

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS MESTRADO DE FILOSOFIA

Luciene Braga Ramos Borges

O CONFLITO DA INTERSUBJETIVIDADE NA OBRA O SER E O NADA



O CONFLITO DA INTERSUBJETIVIDADE NA OBRA O SER E O NADA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal da Bahia, como requisito final para a obtenção do grau de Mestra em Filosofia.

ORIENTADOR: Dr. Malcom Guimarães Rodrigues

Luciene Braga Ramos Borges

O CONFLITO DA INTERSUBJETIVIDADE NA OBRA *O SER E O NADA*

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- graduação em Filosofia, Departamento de Filosofia, Universidade Federal da Bahia, como requisito final para a obtenção do grau de Mestra em Filosofia.

ORIENTADOR: Dr. Malcom Guimarães Rodrigues

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues (Orientador) - UFBA

Prof.ª Dra. Thana Mara de Souza - UFES

Prof. Dr. Vinícius dos Santos - UFBA

Salvador 2020

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos, colegas, professores, amigos que contribuíram para que esta Dissertação viesse a ser construída e melhorada. Em especial ao meu orientador, Prof. Dr. Malcom Guimarães Rodrigues, cujo apoio tem sido, desde sempre, inestimável.

Agradeço à Prof.^a Dra. Carlota Maria Ibertis pelas contribuições, dadas na qualificação, para a realização deste trabalho. Para mim, foram valiosas.

Agradeço à Prof.^a Dra. Thana Mara de Souza e ao Prof. Dr. Vinícius dos Santos, pela participação na banca de defesa da Dissertação.

Agradeço ao Carlos David e Jair Borges, obrigada por estarem sempre presentes; June Alfred pelos diálogos a respeito de Sartre; Sérgio Sena sempre presente ao surgirem as dúvidas a respeito das regras da abnt; Onésimo pelo carinho, incentivo e óleos essenciais calmantes; Janiel pelas contraposições.

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de mestrado.

RESUMO

Sartre aborda sobre a intersubjetividade, na obra O Ser e o Nada (2014 [1943]), levando em consideração a perspectiva de que o homem, descrito por ele como realidade humana, se relaciona com outros homens de maneira conflituosa no que se refere ao modo mais fundamental. Optamos, seguindo o próprio Sartre, por usar na Dissertação o termo "realidade humana", a maioria das vezes que nos referimos ao homem. Outras vezes, dependendo do contexto, podemos utilizar o termo sujeito, subjetividade, para-si (ontologicamente), consciência, mas cada um dos termos será colocado no momento oportuno e totalmente relacionado ao contexto explicitado no tópico ou capítulo em que estará sendo abordado. Dito isso, ao que parece, a maneira conflituosa sobre a qual falávamos acima, resultante do encontro entre realidades humanas, se concentra na forma como encontramos, de modo mais fundamental, o outro, como constitutivo do nosso ser-no-mundo e no fato de que esta constituição se reflete no mundo concreto das nossas ações. Isto implicaria, em todo caso, no encontro entre liberdades, em constante processo de transcendência das suas situações originárias. A radicalidade da liberdade estaria no cerne do conflito. A pergunta sobre como cada realidade humana existe no mundo, na presença do outro e como Sartre explica esta constante tensão, que se segue ao encontro, deve nos acompanhar como fio condutor em todo o processo de construção desta Dissertação. Já que buscamos entender se esta tensão nas relações humanas, para Sartre, significa isolamento e desumanização. Levamos em consideração, primeiro, que, Sartre fala, sobretudo, do homem como ser-no-mundo, consciência entendida como liberdade; segundo, do encontro com o outro como contingente; terceiro, das ações humanas como livres e, consequentemente, como responsáveis, portanto, éticas; e, quarto, que é alicerçado na característica mais própria de superação, ou seja, de transcendência destas contingências, que se pode esperar a realização de um humanismo, conforme Sartre defende no Existencialismo é um humanismo (2010 [1946]), sua conferência mais famosa. Nas considerações finais, dialogaremos com Franklin Leopoldo e Silva apresentando sua análise do humanismo sartreano, descrito por ele como humanismo difícil.

Palavras-chave: Consciência; Humanismo; Intersubjetividade; Liberdade; Outro.

¹Segundo Jacques Collete, realidade humana seria uma tradução nada conveniente do *Dasein* heideggeriano: "Isso permite reservar o termo existência ao ser do ente que somos e que devemos ser no mundo, isto é, o *Dasein*. Das diversas maneiras de fazer entender em outras línguas a significação que esse termo adquire na problemática particular do autor, nenhuma se impôs, e assim o vocábulo alemão tornou-se usual a ponto de figurar no dicionário *Le Grand Robert de la langue française*, edição de 1985. Não convém, evidentemente, traduzi-lo por "realidade humana", como fez em 1937 seu primeiro tradutor (H. Corbin), seguido nisso por Sartre. (COLETTE, 2019, p. 51).

