento do Outro e, por consequência, o vencedor não conquistaria seu desejo que é justamente o reconhecimento: “mediante a morte, sem dúvida, veio-a-ser a certeza de que ambos arriscavam sua vida e a desprezavam cada um em si e no Outro” (HEGEL, 1999, p. 129).

O senhor identificado com a verdade é reconhecido, mas não reconhece, e, “portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual.” (HEGEL, 1999, p. 131). O escravo, ao aceitar subtrair-se da luta aceita sua subordinação ao senhor, como pura coisidade. Porém, a produção do escravo é sua libertação. O trabalho é formador e emancipador. Ao reconhecer que seus produtos vertidos para o gozo do senhor dependem, obviamente, da sua produção apresenta uma inversão: antes como escravo, ele agora é senhor da satisfação do seu próprio senhor, feito escravo. O senhor torna-se, pois, incapaz de satisfazer seus desejos sem a mediação do escravo. Superando a angústia diante da presença da ameaça de morte pelo seu senhor torna-se um Em-si, autoconsciência, libertando-se das agruras da escravidão da coisificação:

No formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si. [...] precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si com si mesma, vem-a-ser sentido próprio. (HEGEL, 1999, p. 133)

A existência do senhor é refém do reconhecimento do escravo que em contrapartida, só existe enquanto para um senhor. Com isso, o escravo vence por derradeira vez as dominações e estabelece a alteridade mútua entre as consciências:

O escravo, ao contrário, reconhece desde o início o Outro. Basta-lhe, pois impor-se a ele, fazer-se reconhecer por ele, para que se estabeleça o reconhecimento mútuo e recíproco, o único que pode realizar e satisfazer plena e definitivamente o homem. (KOJÈVE, 2002, pp. 24-25)

A relação de dominação procedida pela dialética do senhor e do escravo se assemelha ao conflito dos Para-si no aspecto do assujeitamento operado pela negação. Entretanto, Sartre discorda de Hegel sobre uma possível pacificação do conflito das intersubjetividades pela supressão das diferenças por um terceiro termo, uma síntese em que a diferença entre a

desigualdade e a igualdade é suprimida. Para o existencialista¹⁴ o encontro de uma consciência, um Para-si, uma liberdade onipotente em face de outra, gera uma permanente disputa pelo lugar do sujeito que reifica o alheio, Outro Para-si. Em Sartre é pela atividade da negação do Para-si em relação a seu par que permite ele - o homem - tornar-se algo em *devoir*, uma liberdade absoluta e uma identidade incompleta tal como o reconhecimento altero.

Outro aspecto de divergência é que em Sartre o conflito das liberdades não podem ser suprassumidos por um sistema em vias de um absoluto. As intersubjetividades podem se traduzir por interconsciências numa relação de falta constitutiva ao sujeito e não numa relação intercognoscente no campo da história cultural como pensou Hegel. Para Sartre, o Para-si é um nada, uma falta de ser que jamais poderá alcançar sua completude. Não há reconciliação entre as consciências. Verificaremos isso na tensão das intersubjetividades que se olham. Ademais, o Para-si não é passível de ser conhecido por Outro Para-si. Ora, eu não posso me conhecer no Outro que é um objeto para mim, nem tampouco apreendê-lo em sua subjetividade. Não há conhecimento absoluto entre as relações das consciências, entre elas há um hiato ontológico:

Mas, ainda que tenhamos conseguido fazer da existência do Outro participar da certeza apodíctica do cogito – ou seja, de minha própria existência -, nem por isso logramos ‘transcender’ o Outro rumo a uma totalidade intermonodária. A dispersão e a luta das consciências permanecerão como são: simplesmente descobrimos seu fundamento e seu verdadeiro terreno. (SARTRE, 2016b, p. 316)

Uma última divergência: a filosofia sartreana é dedicada ao indivíduo e suas escolhas singulares em compromisso com “toda a humanidade” e não o processo lógico do individual ao universal. A propósito, o existencialista valoriza o indivíduo e suas escolhas autênticas em oposição a uma vida “geral” inautêntica, em termos *kierkegaardianos*. Em tempo, para Sartre, “tudo está em ato” (SARTRE, 2016b, p. 16) e não em potência como sugere a lógica hegeliana.

Em todo caso, ambos concordam com uma tese: “o mediador é o Outro” (SARTRE, p. 2016b, p. 306). A assertiva do reconhecimento, com qual Sartre se inspira, pode, portanto, ser

¹⁴ Kierkegaard, também inspirador de Sartre, empregou esse termo e se chamou de existencialista em oposição a Hegel. Com isso o dinamarquês asseverava o valor do indivíduo e sua subjetividade em *devoir*, em contraste com o sistema hegeliano que pretendia conciliar todas as formas da realidade em um saber acabado e absoluto. Segundo Luiz Damon Moutinho, a atmosfera do nascimento do existencialismo francês era o hegelianismo ensinado nos cursos de Kojève nos anos 1930: “Foi esse o primeiro passo a infletir a filosofia em uma direção que permanece, para o existencialista, a nossa direção, pois foi ali que apareceu um novo conceito de razão, uma razão alargada, capaz de explorar o irracional, o contingente, o singular; a tarefa que os existencialistas se davam (e que é ainda a nossa tarefa) é hegeliana: trata-se de explorar e integrar o irracional a uma razão mais alargada, mais compreensiva que o entendimento, e não será surpresa se, no final das contas, a filosofia tiver de abandonar a ideia de uma esfera própria e realizar-se na não-filosofia” (MOUTINHO, 2010). Enfim, Sartre encontra em Kierkegaard um relação dialética, mas não sintética entre dois polos. Enquanto em Sartre uma consciência é ao mesmo tempo com e contra outra consciência, em Kierkegaard a relação é do ser humano com a transcendência.

resumida com o fragmento: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 1992, p. 126). Nos dois autores o Outro é um estágio necessário para a constituição da consciência. O para-si requer a presença de Outro para ser reconhecido, conforme a doutrina sartreana. O senhor e o escravo ilustram em Hegel a necessidade mútua do reconhecimento para a garantia de suas próprias existências:

Hegel se coloca aqui, não no terreno da relação unívoca que vai de mim (apreendido pelo cogito) ao Outro, mas sim da relação recíproca que define como ‘a captação de si de um no Outro’. [...] Assim, o ‘momento’ que Hegel denomina ser para o Outro é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si; o caminho da interioridade passa pelo Outro. [...] Por esta necessidade que tenho de não ser objeto para mim salvo lá adiante, no Outro, devo obter do Outro o reconhecimento de meu ser. Mas, se minha consciência Para-si deve ser mediada consigo mesma por outra consciência, seu ser-Para-si - e, por conseguinte, seu ser em geral - depende do Outro. Eu sou tal como apareço no Outro. Além disso, uma vez que o Outro é tal como me aparece e meu ser depende dele, o modo como apareço a mim mesmo – ou seja, o momento do desenvolvimento de minha consciência de mim – depende do modo como o Outro se me aparece. (SARTRE, 2016b, p. 307)

Toda nossa arguição serviu para verificar que Sartre possivelmente leu e se inspira em Hegel na superação do solipsismo, além de apropriar de seus termos embora com conotação diferente e até contraditória em relação ao do filósofo alemão. No lugar do idealismo, do conhecimento absoluto, universal e da totalidade do Espírito hegeliano, Sartre defende, respectivamente, uma filosofia concreta, uma falta ontológica, uma existência singular, inacabada e provisória. Concilia com Hegel com o conflito das consciências, mas divorcia dele por não conceber uma síntese pacificadora para a disputa do lugar do sujeito. Sem síntese e simultaneidade as consciências estão em conflito permanente, conforme a análise do olhar em Sartre

2. 1. 3 Heidegger e o Ser-no-Mundo

Martin Heidegger (1889-1976) dedica sua filosofia a perscrutar o ser esquecido pela tradição metafísica ao confundi-lo com o ente ou interpretado como *ousia* (substância). De acordo com o pensador, foram atribuídos ao ser ao menos três adjetivos preconceituosos que interditaram tal investigação, a saber: o ser é o conceito mais universal, indefinível e autoevidente. O primeiro esforço de Heidegger foi distinguir entre ser e ente. O ente é um fenômeno, isto é, aquilo que aparece à luz da vida cotidiana captado pelas impressões sensoriais. O domínio do ente é o mundo concreto. O ser, porém, é o horizonte no qual o ente

pode manifestar-se. Para explicitar o acesso ao ser, nosso filósofo propõe um método próprio. Seu roteiro para uma ontologia fundamental constitui-se numa analítica existencial do ente que compreende ser, isto é, o homem. A analítica, por sua vez, refere-se à pergunta do homem (Dasein) pelo ser, de modo a elucidar as estruturas ontológicas, os existenciais, do próprio homem.

Heidegger serve-se de uma locução idiossincrática que articula o advérbio “da” (aí) ao verbo “-sein” (ser): Dasein (ser aí ou presença) para colocar a questão do ser. O Dasein é o único ente capaz de, no exercício do seu existir, se compreender, e, portanto, questionar o sentido do ser. Esse ente privilegiado é o homem, “pastor do ser”, “clareira” onde o ser se manifesta. É intrínseco a sua constituição a abertura à compreensão do ser, que por isto, é chamada de pré-ontológica. Seu primado ôntico versa sobre sua determinação existencial, o Dasein coloca em discussão seu próprio ser, enquanto o primado ontológico refere-se à compreensão que possui de si mesmo e dos demais entes.

Ainda que o Dasein seja o ente filosófico por excelência (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 63; 129), aquele que pergunta sobre si mesmo, é necessário estabelecer um método apropriado para reconhecer o modo com o qual o ser se revela. Esse “modo-de-tratamento” (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 101) é a fenomenologia, que eximida de preconceitos e dedicada a “ir às coisas mesmas”, pode revelar o sentido do ser escondido no ente. Pertence à fenomenologia o binômio velamento-desvelamento por constituir a tessitura interna do fenômeno ontológico. O fenômeno esconde e revela o ser. Destarte, a ontologia, segundo Heidegger, “só é possível como fenomenologia” (HEIDEGGER, 2012, p. 123).

Nesse aspecto há uma possível aproximação entre Heidegger e Sartre. Se é o Dasein em virtude de seu próprio estatuto de compreensão de si mesmo que pergunta pelo ser em Sartre é a conduta humana da interrogação que faz surgir o não-ser, o nada. Ainda que o resultado entre os dois seja absolutamente avesso, a gênese é a mesma: a investigação operada sobre o mundo e suas descobertas. Nesse ensejo, outra relação entre Heidegger e Sartre é a questão do nada. O filósofo alemão declara em sua aula inaugural “*Que é Metafísica?*”, em 1929, que a ciência recorre em exclusivo ao ente e “na sua sobranceira indiferença com relação a ele [nada], rejeita-o como aquilo que ‘não existe’” (HEIDEGGER, 1983, p. 37). Diante dessa crítica, Heidegger demonstra que o homem relaciona com o nada. Pressupondo que o nada “não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originalmente à essência mesma (do ser)” (HEIDEGGER, 1983, p. 41) ele é alcançado pelo Dasein através de uma disposição de humor: a angústia. Além disso, “no ser do ente acontece o nadificar o nada” (HEIDEGGER, 1983, p. 41) que conduz o ente ao

ser-aí humano. Para Sartre, o nada não nos é dado ontologicamente, nem tampouco pode se nadificar, mas surge da atitude interrogativa, como visto.

A primeira descoberta fenomenal da analítica existencial é o ser-no-mundo como constituição fundamental do Dasein. Dizemos: eu sou existente em um mundo. Formado *em e a partir de* um mundo, o Dasein compreende outros entes que não possuem o mesmo caráter de ser que o seu. O filósofo alemão emprega o termo existencial para designar as estruturas concernentes à ontologia do Dasein enquanto denomina de categorias as determinações do ser dos entes não-humanos. Há uma diferença entre ser- em [*In-sein*] um mundo existencialmente e ser dentro [*Sein-in*] como justaposição espacial entre dois entes, um ente subsiste dentro de outro. A propósito, a espacialidade do Dasein não é física, tem a ver com proximidade e distância, no sentido de utilidade e inutilidade dos entes. Verificamos nesse aspecto uma semelhança com a inspiração sartreana ao considerar o homem (Para-Si) em certa distância e presença do mundo (Em-Si).

A essência do ser-aí reside na sua existência. A própria expressão “ex-sistência” expressa sua abertura ao mundo, como constitutiva de seu modo de ser. O Dasein envolve o mundo no seu próprio ser que se constitui na relação com os entes pertencentes ao mesmo. Está sempre inacabado e diante do futuro como um poder-ser. Como ser-no-mundo, o Dasein é um ente que se compreende a partir do porvir, projetando-se para suas possibilidades enquanto pode ser sendo *des-cobre* o ser. A facticidade se dá precisamente em função do ser humano lançado no mundo. Sartre se apropria da ideia de existência presente aqui, do estado permanente de inacabamento da existência humana. Todavia, o filósofo francês não está interessado no esquecimento do ser, mas na existência humana e seus dramas. A facticidade de Sartre é igualmente semelhante à de Heidegger; para ele estamos jogados diante dos fatos da vida e do mundo de modo gratuito, livre, contingente, em que nada está pronto e tudo está por vir.

O primeiro modo de ser do Dasein, o ser-no-mundo, é uma tentativa de romper com o dualismo cartesiano de sujeito e objeto celebrado em toda filosofia moderna. Descartes ao dividir a realidade do mundo como coisa corpórea e coisa pensante estabelece a substância do mundo como “*extensio*”, e, por conseguinte, comprimento, largura e profundidade. Tal substância entendida como “uma coisa que existe de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir” (DESCARTES, 2005, p. 43), arvora o solipsismo. Nessa perspectiva, o ser, igualmente, é a sua substancialidade, o que dispensa alteridade. Já segundo Heidegger, ser e mundo se relacionam enquanto o mundo do Dasein é o horizonte concreto de sua compreensão de si mesmo e dos outros entes. Dasein e mundo não são modos distintos como no dualismo

cartesiano *res extensa* e *res cogitans*. O mundo não é um ente exterior ao Dasein, “mas aquilo a partir do qual o Dasein se dá a entender a que ente pode dirigir-se seu comportamento e como se pode comportar em relação a ele” (HEIDEGGER, 1983, p. 56). Homem e mundo se dão como unidade ontológica, não há homem sem mundo, nem mundo sem homem. No *Ser e Tempo*, sua obra mais célebre, diz o filósofo:

A expressão composta ser-no-mundo, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição. (HEIDEGGER, 2006, p. 98-99)

Ora, o existencialismo sartreano concebe a existência a partir do caráter intencional da consciência, segundo o qual o homem existe, lança-se no mundo e se constitui como fundamento de si mesmo. “O Para-si é, por si mesmo, relação com o mundo” (SARTRE, 2016b, p. 387). Diz ainda: “ser, para a realidade humana, é *ser-aí*; ou seja, “aí, sentado na cadeira”, “aí, junto a esta mesa”, “aí, no alto desta montanha, com tais dimensões, tal direção etc.” É uma necessidade ontológica.” (SARTRE, 2016b, p. 390). De modo análogo a Heidegger, continua Sartre: “O concreto só pode ser a totalidade sintética da qual tanto a consciência como o fenômeno são apenas momentos. É o homem no mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’” (SARTRE, 2016b, p. 43). Ambos, Sartre e Heidegger, compartilham da mesma fé: o estar no mundo ou, na expressão sartreana, estar em “situação”. Descrições como: “meu lugar, meu passado, meus arredores, minha morte e meu próximo [...] permitir-nos uma concepção mais clara do que constitui uma ‘situação’.” (SARTRE, 2016b, p. 670). Ser-no-mundo significa, portanto, que o homem está inserido na materialidade, no contexto socio-histórico, político-econômico, cultural, familiar, biológico, etc. Em Heidegger, porém, a relação não é de consciência e mundo como em Sartre, mas de ser-aí no mundo.

Se o Para-si nada mais é do que sua situação, daí resulta que o ser em-situação define a realidade-humana, dando conta tanto de seu ser-aí como de seu ser-para-além. A realidade humana é, com efeito, o ser que é sempre para-além de seu ser-aí. E a situação é a totalidade organizada do ser-aí interpretada e vivida no e pelo ser-para-além. (SARTRE, 2016b, p. 673)

Ademais, enquanto para Sartre falamos de um lugar em que há apenas homens, para Heidegger a abordagem da existência humana é apenas o caminho para chegar ao ser. Acontece que na fenomenologia heideggeriana, estamos num plano do ser, enquanto que na ontologia

fenomenológica sartreana, estamos no âmbito da existência humana e da liberdade. Vale recordar que a filosofia de Sartre nasceu como uma preocupação pelo concreto:

Ser, diz Heidegger, é estar-no-mundo. Compreendam esse ‘estar-no’ como um movimento. Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para subitamente explodir-como-consciência-no-mundo. [...] Libertados ao mesmo tempo da ‘vida interior’; em vão procuraríamos, como [Henri-Frédéric] Amiel, como uma criança que se aninha no colo, as carícias, os mimos de nossa intimidade, pois afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homens entre os homens. (SARTRE, 2005d, p. 56-57)

Com isso exposto, ao perguntar sobre a essência do mundo Heidegger analisa o conceito ontológico-fenomenológico de mundanidade. Conceber o mundo como tudo que nos circunda, pessoas, árvores, cultura, etc, é permanecer no plano ôntico, ou seja, dos entes que se dão no mundo. Para o filósofo da Floresta Negra, mais importante que os entes intramundanos é a compreensão da mundanidade como existencial no âmbito ontológico, ou seja, das estruturas do Dasein a partir da existência. O mundo é um caráter próprio do Dasein. Os entes “são”, mas não existem ao modo do Dasein. Para exemplificar, a casa é, Deus é, etc., ou seja, são intramundanos, já o Dasein é ser-no-mundo numa relação primordialmente de uso, de ocupação. Além do mais, a asserção do mundo como mundanidade (fenômeno) evita o equívoco de concebê-lo como coisa (substância), conforme notadamente na tradição cartesiana:

A compreensão do mundo enquanto compreensão do Dasein é compreensão de si mesmo. O eu e o mundo se co-pertencem mutuamente em um único ente, o Dasein. Eu e mundo não são dois entes, como sujeito e objeto, tampouco como eu e tu; antes, eu e mundo são, na unidade da estrutura do ser-no-mundo, as condições fundamentais do próprio Dasein. (HEIDEGGER, p. 1983, p. 89)¹⁵

Nesse sentido, os entes não-humanos são compreendidos originalmente pelo ser-aí não como uma coisa que está aí diante de mim ao lado de outras coisas, mas como algo que serve-para, a partir de seu uso, a água, p. ex. não a partir de suas propriedades (líquido, transparente, etc.) e, menos ainda de sua composição química, mas como o que serve para beber, para lavar, etc. Tal designação não diz respeito propriamente ao seu modo de ser natural, mas exprime a conjuntura entre o objeto, seu uso, seu agente, aquilo que se manifesta no que Heidegger denomina de “circunvisão”, ou seja, a visão de conjunto dos entes intramundanos na

¹⁵A citação evidencia o vínculo entre Sartre e Heidegger, exatamente a partir da relação eu-mundo. Para Sartre há uma unidade da estrutura do ser no mundo. O ser-Para-si e o ser-Em-si não se trata se uma unidade como identidade, não é uma separação como dualidade, é uma relação dialética em que um determina o outro.

especificidade seu manuseio e de suas relações, sua utilizabilidade. A totalidade instrumental sempre endereçada a um para quê daquilo que está à mão na conjuntura da multiplicidade de referências ou de atribuições relacionais. A mundanidade do mundo, portanto, insere-se numa dinâmica em que o ente intramundano se dá numa conjuntura com que o Dasein se familiarizou. No mundo circundante a compreensão do ser dos entes acontece na ocupação. Daí, a relação do Dasein com o mundo não é teórica, mas derivada de atitudes imediatas, práticas e concretas.

O encontro do Dasein com o mundo é necessariamente o encontro com o Outro. O Dasein compreende que nem tudo com que convive é um instrumento à sua disposição. Como aponta Sartre: “o Outro não está vinculado originalmente a mim como uma realidade ôntica que aparece no meu do mundo, entre ‘utensílios’” (SARTRE, 2016b, p. 318). Para Heidegger o ser-com (*Mitsein*) pertence à estrutura ontológica do Dasein. Enquanto *Mitsein*, ele compartilha do mundo com Outros *Dasein*. A totalidade estrutural do ser do Dasein, Heidegger chama de cuidado, do latim “cura”. O cuidado se dá em relação ao mundo e em relação ao Outro e a si mesmo. Em síntese, ser-no-mundo-com-os-Outros. Ao afirmar que Dasein, como *Mitsein*, é fundamentalmente com-o-Outro no mundo pretende-se romper com o solipsismo.