ABSTRACT

Sartre approaches intersubjectivity, in his work Being and Nothingness (2014 [1943]), taking into consideration the perspective that man, described by him as human reality, relates to other men in a fundamentally conflictive way. We opt, following Sartre himself, to use in the Dissertation the term "human reality" in most of the times that we refer to man.² Other times, depending on the context, we use the terms subject, subjectivity, being-for-itself (ontologically) or conscience, but each of the terms will be placed in due time and fully related to the context mentioned in the topic or chapter in which it will be approached. That said, as it appears, the conflictive way we talked about above, a result of the encounter between human realities, concentrates in the manner we encounter, fundamentally, the other, as constitutive of our being-in-the-world, and in the fact that this constitution reflects itself on the concrete world of our actions. This would imply, in any case, in the encounter between freedoms, in a constant process of transcendence of their original situations. The radicality of freedom would be in the core of the conflict. The question about how each human reality exists in the world, in the presence of the other, and how Sartre explains this constant tension, that follows the encounter, must accompany us as a guiding thread in the process of writing this Dissertation, since we strive to understand if this tension, in human relations, for Sartre, means isolation and dehumanization. We consider, first, that, Sartre addresses, above all, man as being-in-the-world, conscience understood as freedom; second, the encounter with the other as contingent; third, human actions as free and, consequently, as responsible, therefore ethical; and, fourth, that it is based on overcoming, that is, of transcendence of these contingencies, that it can be expected the accomplishment of humanism, as Sartre defends in Existencialism is a Humanism (2010 [1946]), his most famous lecture. In the final considerations, we will have a dialog with Franklin Leopoldo e Silva, presenting his analysis of the sartrean humanism, described by him as hard humanism.

Keywords: Conscience; Humanism; Intersubjectivity; Freedom; Other.

to translate it as "human reality", as did in 1937 its first translator (H. Corbin), followed by Sartre. (COLETTE, 2019, p. 51).

²According to Collete, human reality would be an inconvenient translation of the heideggerian *Dasein*: "This allows to reserve the term existence to the being of the entity that we are and must be in the world, that is, the *Dasein*. Of the many ways of making understandable in other languages the meaning this term acquires in the particular problematic of the author, none imposed itself, and then the german word became usual to the point of appearing in the dictionary *Le Grand Robert de la langue française*, 1985 edition. It is not convenient, evidently,

SUMÁRIO

Introdução	9
Capítulo I – Consciência como liberdade	13
1.1 Consciência irrefletida	13
1.2 Nada - uma fissura na consciência por onde deslizam as negações	20
1.3 Angústia - modo de ser da liberdade como consciência de ser	25
1.4 Liberdade – estrutura permanente e fundamento dos valores	29
1.5 Liberdade, facticidade e contingência: relações necessárias	35
Capítulo II - O Outro	40
2.1 "Meu próximo"	40
2.2 O problema de existência do outro	44
2.3 Experiência do olhar - modo mais originário de encontrar o outro	53
2.4 O corpo - corpo e consciência	65
2.4.1 Corpo-para-si - corpo existido	67
2.4.2 Corpo-para-outro - alienação	72
2.4.3 Corpo-para-si-mediado-por-outro	75
2.5 Relações concretas com o outro - assimilação e objetivação	78
Capítulo III - Intersubjetividade	89
3.1 Ser-com (Mitsein)	89
3.1.1 Nós-objeto/Nós-sujeito	90
3.2 Subjetividade humana - a escolha do humano que se quer ser	98
3.3 Humanismo difícil - perspectiva de Franklin Leopoldo e Silva	104
3.4 Intersubjetividade e responsabilidade ética	113
Considerações finais	119
Referências	125

INTRODUÇÃO

A obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), de Jean-Paul Sartre, considerada uma de suas principais obras filosóficas, foi escrita durante a segunda guerra mundial. Para alguns, Sartre escreveu as palavras certas que eles esperavam, mas para outros, a maioria deles, o "homem sartreano", descrito por ele em uma época de grandes conflitos, falava de uma realidade humana como liberdade absoluta, mas, ao mesmo tempo, mostrava-a, aparentemente, como incapaz de agir de forma solidária no mundo. Neste sentido, sua filosofia foi duramente criticada e, por isso, os pontos de vista de Sartre tiveram que ser defendidos ao longo de sua trajetória, inclusive na sua conferência mais famosa *O Existencialismo é um humanismo* (2010 [1946]).³

Não obstante, a partir da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), Sartre afirma que uma ação da realidade humana deveria ser pensada como uma escolha consciente, livre, realizando-se de modo efetivo e com possibilidade de modificar o mundo ao redor. É importante observar que uma ação, para o autor, pode ser realizada antes da reflexão, propriamente dita, o que do ponto de vista ontológico, como ação, não é boa nem má, apenas é. Para o autor, a maioria das vezes é assim que agimos e é por estas escolhas, também, que nos tornamos responsáveis, pois isto implica já uma ação no mundo, no qual estamos compartilhando momentos, designados por ele como situações. Nestas, surgem os outros, ou melhor, estes já se encontram nas situações como outras consciências que também agem assim como nós.