A terminologia sartreana de “o Para-Outro” evoca Heidegger. Em ambos os filósofos, o existente está em relação com o Outro no mundo. A divergência é que enquanto para Heidegger o ser-com-o-Outro possui um caráter ontológico, em Sartre o Para-Outro possui uma conotação ética. Aliás, Sartre critica duramente a noção de ser-com como condição ontológica: “o ‘ser-com’ concebido como estrutura de meu ser é algo que me isola de modo tão inegável como os argumentos do solipsismo” (SARTRE, 2016b, p. 322). Para Sartre, “nós encontramos o Outro, não o constituímos” (SARTRE, 2016b, p. 323). Ora, o olhar do Outro me constitui e me aliena como sujeito a partir de relações concretas diante da liberdade e das escolhas:

É explicitando a compreensão pré-ontológica que tenho de mim mesmo que apreendo o ser-com-o-Outro como característica essencial de meu ser. Em suma, descubro a relação transcendente com o Outro como constituinte de meu próprio ser, do mesmo modo como descobri que o ser-no-mundo mede minha realidade-humana. (SARTRE, 2016b, p. 317)

O fato de o Dasein conviver com Outros entes pode retirar dele sua pessoalidade e afirmação de ser si-mesmo e, portanto, levar à instalação da impessoalidade. Disso decorre a inautenticidade. De fato, de início e de ordinário o ser-aí se compreende a partir da compreensão própria de todo-mundo. O homem absorvido na publicidade da maioria, “homem-massa”, se aliena de si mesmo e sob o modo impessoal e objetivante na ocupação cotidiana vive de forma

inautêntica. No entanto, a partir da angústia o Dasein pode romper com essa impessoalidade¹⁶. A angústia, diferente do medo que é o temor de um referencial intramundano, é caracterizada pela indeterminação da sensação. Não é um afeto subjetivo, pertence à relação ao mundo enquanto tal. Trata-se de um acontecer no ser-aí, o encontro do Dasein com o nada das possibilidades intramundanas finitas que o afirma na sua existência própria, de modo a viver de forma autêntica, ou seja, assumindo-se:

Na angústia - dizemos nós - 'a gente sente-se estranho'. O que suscita tal estranheza e quem é por ela afetado? Não podemos dizer diante de que a gente se sente estranho. A gente se sente totalmente assim. Todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevêm - na fuga do ente - este 'nenhum'. A angústia manifesta o nada. (HEIDEGGER, 1983, p. 39)

A noção heideggeriana de inautenticidade foi retomada por Sartre. Para este existencialista a não assunção da liberdade radical e das escolhas que dela decorrem leva à atitude de má-fé. Obviamente essa corrupção do projeto singular da sua existência é uma vivência inautêntica. Ou seja, a inautenticidade como má-fé, em Sartre, traduz-se como alienação da liberdade própria. Salvaguardando as diferenças: “tanto para Sartre como para Heidegger [...] o homem autêntico é o que reconhece a dualidade radical entre o humano e o não-humano, que reconhece que o homem deve viver no mundo e que também reconhece que este estar-no-mundo não implica estar-no-meio-do-mundo” (OLSON, 1970, 158).

A propósito, em ambos os autores se inscreve a noção de projeto como a realização de ações. O homem em virtude de sua liberdade é capaz de lançar-se no mundo em direção ao futuro, de desejo de ser, enfim, de projetar-se rumo ao gozo de seus possíveis.

Em suma, como vimos, a intenção que preside a filosofia de Heidegger é o ser. Sua reivindicação versa sobre o esquecimento do ser, ou seja, de questionar a compreensão do ser, definido pela tradição como substância ou coisa. Essa posição coisifica ou até mesmo o naturaliza o ser. A verdade, desvelamento, do ser (*alétheia*) só é possível através do Dasein, o

¹⁶ Certamente há uma influência *kierkegaardiana*. O pensador dinamarquês em reação à filosofia do absoluto hegeliano defende o existente singular em contraste com a “multidão” que hipoteca sua vontade pessoal. Ouçamos: “ao alcance de cada um tornar-se o que é, um Indivíduo; absolutamente ninguém está excluído de o ser, exceto quem se exclui a si próprio, tornando-se multidão” (KIERKEGAARD, 1986, p. 102). Em Kierkegaard, a individuação é uma conquista no processo de o homem tornar-se si mesmo através da angústia que nasce das escolhas diante dos possíveis, sob Aquele poder que o constituiu: Deus. Quando o indivíduo assume existencialmente sua própria vida decide também pela autenticidade.

ser-aí que se autocompreende e interroga o ser dos entes. O Dasein é originalmente uma abertura para o ser. Seu primeiro modo de ser é ser-no-mundo e disso decorre ser-com-o-Outro.

Nossa exegese não intenciona esgotar o repertório básico de Heidegger. O empenho prestado aqui apenas pretende demonstrar possíveis aproximações entre o filósofo da existência e o existencialismo sartreano face à superação do solipsismo. De acordo com Perdigão (1995) essa influência pode ser tão grande a ponto de *O Ser e o Nada* se constituir como “uma espécie de resposta ao principal tratado de Heidegger, “Ser e Tempo” (PERDIGÃO, 1995 p. 31). A apropriação sartreana de Heidegger é evidente, contrastando, porém, com ele; sobretudo, porque sua preocupação é a existência humana e não o ser. Verificamos que Sartre recorre à terminologia heideggeriana, quer seja para concordar quer para evidenciar equívocos. Contudo, nosso maior interesse é enfatizar que em ambas as personalidades é característico da existência humana a convivência com o mundo e os Outros. A partir dessa exposição argumentamos que a filosofia sartreana, enquanto inspirada em Heidegger é concreta, encarnada no mundo e com o Outro e jamais abstrata e solipsista.

2. 2 Considerações

Sartre propõe uma definitiva superação do solipsismo. Trata-se da afirmação do mundo e do Outro como realidades constitutivas do próprio eu. O olhar será a maneira com que o Outro nos apresenta e nos confirma na existência, conforme veremos. Realiza-se uma conversão da máxima cartesiana “penso, logo existo” para “olho, logo existo”. O olhar é a consciência que vê, com efeito, “a consciência existe seu corpo” (SARTRE, 2016b, p. 416). Vejamos então como Sartre compõe a reflexão sobre o corpo.

2. 3 O Corpo

Assim como o Para-si é, ele não está separado do mundo, ao contrário “o Para-si é, por si mesmo, relação com o mundo; negando-se como ser, faz com que haja um mundo” (SARTRE, 2016b, p. 388). A consciência é inseparável do corpo, “o Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser unido a um corpo” (SARTRE, 2016b, p. 388). A consciência é, pois, consciência do mundo. Segundo Sartre, “o problema do corpo e de 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, enquanto a consciência é alcançada pelo tipo de intuição íntima que lhe é própria”

(SARTRE, 2016b, p. 385). Como consciência do mundo, o Para-si é corpo, ou ainda, “dizer que entrei no mundo, que ‘vim ao mundo’ ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma só e mesma coisa. [...] Meu corpo, ao mesmo tempo, é coextensivo ao mundo” (SARTRE, 2016b, p. 402).

Se é necessário (não pode ser de outra maneira) que o Para-si seja um ser-aí no mundo, ele é contingente (pode ser ou não desta ou daquela maneira) tanto que o Para-si seja, certo que não é seu próprio fundamento, quanto aonde se situa, aqui ou acolá. Essa dupla contingência sob a égide da necessidade de ser-aí, é o que Sartre chama de factidade do Para-si. Não se trata da compilação de um corpo (Em-si) a uma consciência (Para-si), mas de compreender que engajado no mundo ou em situação o Para-si é um corpo: “Nesse sentido, poder-se-ia definir o corpo como a forma contingente que a necessidade de minha contingência assume” (SARTRE, 2016b, p. 392).

Para Sartre, o mundo nos aparece como ordenado ou se quisermos, a percepção dos objetos do mundo é orientada. Essa ordem é o próprio Para-si. O corpo-para-si é o centro da percepção. Exemplo: esse notebook diante de mim me aparece sobre o fundo de Outros objetos: a mesa, a parede, livros, etc. A responsabilidade desse campo visual é do Para-si como corpo. De fato, é necessário que o Para-si esteja no mundo, mas é contingente onde ele esteja no mundo. O mundo não se apresenta apenas como fenômenos perceptíveis, mas também como um mundo de coisas-utensílios. Os objetos aparecem, por sua vez, não em referência a sua espacialidade, mas a utensibilidade prática do homem. Naturalmente, o corpo é além do centro da percepção, também o centro referencial da ação, afinal, o “corpo está por toda parte no mundo” (SARTRE, 2016b, p. 402). Esse corpo, porém, pode ser ele mesmo um instrumento, por exemplo, quando seguro com minha mão um estojo de canetas para abri-lo com a outra mão.

Com o exposto acima introduzimos ao estudo do corpo como facticidade Para-si. Sartre, ao postular o engajamento do Para-si no mundo estabelece que o encontro com o Outro seja inevitável. Trataremos, pois, do corpo para-Outro.

Em um primeiro momento o Outro simplesmente existe para mim e em um segundo momento eu o apreendo como corpo. Na lógica da negação, o Outro que não sou eu impõe-se como um corpo diferente do meu próprio corpo.

“Não podemos ver sem sermos visíveis” (SARTRE, 2016b, p. 401) e é impossível nos vermos plenamente. Afinal, não vemos nossos pulmões senão externamente numa chapa de raio-x. O olhar do Outro possibilita a visibilidade de mim mesmo. Com efeito, o advento do

Outro no meu campo perceptivo ocorre como objetivado. É sabido que a relação com o Outro se dá mediante a negação interna. Capto o Outro como aquele que não sou eu, um objeto. A consciência como transcendência transcendida por outra, faz do corpo aparecer ao Para-si um Em-si. A percepção que se tem do Outro, porém, não é como a dos Outros utensílios do mundo. O Outro nos é dado numa totalidade, o que implica que a captamos como liberdade. Assim, adverte Sartre que o corpo do Outro sendo um Para-si, é também uma liberdade fatídica que por sua vez pode me objetificar, conforme veremos adiante. Destarte, ser-corpo e ser-objeto-para-Outro são duas modalidades ontológicas do Ser-Para-Outro do Para-si.

Manifestações emocionais, como ódio, raiva e alegria, são indissociáveis da corporeidade. “O corpo é objeto psíquico por excelência” (SARTRE, 2016b, p. 436). Além do mais, já dissemos que corpo e consciência compõem uma unidade, de modo a considerar corpo/consciência da dor, do prazer, etc, isto é, o sujeito que sente dor ou prazer sente integralmente no corpo e na consciência.

A terceira dimensão ontológica do corpo trata de como “existo para mim como conhecido pelo Outro a título de corpo” (SARTRE, 2016b, p. 441). O olhar do Outro me instaura a objetificação, “experimento a revelação de meu ser-objeto, ou seja, de minha transcendência como transcendida” (SARTRE, 2016b, p. 441). Pelo olhar do Outro, meu corpo é alienado e minha facticidade objetivada, tornando-se um Em-si.

Em resumo:

Existo meu corpo: esta é a primeira dimensão de ser. Meu corpo é utilizado e conhecido pelo Outro: esta, a segunda dimensão. Mas enquanto sou Para-Outro desvela-se a mim como o sujeito para o qual sou objeto. [...] Esta, a terceira dimensão ontológica de meu corpo. (SARTRE, 2016b, p. 441)

Instaurada a intersubjetividade dos corpos, aprofundaremos na relação dos Para-sis através do olhar. Em todo o escopo sartreano, da superação do solipsismo, do corpo, do olhar e das relações concretas com o Outro, verificamos que a presença de uma alteridade confirma e aliena a minha existência.

2. 4 O olhar e o ser para-Outro

Não se pode provar a existência do Outro a pressupondo como se fosse uma probabilidade. O *cogito* denuncia a indubitabilidade da existência do Outro assim como assegura a minha existência. Diz Sartre: “cada olhar nos faz experimentar concretamente – e na

certeza indubitável do *cogito* – que existimos para todos os homens vivos, ou seja, que há consciência (s) para quem existo” (SARTRE, 2016b, p. 360). Inspirado na negação interna do espírito hegeliano, Sartre afirma que “o Outro deve aparecer ao *cogito* como não sendo eu¹⁷” (SARTRE, 2016b, p. 326) e é por isso que “precisamente não conjeturo a existência do Outro: eu a afirmo” (SARTRE, 2016b, p. 324), e o faço através da experiência de ser visto. Com o olhar do Outro fazemos a experiência de que não somos sozinhos no mundo, existe um exterior que, semelhante a nós, intenciona e significa as realidades. O olhar revela a existência do Outro e inaugura a relação Eu-Outro. A objetividade é a modalidade fundamental dessa relação.

O ser-Para-outro não sucede como uma estrutura ontológica *a priori* do ser-Para-si: um não deriva do Outro. Contudo, “sem dúvida, nossa realidade-humana exige ser simultaneamente Para-si e Para-Outro” (SARTRE, 2016b, p. 361). O ato originário do Para-si, isto é, sua livre espontaneidade, remete necessariamente ao Para-Outro. A constatação da existência do Outro é imanente a minha própria existência. Em Outros termos, sendo que o ser-Para-si implica em seu ser o ser-Para-outro, a realidade humana é Para-si-Para-outro. Vejamos, ainda mesmo antes de nascermos já somos submetidos à identidade oferecida pelo Outro: o nome, por exemplo. Muitas vezes somos vistos por exames de vídeo, como a ultrassonografia no pré-natal. Vistos e inseridos no mundo, mesmo no útero da mãe. Ao nascermos somos de fato inseridos em um mundo dotado de significados pelos Outros, regras, funções, papéis e representações sociais de toda ordem, enfim, internalizamos uma cultura criada pelo Outro-sociedade.

Essa remissão ao Outro não se dá no campo do conhecimento versado em probabilidades, mas uma relação entre presenças em pessoa, no âmbito concreto e contingente do cotidiano. O Outro não existe a mim como um saber, mas antes como uma vivência. Vivo a situação de ser visto, ou seja, a situação de ser-Para-outro.

Quando enxergamos alguém o vemos como pessoa e como objeto. No título dedicado ao olhar em *O Ser e o Nada*, Sartre apresenta uma narrativa que exemplifica essa relação de sujeito e objeto no enfrentamento de suas consciências. Disse ele, estou em um jardim público e próximo há um gramado com assentos onde um homem passa. “Vejo este homem e o capto ao mesmo tempo como um objeto e como um homem” (SARTRE, 2016b, p. 328). Ele é apenas um objeto em relação as minhas distâncias, isto é, “sua relação com os demais objetos seria do tipo aditivo [...] nenhuma relação nova apareceria por meio dela entre essas coisas de meu

¹⁷ O Outro é todas as pessoas e ninguém, por assim dizer. O Outro é qualquer um que não seja eu. Ou ainda, o Outro me constitui como “eu mesmo”.

universo: agrupadas e sintetizadas por mim em complexos instrumentais” (SARTRE, 2016b, p. 328).

Contudo, “o Outro não é somente aquele que vejo, mas aquele que me vê” (SARTRE, 2016b, p. 297). O gramado, os bancos, enfim, o jardim, também é visto por esse homem. Inclusive, possivelmente, ele capta de modo diferente os mesmos objetos que me aparecem. Se eu vejo uma árvore e a adjetivo como bonita, ele pode qualificá-la como feia, por exemplo. O Outro é também um Para-si, uma liberdade absoluta tal como eu sou, e que tem intencionalidades próprias. Sua subjetividade é irreduzível: eu não tenho acesso ao verde da grama como ele intenciona. Esse sujeito é, pois, independente de mim. Quando atento que esse transeunte tem distâncias em relação a mesma cena que vejo, uma espacialidade que não é minha, percebo-o como sujeito.

Reiteramos que, ao ser contemplado pelo olhar do Outro e me dar conta de suas distâncias em relação ao jardim e seus objetos percebo que ele difere dos objetos à minha distância. Ou seja, se o considero como homem e não como um boneco, o diferencio do gramado e dos bancos de tal modo que os Outros objetos são tomados em relação a ele como sujeito. “Perceber tal figura como homem é captar uma relação não aditiva entre ele e o assento, é registrar uma organização sem distância das coisas de meu universo em torno deste objeto privilegiado” (SARTRE, 2016b, p. 328). Assim, quando o Outro me vê, ele não considera minha distância em relação aos objetos, obviamente porque são minhas, mas considera as distâncias dele. O Outro me atribui distâncias:

O Outro é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capto ao mesmo tempo como objeto a certa distancia de mim e que me escapa na medida em que estende à sua volta suas próprias distancias. [...] A aparição do Outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetua. (SARTRE, 2016b, p. 329-330)

Quando o olho faço de modo irreflexivo. O objetivo é ver a cena sem me colocar nela. O eu reflexivo me escapa e eu vejo de modo imediato, sem ter consciência que vejo, melhor dizendo, sem ter reflexão do meu próprio eu que vê. Todavia, quando deixo de estar só e sou visto por outrem, isso me desperta a consciência reflexiva e deixo de olhar para ser visto me convertendo, então, em objeto.

Em suma, a relação entre eu e o Outro é diferente com os objetos do mundo. Enquanto o Em-si, ausente de transcendência, é aquilo que é, o Outro, Para-si, “é, por princípio, aquele que me olha” (SARTRE, 2016b, p. 332). O olhar do Outro “determina um escoamento interno

do universo, uma hemorragia interna; é o sujeito que a mim se revela nesta fuga de mim mesmo rumo à objetificação” (SARTRE, 2016b, p. 332). A organização onipotente realizada pelo sujeito em relação às suas distâncias do mundo sofre uma desintegração e submete-se às distâncias e significações dadas pelo Outro, “é o que denomino a aparição de um homem no meu universo” (SARTRE, 2016b, p. 329). Perco a centralidade, o Outro rouba meu mundo e me faz escoar para fora de mim mesmo. Se olho me coloco na posição de sujeito que coisifica o contemplado, já ao ser visto pelo por este sujeito-objeto sou convertido em objeto-sujeito do juízo do Outro. Pois bem, da mesma maneira que posso olhar e objetificar o Outro através da minha subjetividade o Outro pode fazer o mesmo comigo, já que possui as mesmas atribuições que eu, isto é, a liberdade absoluta. A cada momento as consciências digladiam pelo lugar da sujeição ou objetivação. Ora sujeito ora objeto, permanecendo sempre a possibilidade de inversão.

Para Sartre, “o olho não é captado primeiramente como órgão sensível, mas como suporte para o olhar” (SARTRE, 2016b, p. 332). Nesses termos, não é olho que me olha, ele é um em-si, mas o olhar que denuncia a consciência-liberdade que me vê: “Se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos [...] o olhar do Outro disfarça seus olhos, parece adiantar-se a eles” (SARTRE, 2016b, p. 333). Ainda que queiramos nos esconder atrás de nossos “óculos de sol”, das redes sociais, por exemplo, estamos desprotegidos ao estado de ser-visto, julgados, por outra consciência que olha:

Porque perceber é olhar, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido a nós), mas tomar consciência de ser visto. O olhar que os olhos manifestam, não importa sua natureza, é pura remissão a mim mesmo. O que capto imediatamente ao ouvir o ranger dos galhos atrás de mim não é a presença de alguém, mas o fato que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa; em suma, o fato de que sou visto. Assim, o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo. (SARTRE, 2016b, p. 333-334)

Sartre aponta três sentimentos de reconhecimento do meu ser-Para-outro, a saber, medo, o orgulho, e a vergonha. O medo “presume que eu apareça a mim mesmo como ameaçado, a título de presença no meio do mundo” (SARTRE, 2016b, p. 368). Estando numa selva e diante de um leão sinto medo e descubro “meu ser-objeto por ocasião do aparecimento de um Outro-objeto em meu campo perceptivo” (SARTRE, 2016b, p. 368). O orgulho é um sentimento ambíguo, “reconheço o Outro como sujeito pela qual a objetividade vem a meu ser, mas igualdade reconheço-me como responsável por minha objetividade” (SARTRE, 2016b, p. 370). Ambos os exemplos resultam na transcendência degradada por possíveis que não são meus,

bem como na descoberta do meu *ego*; ao ser olhado sou revelado a mim mesmo pela situação de ser-visto. Além do mais, tais sentimentos patenteiam a certeza da existência do Outro, portanto, sua tese anti-solipsista.

Em relação ao último modo, nosso autor confere um exemplo à atitude da vergonha, que “em sua estrutura primeira, é vergonha diante de alguém” [...], portanto, realiza uma relação íntima de mim comigo mesmo: pela vergonha, descobri um aspecto de meu ser (SARTRE, p. 2016b, p. 289) como condição do recolhimento à consciência reflexiva de minha existência. Obviamente, só se pode ter vergonha diante de alguém. Se o homem vivesse sozinho no mundo não haveria vergonha, pois não teria ninguém para testemunhar e julgar seus atos de modo a se sentir envergonhado. Assim como o *cogito* (eu penso) denuncia minha existência necessária, a vergonha testemunha a existência do Outro, ou nas palavras do autor: “a ‘consciência-vergonha’ prestam ao cogito testemunho indubitável de si mesmo e da existência do Outro” (SARTRE, 2016b, p. 349). Como apresenta o comentador de Sartre, “sinto vergonha tal como apareço ao Outro. Ora, sem o Outro, meu ‘Ser vergonhoso’ não poderia existir, porque a vergonha é justamente a apreensão de mim, por mim mesmo, através do juízo do Outro” (PERDIGÃO, 1995, p. 143). A vergonha opera nessa tríade: o *eu* que sente vergonha de *si mesmo* diante do *Outro*. De modo que “o Outro é um mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao Outro” (SARTRE, 2016b, p. 290).

Sartre nos oferece um exemplo. Por ciúmes, curiosidade ou vício alguém coloca seu ouvido na porta ou olha pelo buraco da fechadura, a fim de ouvir ou ver algo. Nesse primeiro momento a pessoa está numa condição irrefletida, “não há um eu a habitar a consciência” (SARTRE, 2016b, p. 334) porque se relaciona de modo imediato entre um complexo-utensílio, instrumentos, tais como a fechadura, imerso em seus próprios atos. De repente ouvem-se passos e a pessoa que estava olhando se percebe vista por outrem. Nesse Outro momento, a vergonha conduz à consciência reflexiva de que sou objeto de observação. A afirmação do Outro não é um saber, mas uma experiência. Por sua vez, o Outro me afirma que “eu sou este ser” (SARTRE, 2016b, p. 337) concreto que pode ser visto. O Outro, dessa maneira, se torna uma mediação entre eu e meu próprio existir. “A vergonha ou o orgulho me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem viver, não conhecer, a situação do ser-visto” (SARTRE, 2016b, p. 336). O fato é que, através da consciência de ser visto, tomo igualmente consciência da minha existência. Quando me vê, sou algo para seu olhar, é como se o Outro me entregasse a mim mesmo aquilo que viu de mim. O

Outro constitui e revela o meu ser ainda que não eu não seja aquilo que ele me designou e com o qual terei que assumir ou me posicionar.

Ao ouvir os passos na escada, enquanto observo pelo buraco da fechadura, “de súbito tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim” (SARTRE, 2016b, p. 336). Pela apreensão do olhar o meu fundamento não é o nada e sim o Outro que está fora de mim. O ser-visto significa que “não sou para mim mais do que pura remissão ao Outro” (SARTRE, 2016b, p. 336). O olhar, sua liberdade, despe de minha própria transcendência, donde fico alienado, nu ao juízo do Outro. Nesse ínterim, a vergonha é vergonha de minha liberdade enquanto diante de uma outra, de modo a estar à deriva do Outro, que é o ser apreendido por ele.