Sartre aborda a questão da intersubjetividade, na obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), levando em consideração a perspectiva de que as consciências, quando implicam relações com outras consciências, se encontram por intermédio do conflito. Ao que parece, o problema se concentra no modo como encontramos, de modo mais originário, o outro e que isto implicaria, em todo caso, irremediavelmente, encontro entre liberdades. Questões sobre como a realidade humana existe, no mundo na presença do outro, e como Sartre explica esta constante tensão, que se segue ao encontro, devem nos acompanhar como fio condutor em quase todo o processo de construção desta Dissertação. O momento em que podemos de algum modo nos afastar será para inserir a questão do humanismo, pois perguntamos: será que

³ Esta obra é resultado de uma Conferência proferida em Paris no dia 29 de outubro de 1945. Trata-se de um texto que, na sua publicação, sofreu poucos retoques e traz, juntamente com a fala de Sartre, as perguntas que foram dirigidas a ele com suas respectivas respostas. Publicado em 1946, portanto, esta é a data que utilizremos no nosso texto – a data da publicação.

estas consciências são capazes de equilibrar e superar o conflito mais originário? Levando em consideração que o autor defende a ação livre, como criação e invenção, sem interferência de uma natureza humana ou determinismos implícitos? Mas, antes de adentrarmos nesta problemática, entendemos como importante resolver, primeiro, o que é a realidade humana, para o autor, como liberdade. Então, seguiremos a seguinte trajetória de pensamento.

O caminho que escolhemos parte da formulação de como Sartre explica a indeterminação da realidade humana, alicerçada na sua característica mais própria: a consciência entendida como liberdade, que não pode fugir desta condição de ser livre. Para, em seguida, adentrarmos na questão da existência do outro, que deve ser tão certa quanto a minha e com os mesmos "direitos" implícitos. Afinal, o outro também é reconhecido como liberdade, ou seja, o encontro, quando se dá, será sempre entre duas consciências que possuem as mesmas características no mundo situado.

No capítulo I trabalhamos a questão da consciência como liberdade. Descrevendo, primeiramente, o conceito de consciência que Sartre formula a partir da concepção de consciência intencional. Intencionalidade esta, que coloca a consciência em constante contato com o que está no mundo - influência husserliana. Será importante analisar como a consciência existe de forma espontânea, contemporânea ao mundo, e neste caso, distinta da noção do eu como substância, coleção de representações ou interioridade unificadora, noção devedora da modernidade cartesiana. Será necessário compreender a consciência como abertura de possibilidades para o encontro das coisas e de outras consciências. Outro aspecto importante é termos como ponto de partida que a consciência como liberdade, em Sartre, não significa subjetividade pura, pois ela está constantemente remetendo à relação consciência/mundo.⁴ Neste primeiro capítulo, abordamos noções como: consciência irrefletida; consciência e o nada; consciência de angústia; consciência de liberdade; consciência de valores. Adentramos na questão da liberdade em situação, na qual encontro com o outro.

No capítulo II já estaremos em condições de apresentar a problemática da existência do outro, levando em consideração, como pano de fundo, que estaremos tratando de consciências no mundo. Primeiramente, tratamos a questão do próximo, visto por Sartre como uma das estruturas da situação que nos coloca frente a frente com aspectos do mundo que apontam

⁴ Já na introdução da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), Sartre (2014, p. 34) enfatiza esta característica primordial da consciência "a consciência é consciência de alguma coisa" que implica na prova ontológica da presença do em-si (mundo). A consciência é um ser transcendente, não uma subjetividade pura. Cf. Sartre, 2014, p. 34. Veremos ao longo do capítulo I

para a existência de outras pessoas. Em seguida, descrevemos as críticas, apontadas por Sartre, referentes aos autores que também abordaram, de certo modo, a questão da existência do outro e que, segundo ele, contribuíram para o debate; entre eles citamos Husserl, Kant e Hegel. No terceiro momento, apresentamos porque Sartre afirma que uma teoria da existência do outro deve ter que passar pelo *cogito*, que encontra o outro em nós, como sendo aquele que não somos, e como esta afirmação aponta para uma relação entre uma realidade humana e outra realidade humana de consciência a consciência e não de conhecimento a conhecimento. A partir daí, a existência do outro surge como contingente e irredutível. Exporemos, também, a estrutura da realidade humana, descrita como o modo mais originário de encontro com o outro, que surge a partir do olhar e que está relacionada com a questão da existência do outro como uma experiência alienante.

Sartre descreve a questão da existência do outro e o modo como este aparece a partir de algumas conjecturas, mais especificamente, através de uma relação de objetividade (objectivité), como uma das modalidades da presença do outro a mim e objetivação (objectivation) como uma defesa do meu ser ante o olhar do outro. Este olhar, dirigido a mim, faz com que eu "perca" a subjetividade (subjectivité) e me vivencie como objeto. Analisamos, também, as relações concretas com o outro para salientar a característica fundamental da realidade humana como liberdade e transcendência. A pergunta principal é o que implica existir no mundo na presença do outro e como Sartre tenta resolver esta constante tensão entre o ser sujeito e o ser objeto. O problema central, para nós, é que Sartre propõe uma ética que, teoricamente, deveria valer neste mundo mesmo da intersubjetividade, ao passo que, em relação ao ser-para-outro, parecemos viver um eterno conflito irremediável com o outro. Ao tratar dessa questão esperamos mostrar que Sartre não descarta a possibilidade de ações responsáveis em relação ao outro.