A relação do Para-si com o Em-si é de transcendência e negatividade, como vimos. Mas a relação do Para-si com outra consciência modifica a condição objetiva e de sujeito de cada uma das consciências postas sob seus olhares. O ingresso do Outro à minha consciência aliena a minha espontaneidade e possibilidades. O Outro, precisamente sua liberdade, se torna, pois, um limite à minha própria liberdade, afinal “é para e por uma liberdade, e somente para e por ela, que meus possíveis podem ser limitados e determinados” (SARTRE, 2016b, p. 347). A partir do olhar alheio somos alienados de nossa subjetividade e passamos a existir de forma objetificada. Há um sequestro do nosso ser que nos exila a existir do lado de fora, isso porque a consciência, a liberdade, é, em última instância, impenetrável à outra consciência-liberdade:

O verdadeiro limite à minha liberdade está pura e simplesmente no próprio fato de que um Outro me capta como Outro-objeto, e também no fato, corolário do anterior, de que minha situação deixa de ser situação para o Outro e torna-se forma objetiva, na qual existo a título de estrutura objetiva. É essa objetivação alienadora de minha situação que constitui o limite permanente e específico de minha situação. (...) Em suma, pelo fato da existência do Outro, existo em situação que tem um lado de fora, e que, por esse mesmo fato, possui uma dimensão de alienação que não posso remover de forma alguma, do mesmo modo como não posso agir diretamente sobre ela. Este limite à minha liberdade, como se vê, é colocado pela pura e simples existência do Outro, ou seja, pelo fato de que minha transcendência existe para uma transcendência. (SARTRE, 2016b, p. 643-644)

Fica posto, portanto, que o pronome pessoal “*moi*” (eu reflexivo) não se dá pelo conhecimento, mas pela experiência de ser. A sentença “*Cogito, ergo sum*” é substituída pelo olhar. E é pela presença de outrem que me estabeleço como “*moi*”, ocasionando o fenômeno da alienação justificado através da posse de mim mesmo pelo patrocínio do Outro (Cf. SARTRE, 2016b, p. 319). Quando o Outro me impõe o “*je*” (eu) sou transformado em coisa,

tal como um em-si, e passo a me conceber como tal. “Esta petrificação em Em-si pelo olhar do Outro é o sentido profundo do mito da Medusa¹⁸” (SARTRE, 2016b, p. 530). O ingresso do Outro no meu campo perceptivo promove uma modificação no Para-si que ao ser sequestrado por outra liberdade experimenta a objetificação do seu próprio ser. Sou alienado à medida que o Outro limita minha liberdade e me faz “coisa”:

Durante um instante, foste o mediador entre mim e mim mesmo, o mais precioso do mundo aos meus olhos, pois esse sólido e denso que eu era, que queria ser, tu o percebias tão simplesmente, tão vulgarmente, como eu te percebia. [...] Compreendi, então, que a gente só se podia alcançar através do juízo de outrem [...]. Que angústia descobrir subitamente esses olhos como um ambiente universal do qual não posso fugir [...]. Transformo para uso próprio, e com toda a tua indignação, a palavra imbecil e criminoso de vosso profeta, esse ‘penso, logo existo’ que tanto me fez sofrer – pois quanto mais eu pensava menos me parecia existir – e digo: vêm-me, logo existo. (SARTRE, 2016b, p. 398)

O olhar me situa no mundo, o Outro me confere espacialidade e temporalidade. Ora, “se sou visto sentado, devo ser visto ‘sentado-em-uma-cadeira’” (SARTRE, 2016b, p. 339), afinal “sou visto em um mundo visto” (SARTRE, 2016b, p. 346). E “enquanto estrutura essencial de uma situação espaço temporal no mundo, ofereço-me às apreciações do Outro [...] em particular apreciações de valor” (SARTRE, 2016b, p. 344). Aliás, todo olhar confere ao contemplado sentido e valor. Nesse contexto não sou mais o centro referencial para minhas próprias possibilidades, “com o olhar do Outro, a ‘situação’ me escapa, ou já não sou dono da situação” (SARTRE, 2016b, p. 341). Exposto e sem proteção ao Outro o eu torna-se vulnerável a objetificação operada por aquele que o vê, uma vez que “um juízo é o ato transcendental de um ser livre. Assim, o ser-visto me constitui como um ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade” (SARTRE, 2016b, p. 344).

Nossa relação com o mundo é de conhecimento objetual. Dessa maneira nosso relacionamento com o Outro é igualmente conhecimento de objetos. Classificamos, segregamos, delimitamos, catalogamos, tipificamos o objeto que nos aparece. Diante do Outro sou alegre ou triste, bonito ou feio, um médico ou um enfermeiro, pobre ou rico, enfim, tornando-nos um objeto classificatório, me qualificando ao modo de um Em-si. Bem, sempre

¹⁸ Etimologicamente, a palavra Medusa (*Μέδουσα*) deriva do particípio presente feminino do verbo *médein*, que, no infinitivo, significa comandar, reinar. Em sentido amplo, *médein* também significa quem comanda, quem reina, derivando as palavras medida, moderação, meditação; *médein* designa ainda o assumir com autoridade as medidas apropriadas (BRANDÃO, 2008,). Medusa era uma das três Górgonas, criaturas marinhas da mitologia grega que tinham a forma de belas mulheres. Medusa teria feito amor com Poseidon no templo da deusa Atena, que, como castigo a górgona, a transformou em um monstro com serpentes na cabeça, presas de bronze, dentes de javali e pele de escamas de ouro. Seu olhar flamejante era mortal. Quem olhasse para ela era transformado em pedra. Sartre se apropria do mito como metáfora da objetificação realizada pelo olhar do Outro.

somos vistos de certa forma para quem vê. Essas atribuições certificam ao eu o *status* de uma identidade plastificada e permanente. Como comenta Perdigão:

o olhar do Outro limita assim meus possíveis, faz de mim algo dado e finito, transformando minha liberdade em fixidez. Para ele, sou “covarde”, “feliz”, “bondoso”, etc; tal como uma pedra é uma pedra. Por me captar não só como sujeito, mas também como totalidade acabada, o Outro me designa dessa ou daquela maneira, suprimindo os meus possíveis (que, para mim, acham-se sempre em aberto, por se fazer. (PERDIGÃO, 1995, p. 144)

Em referência ao modo da vergonha, diz Sartre que ela “é vergonha de si, é o reconhecimento de que efetivamente sou este objeto que o Outro olha e julga” (SARTRE, 2016b, p. 336). A liberdade do Outro me apreende em seus adjetivos, “confere a essa transcendência um lado de fora” (SARTRE, 2016b, p. 338), uma natureza, uma essência. Suas ações escapam ao meu domínio, de modo que minha alienação é vivida como reificação. É justamente isso que possibilita captar-me como sendo visto no mundo:

Meu pecado original é a existência do Outro; e a vergonha - tal como o orgulho - é a apreensão de mim mesmo como natureza, embora esta natureza me escape e seja incognoscível como tal. Não que, propriamente dito, eu sinta perder minha liberdade para converter-me em coisa, mas minha natureza está aí, fora de minha liberdade vivida, como atributo dado deste ser que sou para o Outro. (SARTRE, 2016b, p. 338)

O eu não pode ser objeto para si mesmo, certo que é uma consciência intencional. Mas sendo visto e possuído por um olhar Outro, é, como vimos, qualificado desta ou daquela forma, sendo, pois, objetificado. Uma vez que “o Outro, como olhar, é exatamente isso: minha transcendência transcendida” (SARTRE, 2016b, p. 339) ao ver o sujeito desta ou daquela maneira o submete a uma espécie de escravidão. Não uma escravidão superada nos moldes hegelianos, mas “uma estrutura permanente de meu ser-Para-outro” na medida em que “sou objeto de valores que vem me qualificar sem que possa agir sobre esta qualificação ou sequer conhecê-la” (SARTRE, 2016b, p. 344).

O Para-si, sendo transcendência e falta, projeta-se em busca da coincidência consigo mesmo, jamais alcançada. Com o Outro, o Para-si alcança parcialmente sua ânsia de ser-Para-si-Em-si, ou seja, de preencher sua falta de si realizando a síntese do seu ser. “O Outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquirei minha objetividade” (SARTRE, 2016b, p. 347). De certa forma há uma necessidade da objetificação de si realizada pelo Outro para o sujeito captar-se como si mesmo. Ora, eu me conheço objetivamente pelo conceito que o Outro me atribuiu. Por exemplo, eu não posso saber se sou caridoso senão pelo Outro ao qual pratico caridade. É “pela aparição mesmo do Outro, que

estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao Outro” (SARTRE, 2016b, p. 290).

O ser-Para-si, por seu estatuto de “vir-a-ser”, não é capaz de identificar-se como algo. Só através da objetividade sentenciada pelo Outro que o sujeito consegue acessar seu ser no mundo, ainda que de modo provisório e jamais coincidindo consigo mesmo. É o olhar do Outro que tematiza o sentido e o projeto do Para-si, do contrário o Para-si seria uma presença ingênua ocupando-se do mundo sem posicionar-se. Radicalizando, só sou consciência reflexiva diante do Outro. É o olhar que instrui o meu ser-Para-si sobre sua própria existência, de modo que, lançando-me para fora, sou remetido pela presença do Outro a mim mesmo, como Em-si fatídico. O ser-Para-si comporta o Ser-Para-outro como estrutura psíquica. Esta é a importância do Outro, pois “me entrega o que sou como não revelado” (SARTRE, 2017, p. 346) através do olhar que “experimentando-me como objetividade não revelada, experimento diretamente e com meu ser a inapreensível subjetividade do Outro” (SARTRE, 2016b, p. 347).

Ou ainda nesse ensejo, “a vergonha é por natureza, reconhecimento. Reconheço que sou como o Outro me vê” (SARTRE, 2016b, p. 290). Preciso do Outro para ser o que sou. O Outro me constitui através do olhar, me confere identidade. Com isso pode-ser dizer que o Outro afirma o sujeito na sua existência enquanto é igualmente reconhecido pelo sujeito. Vale ainda enfatizar que o Para-si não pode tornar-se um Em-si plenamente. Ainda que o Outro o objetifique como coisa ele é uma consciência “que é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 2016b, p. 345). A síntese completa do Em-si-para-si é sempre um fracasso.

Já dissemos que o olhar não é o olho e apresentamos pelo exemplo da vergonha a certeza indubitável do Outro. Na lógica do capítulo em questão, Sartre, dissertando a partir da noção de “falsa vergonha”, reitera que “o ser-visto não pode depender do objeto que manifesta o olhar” (SARTRE, 2016b, p. 354). Suponhamos que o ruído na escada que havia despertado o Para-si irrefletido à consciência de si foi alarme falso. Ainda assim, se sobre qualquer ameaça de barulho o sujeito que observa ou ouve atrás da porta sente vergonha e age como se estivesse sendo observado, ainda que não estivesse, é porque experimenta a condição de ser-visto. Sob o estado de ser-visto, o sujeito experimenta seu ser-Para-outro, e, por conseguinte, suas “possibilidades não cessam de ‘morrer’” (SARTRE, 2016b, p. 355). Ora, o ser-visto não depende do olhar ou de uma presença intramundana, mas da liberdade que olha mesmo que esteja ausente.

A ausência, para Sartre, “se define como um modo de ser da realidade humana com relação a lugares e localizações que ela mesma determinou por sua presença” (SARTRE, 2016b,

p. 356). Por exemplo: é com relação à Teresa que Pedro está ausente. Ausente no bar, Pedro está presente em casa. Os Em-sis não percebem ausência que só existe entre duas ou mais realidades humanas. O que se verifica é que a ausência denuncia o modo concreto de presença e essa presença “só pode ter sentido como ser-visto ou como ser-vendo, ou seja, desde que o Outro seja objeto para mim ou que eu seja objeto-Para-Outro” (SARTRE, 2016b, p. 358).

Isso exposto, podemos concluir que o olhar é ambíguo. Ao mesmo tempo em que o olhar nos impõe uma exterioridade, pois somos visto por um lado de fora, alienando nossa transcendência por outra liberdade e nos transforma em objetos, o olhar afirma a nossa existência e nos possibilita ver-nos enquanto sujeito, ainda que refém da reificação alheia.

Nosso ser-Para-outro nos causa pelo olhar o constrangimento de ter se objetificado e, ao mesmo tempo, garante a nós mesmos naquilo que somos e na própria existência. “O ser-Para-outro é um fato constante de minha realidade humana e o apreendo com sua necessidade de fato em qualquer pensamento, o menor que seja, que formo sobre mim mesmo” (SARTRE, 2016b, p. 358). O fato de “a essência do olhar não consegue ir além do conflito” (BORNHEIM, 2003, p. 92) não faz dele uma realidade pessimista. O olhar prova não só a própria existência do eu que olha, mas evidencia a existência do Outro olhado-olhador e do mundo. O ser-Para-si reconhece no ser-Para-outro sua existência, afirma a existência do Outro e do mundo. O cruzamento entre olhares é o encontro entre existências. Ademais, a condição conflitiva entre as intersubjetividades só atesta em ambas as consciências sua “condenação à liberdade”. Não é possível superar o conflito das intersubjetividades porque não é possível aos pares se eximir da sua liberdade. Olhar e ser visto é uma afirmação e alienação necessária à existência na medida em que entreolhares efetuam o reconhecimento recíproco das duas consciências-liberdades. A vida é o lugar de visibilidade em que somos vistos e vemos, e nesse processo de alterização somos sujeitos e objetos.

2. 4. 1 O olhar *Entre Quatro Paredes*

Joseph Garcin é o primeiro condenado a chegar ao recinto. Logo, é informado pelo criado que a luz nunca se apaga, e que não há cama para dormir. O convidado se desespera e se põe a refletir silenciosamente.

Nas cenas dois, três e quatro chegam mais dois condenados, Inés Serrano e Estelle Rigault. A primeira retira Garcin de seu recolhimento o confundindo com um carrasco, atributo

associado pela sua expressão de medo. A segunda mostra-se arrogante, demonstra interesse por Garcin enquanto é cortejada por Inês.

Irritados pela convivência dramática as personagens concordam em se isolarem em silêncio. Estelle desfaz o pacto pedindo a Garcin um espelho. Foi retirado do ambiente qualquer artefato semelhante a um espelho. Inês, interessada em Estelle, se oferece como espelho. Estelle, por sua vez, demonstra afeição por Garcin que permanece em silêncio.

Todas as tentativas de supressão do Outro malogram e a harmonia nunca é atingida. Obrigados à convivência tentam se conhecer narrando sobre suas vidas. O fazem, entretanto, de maneira dissimulada. Aos poucos, provocados, sobretudo pelas perguntas e afirmações irônicas de Inês, a verdade de suas histórias é revelada. Garcin, atormentado por suas lembranças, cede as investidas de Estelle para esquecer seu passado. Inês os vê. Garcin insiste para que a porta seja aberta. A porta se abre e ele recusa-se a sair. Estelle propõe matar Inês, mas ambas já estão mortas. Descubrem no olhar do Outro sua condenação ao inferno.

O resumo apresentado é da peça *Entre Quatro Paredes*, no original *Huis Clos*. Escrita por Sartre, em 1943 e encenada pela primeira vez em 1944, é composta de cinco cenas de um único ato e cenário simples para atender a escassez orçamentária, além de oferecer uma ideia de ausência de tempo: “é a vida sem interrupção” (SARTRE, 2014a, p. 34). O autor escreveu a peça para três amigos – Wanda Kosakiewicz, Olga Barbezat e Albert Camus – trabalharem juntos numa posição de igualdade.

O teatro, como qualquer outra arte, possui uma linguagem polissêmica e, portanto, pode ser interpretada sob diferentes abordagens: autobiográfica, política, psicológica, técnica etc. Certamente *Entre Quatro Paredes* se filia a reflexão filosófica da fenomenologia ontológica do olhar em Sartre, e desta forma apresenta elementos sobre a constituição do sujeito que se dá a partir do estatuto do Outro no seu campo perceptivo. Não se trata, porém, de ler o drama sob os pressupostos de *O Ser e o Nada*, escrito um ano depois, uma vez que cada obra tem seu fim em si mesmo.

Na peça, três pessoas são condenadas ao inferno. Trata-se de um salão no estilo Segundo Império, com três canapés, uma lareira, uma estatueta de bronze, um cortador de papel e uma campainha. Sugerimos a cada elemento uma interpretação: a estátua de bronze recorda Garcin do herói que quer ser, enquanto o acusa de sua covardia; os canapés dispostos de forma “angulosa” e de cores desarmoniosa para o gosto de Estelle demonstra sua banalidade; a lareira apagada alude de que o verdadeiro calor que se estabelece ali é o das relações, inclusive, sob a ameaça de queimar no fogo das suas presenças; o corta-papel lembra que o homem não é um

objeto acabado, exceto quando já morto; a campainha ironiza que o único chamamento possível é o de suas próprias consciências pelo ato reflexivo mediado pelo reflexo de si no olhar alheio.

Os condenados recusam a admitir os reais motivos de suas mortes, apresentando-se de uma maneira socialmente mais satisfatória. Contudo, vivendo iluminados pela presença do Outro, aos poucos revelam suas verdadeiras identidades.

Estelle, órfã e pobre casou-se com um homem mais velho rico e bondoso, amigo de seu pai, para ascender socialmente. Por vaidade e conforto, matou a criança na frente do amante com quem a teve. O amante em desespero suicida-se e mais tarde ela perece de pneumonia. Sente-se injustiçada por sua condenação à medida que nega sua responsabilidade moral pelos acontecidos. Ao falar da sua vida de juventude e casamento ela autoproclama sua inocência. Diz ter renunciado fugir com seu verdadeiro amor por responsabilidade familiar e que sua morte decorre desse desgosto. Estelle vive de má-fé ao negar e responsabilizar-se por si mesma e sua existência.

A vida, portanto, interesses e preocupações de Estelle sempre foram de ordem estética. Verifica-se uma mulher de aparências, superficial. Estelle é inteira exterioridade, tanto que precisa que o olhar do Outro a reflita, porque não consegue refletir-se por si mesma. A narrativa testemunha sua futilidade: demonstra rejeição ao seu canapé verde-espinafre que não combinava com sua roupa azul-claro; reclama que detesta homens “em mangas de camisa”; ao comentar a cena do seu enterro chama atenção a sua melhor amiga que não chora para não borrar o rímel; incomoda-se também com certas palavras ao solicitar uma substituição da expressão “morto”, por “ausentes” a fim de assegurar mais polimento na linguagem. Alias, para ela “tudo aqui é feio, tão duro, tão anguloso. Eu detestava os ângulos” (SARTRE, 2014a, p. 57). Despreza Inês por considera-la inferior a sua classe e requer o amor de Garcin para cumprir a demanda de sua autoestima narcísica.

Garcin apresenta-se como um jornalista engajado. Mártir por suas ideias pacifistas diz ter sido fuzilado ao recusar lutar na guerra. Um herói de grandes ideais, viril e digno de hombridade, exclama: “Cadê o crime!” (SARTRE, 2014a, p. 61). Reconhece ter torturado sua mulher com seus amantes como único crime do qual pode ser acusado. Suas reações aos poucos denunciam sua verdadeira história. Fora um escritor que capturado na fronteira ao tentar fugir da guerra a qual foi convocado morreu fuzilado. Sua realidade é de covardia. Seus amigos ainda diziam “Garcin é um covarde” (SARTRE, 2014a, p. 110). A falta de coragem de Garcin segue mesmo na morte ao negligenciar suas verdadeiras causas.

Garcin finge acreditar em Estelle para angariar sua confiança a fim de exorcizar o fantasma da covardia que o atormenta, morto como desertor e fugitivo. Estelle, por sua vez, representa acreditar em Garcin para receber dele o louvor que alimenta sua vaidade. Quando percebe que Estelle requer sua atenção a trata com indiferença, refugiando-se no isolamento. A mentira recíproca confere certo acalento, desmantelado pelas perguntas provocadoras e irônicas de Inês. Ainda mais pela presença de Inês. Diante dos olhos de um terceiro ficam privados de intimidade. Ainda que queiram, o olhar e os juízos que dele decorrem estarão presentes.

Inês aceita imediatamente sua condenação, bem como as causas de sua morte. Funcionária dos correios, ela é bela e loira. Seduziu a esposa de seu primo, que morreu em um acidente de bonde. Florence, certa vez, acorda na noite abre a torneira de gás e volta a deitar-se com Inês. Isso é tudo que descreve sobre sua morte: o gás e “uma história de mortos. Três mortos. Primeiro ele, depois ela e eu” (SARTRE, 2014a, p. 79). Movida pelo ódio, sente prazer com o sofrimento dos Outros. Inês é sádica e alimenta-se do medo dos Outros para sentir-se manipuladora. É a única autêntica diante de seu passado. Inês, o signo de quem se percebe “sempre a partir do meu interior” (SARTRE, 2014a, p. 67) reflete a má-fé de Garcin e Estelle ao ironizar com certa acidez a verdade: “Pra que ficar fazendo esta novela? Aqui estamos ‘entre nós’. Estelle: ‘entre nós’? Inês: É entre assassinos. A gente está no inferno, mocinha, aqui nunca há engano. E as pessoas não são condenadas à toa” (SARTRE, 2014a, p. 61).

O tema do espelho é recorrente na narrativa. Para Estelle, se ver é a garantia de sua existência. Diz Estelle: “estou me sentindo esquisita. (Ela se apalpa). Isso não acontece com você? Quando eu não me vejo, preciso me apalpar para saber se estou existindo mesmo” (SARTRE, 2014a, p. 67). Ansiosa para ver-se com a intenção de retocar sua maquiagem pede a Garcin um espelho. Obtendo silêncio deste, aceita a disponibilidade de Inês, que ao se propor ser um espelho, ao modo de um Em-si, reflete a imagem de Estelle na sua pupila. Estelle cristalizando sua imagem nos olhos de Inês se via como um Em-si-Para-si. Ao passo que Inês, sendo seu espelho, pode deformá-la o quanto quiser. Inês: “olha dentro dos meus olhos: você consegue se ver? Estelle: estou tão pequenininha. Não consigo me ver direito” (SARTRE, 2014a, p. 68). Continua Estelle: Você me intimida. Minha imagem nos espelhos ficava aprisionada. Eu a conhecia tão bem... Eu vou sorrir; mas meu sorriso vai para o fundo dos seus olhos, e sabe Deus o que ele vai virar” (SARTRE, 2014a, p. 71). Inês manipula a situação: “eu sou o espelho que atraía as cotovias, minha pequena cotovia; eu te aprisiono” (SARTRE, 2014a, p. 72).