Ainda, se para encontrar o outro não podemos prescindir do corpo, então, dedicamos a penúltima parte deste capítulo ao problema do corpo e sua relação com a consciência – entram aqui questões relacionadas ao corpo como consciência encarnada: 1) corpo- para-si; 2) corpo-para-outro; 3) corpo-para-si-mediado-por-outro. De posse do entendimento de que o corpo é sempre em situação, delineamos as duas atitudes que se dão nas relações concretas com o outro: assimilação ou objetivação, no que Sartre (2014, p. 454) denomina de círculo vicioso na tentativa de recuperação do meu ser. Após identificarmos os modos relacionais entre as consciências, de forma concreta e existencial, poderemos refletir sobre a intersubjetividade.

No capítulo III abordamos a intersubjetividade, ainda, por algumas perspectivas apontadas na obra *O ser e o Nada* (2014 [1943]), conforme segue: 1) a improvável

experiência do ser-com (*Mitsein*) ou do nós-sujeito; 2) como Sartre defende a questão da realidade humana na vertente do existencialismo; 3) a questão do "humanismo dificil", em Sartre, explicitado na conferência *O existencialismo é um humanismo* (2010 [1946]), a partir da perspectiva de Franklin Leopoldo e Silva; 4) finalmente, a abordagem segundo a qual a realidade humana, em Sartre, não pode ser desvinculada da responsabilidade com o outro. Neste caso, apesar das relações entre as realidades humanas serem individuais e singulares, em cada aspecto da história vivida, no tempo em que é dado viver, é dentro de um contexto mais amplo e, notadamente, com um viés ético que estas relações intersubjetivas devem ser compreendidas, para Sartre.

E, por último, entendemos que não podemos abdicar do encontro com o outro, porque, como nos mostra Sartre, somos interligados com os outros na nossa própria estrutura existencial. Ao mesmo tempo, não podemos abdicar da liberdade diante das situações, nas quais temos que decidir sozinhos acerca de nós mesmos e acerca dos outros, simultaneamente, como para-si-para-outro. Portanto, o que quer que venhamos a ser ou fazer, de nós, é por nós mesmos que seremos e faremos, mas, de algum modo, com o outro também. Nestas interações conflituosas e embates é que, talvez, encontremos uma forma de estabelecermos uma espécie de solidariedade, que provavelmente não se encontra disponível "[...] num mundo inteligível de valores morais". Segundo Silva (2004, p. 193): "[...] mesmo a solidariedade e fraternidade, caso venham a existir, existirão ainda a partir da contingência e da gratuidade inerentes à realidade humana." (SILVA, 2004, p. 193), ou seja, se existirem será como uma construção humana.

CAPÍTULO I

CONSCIÊNCIA COMO LIBERDADE

A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito.

O Ser e o Nada - Jean- Paul Sartre

1.1 Consciência irrefletida

Para explicar o conceito de consciência, mesmo entendendo que não abrangeremos todas as nuances do mesmo nesta Dissertação, recorreremos, a princípio, ao ensaio *A Transcendência do Ego* (2013 [1934]), escrito alguns anos antes da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]). Neste ensaio, Sartre aponta a distinção entre a consciência, ser cuja essência implica a existência, ⁵ e o ego que aparece no mundo, como resultado de uma reflexão, ao lado do psíquico. ⁶ A consciência é apresentada como pura espontaneidade, descrita por Sartre (2013, p. 64) como *individual* e *impessoal*, determinando a existência a cada instante da vida consciente. Ela "nasce" contemporaneamente com o mundo e "[...] se define pela intencionalidade" (SARTRE, 2013, p. 21), esta necessidade que a consciência tem de existir como consciência de outra coisa que não é ela; tese que é afirmada na obra *A transcendência do Ego* (2013 [1934]), reforçada na obra *O Ser e o Nada*⁷ (2014 [1943]) e defendida na conferência *O Existencialismo é um Humanismo* (2010 [1946]).

Assim, a consciência difere de todo aspecto que implique interioridade, como "coleção de representações" (SARTRE, 2013, p. 70), e aproxima-se do que o autor descreve

⁵ Sobre esta frase, ela remete à tese central do existencialismo "a existência precede a essência". Sartre (2010, p. 22) defende que para explicar o existencialismo é necessário vê-lo pela ótica filosófica, sair do senso comum, visto que o conceito havia, em seu tempo, perdido seu significado e passado a ser utilizado por pessoas ávidas de escândalo. Ele afirma "[...] o que é que denominamos existencialismo? [...] é a menos escandalosa das doutrinas, e a mais austera; ela se destina estritamente aos técnicos e filósofos. No entanto, ela pode ser definida facilmente. O que torna as coisas mais complicadas é que existem duas espécies de existencialistas: os primeiros, que são cristãos [...] e, por outro lado, os existencialistas ateus [...] o que eles têm em comum é simplesmente o fato de considerarem que a existência precede a essência ou, se preferirem, que é preciso partir da subjetividade" (SARTRE, 2010, p. 22).