Bem, para se ter uma ideia objetiva de si, para saber, por exemplo, que havia passado bem o batom, ela precisa recorrer ao Outro, no caso a Inês. É no espelho que Estelle procura a confirmação de sua autoimagem. Os espelhos possíveis para aquela situação eram eles mesmos e será o olhar de Inês o meio, o espelho, com o qual Estelle e Garcin reconhecerão suas verdades. O Outro é uma revelação a mim mesmo daquilo que sou, isto é, por meio do Outro reflito-me.

Dá ser visto e olhar intercambia ora a posição de sujeito para aquele que observa ora a posição de objeto para aquele que é refletido. Não é possível, pelo próprio estatuto ontológico do homem, ser petrificado permanentemente ao modo de ser eximido de sua potência significadora e torna-se um objeto sem consciência intencional. As relações são instáveis e através do olhar pode-se fazer de vítima e carrasco no conflito da intersubjetividade.

No inferno da contingência, tal como na vida, “bem foi ao acaso. Eles colocam as pessoas onde dá (Cf. SARTRE, 2014a, p. 55), foram confinados a viver perpetuamente sem fechar os olhos, nem tampouco dormir. A luz é perene fazendo todo o tempo ser dia. O lugar não possui janelas, e a porta é trancada por fora. Suas condenações são viverem no pleno dia da presença do Outro, aprisionados pelo olhar, sem fuga ou refúgio na própria consciência. Permanentemente postos sob a avaliação de um olhar eterno: e a vida sem interrupção, sem repousos:

Garcin: Que interrupção? (Desconfiado.) Olha pra mim. Olha pra mim. Eu estava certo! Isto explica a indiscrição grosseira e insuportável do seu olhar. Estou falando sério, elas estão atrofiadas.

Criado: Do que está falando?

Garcin: Das suas pálpebras. A gente abria e fechava; isso se chamava piscar. Um pequeno clarão negro, um pano que cai e se levanta, e aí está a interrupção. O olho fica úmido, o mundo desaparece. Você nem imagina o alívio. Quatro mil repousos em uma hora. Quatro mil pequenas fugas. E quando quatro mil... Então, vou ter que viver sem pálpebras? Não se faça de bobo. Sem pálpebras, sem sono, é tudo a mesma coisa. Nunca mais vou dormir... (SARTRE, 2014a, p. 34)

Os condenados tentaram em muitos momentos abster-se da presença do Outro. Sem sucesso porque o estado ser-visto é maior que a própria presença física. Ainda que ali a presença física fosse mesmo um cárcere:

Garcin: A gente vai sentar tranquilamente, fechar os olhos, bem bonitinho, e cada um tratar de esquecer a presença dos olhos.

Inês: Ora, esquecer! Que coisa infantil! Eu te sinto até nos ossos. O teu silêncio grita nas minhas orelhas. Pode costurar a boca, cortar a língua, isso impediria você de existir? Você ia parar de pensar? Eu te escuto, você faz tique-taque, como um despertador, e sei que você me escuta. Você tentou se esconder no seu canapé, mas você está em toda

parte; os sons me chegam sujos porque você ouviu de passagem. (SARTRE, 2014a, p. 75)

O olhar goza de uma determinada onipotência de modo a constranger, objetificar e afirmar a ação e a existência daquele que é olhado:

Inês: Façam o que quiserem, vocês são mais fortes. Mas não esqueçam que eu estou aqui, de olho em vocês. Não vou tirar meus olhos de você; vão ter que se beijar comigo olhando. (SARTRE, 2014a, p. 104)

Um olhar é uma multidão de presença:

Inês: E aí? Está esperando o quê? Faz o que te dizem. Garcin, o covarde, tem nos seus braços Estelle, a infanticida. Façam suas apostas: Garcin, o covarde, vai beijá-la? Estou vendo vocês, estou vendo; sozinha sou uma multidão. Garcin, a multidão, está ouvindo? (Murmurando.) Covarde! Covarde! Covarde! Covarde! (SARTRE, 2014a, p. 124)

Suas punições resultam do mau uso de suas liberdades. Não há fornalha senão a alimentada pela má-fé, o enxofre do medo, o fogo da heteronomia. O inferno não era um lugar sórdido. Sem tortura física e o carrasco é como diz Inês “cada um de nós é o carrasco dos Outros dois” (SARTRE, 2014a, p. 63). O sofrimento é psicológico. Apesar de não haver estacas ou grelhas ou o demônio na representação tradicional evocada por Garcin, o inferno sartreano é uma metáfora do desconforto e padecimento diante do Outro, que, contudo, é importante no processo de afirmação da existência. O castigo é a nudez dos entreolhares e o tormento psicológico. “Cá estamos, nus como minhocas”, diz Inês (SARTRE, 2014a, p. 89). O inferno é o espelho refletor do Outro e a obrigatoriedade de sua convivência. Falando para Estelle, Inês: “Não tenha medo, vou olhar você sem descanso, sem querer piscar. Você vai viver no meu olhar, como uma lanterna num raio de sol” (SARTRE, 2014a, p. 99).

Estelle odeia Garcin porque recusa ajudá-la e a amá-la na presença de Inês. Também odeia Inês por lembrá-la de seus crimes. Encolerizada tenta matá-la com o cortador de papel, mas Inês já está morta. Quanto a Garcin, ela precisa de seus olhos para manter-se desejada e perceber-se existente. Garcin grita por ser liberto, desabafando que “é melhor levar cem mordidas, chibatadas, ácido sulfúrico do que este sofrimento mental, este fantasma de sofrimento, que acaricia e nunca dói o bastante” (SARTRE, 2014a, p. 117). Seu pedido por algum motivo é atendido, a porta se abre, mas ele recusa-se a sair porque reconhece que precisa de Estelle para resistir como herói. As personagens descobrem que o insuportável reflexo que

o Outro lhes devolvem é sua situação infernal. O inferno são os Outros, a rigor a liberdade do Outro. Paradoxalmente, esse olhar é um incômodo e uma necessidade:

Garcin: 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 eu 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, fornalhas, grelhas... Ah! Que piada! Não precisa de nada disso: o inferno são os Outros. (SARTRE, 2014a, p. 125)

A maneira de conclusão, na peça *Entre Quatro Paredes* o Outro me torna inferno por me mostrar quem sou. Entre quatro paredes, trancados, sem janelas, sem pausas para o labor cotidiano, sem possibilidade de recomeço, em plena claridade, e sem fuga da observação aos olhos dos Outros os três condenados são obrigados a conviverem com as consciências próprias e as alheias. Não é possível fugir do olhar consciente do Outro, não se pode evitar sua convivência e sem ele o próprio projeto fundamental não faria sentido: “É pra morrer de rir! Somos inseparáveis” (SARTRE, 2014a, p. 118).

A expressão que associa o Outro ao lugar do inferno, termo pejorativo que, ao menos, conota sofrimento e punição é recorrentemente mal interpretado. “O inferno são os Outros” porque me refletem. A sentença quer fazer alusão “à sua própria imagem refletida nos olhos de quem os observa.” Mesmo na tentativa de fuga o olhar do Outro se estabelece como um espelho que remete a mim mesmo. É a partir do Outro que nos conhecemos e mesmo o conflito é importante para o desenvolvimento, e para a maturidade pessoal. A existência de alguém depende da existência de Outro. O que se averigua é uma alteridade positiva em Sartre. Numa entrevista em 1965, Sartre considera:

(...) Pretendia dizer, por exemplo, que o inferno são os Outros. Mas “o inferno são os Outros” tem sido sempre mal compreendido. Muitos crêem que eu disse nesta frase que nossas relações com os Outros são sempre envenenadas, são sempre relações infernais. Ora, o que pretendo mostrar é coisa muito diferente. O que quero dizer é que se nossas relações com o Outro estão distorcidas, viciadas, o Outro não pode ser senão o inferno. Por que? Porque os Outros são, no fundo, o que há de mais importante em nós para o conhecimento de nós mesmos. Quando pensamos em nós, quando buscamos nos conhecer, usamos, no fundo, os conhecimentos que os Outros já produziram sobre nós. Nós nos julgamos com os meios que os Outros nos deram para nos julgar. O que quer que eu diga sobre mim, sempre o julgamento do Outro vive em meu íntimo. O que pretendo então mostrar é que se minhas relações são más, nocivas, coloco-me na total dependência dos Outros. E assim, com efeito, estou no inferno. (...) Mas isso não quer absolutamente dizer que não possamos ter um relacionamento diferente com os Outros. Isso marca simplesmente a importância de todos os Outros para cada um de nós. (SIMÕES, 2005)

O inferno sartreano é a eternidade do estático. Mortos, subtraídos de sua liberdade, não podem mais mudar os atos realizados em vida. Na peça, as personagens tentam negar suas verdadeiras causas condenatórias, delegando ao Outro a responsabilidade que é exclusiva de sua liberdade. A morte aqui é símbolo da abdicação da liberdade, portanto, da própria vida. Afinal, só os vivos podem escolher e alterar suas narrativas. A vida começa no momento em que o homem se constitui como liberdade capaz de afirmar através de suas escolhas começos do seu próprio projeto, que, em última instância, é si mesmo. Garcin: “Eu não sonhei com este heroísmo. Eu o escolhi, A gente é o que a gente quer ser. Inês: Então, prova! Prova que aquilo não era um sonho. Somente os atos decidem a respeito do que a gente quis” (SARTRE, 2014a, p. 212). Todavia, mesmo estando vivo é possível estar morto quando se aliena as escolhas livres que a condição humana nos impõe. A vida pressupõe autonomia:

O segundo ponto é que essa gente (da peça) não se parece conosco. Os três personagens que encontramos em *Huis Clos* não se assemelham a nós porque estamos vivos e eles mortos. Bem entendido aqui, “mortos”, simboliza muita coisa. O que quero indicar precisamente é que muitas pessoas estão incrustadas com uma série de hábitos, costumes, fazendo sobre eles mesmos julgamentos que as deixam infelizes. Sofrem porque querem e não buscam mudar. Estas pessoas estão como mortas, no sentido que não podem quebrar as amarras de suas preocupações, aborrecimentos, costumes arraigados e permanecem frequentemente vítimas dos juízos que temos sobre eles. A partir daí, é bem evidente que sejam, por exemplo, covardes, indolentes ou maldosos (...). De sorte que, em verdade, como estamos vivos, quis demonstrar pelo absurdo, a importância de modificar os atos por Outros atos. Qualquer que seja o círculo do inferno em que vivemos, penso que somos livres para quebrá-lo. E se as pessoas não o quebram, ainda assim permanecem livres e se colocam livremente no inferno. Nota-se, portanto, que as relações com os Outros, embrutecimento e liberdade, liberdade com o Outro ainda que apenas sugerido, são estes os temas da peça. Gostaria que lembrassem tudo isso ao repetirem “o inferno são Outros”. (SIMÕES, 2005)

Como em *O ser e o Nada*, a relação com o Outro é antes de ser e não de conhecer. Por meio do Olhar de alguém podemos experimentar nossa exterioridade e objetificação. O olhar do Outro cataloga e segrega através de juízos valorativos. Para Inês Garcin é “um covarde, porque eu quero. Eu quero, ouviu? Eu quero! E, no entanto, veja como eu sou fraca, um sopro; não sou nada além do olhar que te vê, nada além do pensamento incolor que te pensa” (SARTRE, 2016b, p. 122). Isso deduz que o olhar não apenas petrifica, mas medeia e confirma a existência do contemplado quando o ajuda a perceber suas ações no mundo, um reenvio para aquilo que ele escolheu fazer-se.

O olhar é um espelho crítico indomável que tortura psicologicamente e com o qual tenho que me haver com ela. A luta das intersubjetividades atestam suas liberdades autônomas e absolutas. O inferno são as liberdades em conflito e superação sem fim. De todo modo, o meu

ser e o do Outro estão fundamentalmente ligados, ou ainda mais o meu ser-Para-si necessita do ser-Para-outro para ser revelado na sua estrutura de ser. A existência é o lugar em que diurnamente através do conflito do olhar se vive o ser em si e ser para o Outro. “Pois bem, continuemos” (SARTRE, 2014a, p. 127).

3 AS RELAÇÕES CONCRETA COM O OUTRO E UMA APRESENTAÇÃO SOBRE A PSICANÁLISE EXISTENCIAL

3. 1 As relações concretas do olhar com o Outro

O tema do olhar, trabalhado no capítulo anterior, elucidada que a alteridade em Sartre é experimentada ontologicamente em termos de alienação, embora também seja de afirmação da existência. Por intermédio da liberdade de outrem que me vê, vivo a alienação de minhas possibilidades. O encontro com o Outro é sempre uma ameaça à liberdade. Ao passo que é esse mesmo olhar outrem que determina o que eu sou objetivamente, revelando-me o meu ser-Em-si. Minha possibilidade de ser objeto para Outro origina as relações concretas com ele:

Esta, a origem de minhas relações concretas com o Outro: são inteiramente comandadas por minhas atitudes com relação ao objeto que sou para o Outro. E, como a existência do outro me revela o ser que sou sem que eu possa apropriar-me deste ser ou sequer concebê-lo, esta existência irá motivar duas atitudes opostas: o Outro me olha e, como tal, detém o segredo de meu ser e sabe o que sou; assim o sentido profundo de meu ser acha-se fora de mim, aprisionado em uma ausência; o Outro leva vantagem sobre mim. (SARTRE, 2016b, p. 453)

O Para-si, para garantir sua liberdade, pretende livrar-se do Outro, seu fundamento, a fim de edificar-se como em-si-para-si. Diante disso, o sujeito tem duas alternativas: aceitar a objetificação do outro e a partir dela recuperar a sua própria subjetividade ou recusar a objetificação reafirmando sua própria subjetividade através da objetificação do outro:

Portanto, na medida em que fujo do Em-si que sou sem fundamentar, posso tentar negar este ser que me é conferido de fora; ou seja, posso voltar-me para o Outro a fim de, por minha vez, conferir-lhe objetividade, já que a objetividade do Outro é destruidora de minha objetividade para ele. Mas, por outro lado, na medida em que o Outro, como liberdade, é fundamento de meu ser-Em-si, eu seria meu próprio fundamento. 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 com relação ao Outro. (SARTRE, 2016b, p. 453)

Toda iniciativa é frustrada porque o Outro, sendo um Para-si, goza das mesmas prerrogativas daquele que pretende aliená-lo. Todos são olhares se digladiando por suas liberdades:

Tudo o que vale para mim vale para um Outro. Enquanto tento livrar-me do domínio do Outro, o Outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o Outro, o Outro procura me subjugar. Não se trata aqui, de modo algum, de relações recíprocas e moventes. As descrições que se seguem devem ser encaradas, portanto, pela perspectiva do conflito. O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro. (SARTRE, 2016b, p. 454)

Enfim, Sartre propõe duas atitudes, cada qual com seu repertório de projetos, para o Para-si assegurar de sua liberdade enquanto livra-se da liberdade de Outrem. A primeira atitude é uma tentativa de assimilação do ser-objeto do Para-si à liberdade do Outro. Nessa categoria o Para-si tenta se unir ao Outro para apoderar-se de sua liberdade. Trata-se da assimilação da visão que o Outro possui de mim. Como comenta Perdigão: “apenas desejamos ser o Outro para nós mesmos: queremos ter de nós a visão exterior que só o Outro pode ter” (PERDIGÃO, 1995, p. 147). A segunda atitude pretende objetivar a liberdade do Outro. Aqui, a atitude é submeter o Outro a posse de minha liberdade. Em síntese: “Na medida em que o surgimento de meu ser é surgimento em presença do Outro e que sou fuga perseguidora e perseguidor-perseguido, sou, na própria raiz de meu ser, projeto de objetificação ou de assimilação do Outro. Sou experiência do Outro: eis o fato originário” (SARTRE, 2016b, p. 453). Entre as atitudes não há simultaneidade: a opção por uma incorre na negação da outra, além de ocorrerem em nuances de diferentes intensidades.

3. 1. 2 A primeira atitude para com o Outro: o amor, a linguagem, o masoquismo

O olhar do Outro que vê apreende o Para-si visto como objeto e colabora com o mesmo para conceber-se como um existente objetivo, isto é, fundamenta o ser em-si-para-si:

Se partimos da revelação inicial do Outro como olhar, devemos reconhecer que experimentamos nosso inapreensível ser-Para-outro na forma de uma posse. Sou possuído pelo Outro; o olhar do Outro modela meu corpo em sua nudez, causa seu nascer, o esculpe, o produz como é, o vê como jamais o verei. O Outro detém um segredo: o segredo do que sou. [...] o Outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que ‘haja’ um ser, que é meu. (SARTRE, 2016b, p. 454-455)

A reivindicação desse ser que sou pressupõe captar a visão que o Outro tem de mim. Porém, é impossível que eu saiba o que a consciência alheia vê. Desse modo, a fim de recuperar este ser para ser fundamento de mim mesmo projeto submeter à liberdade do Outro a minha, sem perdê-la como consciência: “Assim, meu projeto de recuperação de mim é fundamentalmente projeto de reabsorção do Outro” (SARTRE, 2016b, p. 455).

O que se pretende é obter por mim mesmo a mesma visão exterior que tem o Outro: “significa que projeto assimilar a alteridade do Outro enquanto tal [...] trata-se, para mim, de fazer-me ser adquirindo a possibilidade de adotar sobre mim o ponto de vista do Outro” (SARTRE, 2016b, p. 455). Tal apropriação não reduz o Outro a condição de objeto, já que se deseja apossar da liberdade como liberdade. Assim, “o Outro que pretendo assimilar não é, de forma alguma o Outro-objeto [...] quero assimilar o Outro enquanto Outro-olhador, e tal projeto de assimilação comporta um reconhecimento ampliado de meu ser-visto” (SARTRE, 2016b, p. 456). Com a intenção de apropriar-me da liberdade do Outro, tento me fazer do modo como sou visto logrando me perceber objetivamente tal como sou para outra liberdade. Sartre resume a questão da seguinte maneira: “identifico-me totalmente como meu ser-visto a fim de manter à minha frente à liberdade olhadora do Outro, e, como meu ser-objeto é a única relação possível entre eu e o Outro, é somente este ser-objeto que pode me servir de instrumento para operar a assimilação a mim da outra liberdade” (SARTRE, 2016b, p. 456). Todo esse esforço pretende recuperar minha objetividade como se fosse criada por mim de modo a não mais depender do Outro, mas ser eu mesmo fundamento do meu próprio ser em-si-para-si. Assim, eu mesmo, e não mais um exterior a mim, determinarei os adjetivos que me pertencem - baixo, magro, estudioso, por exemplo.

A relação amorosa é um empreendimento para “agir sobre a liberdade do Outro” (SARTRE, 2016b, p. 456). Claro, se a liberdade do outro é o fundamento do meu ser, refém do ser olhar, fico inseguro da valoração apregoada a mim, e meu “projeto de recuperar meu ser só

pode se realizar caso me apodere desta liberdade e a reduza a ser liberdade submetida à minha” (SARTRE, 2016b, p. 457).

Ao contrário do “amo hegeliano é para o escravo” (SARTRE, 2016b, p. 460), a reivindicação do amante é apoderar-se do amado como liberdade. Seria ultrajante se fosse amado como resultado de um determinismo psicológico ou por um automatismo da paixão do Outro: “O amante não deseja possuir o amado como se possui uma coisa [...] quer possuir uma liberdade enquanto liberdade” (SARTRE, 2016b, p. 458). O amante deseja um amor voluntário de modo a obter a subserviência da liberdade do amante gratuitamente, uma economia que converte a liberdade em amor.

O amante quer ser a referência absoluta do amado e, como fundamento dos seus valores do Outro, se protege contra qualquer eventual desvalorização. E como centro de referência, o amado quer ser, aos olhos do amante, o “melhor” do mundo: “O sonho do amante é identificar-se com o objeto amado, preservando-lhe sua individualidade: que o Outro seja eu, sem deixar de ser o Outro” (SARTRE, 2016b, p. 708). Obtendo a subjetividade do outro o amante se imuniza contra os juízos valorativos do amado. O amado quer que seu amante viva dedicado ao seu ser-Para-si.

No amor, ao contrário, o amante quer ser ‘o mundo inteiro’ para o amado: significa que se coloca do lado do mundo; é ele que resume e simboliza o mundo, é um isto que encerra todos os outros ‘istos’; é e aceita ser objeto. Mas, por outro lado, quer ser o objeto no qual a liberdade do Outro aceita se perder, o objeto no qual o Outro aceita encontrar, como sua segunda facticidade, o seu ser e sua razão de ser; quer ser o objeto-limite da transcendência, aquele rumo ao qual a transcendência do Outro transcende todos os outros objetos, mas ao qual não pode de modo algum transcender. (SARTRE, 2016b, p. 458-459)

O amor apresenta a ideia de segurança, como se eu fosse feito para o Outro. Pretende a fusão das consciências: “As coisas correm como se tentássemos concretizar a unidade ‘Eu-Outro’” (PERDIGÃO, 2005, p. 149), diz Perdigão. Entretanto, “o amor é conflito” (SARTRE, 2016b, p. 457), pois, o amado, sendo também aquele que olha, capta o amante como um objeto sobre um fundo de mundo. O amado é um Para-si que não pode transcender sua própria transcendência e se subjugar ao modo de uma coisa amada. No amor, ambos – amado e amante – desejam ser amados e, portanto, desejam a liberdade do Outro. Diante desse desconforto, o amante tenta seduzir o amado, mas seduzir é colocar-se diante do olhar do Outro e, portanto, correr o risco de ser visto pela objetividade do amado. Disso decorre que o amor é um esforço contraditório: ao querer o amor do outro sou visto por ele como sujeito que, por sua vez, se torna objetividade para mim, ou vice-versa. Assim,

O amado, com efeito, capta o amante como Outro-objeto entre outros, ou seja, percebe o amante sobre o fundo de mundo, transcende-o e utiliza-o. O amado é olhar. Não poderia, pois, utilizar sua transcendência para fixar um limite último a seus transcendentes, nem utilizar sua liberdade para que esta se subjugue a si mesmo. O amado não poderia querer amar. Portanto, o amante deve seduzir o amado [...] Seduzir é assumir inteiramente e como um risco a correr minha objetividade para o Outro, é colocar-me ante seu olhar e fazer com que ele me olhe, é correr o risco de ser-visto, de modo a tomar novo ponto de partida e apropriar-me do Outro na e por minha objetividade. (SARTRE, 2016b, p. 463)

Essa sedução é um modo de linguagem. Para Sartre, a linguagem não é “um fenômeno acrescentando ao ser-Para-outro: é originalmente o ser-Para-outro” (SARTRE, 2016b, p. 464). Na verdade, “o surgimento do outro frente a mim como olhar faz surgir a linguagem como condição de meu ser” (SARTRE, 2016b, p. 465), o que significa que, se sou linguagem enquanto ser-Para-outro, experimento minha subjetividade como objeto para a subjetividade dele.