⁶Sartre (2013, p. 39), afirma que o ego diferentemente da consciência como fluxo é uma unidade transcendente, unidade dos estados e das ações, que aparece no mundo da reflexão. Cf. Sartre, 2013, p. 39. Na obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]) o autor se refere a este tema no capítulo II "Temporalidade", tópico III "Temporalidade original e temporalidade psíquica: a reflexão" pp. 208-231.

⁷ Na obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]) a consciência definida pelo conceito de intencionalidade é espontaneidade e encontra-se unida à liberdade. Cf. Sartre, 2014, pp. 536-681.

como "[...] condição primeira e uma fonte absoluta da existência" (SARTRE, 2013, p. 70) a cada instante da vida consciente. Encontra o seu fundamento no conceito de intencionalidade, como transcendência rumo às coisas no mundo. Por isso, ela é entendida como uma fuga de si mesma, deslizamento para fora de si. Esta característica da consciência Sartre vai enfatizar ao longo da sua filosofia da transcendência⁸.

Tudo que se apresenta à consciência está fora, no mundo. As coisas e as outras consciências se revelam de forma imediata à consciência, por isso não há necessidade de a fenomenologia recorrer a um *eu* unificante que se torna supérfluo, segundo Sartre. A existência da consciência, consciente (de) si mesma enquanto toma consciência do objeto que está fora dela no mundo, é que faz com que ela seja "[...] pura e simplesmente consciência de ser consciência desse objeto, esta é a lei da sua existência" (SARTRE, 2013, p. 23). Este aspecto da consciência seria, para o autor, irrefletido ou de primeiro grau, pois "antecede" a reflexão, o eu que pensa. 11

Para Sartre (2013, p. 35), a consciência descrita como irrefletida possui prioridade ontológica, na medida em que não tem necessidade de ser refletida para existir, ela é autônoma. Vejamos melhor esta questão dos graus de consciência: Sartre (2013, p. 26) explica, no tópico "O *cogito* como consciência reflexiva", que a maioria dos os autores que descreveram o conceito de *cogito* consideraram o mesmo como reflexão, uma operação de

⁸ Franklin Leopoldo e Silva, na obra *Sartre e o humanismo* (2019), descreve a transcendência sartreana nas seguintes palavras: "Existir como *para-ser* o que ainda não se é significa transcender – e isso nos indica como a transcendência é constitutiva do Para-si, aquele que está sempre por ser no porvir. Na verdade quando falamos que o Para-si está sempre adiante de si já estamos falando em transcendência: de ser na dimensão do que se está por ser. A transcendência consiste em ir sempre em direção ao além de si." (SILVA, 2019, p. 60)

⁹Para Sartre, inclusive, só poderemos captar o que seja (o sentido) a consciência ou o mundo, quando se estabelecerem as relações que os unem. Este é o tema central da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]): o problema entre as duas regiões - consciência (para-si) e mundo (em-si) - distintas e incomunicáveis do Ser que precisam ser colocadas sobre a mesma rubrica. Cf. Sartre 2014, p. 36

¹⁰ Uma ressalva é necessária aqui para explicar que esta expressão consciência (de) ser consciência não implica conhecimento de si da consciência, porque a consciência primeira de consciência, para Sartre, não posiciona a si mesma. Sartre usa esta expressão, a qual remete ao conhecimento, por questões de imposição gramatical. Cf. Sartre, 2014, p. 25. Esta consciência primeira é o que Sartre (2014 [1943]) descreve na introdução como "consciência imediata de perceber", que não *conhece* e não posiciona aquilo que percebe porque está voltada para fora, para o mundo. Ao mesmo tempo em que ela é consciência posicional do objeto, no mundo, é não posicional de si mesma. Cf. Sartre, 2014, p. 24

¹¹ Na obra *A transcendência do ego* (2013 [1934]), Sartre denomina a consciência de primeiro grau como *irrefletida*, posteriormente, na obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), ele passa a denominar a mesma consciência de primeiro grau como *cógito pré-reflexivo*. Trata-se, portanto, de um mesmo aspecto da consciência que é entendida como anterior a reflexão. Falaremos mais sobre o tema ao longo do texto. O irrefletido, ou cógito pré-reflexivo, quando surgir, ao longo desta Dissertação, não será tomado como definição da consciência. A rigor, irrefletido é o termo que caracteriza o fluxo espontâneo de existência consciente, que não é consciência de si, e sim o campo em face do qual se apresenta o transcendente, o objeto posicionado.

segundo grau, uma consciência voltada para si mesma tomando-a como objeto. A questão é que isto nem sempre acontece nas ações cotidianas, tendo em vista que na maioria das ações humanas não é necessária uma consciência reflexiva. Sem dúvidas, afirma Sartre (2013, p. 29), não existe um *eu*, como reflexão, sob o plano irrefletido, o que há é a consciência de algo-que-devo-fazer:

O que há é consciência do ônibus-que-eu-devo-pegar etc., e consciência não posicional da consciência. De fato, estou, então, mergulhado no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade das 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 provém de um acaso, de uma falha momentânea de atenção, mas da estrutura própria da consciência. (SARTRE, 2013, p. 29)

A reflexão se daria apenas em um ato tético, no qual a consciência posiciona a si mesma, mas não é uma necessidade quando ela age espontaneamente. Sartre (2013, p. 19) afirma, por exemplo, que no "eu penso" de Descartes o eu não se encontra na consciência, mas apenas o pensamento; portanto, este eu que aparece no horizonte do "eu penso" não é a consciência. Na mesma obra Sartre (2013, p. 22) vai explicar, de forma pormenorizada, que o eu habita o mundo assim como as coisas e que se ele aparece como unidade das representações é sobre o fundo de uma unidade anterior que o torna possível, que seria a consciência: "É a consciência que torna possível a unidade e personalidade de meu Eu." (SARTRE, 2013, p. 22) O eu é descrito como se fosse uma coisa, como um habitante não coincidente com a consciência, pois se assim fosse ele lhe arrancaria de si mesma, afirma Sartre, implicando em que a consciência deixaria de apresentar as suas características de completa espontaneidade e translucidez.

Na introdução da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), ao abordar o conceito de consciência o autor afirma que a consciência é "[...] consciência de alguma coisa" (SARTRE, 2014, p. 34), este é o "[...] princípio essencial da fenomenologia" (SARTRE, 2013, p. 26), e assegura que a consciência pressupõe algo revelado, algo que ela não é e cujo ser já existe

1

¹² Sartre (2013, p. 32) afirma que o eu é um existente, transcendente, que aparece em um ato reflexivo no qual a consciência apresenta a seguinte estrutura complexa: "[...] há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige sobre a 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 ocasião de uma afirmação de uma 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, 2013, p. 32)

fora dela quando ela o revela, ou seja, a coisa no mundo, que faz com que a consciência seja vista por Sartre (2013, p. 24) como um absoluto não *substancial*. Ao mesmo tempo em que Sartre nega a existência do eu na consciência, coloca em questão a primazia do conhecimento¹³ na qual a consciência aparece "[...] como um modo particular de conhecimento, sentido interno" (SARTRE, 2014, p. 22) implicando a existência de um eu no sentido de morada pessoal unificadora e individualizante. ¹⁴ Ontologicamente, a consciência é absoluta por ser tão somente consciência de si mesma. Descrita como "consciência de ponta a ponta" (SARTRE, 2014, p. 27), translúcida, ou seja, ela não é um receptáculo. Esta translucidez também pode ser entendida como o modo mais originário de ser consciente. Sendo assim, ser consciente não precisa necessariamente ser resultado de uma reflexão, como se estivéssemos fazendo um retorno sobre nós mesmos o tempo todo, pois ser consciente é, também, agir espontaneamente. ¹⁵

Como foi visto, para descrever o conceito de consciência, o autor, em primeiro lugar, esvaziou-a de representações, estabelecendo que aquilo que aparece diante da consciência não exista somente enquanto aparece como fenômeno da consciência, mas exista fora dela no mundo. Desde que a consciência não seja entendida como um sentido interno ou conhecimento de si, afirma Sartre (2014, p. 22), ela aparece diante de uma presença concreta e plena e nasce tendo por objeto algo que ela não é. Na verdade, a consciência (de) si, neste aspecto, não existe fora desta relação com o mundo. O autor afirma, ainda, contrariamente à ideia de uma interiorização, que a consciência, além de ser "consciência de alguma coisa", "não tem conteúdo" (SARTRE, 2014, p. 22); o que indica para além do que já foi dito, em estabelecer uma relação entre a consciência e o mundo de uma maneira distinta da concepção entendida a partir do *cogito* de Descartes.¹⁶

¹³Sartre afirma (2014, p. 22), acerca da relação consciência/ primazia do conhecimento, que a consciência como ser cognoscente é enquanto é e não enquanto é conhecida: "[...] sem dúvida, a consciência pode conhecer e conhecer-se. Mas, em si mesma, ela é mais do que só conhecimento voltado para si". (SARTRE, 2014, p. 22)

¹⁴ O eu é descrito por Sartre (2013, p. 49) como uma das duas faces do *Ego – eu* (Je) e o "*eu mesmo*" (*Moi*) – onde o eu aparece como um conceito vazio, que não é unidade de consciências, mas que serve de suporte para às ações que eu faço ou que devo fazer no mundo. Cf. Sartre, 2013, p. 58. O *moi* é a face do *Ego* que está ligada às ações e aos estados (*eu concreto*), opaco como um objeto, este mantém relação com a reflexão. Cf. Sartre, 2013, p. 50.

¹⁵ Em *Diário de uma guerra estranha* (1983), Sartre (1983, p. 109) descreve a consciência com uma estrutura própria: estar consciente "[...] é atirar-se para a frente, no mundo, para escapar a gratuidade." (SARTRE, 1983, p. 110) A consciência é comparada a uma queda no mundo. Cf. Sartre, 1983, p. 109

¹⁶ Sartre (2010, p. 47) defende que parte do *Eu penso* cartesiano, mas para pensá-lo contrariamente a Descartes. Cf. Sartre, 2010, p. 47. Embora também afirme que aí encontra-se o ponto de partida do existencialismo. Veremos ao longo do texto.