A linguagem aqui não se limita a linguagem verbal, já que “entendemos por linguagem todos os fenômenos de expressão” (SARTRE, 2016b, p. 465). A linguagem aqui é uma estrutura de relações e não uma articulação gramatical. O primeiro aspecto da linguagem é sua utilização para o outro. Sartre chama de sagrado o fato de a linguagem ser transcendente, ou seja, de ela se dirigir a um outro. Seu segundo aspecto, chamado de mágico, é a recepção dessa linguagem: “Assim, a palavra é sagrada quando sou eu que a utilizo, e mágica quanto o outro a escuta” (SARTRE, 2016b, p. 466).

A partir dessa relação necessária entre um que diz e outro que escuta, um que olha e outro que é olhado, etc, inferimos a impossibilidade do controle dessa linguagem que transcende em direção ao outro. É o outro que confere sentidos a minha linguagem, inclusive com significados diferentes dos meus, de modo a corromper minha expressão. Não é possível saber o que o outro entendeu da minha linguagem: ele é livre para me interpretar. Nossa linguagem é limitada, sempre nos escapa porque adquire um sentido fora do que damos. Toda expressão de linguagem é a experiência concreta de alienação pela liberdade do outro porque todas as nossas expressões são experimentadas pela transcendência do Outro. Em outros termos, a linguagem passa necessariamente pela mediação alienadora do outro:

Sequer posso conceber que efeitos terão meus gestos e atitudes, já que sempre serão retomados e fundamentados por uma liberdade que irá transcendê-los e só podem ter significação caso esta liberdade lhes confira uma. Assim, o ‘sentido’ de minhas expressões sempre me escapa, jamais sei exatamente se significo o que quero significar ou sequer se sou significante; nesse momento exato, eu precisaria ler o pensamento do Outro, o que, por princípio, é inconcebível. [...] O Outro está sempre

aí, presente e experimentando como aquele que confere à linguagem seu sentido. Cada expressão, cada gesto, cada palavra é, de minha parte, um experimentar concreto da realidade alienadora do Outro. (SARTRE, 2016b, p. 466)

Sartre apresenta outra contradição do amor atestando sua impossibilidade. Sendo ele “em sua essência um projeto de fazer-se amar [...] cada um dos amantes é inteiramente cativo do outro, na medida em que pretende fazer-se amado por ele” (SARTRE, 2016b, p. 467). Nessa lógica, as relações amorosas tornam-se remissões infinitas pelo projeto de ser amado. O amado quer me reter como sujeito e o amante pretende captar o outro igualmente como uma liberdade submissa. A fusão entre dois Para-sis no amor é impossibilidade pelo nada que os constitui individualmente. Daí, “o problema de meu ser-Para-Outro permanece, pois, sem, solução; os amantes permanecem cada um para si em sua subjetividade total; nada vem isentá-los de seu dever de fazer-se existir cada um para si” (SARTRE, 2016b, p. 469). Tal constatação provoca o desespero e uma nova tentativa de assimilação do Outro. Desta vez, ao invés de projetar apropriar o Outro preservando sua liberdade, projeta-se ser submetido pela subjetividade do Outro. Trata-se do masoquismo.

No masoquismo, o sujeito nega a sua transcendência para “ser tratado como objeto entre outros, como instrumento a utilizar [...] a rigor, projeta ser nada mais que um objeto, ou seja, radicalmente um Em-si” (SARTRE, 2016b, p. 471) para o gozo do Outro. Na relação masoquista, o sujeito deseja alienar sua liberdade e existir através do Outro como se fosse um objeto. Por isso mesmo, no masoquismo, se assume a culpa, frente a si mesmo, da condição de sua própria alienação como objeto.

Nessa atitude não é o outro que me impõe a posição de objeto, sou eu mesmo que me fascino pela minha própria objetividade para o outro, “de tal modo que apreenda não teticamente minha subjetividade como um nada, em presença do Em-si que represento aos olhos do outro” (SARTRE, 2016b, p. 471). O Para-si tentará “fazer-me objeto, anular-me como sujeito, alienar-me inteiramente à liberdade do outro para invadi-la, tomá-la fazendo com que apodere de mim” (LEOPOLDO E SILVA, 2004, p. 190). O que o masoquista quer é ser possuído pelo Outro de modo que antes dominado, feito objeto, passe a ocupar o lugar de um sujeito dominante.

Aí mesmo verificamos o fracasso do masoquismo: “Com efeito, para fazer-me fascinar por meu eu-objeto seria preciso que eu pudesse realizar a apreensão intuitiva deste objeto tal como é para o Outro, o que é, por princípio, impossível” (SARTRE, 2016b, p. 471). Ou seja, somente pelo Outro o amante será visto como objeto, por si mesmo ele é sujeito que ama. Aliás, “quanto mais vier a tentar saborear sua objetividade, mais será absorvido pela consciência de

sua subjetividade até a angústia”. Ainda assim, radicalizando o fracasso da atitude “pode até ocorrer, como geralmente ocorre, que buscando sua própria objetividade ele venha a encontrar a objetividade do Outro (SARTRE, 2016b, p. 455), o que lhe revela, em contrapartida, sua própria subjetividade. Posso ser apreendido como objeto pelo Outro, mas a objetividade de si por si mesmo é um fracasso e, por conseguinte, fracassa os esforços do masoquista.

O fracasso das atitudes que pretendiam assumir a liberdade alheia como sua conduz a novas atitudes, as que subjagam o outro à sua própria liberdade.

3. 1. 3 A segunda atitude para com o Outro: a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo

Constatada a falência dos projetos que pretendiam assimilar a consciência do outro me fazendo objetividade para ele, sou levado a olhá-lo como um contra-ataque ao seu olhar. Ora, “olhar o olhar do Outro é colocar-se a si mesmo em sua própria liberdade e tentar, do fundo desta liberdade, afrontar a liberdade do Outro. Assim, o sentido do pretendido conflito será deixar às claras a luta das duas liberdades confrontadas enquanto liberdades” (SARTRE, 2016b, p. 473). Ao olhar, a transcendência do outro é transcendida por quem olha e, por conseguinte, reificada. Destarte, “minha decepção é total, pois busco apropriar-me da liberdade do Outro e logo percebo que só posso agir sobre o Outro quando esta liberdade já desmoronou ante meus olhos” (SARTRE, 2016b, p. 473). O resultado dessa decepção serão as iniciativas que pretendem “buscar a liberdade do Outro através do objeto que ele é pra mim” (SARTRE, 2016b, p. 473).

Ao olhar o olhar do Outro e afirmar minha subjetividade, ao passo do desmoronar da subjetividade dele, agimos com indiferença. É uma espécie de cegueira, ou solipsismo, diz Sartre, no sentido que não vejo o Outro como transcendência. Assim, agimos como se estivéssemos sozinhos no mundo. Tenta-se ignorar a presença do Outro. As pessoas passam na rua a distância de mim. Essas pessoas são relegadas à condição de funções que me sirvo de acordo com minhas conveniências: “o bilheteiro nada mais é que a função de coletar ingressos; o garçom nada mais é que a função de servir os fregueses” (SARTRE, 2016b, p. 474).

A indiferença como uma estratégia de defesa contra a liberdade do outro capaz de objetificar tem o seu fim no fato de que o Outro é mesmo capaz de me olhar, ainda que eu queira ignorá-lo. Quando acho que sou único o Outro pode sequestrar minha subjetividade ao me fazer percebido por ele. Mesmo que eu queira negar, continuo sendo um objeto para aquele que me vê. Outro perigo que podemos dizer, ainda que não considerado por Sartre nesse texto

específico, é que, se ignoro o Outro a ponto de fazê-lo desaparecer, eu mesmo estou ameaçado de desaparecer, pois, a existência do Outro é fundamental para o meu ser:

No momento mesmo em que posso me crer uma subjetividade absoluta e única, posto que sou visto sem querer poder experimentar o fato de que sou visto e sem poder me defender, por meio deste experimentar, contra meu 'ser-visto'. Sou possuído sem poder voltar-me contra aquele que me possui. [...] Assim, minha cegueira e inquietação pode ser acompanhada da consciência de um 'olhar errante' e inapreensível que ameaça me alienar sem eu o saiba. (SARTRE, 2016b, p. 475)

Esse mal-estar ocasiona numa outra tentativa de apossar da subjetividade do outro através de sua objetividade-para-mim: o desejo sexual. Inicialmente pode-se estranhar estudo dessa ação, classificada como “psicofisiológica”, “contudo, o desejo e seu inverso, o horror sexual, mostram-se como estruturas fundamentais do ser-Para-outro” (SARTRE, 2016b, p. 477).

A sexualidade é vivida de modo privilegiado como “possibilidade de satisfação” no sexo, mas Sartre reconhece que há outras modalidades de sexualidade que se apresentam do nascimento até a morte: “Ser sexuado, com efeito, significa, [...] existir sexualmente para um Outro que existe sexualmente para mim” (SARTRE, 2016b, p. 478).

É o desejo a modalidade primordial da apreensão da sexualidade do Outro desejado, que por sua vez confirma a sexualidade do desejante; “é desejando o Outro (ou descobrindo-me como incapaz de desejá-lo) ou captando seu desejo por mim que descubro seu ser-sexuado; e o desejo me revela, ao mesmo tempo, o meu ser-sexuado e o seu ser-sexuado, o meu corpo como sexo e o seu corpo como sexo” (SARTRE, 2016b, p. 478). O desejo revela minha facticidade como corpo no mundo, bem como ser sexuado, corpo desejado e desejante de outro.

Nesse sentido, as carícias são a apropriação do corpo do Outro e revelação do meu corpo próprio. Ao acariciar com a minha mão o Outro acaricio a mim mesmo: “Em cada carícia, sinto minha própria carne e a carne do Outro através da minha, e tenho consciência de que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro” (SARTRE, 2016b, p. 492). O que se pretende, porém, não é apenas tocar a carne do outro, mas sua liberdade encarnada de modo que fazer apoderar do corpo é também apoderar da sua consciência. O que o sujeito quer ao acariciar o corpo é tocar e possui a liberdade presente ali:

Daí o sentido do desejo sexual, que é uma tentativa de roubarmos a liberdade alheia pela objetividade. Queremos que a liberdade do amado seja inscrita em seu próprio corpo, em toda a extensão dele, de modo que, ao tocá-lo no ato sexual, eu como que

‘toque a sua liberdade’, toque a sua ‘consciência de ser possuído’. (PERDIGÃO, 2005, p. 151)

Quem deseja é a consciência, “um modo singular da minha subjetividade” (SARTRE, 2016b, p. 481) que se faz corpo para apropriar do corpo do Outro. Porém, o que o desejo deseja não é apenas o corpo, senão como totalidade orgânica, isto é, a consciência corporificada. O objeto do desejo é a liberdade do Outro. Tal liberdade está em um corpo, e disso decorre o desejo pelo corpo do Outro em sua totalidade: “Eis o ideal impossível do desejo: possuir a transcendência do Outro enquanto pura transcendência, e ao mesmo tempo, enquanto corpo” (SARTRE, 2016b, p. 489). Possuir o corpo do Outro como consciência encarnada é um meio para captar o modo pelo que sou captado e me fazer objetividade por mim próprio.

Todavia, o olhar, ao mesmo tempo em que sequestra e objetiva aquele que é visto, é o perpétuo interdito da apropriação da consciência sempre em movimento de transcendência e possibilidade de volver o olhar àquele que olha. O outro-liberdade sempre me escapa:

Na relação primordial ao olhar do Outro, com efeito, constituo-me como olhar. Mas, se olho o olhar, a fim de me defender contra a liberdade do Outro e de transcendê-la como liberdade, a liberdade e o olhar do Outro desmoronam: vejo olhos, vejo um ser-no-meio-do-mundo. Daí por diante, o Outro me escapa: queria agir sobre sua liberdade, apropriar-me dela, ou, ao menos, fazer-me reconhecido como liberdade pela liberdade do Outro, mas esta liberdade está morta, já não está de forma alguma no mundo em que encontro o Outro-objeto, pois sua característica é ser transcendente ao mundo. (SARTRE, 2016b, p. 488)

Com isso constatamos que “o desejo é desejo de se apropriar desta consciência encarnada” (SARTRE, 2016b, p. 494), e que ele não obtém sucesso. Mesmo a carícia que “só tinha por objetivo impregnar de consciência e liberdade o corpo do Outro” (SARTRE, 2016b, p. 494) descobre a conversão do corpo em instrumento, “o corpo do Outro, transcendido rumo às suas potencialidades cai no nível de carne ao nível de puro objeto” (SARTRE, 2016b, p. 494), de modo a encontrar-se na mesma situação da qual pretendia sair, ou seja, assegurar minha liberdade ao invés da objetificação do Outro.

O sadismo “é paixão, secura e obstinação” (SARTRE, 2016b, p. 495). O Para-si se capta como comprometido e obstinado com o Outro sem, no entanto, compreender com clareza seu comprometimento. É secura porque age contra o esvaziamento do desejo. Na medida em que o sádico se apega friamente ao Outro é um apaixonado. “Seu objetivo é, tal que o do desejo, captar e subjugar o Outro, não somente enquanto Outro-objeto, mas enquanto pura transcendência encarnada. Mas, no sadismo, a ênfase é dada à apropriação instrumental do Outro-encarnado” (SARTRE, 2016b, p. 495).

O sadismo busca se apropriar da facticidade do Outro. Diferente do desejo, o sádico não prevê uma reciprocidade, ele pretende subjugar o Outro ao *status* de objeto enquanto consciência encarnada, ou seja, transforma o Outro em instrumento para sua própria satisfação. Utilizando o corpo do Outro como utensílio, o sádico se esforça em realizar de modo violento uma existência encarnada e utilizada. Quanto mais reduz o Outro a dor e ao sofrimento mais sente-se reconhecido na sua subjetividade. Ora, a existência é liberdade. Logo, o que o sádico pretende é a liberdade do Outro, instrumentalizada, manipulada, por sua violência:

O que o sádico busca com tal tenacidade, o que almeja amassar com as mãos e submeter com os punhos é a liberdade do Outro: ela está aí, nesta carne; ela é esta carne, posto que há uma facticidade do Outro; portanto, é da liberdade que o sádico tenta se apropriar. Assim, o esforço do sádico consiste em enviscar o Outro em sua carne através da violência e da dor apoderando-se do corpo do Outro pelo fato de tratá-lo como carne a ser nascida da carne; mas esta apropriação transcende o corpo de que apropria, porque só quer possuí-lo na medida em que enviscou em si a liberdade do Outro. (SARTRE, 2016b, p. 500)

O sadismo carrega em si mesmo as causas de seu fracasso. Primeiro, porque, ao fazer da carne do Outro um instrumento de posse, o sadismo se converterá ao desejo, e quanto mais o sadismo utiliza o Outro como instrumento de desejo mais a liberdade lhe escapa. A liberdade sobre a qual ele pode agir é tão somente uma liberdade objetivada, liberdade no meio do mundo com suas “mortipossibilidades”. Outro erro descoberto pelo sádico é “quando a vítima olha para ele, ou seja, quando experimenta a alienação absoluta de seu ser na liberdade do Outro” (SARTRE, 2016b, p. 503). Descobre então que não pode subjugar a alteridade:

Assim, esta explosão do olhar do Outro no mundo do sádico faz desmoronar o sentido e o objetivo do sadismo. Ao mesmo tempo, o sadismo descobre que era esta liberdade que queria subjugar e constata a inutilidade de seus esforços. Eis-nos remetidos uma vez mais do ser-olhador ao ser-visto; não saímos desse círculo vicioso. (SARTRE, 2016b, p. 504)

A inutilidade das atitudes precedentes radicaliza uma última tentativa: a morte do Outro. O Para-si abandona seus projetos de apropriação da liberdade do Outro, bem como da submissão da existência alheia. Para livrar-se de sua condição “inapreensível de ser-objeto-Para-outro e abolir sua dimensão de alienação” odeia ao termo de “projetar realizar um mundo onde não existe o Outro” (SARTRE, 2016b, p. 509). Porém, mesmo com a morte do Outro e do seu olhar objetificado não é possível abolir o fato de que o Outro não tenha existido. Aliás, a própria “abolição do outro [...] pressupõe o reconhecimento explícito de que o outro existiu” (SARTRE, 2016b, p. 511). Além do mais, “aquilo que fui para o Outro fica estabelecido pela

morte do Outro, e o serei irremediavelmente no passado; também o serei, e da mesma maneira, no presente, caso preserve na atitude, nos projetos e no modo de vida que foram julgados pelo outro” (SARTRE, 2016b, p. 511). Em última instância, o não reconhecimento do morto é também uma morte do matador.

Sartre, ao apresentar essas condutas, demonstra o círculo vicioso das relações com o Outro. Não importa que atitudes tomemos. Sempre seremos subjulgados ao lugar de objeto para uma consciência-liberdade alheia:

Sobre a morte da conduta para com o Outro-objeto surge uma atitude nova que visa apoderar-se do Outro-sujeito, e esta, por sua vez, revela sua inconsistência e desmorona para dar lugar à conduta inversa. Assim, somos arremessados indefinidamente do Outro-objeto ao Outro-sujeito e vice-versa; o curso jamais se detém, e é este curso, com suas bruscas inversões de direção, que constitui nossa relação com o Outro. Qualquer que seja o momento em que nos considerem, estamos em uma ou outra dessas atitudes. (SARTRE, 2016b, p. 506)

Na rotina de dominação e fuga da liberdade como tentativa de salvação de sua existência em-si-Para-si o olhar do Outro é uma condenação ao conflito. Para Sartre não existe relações entre iguais:

Assim, sempre oscilando entre o ser-olhar e o ser-visto, caindo de um no outro por revoluções alternadas, estamos permanentemente, não importa a atitude adotada, em estado de instabilidade com relação ao Outro; perseguimos o ideal impossível da apreensão simultânea de sua liberdade e sua objetividade. [...] Jamais podemos nos colocar concretamente em um plano de igualdade, ou seja, um plano onde o reconhecimento da liberdade do Outro encerra-se o reconhecimento da nossa liberdade pelo Outro. O Outro é, por princípio, o inapreensível: foge de mim quando o busco e me possui quando dele fujo. (SARTRE, 2016b, p. 506- 507)

Ainda assim, podemos ou não aceitar a forma como o outro nos vê. Melhor dizendo, dar novos conteúdos a forma que somos conferidos. Só o homem pode escolher por seus projetos e assumir ou não os predicados oriundos do olhar alienador do Outro.

3. 2 A psicanálise existencial

Até aqui constatamos que “a essência das relações entre consciências não é o Mitsein, mas o conflito” (SARTRE, 2016b, p. 531). Uma liberdade invade a outra, enquanto ambas agem para defender e proteger a sua própria liberdade, todavia, suas consciências se mantêm inexpugnáveis.

É verdade que o homem, em um mundo de significados postos, já nasce alienado, e durante sua vida o encontro com o Outro é sempre uma ameaça a sua liberdade: “o verdadeiro limite à minha liberdade está pura e simplesmente no próprio fato que o Outro me capta como Outro-objeto” (SARTRE, 2016b, p. 642). Entretanto, a realidade humana é falta e por isso mesmo um desejo de ser, sempre aberto ao futuro. Embora para o Outro “sou aquilo que sou”, para mim mesmo jamais serei uma identidade pronta, pois o que me caracteriza é ser fuga para fora de mim.

Como falta e desejo de ser, o homem lança-se às escolhas que impõem sua liberdade. Sartre pretende decifrar e saber interrogar as atitudes humanas a fim de compreender o projeto fundamental do homem, projeto este que orienta toda sua vida. “Tal investigação só pode ser levada a cabo segundo as regras de um método específico. É este método que denominamos psicanálise existencial” (SARTRE, 2016b, p. 695). Em caráter introdutório, a psicanálise existencial “é um método destinado a elucidar, com uma forma rigorosamente objetiva, a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é” (SARTRE, 2016b, p. 702). O esforço de Sartre é desenvolver um método compreensivo do homem a partir do axioma da liberdade em situação, sem nenhum tipo de reducionismo biologicista ou mecanicista.

Vejamos de que modo “a psicanálise existencial irá inspirar-se na psicanálise propriamente dita, e em que medida irá diferir radicalmente dela” (SARTRE, 2016b, p. 596).

3. 2. 1 A consciência como falta de ser e a recusa a Freud

Ainda no *Esboço de uma teoria das emoções*¹⁹ Sartre critica o modelo psicofísico contrapondo-se com o fato de que a emoção é um fenômeno significativo, um modo de reação às situações tensas em relação ao mundo que aponta para uma totalidade ou unidade sintética e não a soma ou unificação de estímulos físicos. Segundo o existencialista, a existência humana é uma totalidade e não uma coletânea de desejos ou inclinações.

¹⁹ Publicado em 1938, *O Esboço para uma Teoria das Emoções* executa uma crítica ao “mundo da interioridade” idealista, bem como a psicologia empírica, ao passo que oferece um novo quadro conceitual para compreender as emoções. Nesse itinerário Sartre revisa as teorias contemporâneas até propor uma psicologia eidética. O Esboço foi a única obra publicada de todo o seu trabalho de revisão da psicologia do século XX. Em Sartre a emoção é um modo de o homem ser no mundo, se relacionar com as situações de tensões e transformá-lo ao transformar a si mesmo.