A relação "típica do conhecimento" (SARTRE, 2014, p. 23) entendida a partir do cogito cartesiano aponta, na modernidade, para a dualidade sujeito/objeto. Podemos encontrar uma descrição desta dualidade na obra "Regras para orientação do espírito" (2012), mais precisamente na regra XII. Descartes (2012, p. 73) afirma que devemos considerar apenas dois pontos essenciais quando pretendemos estabelecer uma relação de conhecimento com o mundo: "[...] nós que conhecemos e os objetos que estão por conhecer." (DESCARTES, 2012, p. 73) Neste aspecto, o sujeito da dualidade surge como privilegiado. Convém lembrar de passagem que a subjetividade, analisada a partir da concepção cartesiana explicitada na obra *Meditações* (2008b [1641]), mais especificamente na meditação segunda: "Da natureza do espírito e que ele é mais fácil de conhecer do que o corpo" (2008b, p. 89), aponta uma separação entre o homem (sujeito/alma/espírito) e o mundo (coisas sensíveis e materiais), na qual o homem, pensado como sujeito, tem o privilégio, através do entendimento, de conhecer a verdade dos objetos e de si mesmo. O fundamento da verdade, para este sujeito, encontra-se, de certo modo, interiorizado (conforme a luz natural da razão) e pode ser acessado pela "evidência da razão". Esta subjetividade faz referência a (ou mantêm uma relação com) Deus, como fundamento e fonte da verdade absoluta, tanto das ciências como das coisas de um modo geral. O método desenvolvido por Descartes e descrito na obra Discurso do método (2008a [1637]), segundo o próprio afirma, seria um modo de acessar esta verdade, já existente e posta em si pelo criador (Deus). O mundo como fonte do sensível atrapalha porque é fonte de erros. A verdade ou "[...] certas sementes de verdade que estão naturalmente na nossa alma." (DESCARTES, 2008a, p. 55) já existem a priori e podem ser alcançadas pelo entendimento.

No entanto, Sartre (2014, p. 22) afirma que a relação entre a consciência e o mundo é compreendida como "consciência como posicional do mundo" e que a condição para a consciência "que conhece" seja conhecimento do objeto é que ela seja consciência de si como conhecendo o objeto, em uma relação imediata e não assegurada pela dualidade sujeito/objeto característica do conhecimento moderno: "[...] basta que eu tenha consciência de ser consciência desta mesa para que efetivamente tenha consciência dela." (SARTRE, 2014, p. 23)¹⁷

7

É neste sentido que Yazbek, (2010, p. 185) afirma que se Sartre acreditou encontrar no *cogito* um lugar seguro, a "[...] sua concepção de sujeito não é redutível à concepção substancialista de Descartes" (YAZBEK, 2010, p. 185), pois a subjetividade de Sartre parte da objetividade circundante. Esta discussão encontra-se na obra *Itinerários cruzados* - os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michel Foucault (2010).

Para Sartre (2014, p. 23), é preciso, acima de tudo, superar esta dualidade cartesiana, para não recair no absurdo em toda tentativa de conhecer a consciência, como consciência (de) si ou como "sujeito que conhece o objeto", pois isso implicaria um terceiro termo ou uma regressão ao infinito,

A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento. Mas, se aceitamos a lei da díade cognoscente-conhecido, será necessário um terceiro termo para que o cognoscente se torne por sua vez conhecido, e ficaremos frente a este dilema: ou paramos em um termo qualquer da série conhecido – cognoscente/conhecido - cognoscente conhecido do cognoscente etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não consciente de si como derradeiro termo - ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (idea ideae ideae etc.), o que é absurdo. Assim, a necessidade de fundamentar ontologicamente o conhecimento traria a necessidade nova de fundamentá-lo epistemologicamente. Mas será preciso introduzir a lei da dualidade na consciência? Consciência de si não é dualidade. Se quisermos evitar regressão ao infinito, tem de ser relação imediata e não cognitiva de si a si. (SARTRE, 2014, p. 23)

Rodrigues, na obra *Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos* (2010), afirma que o pensamento de Sartre, neste aspecto de tentar evitar uma regressão ao infinito, ao mesmo tempo em que nos direciona para a importância da superação da primazia do conhecimento, que aponta a reflexão como fundamento que não precisa de fundamento, também assinala para o que Sartre entendeu como uma necessidade de "[...] outorgar ao existente um Ser irredutível ao conhecimento que dele podemos ter." (RODRIGUES, 2010, p. 24), ou seja, um ser que não se pode reduzir à percepção do sujeito que conhece sua aparição. Será necessária uma discussão ontológica que mostra o que é o Ser da consciência (si) e o que é o Ser do fenômeno (em-si), sem reduzir um ou outro a este sujeito que conhece. Mesmo que se discorra, por exemplo, em uma consciência consciente (de) si, "[...] imediata e evidente presença de si" (SARTRE, 2013, p. 8), isto não implica que a consciência seja conhecimento.