Sartre se opõe a psicanálise²⁰ devido a sua versão substancialista, ao conceber a pessoa como um desenvolvimento de um evento traumático na infância, que permanece inconsciente e influencia suas condutas como uma natureza previamente estabelecida, o que implica esse indivíduo ser analisado como sendo uma “coisa”. O filósofo francês rejeita o psiquismo inconsciente²¹ a maneira de um conteúdo da consciência, ensejando, antes, que todo ato humano é consciente, ainda que irrefletido, e, portanto, não sabedor de si como consciência da consciência de si. É importante retomar que a consciência não significa ter conhecimento. O projeto original em Sartre, ainda que não seja conhecido, senão por sua investigação, não é inconsciente. O conhecimento é um modo da consciência, a de segundo grau. Diz Sartre:

Com efeito, a psicanálise empírica parte do postulado da existência de um psiquismo inconsciente que, por princípio, furta-se à intuição do sujeito. A psicanálise existencial rejeita o postulado do inconsciente: o fato psíquico, para ela, é coextensivo à consciência. Mas, se o projeto fundamental é plenamente vivido pelo sujeito e, como tal, totalmente consciente, isso não significa em absoluto que deva ser ao mesmo tempo conhecido por ele, mas muito pelo contrário; nossos leitores talvez recordem o cuidado que tivemos em nossa Introdução para distinguir consciência de conhecimento. (SARTRE, 2016b, p. 698)

Para Sartre, a psicologia empírica reduz as atitudes humanas através de modelos abstratos, universais e combinações casuísticas: “uma biografia qualquer é o tipo de descrição que iremos encontrar, mais ou menos alternada com relatos de acontecimentos exteriores e alusões aos grandes ídolos explicativos de nossa época – hereditariedade, educação, meio, constituição fisiológica” (SARTRE, 2016b, p. 685). Na psicanálise empírica, a noção de inconsciente evidencia esse caráter generalista e determinista na medida em que explica todas as atitudes do homem a partir de uma “natureza” da libido. Nosso filósofo atesta que “renunciando a todas as causações mecânicas, renunciamos ao mesmo tempo a todas as interpretações genéricas do simbolismo considerado” (SARTRE, 2016b, p. 700). Ora, o homem não vive a partir de uma teoria. É decifrando seus atos em situação que podemos compreendê-lo.

²⁰ A psicologia científica no século XX se consolidou por um lado pela influência fisiológica, experimental e comportamental e por outro pela psicanálise e suas correlações com o biologicismo da psiquiatria. Nesse contexto, Politzer (1965), amigo de Sartre, propõe uma psicologia concreta, valorizando a biografia como metodologia. Outro psicólogo, Jaspers (1979), orientado pela fenomenologia, utiliza a ideia de compreensão da vida psíquica a partir da situação do paciente em crítica ao modelo neurofisiológico e organicista da psiquiatria predominante. Sartre é leitor de ambos.

²¹ Se toda consciência é intencional seus atos também o são. Bem, se todo o comportamento humano tem uma intenção seu desejo é igualmente desejo de algo desejado, isto é, tenho consciência do que desejo. Afirmar que tenho desejo do que não sei é uma incoerência teórica para Sartre.

Como sabemos, em Sartre não há uma interioridade que defina o homem, senão a transcendência intencional da consciência. Tal intencionalidade é pura espontaneidade sem nenhum tipo de governo formal ou substancial. Destarte, os atos humanos não podem ser traduzidos por leis abstratas de causalidade. O homem é um ser que escapa a todas as determinações e nenhum de seus atos é passível de compreensão a partir de um dado apriorístico à sua própria liberdade:

A contradição profunda de toda a psicanálise é apresentar *ao mesmo tempo* uma ligação de causalidade e uma ligação de compreensão entre os fenômenos que ela estuda. Esses dois tipos de ligação são incompatíveis. Assim o *teórico* da psicanálise estabelece ligações transcendentais de causalidade rígida entre os fatos estudados (uma pregadeira de alfinetes *significa* sempre, no sonho, seios de mulher, entrar num vagão *significa* fazer o ato sexual), enquanto o clínico se assegura dos acertos ao estudar sobretudo os fatos de consciência em compreensão, isto é, buscando com maleabilidade a relação intraconsciente entre simbolização e símbolo. De nossa parte, não rejeitamos os resultados da psicanálise quando são obtidos pela compreensão. Limitamo-nos a negar qualquer valor e inteligibilidade à sua teoria subjacente da causalidade psíquica. (SARTRE, 2006, 52-53)

Como veremos mais a seguir, o homem não é um conjunto de inclinações, desejos e tendências²². Cada gesto humano contém a expressão de um projeto total. A psicanálise existencial intenciona decifrar os significados dos atos humanos a fim de conhecer aquela escolha original que repercute em cada ato do indivíduo. Toda e cada uma das nossas ações indicam o futuro que nós projetamos.

A psicologia empírica, “ao admitir que um homem em particular se define por seus desejos” (SARTRE, 2016b, p. 782), estabelece conteúdos internos à consciência e “permanece vítima da ilusão substancialista” (SARTRE, 2016b, p. 782). Trata-se de um reducionismo da complexidade dos atos humanos a algumas propriedades, análogo a redução de uma substância complexa a um código químico. Postular uma causa interior na consciência é substancializá-la e conferir certo determinismo.

Contra esse reducionismo naturalizante, Sartre convoca a consciência como intencionalidade de ser. A consciência não é uma substância, nem tampouco um recipiente, ela é um movimento. O desejo, por seu turno, é desejo de um desejado. Se desejo “uma moradia, um copo d’água, um corpo de mulher, de que modo esse corpo, esse copo, esse imóvel poderiam residir em meu desejo, e de que modo meu desejo poderia ser outra coisa que não a consciência desses objetos como desejáveis?” (SARTRE, 2016b, p. 682). Para Sartre, o objeto desejado por

²² A psicanálise, ao pensar o comportamento humano a partir do impulso sexual (libido), substancializa o homem. A libido é um Em-si que, habitante do homem, torna-o ao modo de um objeto, pensa Sartre. Identificar o homem como pulsão sexual é eliminar a liberdade que é sua “verdadeira essência”.

uma consciência intencional e, por consequência transcende, está fora, no mundo: “Portanto, evitemos considerar tais desejos como pequenas entidades psíquicas habitando a consciência” (SARTRE, 2016b, p. 682).

Uma vez que o homem é pura indeterminação, o inconsciente é para Sartre um ato de má-fé²³. Admiti-lo é permitir ao homem uma eterna desculpa, ou seja, a impossibilidade de não assumir sua liberdade diante das escolhas e a angústia implicada nela. Bem, se a ação humana é motivada por uma força ulterior a sua escolha então ela é eximida de sua responsabilidade, o que é inadmissível para o existencialismo que deposita na autonomia humana toda a responsabilidade de existir. Sartre esclarece que a mentira pressupõe a presença daquele que engana e do enganado. A má-fé é uma mentira para si mesmo, o que exclui a dualidade enganador-enganado. Para a psicanálise, o sujeito é enganado por uma verdade do inconsciente que só surge através da mediação do analista, mas a mentira é a falsidade para alguém que sabe a verdade, logo, “a psicanálise substitui a noção de má-fé pela ideia de uma mentira sem mentiroso” (SARTRE, 2016b, p. 97).

A realidade humana existe enquanto falta²⁴. Já é sabida a máxima do existencialismo, segundo o qual “o homem existe primeiro, se encontra, surge no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é inicialmente nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar” (SARTRE, 2014c, p. 25). Como ausência estrutural e constituinte, o homem é um desejo de ser, projetando-se para fora. Esse desejo de ser é sempre uma “maneira de ser”. É numa situação que esse desejo se manifesta:

O homem é fundamentalmente desejo de ser, e a existência desse desejo não deve ser estabelecida por uma indução empírica; resulta de uma descrição a priori do ser do Para-si, posto que o desejo é falta, e o Para-si o ser que é para si mesmo uma de nossas tendências empiricamente observáveis consiste, portanto, no projeto de ser; ou se preferimos, cada tendência empírica existe com o projeto original de ser em uma relação de expressão simbólica, tal como em Freud. (SARTRE, 2016b, p. 692)

Em outros momentos dessa dissertação acompanhamos o desejo do Para-si de converter-se em Em-si, isto é, sua ânsia de ser seu próprio fundamento. Em todas as atitudes, os empreendimentos, que se esforçam para realizar esse projeto de coincidência consigo mesmo são falidos porque a estrutura do Para-si é ser falta e desejo. É o inacabado que faz o homem

²³ Cf. pg. 49.

²⁴ A falta é entendida como ausência de fundamento ou, de modo afirmativo, a gratuidade da consciência que se lança em busca do si (do ser) do para (movimento de).

ser o que é, um ser que projeta ser. O homem é um nada, um não-ser, que projeta ser. Sartre chama esse desejo de plenitude de desejo de ser Deus como “aquilo que anuncia e o define em seu projeto último e fundamento” (SARTRE, 2016b, p. 693). Vejamos:

O Para-si é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser. E o ser que falta ao Para-si é o Em-si. O Para-si surge como nadificação do Em-si, e tal nadificação se define como projeto rumo ao Em-si: entre o Em-si nadificado e o Em-si projetado, o Para-si é nada. Assim, o objetivo e o fim da nadificação que sou é o Em-si. Logo, a realidade humana é desejo de ser-Em si. (SARTRE, 2016b, p. 692)

Sartre cataloga também as compatibilidades de sua psicanálise à de Freud. Ambas consideram que as manifestações objetivas do homem exigem um discernimento simbólico: todo ato é significativo e como tal compreensível. As psicanálises recusam que dados primordiais como hereditariedade ou caráter exerçam influência na constituição humana, em primazia do indivíduo enquanto “historização perpetua” (SARTRE, 2016b, p. 697) em situação contextual. Na psicanálise existencial não há nada que anteceda a liberdade e as escolhas humanas. Ambas as psicanálises buscam uma atitude fundamental do indivíduo, porém “a psicanálise empírica procura determinar o complexo, cuja própria designação indica a polivalência de todas as significações conexas. A psicanálise existencial trata de determinar a escolha original” (SARTRE, 2016b, p. 697). Uma última semelhança é que as duas teorias consideram que nenhum homem possui condições privilegiadas para efetuar análises psicológicas consigo mesmo sendo o Outro e mediação necessária. O Outro como meu revelador é bastante familiar em Sartre.

Pois bem, em relação às psicanálises esboçamos as aporias de Sartre, bem como suas inspirações. Destacamos a subversão freudiana ao *cogito* cartesiano, do qual Sartre é tributário, que furta a consciência de sua verdade ao cindir a consciência com um “oculto”. No âmbito das aproximações, Sartre valoriza as noções de história e da simbolização dos atos. Sigamos, agora, com a reivindicação sartreana da autonomia da consciência traduzida por liberdade e amalgamada em seus projetos temporais.

3. 2. 2 O projeto, liberdade e temporalidade

Para Sartre “a questão se coloca mais ou menos nesses termos: se admitimos que a pessoa é uma totalidade, não podemos esperar reconstruí-la por uma adição ou uma organização das diversas tendências empiricamente nela descobertas” (SARTRE, 2016b, p. 689-690). Cada ato humano é um significado de seu projeto total.

Dizer que cada ato humano é significativo é apropriá-lo como símbolo, ou seja, como representação significativa de algo que o ultrapassa e que o direciona para uma totalidade irreduzível. “Sendo assim, devemos descobrir em cada tendência, em cada conduta do sujeito, uma significação que a transcenda” (SARTRE, 2016b, p. 690). O homem é uma totalidade encontrada em cada um dos seus gestos e não uma somatória dos mesmos: em “cada inclinação, em cada tendência, a pessoa se expressa integralmente, embora segundo uma perspectiva diferente” (SARTRE, 2016b, p. 690). Contudo, são esses gestos particulares que revelam a totalidade que é o homem. A tarefa da psicanálise existencial é de uma investigação hermenêutica e compreensiva dos atos humanos em que todas as condutas, desde as mais triviais, tais como o desejo “de comer ou de dormir como o de criar uma obra de arte” (SARTRE, 2016b, p. 703) até as mais significativas revelam o ser do homem como uma totalidade:

O princípio desta psicanálise consiste na assertiva de que o homem é uma totalidade e não uma coleção; e que, em consequência, ele se exprime inteiro na mais insignificante e mais superficial das condutas – em outras palavras: não há um só gosto, um só tique, um só único gesto humano que não seja revelador. (SARTRE, 2016b, p. 696)

A psicanálise existencial busca interrogar cada ato do homem visando compreender a relação intrínseca entre tal ato e o projeto original ao passo que todos os atos são compreensíveis à luz do projeto. As ações, escolhas e volições do indivíduo representam o seu projeto, que por sua vez, orienta essas mesmas opções e atos particulares. Assim, o projeto explica e realiza ao mesmo tempo as atitudes humanas, sem recorrer a uma relação causa-efeito como no inconsciente freudiano. O homem faz-se pelas escolhas de seu projeto original, e as escolhas elucidam esse mesmo projeto de modo a compreendê-las. Cada atitude contém o projeto todo, uma vez que a pessoa é uma totalidade e não uma soma de eventos, como já apontamos. “É sobretudo por uma comparação entre as diversas tendências empíricas de um sujeito que iremos descobrir e destacar o projeto fundamental comum a todas – e não por uma simples soma ou recomposição dessas tendências: em cada uma delas acha-se a pessoa na sua inteireza” (SARTRE, 2016b, p. 690).

Ainda que o projeto fundamental não seja um conjunto de desejos empíricos, é através da comparação deles que se interpreta o projeto original. Todo ato humano é revelador de um projeto. Sartre esclarece que o “objetivo da psicanálise é decifrar os comportamentos empíricos do homem, ou seja, clarificar ao máximo as revelações que cada homem contém e determiná-las conceitualmente” (SARTRE, 2016b, p. 696). Ao decifrar pela comparação o nexo existente

entre as variadas posturas, escolhas, emoções, raciocínios, enfim o modo pelo qual cada pessoa exerce sua liberdade concreta, a psicanálise existencial encontra o seu irreduzível: o sentido da vida. A psicanálise existencial resulta, pois, da interpretação dos comportamentos humanos na experiência com suas comparações de modo à inteligir a escolha ou projeto fundamental do sujeito. Como diz Sartre, seu método é:

Comparativo: uma vez que, com efeito, cada conduta humana simboliza à sua maneira a escolha fundamental a ser elucidada, e uma vez que, ao mesmo tempo, cada uma delas disfarça essa escolha sob seus caracteres ocasionais e sua oportunidade histórica, é pela comparação entre tais condutas que faremos brotar a revelação única que todas elas exprimem de maneira diferente. (SARTRE, 2016b, p. 696)

Sendo assim, Sartre comenta, sobre a psicanálise existencial, que “seu ponto de partida é a experiência; seu ponto de apoio, a compreensão pré-ontológica e fundamental que o homem tem da pessoa humana” (SARTRE, 2016b, p. 696). É por meio da experiência e dos dados significativos, comparados e interpretados que “a psicanálise existencial tem por objetivo encontrar, através desses projetos empíricos e concretos, a maneira original que cada um tem de escolher seu ser” (SARTRE, 2016b, p. 731). O projeto original coincide com a consciência que o homem tem de si mesmo uma vez que ele é suas escolhas e é este o verdadeiro irreduzível porque não nega o dado individual e concreto, nem tampouco parte de associações causais deterministas tal como o irreduzível substancial da psicanálise: o inconsciente.

Nesta perspectiva, o mundo nos ensina o projeto que somos. Na medida em que o Para-si é à distância, persegue o si o Em-si, a intencionalidade se dá em relação ao mundo como totalidade, ou seja, “o fenômeno primordial do ser no mundo é a relação originária entre a totalidade do Em-si, ou mundo, e minha própria totalidade destotalizada: escolho-me integralmente no mundo integral” (SARTRE, 2016b, p. 2016). Compreendemo-nos como ser-no-mundo. Obviamente, nossas preferências, onde nos encontramos, as pessoas com que convivemos, etc, denuncia a que estamos projetando nossa vida, enfim:

O valor das coisas, sua função instrumental, sua proximidade e seu afastamento reais (que não têm relação com sua proximidade e seu afastamento espacial) nada mais fazem do que esboçar minha imagem, ou seja, minha escolha. Minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sendo desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpetuamente consciência – pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo -, tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser. (SARTRE, 2016b, p. 571)

O projeto original é uma referência para as escolhas, valores e ações do homem. Diante de uma situação, o sujeito pode encará-la de modo sofrível ou feliz a partir de seu projeto que fundamenta o sentido do homem no mundo. Pelo projeto fundamental interpretamos o mundo e organizamos os sentidos dos acontecimentos da vida. O homem define a si mesmo pelo seu projeto. Sendo assim, o projeto de ser não é uma propriedade possuída como uma coisa que pode ser manipulada ou guardada, e refere-se ao nosso próprio ser manifesto em cada e todas as escolhas rumo a um futuro eleito.

Se o Para-si é o ser para o qual o seu próprio ser está em questão, ou ainda, se o Para-si é falta e desejo de ser, então, ele é simultaneamente, a busca pelo valor. A inexistência de uma moral transcendente localiza o valor nos limites do nada que separa o Para-si unindo-o ao ser. É o próprio existir na livre assunção da contingência do Em-si que produz o valor do agir. Na condição de a ação concreta definir o homem naquilo que ele é, só suas escolhas podem instaurar o valor no mundo. Uma vez que a psicanálise existencial pretende esclarecer o sentido dessas escolhas unificadas em projeto, então:

A psicanálise existencial é uma descrição moral, já que nos oferece o sentido ético dos diversos projetos humanos; ela nos indica a necessidade de renunciar à psicologia dos interesses, como também a toda interpretação utilitária da conduta humana, revelando-nos a significação ideal de todas as atitudes do homem. (SARTRE, 2016b, p. 763)

Já dizemos que, ontologicamente, o Para-si “projeta ser o que é; é enquanto consciência que o Para-si almeja ter a impermeabilidade e a densidade infinita do Em-si” (SARTRE, 2016b, p. 693). Dirá Sartre que “o homem é fundamentalmente desejo de ser Deus” (SARTRE, 2016b, p. 693). Mas, como sabemos, tal projeto é inalcançável uma vez que o homem é um movimento de transcendência contínua, abandonado a sua própria liberdade como condição de ser. Essa liberdade não é um dom, atributo ou faculdade para agir livremente, mas a própria condição ontológica da consciência humana, ou seja, é o próprio ser do homem. Pela liberdade o Para-si projeta ser Em-si-Para-si:

O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obriga a realidade-humana a fazer-se em vez de ser. Como vimos, para a realidade-humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria ao mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. O homem não

poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é. (SARTRE, 2016b, p. 545)

Como se sabe, atribuir à consciência um inconsciente ou a gerência de leis causais é negar seu próprio estatuto de translucidez²⁵ e, por conseguinte, subtrair a liberdade humana e interditar seus projetos. Insistimos, admitir o inconsciente é outorgar a consciência uma opacidade que cabe apenas ao Em-si. Como se sabe o Para-si é um nada de ser, uma falta e “aquilo que exprimimos em nossa segunda parte em termos de falta também pode se exprimir perfeitamente em termos de liberdade. O Para-si escolhe porque é falta; a liberdade identifica-se como falta, pois é o modo de ser concreto da falta de ser” (SARTRE, 2016b, p. 691). O projeto é uma exigência da liberdade humana que, como tal, não admite nenhum estímulo senão as próprias escolhas no mundo. “O projeto original de um Para-si só pode visar o seu próprio ser; o projeto de ser, o desejo de ser ou a tendência a ser não provém, com efeito, de uma diferenciação fisiológica ou uma contingência empírica; de fato, não se distingue do ser Para-si. O Para-si, com efeito, é um ser o qual está em questão em seu ser em forma de projeto de ser” (SARTRE, 2016b, p. 691). O homem não é nada antes de si mesmo, antes de suas escolhas que fundam seu projeto frente à liberdade:

Pois queremos dizer que o homem existe antes de tudo, ou seja, que homem é, inicialmente, um projeto de que vive enquanto sujeito, e não como um musgo, um fungo ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a esse projeto; nada existe de inteligível sob o céu e o homem será antes de mais nada, o que ele tiver projetado ser. (SARTRE, 2014c, p. 26)

Se o homem é um projeto inacabado, um desejo de ser frente a aquilo que lhe falta, então ele se faz na perspectiva de um futuro. Toda ação humana é compreensível como projeto em direção a algo inexistente, possível e desejável. O tempo é a maneira do ser Para-si à medida que não é algo definido, mas caracterizado pela fluidez. O Para-si se temporaliza numa totalidade sucessiva e irreversível, ele é o seu passado, o seu presente e o seu futuro.

Segundo Sartre, o passado é o Para-si que não é mais, e converteu-se em Em-si (cf. SARTRE, 2016b, p. 173). Entretanto, o passado é compreendido pelo presente, uma vez que ainda que não se possa modificar o que já foi é só no presente que se pode recuperar o passado e até mesmo atribuir novos sentidos a ele: “O passado não é nada, também não é o presente, mas em sua própria fonte acha-se vinculado a certo presente e a certo futuro” (SARTRE, 2016b,

²⁵ A propósito, já demonstramos com Sartre que uma consciência egológica põe em risco a própria consciência. Cf. p. 27.

p. 162). Em Sartre, a liberdade não pode ser limitada por um dado, tais como sua hereditariedade, conjuntura cultural, etc, logo, o passado não determina o homem. O Para-si, como negação, é e não é seu passado, ou seja, é passado como algo que já foi, mas não o é sob o modo de identificação, pois a identidade é própria de um Em-si.

O presente como intermediário do agora entre o que já foi e o que virá é, de um lado, presença e, de outro, uma “fuga perpetua frente ao ser” (SARTRE, 2016b, p. 177). O presente não é totalmente presente nem totalmente passado, ele intermedia o passado, ao fazer retroagir novos sentidos sobre esse passado, e o futuro, ao lançar-se por novos projetos. O presente é a gênese da ressurreição do sentido do passado e do fazer-se como projeto futuro. Podemos dizer ainda, o presente é presente de um passado e presente de um futuro.

Já sabemos que a consciência é um fluir ininterrupto para aquilo que ela não é, sua intencionalidade nega tanto o objeto a sua frente quanto pode negar-se a si mesma. Como nadação, essa consciência está sempre lançada para o possível, uma fuga para fora de si. A esse movimento em direção àquilo que não é ainda chamamos de futuro. O Para-si, impossibilitado pelo seu estatuto ontológico de distância a si, de identificar-se como o passado (porque já foi) ou com presente (porque ele é fuga) ele tem de projetar-se para o que ainda não é. O futuro é um projeto de ser. Ele se fundamenta no passado, já que é pelo exame dos atos passados que podemos interpretar o projeto do Para-si, ao passo que, como negação de ser, o Para-si escapa de seu presente e projeta-se para ser. Isso “significa que o futuro constitui o sentido de meu Para-si presente, como o projeto de sua possibilidade, mas não determina de modo algum meu Para-si por-vir, já que o Para-si está sempre abandonado nesta obrigação nadaficadora de ser o fundamento de seu nada” (SARTRE, 2016b, p. 183).

Essa contradição do Para-si que é no passado, no modo de não ser mais, que é no presente, no modo de não ser, e que é no futuro no modo de não ser ainda, pode ser relacionado ao método que compreende a vida em situação e fuga para a realização de algo. A diáspora do Para-si como agir e devir são temas do método compreensivo. No engendramento daquilo que foi e daquilo que está sendo, o homem é uma perpétua criação *ex nihilo*. Na terceira fase de seu pensamento, Sartre compreende o homem como tempo encarnado na história em superação. O que pode ser melhor entendido na seção seguinte.

3. 2. 3 O método compreensivo e o marxismo

Projeto e práxis são conceitos correlativos em *Questão de Método* e na sua continuação *O idiota da família*, obras de Sartre. Essa primeira obra é dividida em três capítulos. O primeiro revisa o existencialismo frente ao marxismo, a filosofia insuperável de sua época, como diz Sartre. A segunda parte é dedicada ao “problema das mediações e das disciplinas auxiliares” (SARTRE, data, p.?); as ciências humanas que, por tratarem de um mesmo objeto de estudo, deveriam trabalhar em conjunto. Na terceira parte, o autor mostra como o “método progressivo-regressivo” compreende o homem a partir de suas escolhas subjetivas e das situações objetivas da história. Já apresentamos a noção de projeto, resta-nos apresentar a noção de práxis e como ela se relaciona com o projeto.

Para Sartre, a práxis refere-se às condições, sobretudo da história, que situam a ação individual de alguém. Diz ele: “mas, por mais reduzido que seja o campo dos possíveis sempre existe e não devemos imaginá-lo como uma zona de indeterminação, mas, ao contrário, como uma região fortemente estruturada, que depende da História e que envolve suas próprias contradições” (SARTRE, 1978, p. 153). Desse modo, contra o determinismo historicizante, Sartre assevera que as escolhas humanas não podem ser preditas, tão somente a liberdade pode ultrapassar seus limites através da práxis.

Nosso filósofo acusa o marxismo de desvalorizar o sujeito individual e sua história idiossincrática. Critica também o marxismo por suas determinações econômicas. Para Sartre, o sujeito é irredutível a qualquer força que não seja sua liberdade projetiva. A história não é apenas o lugar das determinações materiais, mas principalmente das escolhas, das mudanças, das revoluções pessoais cotidianas.

É certo afirmar que o homem não está submisso apenas à objetificação do olhar do Outro, mas também à sua presença que instaura um mundo de sentidos alheios a mim: “pensemos, por exemplo, na inumerável quantidade de significações independentes de minha escolha e que descubro se vivo em uma cidade: ruas, casas, lojas, bondes e ônibus, sinais de direção, ruídos de aviso, música de rádio, etc” (SARTRE, 2016b, p. 627). A liberdade alheia é capaz de impor limites ao meu projeto, contudo, não pode eximi-lo ao modo de Em-si. A propósito, eu também sou uma liberdade que, por minha vez, posso limitar a do Outro.

Ora, nascemos em um mundo povoado, um mundo historicizado por outros sujeitos. Entretanto, cada um é senhor da sua história. O homem “é ao mesmo tempo o produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, em caso algum, passar por um produto” (SARTRE, 1978, p. 150). A antropologia sartreana combina o indivíduo em sua história pessoal com seu contexto histórico. O que arguimos aqui é sobre a relação intrínseca entre

indivíduo/grupo, singular/universal, subjetividade/objetividade, ou ainda, a liberdade frente à conjuntura, como dialética em que nenhum dos polos pode ser totalmente superado. Isso significa evidenciar que a existência é um paradoxo, um “vai e vem”, entre a situação e a liberdade entendida como autonomia de escolha.

Há um parentesco do projeto com o método progressivo-regressivo, entendido por Sartre como método compreensivo. Aqui não se trata de uma noção estritamente epistemológica de conhecer um objeto, mas de compreender a realidade humana a partir de sua situação²⁶. A explicação não é de ordem analítica, mas uma compreensão dialética segundo a qual o homem é feito e se faz, em situação. A compreensão da realidade humana é mediada, uma vez mais entre o objetivo e o subjetivo.

Se se toma o projeto como a compreensão do “ato pela sua significação terminal, a partir de suas condições iniciais” (SARTRE, 1978, p. 178), então entendemos a realidade humana como processo. Chamamos de projeto o ato de superar o dado factual, contexto sócio-histórico-econômico, em direção ao futuro:

A práxis, com efeito, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização; o projeto, como superação subjetiva da objetividade em direção à objetividade, tenso entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representa em si mesmo a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade. (SARTRE, 1978, p. 154)

Na conferência proferida por Sartre no Brasil, no ano de 1960, em Araraquara, interior de São Paulo, o filósofo esclarece a noção de projeto com um exemplo que mais uma vez manifesta a superação:

Se os senhores tirarem o paletó por causa do calor... terão negado uma situação dada e a negaram em função, de um lado, de um estado que tinham de mal-estar e, de outro, de um estado que conhecem, o de menos calor, mas não existe. (SARTRE, 2005b, p. 83)

Circunscrito em situação, o projeto se dá no campo dos possíveis. Sartre novamente exemplifica: um companheiro toma a iniciativa de abrir a janela do lugar que estavam para

²⁶ A situação não deve ser confundida como um estado fixo do indivíduo no mundo, mas é por meio da liberdade que a situação é revelada. Denominaremos situação a contingência da liberdade no plenum de ser do mundo, na medida em que esse datum, que está aí somente para não constranger a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto já iluminado pelo fim por ela escolhido. Assim, o datum jamais aparece ao Para-si como existente em bruto e Em-si; ele se descobre sempre como motivo, já que só se revela à luz de um fim que o ilumina. Situação e motivação se identificam” (SARTRE, 2016, p. 600). A situação é o território concreto do exercício da liberdade, e portanto, da escolha e do projeto.

aliviar o calor. Levanta-se, supera os obstáculos particulares até a janela e, ao abri-la, refrigera o ambiente. Verifica-se aqui o fato que “o homem é, para si mesmo e para os outros, um ser significativo, já que nunca se pode compreender o menor dos seus gestos sem superar o presente puro e explicá-lo pelo futuro” (SARTRE, 1978, p. 178). Através da atitude prática do amigo de abrir a janela e refrescar o lugar entendemos o projeto como o ato de “superar as condições presentes em direção de sua mudança ulterior, superar o objeto presente em direção de uma ausência é a mesma coisa” (SARTRE, 1978, p. 178).

A compreensão visa, portanto, elucidar as significações das condutas humanas. O método é progressivo no sentido de considerar o projeto ou finalidade de um ato qualquer e é regressivo ao retomar o ponto de partida que imbuíu a ação humana:

O movimento da compreensão é simultaneamente progressivo (em direção ao resultado objetivo) e regressivo (remonta em direção à condição original). De resto, o próprio ato é que definirá o calor como intolerável: se não movemos um dedo é que a temperatura é suportável. Assim, a unidade rica e complexa da empresa nasce da condição mais pobre e volta-se sobre ela para esclarecê-la. [...] Assim, a compreensão nada mais é do que minha vida real, isto é, o movimento totalizador que ajunta a meu próximo, a mim mesmo e ao ambiente na unidade sintética de uma objetivação em curso. (SARTRE, 1978, p. 178-179)

Sartre dedicou-se ao estudo da vida de algumas personalidades. Suas narrativas são de caráter interdisciplinar entre seu existencialismo e os saberes da psicanálise e do marxismo. As obras biográficas mais expressivas de Sartre - Baudelaire, Genet e Flaubert - foram classificadas em relação a três momentos de sua filosofia. O primeiro ilustra as teses de *O ser e o Nada*; o segundo corresponde às inspirações marxistas a obra sartreana e o terceiro intermedia a fenomenologia ontológica de *O ser e o Nada* e a práxis da *Crítica da Razão Dialética*. Em todas elas a biografia expõe o homem enquanto totalização e compreensão de seu projeto original. O método compreensivo pretende elucidar as mediações entre a singularidade do indivíduo concreto e a universalidade da história. Para compreender uma pessoa é imprescindível visitar a sua história e seu projeto, que unifica os vários comportamentos de um indivíduo em um único modo de ser.

A psicanálise existencial é uma estratégia que possibilita investigar o caráter subjetivo e objetivo das atitudes humanas. Em *O Idiota da Família*, Sartre apresenta a biografia do escritor Gustave Flaubert pelos “arredores” da criança, isto é, por sua situação social e familiar. A interpretação psicanalista tradicional a respeito de Flaubert é orientada pela lógica da causalidade do desejo. A psicologia empírica, por partir de esquemas genéricos, abstratos e

mecanicistas escolheu ignorar Flaubert, isto é, abdicou justamente daquilo que pretendia conhecer: a subjetividade e as escolhas concretas de Flaubert a partir de sua situação. A proposta de Sartre é uma compreensão das atitudes individuais, os motivos concretos que radicam seu projeto. Em *O Ser e O Nada*, ele ressalta:

Ser, para Flaubert, como para todo sujeito de 'biografia' é unificar-se no mundo. A unificação irredutível que devemos encontrar, unificação que é Flaubert e que pedimos aos biógrafos para nos revelar, é, portanto, a unificação de um projeto original, unificação que deve revelar-se a nós como um absoluto não substancial. (SARTRE, 2016b, p. 687)

O trabalho biográfico de Sartre sobre Jean Genet expõe sua compreensão da dialética entre o singular e o universal. Encomendado pela editora Gallimard para prefaciar a publicação das obras completas de Genet, Sartre escreveu mais de 600 páginas, uma obra à parte. A pesquisa foi feita a partir das obras do próprio escritor, visto que os livros do poeta são autobiográficos, além de algumas entrevistas pessoais feitas a Genet.

Jean Genet, abandonado por seus pais biológicos, foi adotado aos sete anos por uma família camponesa, incentivada pelo governo francês, que concedia certo valor mensal além da autorização de utilizar a lavoura. Embora estigmatizado pelas crianças locais por sua situação, ele cresceu como uma criança terna e disciplinada. Educado com valores religiosos ora ou outra lhe aprazia realizar pequenos furtos. Sem identidade própria, sem casa, nem pertences, nem família autêntica, apropriar-se de algo sem que lhe fosse dado era um modo de sentir-se proprietário sem ter que se sentir grato pelo que recebia. O roubo é simbólico, o pequeno ladrão não necessariamente queria o que furtava. O que desejava era a condição de um proprietário. O próprio Genet assume que pequenos presentes, como doces, pareciam-lhe como doações das quais se sentia endividado. Aos dez anos é pego em flagrante pelo seu pai adotivo furtando algumas moedas. O padrasto logo o sentencia: você é um ladrão. Sem defesa diante do olhar que o surpreendera, a criança assume o adjetivo predicado como um nome próprio de sua existência. Genet assumiu o ser ladrão como uma substância que o definisse, um projeto original: “Eis o enredo desse drama litúrgico: um menino morre de vergonha, em seu lugar surge um marginal; o marginal será possuído pelo menino” (SARTRE, 2002, p. 15).

Foi a liberdade do Outro que conferiu um limite à liberdade daquela criança, petrificou-a com um olhar de condenação e ela, sem meios para elaborar racionalmente a condição de ser visto e rejeitar a objetificação imposta, não só é alienada, mas assume o olhar do padrasto, que lhe impunha o lugar de ser mal. Ao ser visto, mediado pelo Outro, Genet recebe a plenitude de um objeto mau e se identifica passivamente com ela. Não houve reciprocidade do olhar: ele foi

visto e apreendido por alguém que revelou seu ser, conferiu-lhe uma identidade. Ali ele identifica seu exílio da moral do Bem, enquanto assume o mal para contrariar as pessoas honestas. Pelo olhar do padrasto, Genet se viu como um ladrão e decidiu ser aquilo que disseram que ele é.

É este fato, segundo Sartre, que repercutirá em todas as atitudes de Genet. A vivência no crime, na homossexualidade, na prostituição e na mendicância atesta, segundo Sartre, a posição passiva de Genet frente à identidade que assumiu para si.

Genet aprende a lidar com a objetificação que lhe foi outorgada e como uma liberdade em luta frente a sua existência aprende a sonhar e tornar-se um poeta. Através de seus escritos, na busca de compreender seu ser, supera a maldição original, um penoso processo de catarse existencial.

O que se verifica na narrativa acima é que, destinado a ser um excluído social, Genet supera suas circunstâncias e se torna um dos escritores franceses mais reconhecimentos da metade do século XX. Em *Saint Genet*, Sartre demonstra que não somos “um feixe de tendências”, muito menos Genet nasceu mal, e, embora sua escolha ou projeto original o condicionassem durante algum tempo na vida, a compreensão de ser por si mesmo foi sua própria cura enquanto possibilidade de mudança, de novos projetos.

O recurso viável para compreender o homem é a noção de projeto como interiorização da exterioridade e exteriorização da subjetividade, ou seja, um processo dialético de superação da realidade situacional rumo ao seus possíveis: “Para nós, o homem caracteriza-se antes de tudo, pela superação de uma situação, por aquilo que consegue fazer do que foi feito dele, embora nunca se reconheça na sua objetivação” (SARTRE, 1978, p. 151-152). A psicanálise existencial dialoga com os condicionamentos históricos e as aventuras de uma liberdade, impossibilidade de se transformar em um dado passado. O projeto é uma superação contínua da situação rumo a um porvir edificado pela práxis intencional. O projeto media a negação da realidade presente a fim de um futuro inexistente.

3. 2. 4 O instante e o projeto: convergências

Podemos dizer que, enquanto para Freud estamos condenados a repetir as determinações do passado, dos traumas inconscientes, para Sartre estamos condenados à liberdade e seus devires em projeção do futuro. Freud analisa o homem de modo retrospectivo, já Sartre compreende o homem de modo prospectivo. Ou seja, “a dimensão do futuro não existe para a

psicanálise” (SARTRE, 2016b, p. 565) porque o presente é refém de causas pregressas, já Sartre autentica que nada é capaz de determinar o homem senão suas escolhas frente aos possíveis da vida.

A realidade humana é um nada que no movimento intencional da consciência lança-se para ser através das suas escolhas exigidas por uma liberdade absoluta, como falta e desejo de ser age sobre o mundo a partir de um projeto. A compreensão desse projeto compreende os atos humanos, ao passo que a decifração desses mesmos atos conduz ao projeto. O homem está perpetuamente comprometido com seu projeto original, mas de forma alguma determinado por ela. O futuro inscrito na liberdade é o horizonte do Para-si. A realidade humana pode erigir novos projetos e ressignificar sua empresa:

Assim, estamos perpetuamente comprometidos em nossa escolha, e perpetuamente conscientes de que nós mesmos podemos abruptamente inverter essa escolha ‘mudar o rumo’, pois projetando o porvir por nosso próprio ser e o coroamos perpetuamente por nossa liberdade existencial. (SARTRE, 2016b, p. 573)

Como absoluta liberdade que somos, nada nos obriga a executar nosso projeto original de ser. Podemos eleger novos interesses de modo a mudar o projeto existencial, “assim, estamos perpetuamente submetidos à ameaça da nadificação de nossa atual escolha, perpetuamente submetidos à ameaça de nos escolhermos – e, em consequência, nos tornarmos – outros que não este que somos” (SARTRE, 2016b, p. 573). Faz parte da nossa existência inacabada a atualização do nosso modo de ser, e, portanto, a ruptura e reeleição de um novo projeto.

A atualização do projeto original em outro é o que Sartre chama de instante: “Somos de tal modo, pela própria escolha de nossa liberdade, que sempre podemos fazer aparecer o instante como ruptura de nossa unidade ek-stática” (SARTRE, 2016b, p. 574). O instante é o momento simultâneo do desmantelamento e inauguração de outro de um projeto: “O instante será então um começo e um fim. Em resumo, se o fim de um projeto coincide com o começo de outro projeto, irá surgir uma realidade temporal ambígua e limitada por um nada anterior, na medida em que é começo, e por nada posterior, na medida em que é um fim” (SARTRE, 2016b, p. 574-575).

O instante, ao erigir uma nova empresa, o faz sob os seus escombros do projeto original. Exemplo: um professor que abandona a docência para trabalhar como vendedor em uma loja faz seu itinerário como alguém que interrompeu um projeto passado e se lançou a outro futuro, com os recursos de seu ser. Todo projeto é o ato de realizar seu modo de ser em vias de um fim.

Não se pode contabilizar quantas vezes a liberdade humana é capaz de reeleger-se. A todo instante podemos modificar nossa forma de ser no mundo.

Embora o *status* das relações humanas seja o conflito, isso não significa

que eu deva necessariamente parar, mas apenas que só posso negar-me a parar através de uma conversão radical de meu ser-no-mundo, ou seja, por uma brusca metamorfose de meu projeto inicial, isto é, por outra escolha de mim mesmo e de meus fins. Tal modificação, além disso, é sempre possível. (SARTRE, 2016b, p. 572)

Enfatizamos que as posições teóricas e biográficas de Sartre conservam a liberdade como princípio e fim absoluto do homem, de modo que nada, leis de causalidade, pode determinar sua existência senão ele mesmo e seus projetos diante do futuro. Nossa realidade é a reeleição do nosso ser. O instante é um acontecimento sempre possível para o homem que, enquanto processo temporal, é presente do anúncio de um futuro e ao mesmo tempo o presente do passado de um projeto ressignificado.

Vivendo em situação, seja ela qual for, a liberdade me obriga a me posicionar numa posição que assume ou rejeita o dado posto. Somos absolutamente livres para escolher-nos dentre as nossas possibilidades, resistir ou permitir mudanças. Por exemplo, Genet não precisava ter assumido a posição de ladrão que o padrasto lhe “impôs”. Liberdade e conflito são as realidades que fazem da existência humana um lugar de superação permanente.

Apenas duas metamorfoses encontram limite. A morte, dado que o cadáver sem consciência é um Em-si, e a impraticável conversão ao modo de plenitude, o desejo de ser Deus:

Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio Para-si em Em-si-Para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-Em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão, o homem é uma paixão inútil. (SARTRE, 2016b, p. 75)

Em síntese, a psicanálise existencial recusa qualquer resíduo psicobiológico na consciência, causalidades mecânicas ou qualquer outra forma de determinismo substancial. Seu princípio é o homem enquanto totalidade expressada em cada ato particular. A finalidade é decifrar tais atos empíricos, por isso seu ponto de partida é a experiência. Seu método é a comparação entre os atos que cada um a seu modo simbolizam um projeto original. É esse projeto, alcançado pela análise comparativa das atitudes do homem, que irá orientá-lo na

maneira de organizar o mundo, subordinando seus raciocínios e volições nas escolhas. O ultrapassamento, da situação pela práxis de uma subjetividade é o que denominamos de projeto. Ele pode sempre ser reeditado, superado, e até mesmo substituído. O método progressivo-regressivo expressa a superação de um indivíduo dentro de certo contexto frente a suas próprias solicitações. O homem só pode ser compreendido a partir de suas escolhas, de seu projeto e não por leis pré-determinadas. A realidade humana, ontologicamente falta, e o desejo de ser, existe no instante em projeção ao futuro. O primado da liberdade corresponde precisamente ao ato de projetar-se frente a si mesmo, de fazer-se, negar-se ou assumir-se. O homem é uma determinação situada, livre e consciente de si mesmo capaz de (re)significar sua existência e subverter a realidade.

CONCLUSÃO

Jean Paul Sartre, influenciado pela tradição filosófica moderna e contemporânea, bem como por seu contexto histórico, como as consequências da Segunda Guerra Mundial, tornou-se, no século XX, um filósofo da preeminência da existência, onde a liberdade tem primazia. Considerado o primeiro fenomenólogo francês, desenvolveu o “existencialismo” expresso em sua filosofia, literatura e práxis política.

Através da fenomenologia, Sartre concebe que “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa” (SARTRE, 2016b, p. 22), um movimento de intencionalidade transcendente sempre em direção àquilo que ela visa. Se toda consciência é um fluir contínuo para a realidade, logo, o si para qual a consciência se dirige é mundo. Segundo Sartre, “o ser é, o ser é em si, o ser é o que ele é” (SARTRE, 2016b, p. 40). No Em-si não há distância entre ele e ele mesmo, ele é o que é, acabado, hermético, rígido na sua identidade, pura positividade, pleno em si mesmo. Trata-se do mundo empírico e seus corpos e objetos sensoriais.

Se o Em-si é positividade porque é o que é na sua existência, o Para-si é pura negatividade uma vez que, na atividade de intencionar, “não é o que é e é o que não é” (SARTRE, 2016b, p. 128). Nossa consciência descobre o mundo negando-o, isto é, “se o Em-si é o ser, então o Para-si, sendo fundamentalmente outro que não o Em-si, só pode ser nada” (BORNHEIM, 2003). Logo, o nada é a possibilidade do ser, é a falta de ser que se lança como um tornar-se ser mediante aquele projeto que configure a si mesmo e lhe dê sentido.

Assim sendo, a realidade humana é essa falta do para-si que transcende na busca do si mesmo, consistindo-se no “si-como ser-Em-si faltando”. Essa reflexão nos insere nos aspectos da liberdade contingente e situada, bem como no valor. Donde se evidencia que toda a filosofia sartreana é de caráter eminentemente ético, a partir de sua ontologia fenomenológica.

Liberdade não se confunde em fazer tudo que ser quer, mas de ter autonomia, de criar possibilidades frente à situação. Exemplo, um escravo não escolhe ser escravo, mas livremente pode escolher pela fuga, rebelião, a morte, etc. Em qualquer circunstância humana há um possível, um futuro, uma alternativa. Por isso mesmo, é a situação que possibilita a liberdade. Falamos de uma liberdade de libertação que pode tudo exceto se libertar de sua condenação à liberdade.

A partir disso está posto o problema do Outro como uma consciência que não sou eu. Sartre, sob a inspiração de Husserl, Hegel e Heidegger, critica o solipsismo cartesiano. Seu ponto de partida se dá na elucidação de que a existência do Outro independe da minha. A fenomenologia de Husserl rejeita a ideia de um sujeito isolado, já que considera que a consciência está em relação ao mundo. Contudo, como em Descartes, Husserl ainda considera a consciência segundo o cogito e não a partir de sua própria existência. Mesmo a redução intersubjetiva está calcada no ego transcendental.

A analítica existencial de Heidegger colabora com a crítica ao solipsismo, pensa Sartre, por abordar o “ser-com”. O filósofo alemão em *Ser e Tempo* condiciona que o ser do homem está sempre em relação de ser com o mundo e os outros. Com essa intersubjetividade do *dasein* se supera o individualismo solipsista. Já com a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, Sartre compreende que o Outro é uma mediação necessária para eu estabelecer-me como um não eu e, portanto, ter consciência de mim mesmo.

Todavia, Husserl, Hegel e Heidegger ainda continuam no âmbito do conhecimento. A alteridade que, por fim, supera o solipsismo, em Sartre, se estabelece pela relação de confronto entre uma Outra consciência e um Para-si. Embora ele admita que o Outro seja objetificado por mim, está certo que o Outro para-si diante da minha consciência me aparece também como sujeito, uma liberdade encarnada, uma vez que eu o vejo na sua “presença em pessoa” (SARTRE, 2016b, p. 327).

Sartre aponta três modos de reconhecimento do meu ser-Para-outro a partir do olhar, a saber, o orgulho, o medo e a vergonha. No que diz respeito a esse último modo em *O Ser e o Nada*, nosso autor confere um exemplo à atitude da vergonha, que por “sua estrutura primeira, é vergonha diante de alguém” (SARTRE, 2016b, p. 289) como condição do recolhimento à

consciência reflexiva de sua existência. O Outro, precisamente o seu olhar, se torna uma mediação entre eu e meu próprio existir.

A verdade é que, através da consciência de ser visto, tomo igualmente consciência da minha existência, ao passo que estando à deriva do Outro, apreendido por seu olhar, posso ser objetificado. O olhar do Outro transcende minha própria transcendência, donde fico alienado. Nesses termos, não é o olho que me olha, ele é um em-si, mas o olhar que denuncia a consciência e pode me fazer de vítima e carrasco no conflito da intersubjetividade. O olhar me remete a “eu” mesmo, como em *Entre Quatro Paredes*, onde “o inferno são os outros”, porque me refletem. Mesmo na tentativa de fuga, o olhar do outro se estabelece como um espelho.

A relação do Para-si com o Em-si é de transcendência e negatividade, como vimos. Mas a relação do Para-si com outra consciência modifica a condição objetal e de sujeito de cada uma das consciências postas sob seus olhares. O ingresso do outro à minha consciência aliena a minha espontaneidade e me transforma em objeto tal como um olhar de Medusa que petrifica aquilo que vê.

O Outro, precisamente sua liberdade, se torna, pois, um limite à minha própria liberdade. A partir do olhar alheio somos alienados de nossa subjetividade e passamos a existir de forma objetificada. Há um sequestro do nosso ser que nos exila a existir do lado de fora. O meu eu é visto e possuído por um olhar outro, que, inclusive, vê aquilo que eu não sou.

Ora, já é sabido, que o olhar, a consciência, é pura liberdade, uma vez que sua constituição é o nada que visa, na contingência, na gratuidade, o Em-si. O sujeito humano, enquanto Para-Si, é, pois, uma falta de ser, uma ausência de si, um nada fluido às coisas, e um desejo de ser, no dizer do nosso teórico, “um ser cujo ser está em questão em ser em forma de projeto de ser” (SARTRE, 2016b, p. 691).

Para nosso autor, paradoxalmente, estamos “condenados à liberdade” e em decorrência dessa condição inegociável somos processo e resultado responsável de nossas escolhas e projetos. A essa tese, ele chamou de Psicanálise Existencial, ou seja, um método que pretende “elucidar com uma forma rigorosamente objetiva a escolha subjetiva pela qual cada pessoa se faz pessoa, ou seja, faz-se anunciar a si mesmo aquilo que ela é” (SARTRE, 2016b, p. 702).

Inspirado na psicanálise clássica, foi crítico tanto de Freud quando da psicologia empírica pelo determinismo psicobiológico. Sartre esforça-se em desenvolver um método que possibilite a noção de homem como liberdade situada em ação, negando qualquer determinismo. Nesses termos, nosso existencialista, diverge também de Freud por não admitir o “inconsciente” na estrutura da psique humana. Se o admitisse, além de ser partidário da

substancialização da consciência, isentaria o homem da responsabilidade de seus atos, e a isso ele chama de má-fé, uma mentira que “dissimula a total liberdade do engajamento” (SARTRE, 2016b, p. 54).

O pensamento psicológico-antropológico que ele denominou de Psicanálise Existencial consiste, como já indicado, em um método, que tem por princípio o homem na sua totalidade manifesta em cada parte de seus atos e não como um ente conceitual ou um ser de apenas desejos. Sua finalidade é decifrar, compreender. Por isso mesmo ele chama “método compreensivo”, o homem a partir de suas experiências existenciais, suas escolhas, e, sobretudo, a partir de seu “projeto” como um desejo de realização de suas possibilidades fundamentais, radicado na liberdade e indeterminação da existência: “A psicanálise empírica trata de determinar o complexo [...] A psicanálise existencial procura determinar o projeto original” (SARTRE, 2016b, p. 697).

Em *Questão de Método*, inspirado pelo marxismo, Sartre admite o homem como senhor da história e agente de seu fazer existencial. Apresenta o método progressivo-regressivo caracterizado pelo fato de o homem ser “ao mesmo tempo produto de seu próprio produto e um agente histórico que não pode, em caso algum, passar por um produto” (SARTRE, 1978, p. 150). Ou seja, o homem existe em seus condicionamentos biológicos, culturais, históricos, econômicos, fazendo louvor ao marxismo, mas é, sobretudo, o sujeito de sua própria condição a partir de suas escolhas, da práxis (ação) histórica e consciente, orientadas pelo seu projeto. Destarte, parafraseando Sartre, não importa o que nos fizeram, porque, pela superação, pode-se fazer de novo, re-significar aquilo que lhe fizeram. Trata-se de sua condição ontológica da liberdade libertária, em situação. O indivíduo sartreano pode negar, afirmar, superar, conferir outro sentido ao fato etc. O esforço da psicanálise existencial, portanto, é o de interrogar e decifrar as escolhas oriundas da liberdade que escolhe.

O indivíduo, para a psicanálise existencial é a sua própria história individual inserida na história do mundo e de seus contemporâneos. Isso significa que cada indivíduo é uma história de liberdade a ser narrada, concretizada. A narratividade dessa história é eminentemente moral uma vez que a cada indivíduo se faz singularmente, à sua maneira de ser, o que constitui a ética da sua subjetividade. Afinal, o método psicanalítico existencial deve “revelar ao agente moral que ele é o ser pelo qual os valores existem” (SARTRE, 2016b, p. 764).

O homem é um inventor de si, de seus valores, da sua existência, por fim. Ele cria-se à medida que executa seu projeto de maneira consciente e deliberada. E é de maneira consciente, reflexiva, que o homem cria ou negligencia seus valores. Logo, o projeto não é anterior ao ato,

mas ocorre concomitante a ele. Desse modo, toda ação é moral porque cria sentido e modifica a realidade. Esse projeto, nutrido pelo fazer no ato presente e na projeção do futuro, jamais terá fim. A realidade humana que se escolhe e se cria faz-se ininterruptamente frente a sempre novas possíveis escolhas e atos criativos. O fim do seu projeto comprometeria sua própria liberdade já que isso pressupõe a escolha do ser em definitivo, o que não é possível para a realidade humana constitutivamente aberta aos seus plurais. Portanto, a síntese em-si-para-si que toda pessoa deseja realizar é impraticável.

Retomamos, por fim, a partir da referência da psicanálise existencial a discussão sobre o olhar, especificidade desse trabalho.

Na peça *Entre quatro paredes*, como já insinuamos, o Outro me torna inferno por me mostrar quem sou. A sentença quer fazer alusão “à sua própria imagem refletida nos olhos de quem os observa”. *Entre quatro paredes*, sem janelas, sem pausas para a vida cotidiana e descanso da observação aos olhos dos outros os três condenados são obrigados a conviverem com as suas consciências próprias e alheias. Diz o personagem Garcin: “A gente abria e fechava; isso se chamava piscar. Um pequeno clarão negro, um pano que cai e se levanta, e aí a interrupção. [...] Quatro mil repousos em uma hora. Quatro mil pequenas fugas” (SARTRE, 2014a, p. 34). Não é possível fugir do olhar consciente do outro, não se pode evitar sua convivência e sem ele o próprio projeto fundamental não faria sentido.

Ser visto é um “escoamento interno do universo, uma hemorragia interna” (SARTRE, 2016b, p. 332) porque sou objetificado através da alienação da minha liberdade, como já apontamos. Olhar, por conseguinte, é também uma maneira de afirmação da sua consciência no mundo. Daí decorre, para Sartre, que toda relação é conflituosa na constante disputa pelo lugar da objetificação, uma tortura psicológica onde todos somos vítimas e carrascos de nós mesmos.

Olhar e ser visto é uma afirmação e alienação da existência cujo estatuto dessa relação é o conflito. Isso, porém não implica um valor pejorativo, ao contrário, o conflito nascido entre olhares confirma que:

Para obter qualquer verdade sobre mim, é necessário que eu passe pelo outro. O outro é indispensável para minha existência, tanto quanto, ademais, o é para meu autoconhecimento. Nessas condições, a descoberta de meu íntimo revela-me, ao mesmo tempo, o outro como liberdade colocada diante de mim, que sempre pensa e quer a favor ou contra mim. Assim descobrimos imediatamente um mundo que chamaremos de intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são. (SARTRE, 2014c, p. 47-48).

O Outro é uma epifania da luz sem a qual não é possível ver a si mesmo e o mundo. E, mesmo diante do conflito, o indivíduo como liberdade plena, falta e desejo de ser, sempre pode superar a “situação” - *pro* (“à frente”) + *jacere* (“lançar, atirar”) – e criar novos sentidos. A vida é da ordem de “algo lançado à frente”. A existência do outro é um escândalo insuperável (SARTRE, 2016b, p. 567) que oportuniza a realização de um sujeito, sempre em curso.

A filosofia de Sartre como filosofia da intersubjetividade não admite, contrariando a seus críticos, o isolamento e o dualismo. Essas intersubjetividades são postas a partir da liberdade, que é o modo fundamental do homem e, por conseguinte, de suas relações.

Ao longo da tradição filosófica personalidades que formaram a fisionomia da nossa civilização ofereceram um mapa para a pergunta ética por excelência “como devemos agir? ”.

Em Aristóteles, o homem deve agir segundo o ser *ergón* (função). Pela razão prática, a *phronesis* (*prudência*) orienta a escolha deliberada justa em vista da *eudaimonia* (felicidade), seu bem e finalidade última. Entende-se por eudaimonia a “atividade da alma segundo a virtude perfeita”. E a virtude, por sua vez, é a excelência do agir em direção ao bem, alcançada pela mediania entre dois excessos. Assim, o flautista virtuoso é que executa bem a arte da música, o justo é aquele que pratica com exatidão a justiça. A virtude do homem, ou seja, sua excelência é a ação moderada pela razão. Logo, uma ética teleológica.

Para Thomas Hobbes, pela hipótese do estado de natureza o homem age segundo as suas paixões e seu direito de natureza; feito o trânsito, através das leis da natureza, para o Estado Civil, o homem deve agir submisso à vontade de seu soberano, obediente, portanto, as leis outorgadas por ele, donde se alcança a paz. Consideramos o caráter utilitarista da ética de Thomas Hobbes. Quer seja no estado de natureza, quer seja na sociedade civil, sua ação é orientada pelo cálculo utilitário tendo como fim a satisfação pessoal.

Já Kant responde à pergunta ética com o dever ao imperativo categórico, garantia da liberdade da vontade feita vontade boa. A ética de Kant é deontológica, referente ao respeito ao dever. Não se trata de um conjunto de conteúdos fixos, um catálogo de mandamentos, mas de uma forma imperativa onde a moral, a boa vontade, ordena uma lei apodítica que é fazer da vontade subjetiva uma lei objetiva. Se assim não o puder ser feita, essa vontade não é boa, mas uma vontade pessoal interessada.

A ética em Sartre se dá no campo da subjetividade e intersubjetividade, liberdades encarnadas, e não nos limites de uma finalidade como em Aristóteles, de uma utilidade em vias da satisfação como em Hobbes ou de uma metafísica e formalismo do dever como propõe Kant.

À vista disso, Sartre interdita os paradigmas precedentes – teleológico, utilitarista e deontológico – oferecendo com o existencialismo não um modelo original que responda a aporia do agir humano, mas uma reflexão onto-ética que dispõe a cada pessoa responder individualmente à pergunta sobre seu agir, onde toda escolha, executada na tragédia e esperança da vida, é legítima.

Seria uma contradição considerar na filosofia da existência uma essência para a realidade humana, tampouco para o seu agir ético. Ou se se quiser, seria uma incoerência convocar para a filosofia da liberdade, sem essência prévia, e por isso pode lançar-se a todas as possibilidades, uma presidência exterior ao próprio sujeito de todos os predicados. Recusando qualquer forma de determinismo Sartre filosofa sobre uma existência totalmente contingente, solitária, uma gratuidade, sem nenhum sentido ou justificativa precedente ao próprio agir daquele que existe. Se assim o fosse a liberdade deixaria de ser absoluta em termos ontológicos para estar condicionada às determinações apriorísticas.

Persuadidos com Sartre que a natureza humana é uma autoconstituição na existência, despida de qualquer valor que não seja a intencionalidade criativa que ele mesmo efetua, toda tentativa de erigir um edifício moral estabelecido é inviabilizada. Não há em Sartre valores ou normais morais objetivas. Destarte, “o valor é a falta em relação à qual o Para-si determina a si mesmo em seu ser como falta”. O homem existe lançando-se para fora diante da sua liberdade confundida com a sua própria existência e das escolhas que ela o obriga, levando-o a afirmação de um humanismo da responsabilidade e autenticidade.

Nesse agir, oriundo da falta ontológica, nasce toda ação que se entende por valor. A cada ação-decisão do homem institui-se um valor e nada pode impedi-lo de fazer senão ele mesmo, ou se quiser, a sua liberdade. O valor, por conseguinte, está na interseção entre o nada que constitui o para-si e a realidade em-si do mundo. Tais atos-valor não são criações irresponsáveis e individualistas, por assim dizer, mas ao contrário, estão comprometidos com o outro e engajados no mundo porque cada ato é do indivíduo situado e só ele pode responder por suas ações; todavia, todo ato singular está em situação com os outros e o mundo.

A liberdade, para Sartre, é uma autonomia encarnada na história. Ora, não pode haver uma moral universal, abstrata, formal, *a priori*, válida para todas as culturas. Os valores variam nas vicissitudes dos tempos históricos. Podemos dizer: a moral dos gregos não é a mesma dos chineses, até em uma mesma civilização a moral dos feudos não é a do cidadão contemporâneo. A instauração do valor é uma exigência da condição humana livre e situada.

Interpretamos, em Sartre, que para haver ética é preciso que o homem aja e assim estabeleça os seus próprios valores como escolhas de um projeto em situação e em responsabilidade com o outro e o mundo. Em situação, obrigados a escolha que lhe impor sua liberdade inalienável, cada indivíduo deve responder à sua própria vida seus projetos e valores. Nessa esteira, a psicanálise existencial pretende garantir ao homem o exercício de sua total liberdade e responsabilidade a partir de seu projeto situado e engajado na história. O que se propõe é olhar destemida e esperançosamente nos olhos da vida para assumir nela mesma aquela ação-projeto-valor livre que dê sentido a facticidade e espontaneidade humana. A filosofia de Sartre é uma filosofia do homem da ação na concretude da vida.

Esse trabalho não assume a postura dos nostálgicos que aureolam Sartre e sua filosofia refratários às fragilidades, ambiguidades e insuficiências dos termos éticos do pensador em questão. Todavia, advogamos a favor do labor filosófico do nosso autor. Ainda que consideremos suas limitações e que ele não tenha escrito uma obra dedicada a moral, embora a tenha anunciado, toda a sua filosofia é de caráter eminentemente ético, a partir de sua ontologia fenomenológica.

O pensamento sartreano revoltado com as determinações, sejam de que ordem forem, antidogmático a qualquer prescrição de uma liberdade objetiva, pronta, acabada, hermética, e heterodoxo à tradição filosófica essencialista, finalista, abstrata e formalista, sustenta que a vida deve ter algum sentido, algum projeto, um valor que ultrapasse a fronteira do desespero e da angústia da inexorável contingência e gratuidade do existir. Desse modo, evidenciamos que a filosofia de Sartre, como filosofia da liberdade em luta pela própria libertação frente ao Outro, é uma filosofia de concentração ético-política. Falar de liberdade e do Outro é falar de ética.

REFERÊNCIAS

ABBAGNO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007

AGOSTINHO, Santo. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.

ARONSON, Ronald. *Camus e Sartre: o polêmico fim de uma amizade no pós-guerra*. Tradução de Caio Liudvik. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

BEAUVOIR, Simone de. *A Cerimônia do Adeus*. Tradução de Rita Braga. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

_____. *La forcé de l'âge*. Paris: Gallimard, 1980.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico*. Volume 1. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

BRENTANO, Franz. *Psychologie du poni de vue empirique*. Tradução de Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1994.

BORNHEIM, Gerard. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. Tradução de Paula Neves. São Paulo: L&PM Editores, 2007.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de Fausto Castilho. Edição bilíngue. Campinas, UNICAMP, 1999.

_____. *Princípios da Filosofia*. Tradução de Fausto Castilho. São Paulo: Rideel, 2005.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. 2. ed. Tradução de Paulo Meneses e Karl-Heinz Effen. Petrópolis: Vozes, 1992,

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Parte II. 4. ed. Tradução de Paulo Meneses e José Nogueira Machado. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Garden. Brasília: Editora da UNB, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. 2. ed. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. O que é a metafísica – Retorno ao Fundamento da Metafísica. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. 2. ed. Tradução de Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/São Francisco, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica – Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

_____. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação – Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento*. Tradução de Zeljko Loparic; Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996a. (Col. Os Pensadores)

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.

_____. *La filosofia como ciência estricta*. Tradução de Elsa Taberning. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1992.

HYPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do espírito em Hegel*. Tradução de Sílvio Rosa Filho. 19. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

JEANSON, Francis. *Sartre*. Tradução de Elisa Salles. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1987.

JOLIVET, Régis. *Sartre ou a teologia do absurdo*. Tradução de Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editora Herder, 1968.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O conceito de angústia*. São Paulo: Hemus Liv. Ed., 1968.
- _____. *Ponto de Vista Explicativo de Minha Obra Como Escritor*. Tradução de João Gama. São Paulo: Ed. 70/Martins Fontes, 1986.
- KOJÈVÈ, Alexandre. *Introdução à Leitura de Hegel*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Editora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2002.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- MACIEL, Luiz Carlos. *Sartre: vida e obra*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
- MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Prefácio. In: HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. 2. Ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.
- MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *O que é existencialismo? Cult*, março 2010, Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/o-que-e-existencialismo/>. Acesso em 10 jan. 2019.
- OLSON, Robert G. *Introdução ao existencialismo*. São Paulo: Brasiliense, 1970.
- PARMÊNIDES de Eléia. *Sobre a natureza*. In: *Os pré-socráticos*. Tradução de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Col. Os Pensadores)
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência & liberdade: um introdução a filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.
- SASS, Simeão. *O Problema da totalidade na ontologia de Jean-Paul Sartre*. Uberlândia. EDUFU, 2011
- SARTRE, Jean-Paul. *As palavras*. Tradução de J. Guinsburg. 3. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- _____. *Questão de Método*. Tradução de Bento Prado Júnior. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural. 1978. p. 109- 191. (Col. Os Pensadores)
- _____. *Diário de uma Guerra Estranha*. São Paulo: Círculo do Livro, 1983.
- _____. *A Imaginação*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores)
- _____. *Crítica da razão dialética: precedido por questões de método*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução de Aulyde S. Rodrigues e Guilherme João de F. Teixeira. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005a.

_____. Jean-Paul. *Sartre no Brasil: A conferência de Araraquara*. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2005b.

_____. *Sursis*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005c.

_____. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I*. Tradução de Cristina Prado. São Paulo: Ed. Cosacnaify, 2005d.

_____. *Entre quatro paredes*. Tradução de Alcione Araújo e Pedro Hussak. 7. ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2014a.

_____. *Esboço para uma teoria das emoções*. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014b.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. Tradução de João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2014c.

_____. *A Transcendência do Ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Trad. João Batista Kreuch. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2016a.

_____. *O Ser e o Nada: ensaio de uma ontologia fenomenológica*. Tradução de Paulo Perdigão. 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2016b.

_____. *A Náusea*. Tradução de Rita Braga. 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.

SIMÕES, Reinério L. M. *A peça Entre quatro paredes: uma introdução ao inferno de Sartre*. UERJ: Rio de Janeiro, 2005. Disponível em <http://www.reinerio.kit.net/inferno.doc>. Acesso em 05 jan. 2019.

VAZ, Henrique C. de Lima. *Senhor e escravo – uma parábola da filosofia ocidental*. *Síntese*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 21, p. 7-29, 1981. Disponível em: <http://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/view/2175>. Acesso em 20 jan. 2019.