Sartre (2014, p. 44) segue explicando que esta relação imediata, consciência e mundo, por não implicar mediação da dualidade sujeito/objeto típica do conhecimento, sujeito de um lado e objeto do outro, se dá no mundo e deve ser compreendida através da própria conduta

_

¹⁸ Sobre a transfenomenalidade do Ser da consciência e do Ser do fenômeno ver a introdução da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]). Nesta o autor especifica de modo pormenorizado sobre o tema. pp. 18-20

da realidade humana como "ser-no-mundo" No imediato, a consciência que "acompanha" a realidade humana nas situações mais correntes da vida é a irrefletida, como foi explicado acima: "A consciência do homem em ação é consciência irrefletida [...] uma estrutura de exigência do mundo que, correlativamente, revela em si complexas relações de utensilidade". (SARTRE, 2014, p. 80) O autor já havia esclarecido, em 1936, o *cogito* préreflexivo como condição do *cogito* cartesiano, ou ainda, que: "[...] é a consciência não reflexiva que torna possível a reflexão." (SARTRE, 2013, p. 24) Neste caso, a consciência "[...] não tem absolutamente necessidade de uma consciência reflexiva para ser consciente de si mesma visto que ela simplesmente não se coloca como objeto para si mesma." (SARTRE 2013, p. 26)

O modo como cada realidade humana, entendida como esta consciência, experiencia o mundo, não necessita do eu como local privilegiado do conhecimento nem como síntese da nossa experiência. Este é o fio condutor que nos conduzirá daqui em diante e nos servirá de base ao adentrarmos na problemática do encontro com o outro. Nosso intuito é descrever como a realidade humana, como consciência, se apreende de forma imediata no mundo, sem intermediários ou essências que a determinem de antemão, ou seja, uma consciência tendo de ser liberdade.

Sartre faz uma crítica à identificação da consciência (de) si ao conhecimento de si e nega a reflexão como o modo mais originário da existência humana, no entanto, ao mesmo tempo, ele oferece outro ponto de partida para a descrição da consciência, na sua filosofia, que pretende ultrapassar a abstração e vivenciar a concretude. O ponto de partida é o entendimento, de Sartre (2014, p. 46), que a consciência em relação ao mundo é vivenciada como "ser-no-mundo" (já citado aqui) e não somente isso, mas que a realidade humana, compreendida como consciência, também é aquela que dá origem às negações. Porque é, em princípio, questionadora e interrogadora, por ser "[...] um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo." (SARTRE,

_

¹⁹ Sartre utiliza este termo a partir de Heidegger. Na obra *Ser e Tempo* (2012 [1927]) Heidegger (2012, p. 111), descreve a relação homem/mundo como pré-teórica e mais originária, portanto, para este autor, o modo como podemos perceber o fenômeno no mundo não é como um aparecer ou acontecer de entes dentro do mundo, mas como um "conceito ontológico", um "momento constitutivo de ser-no-mundo" (HEIDEGGER, 2012, § 14, p. 111), em outras palavras, o mundo, conforme Heidegger explicita, pode ser entendido como constituído por uma familiaridade de referências que sustenta uma relação que o homem mantém com o mundo, ou seja, uma relação entre o homem e o mundo. Sartre também investiga a realidade humana e o mundo a partir da totalidade homem-no-mundo ou "ser-no-mundo". Cf. Sartre, 2014, p. 44

²⁰ Neste sentido que o comentador de Sartre Gary Cox, na obra *Compreender Sartre* (2007), afirma que a consciência irrefletida ou pré-reflexiva está implícita como "[...] uma condição necessária da consciência posicional dos objetos intencionais." (COX, 2007, p. 58).

2014, p. 35) O ser que não é si mesmo é este ser que a consciência questiona no mundo: o ser da mesa, da cadeira, da lâmpada, do maço de cigarros, do outro como objeto, do mundo em geral.²¹ Vejamos, a seguir, como o autor explicita a consciência como aquela que dá origem às negações e como estas negações, por sua vez, apontam para a consciência como liberdade.

1.2 Nada - uma fissura por onde deslizam as negações

Para apresentar a consciência como liberdade é imprescindível entender a condição da consciência como negação, apontar alguns aspectos desta negação e sua relação com a liberdade, tal como compreendida por Sartre. Em seguida, com base na afirmação "[...] o homem está condenado a ser livre" (SARTRE, 2010, p. 33), proferida na conferência de 1946, é importante mostrar que, se por um lado, a realidade humana não fundamenta a si mesma como liberdade, e é isso que o autor defende, no entanto, por outro lado, uma vez que esteja lançada no mundo, existe como liberdade diante do outro nas suas relações intersubjetivas. Tornaremos a falar sobre este tema, já que ele implica algumas dificuldades: uma delas é a forma como encontramos o outro como existência livre colocada em nossa frente.

Voltemos à negação: na obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), no tópico "A origem da negação", Sartre (2014, p. 43) pergunta onde está à origem da negação, se está na atitude humana, no psiquismo ou no nada, como estrutura da realidade. Para o autor, esta origem não pode estar na formulação de um juízo subjetivo, visto que a negação parte de uma conduta pré-judicativa, de uma existência como realidade e da posterior negação desta existência.

Sartre (2014, p. 45) afirma que é na interrogação, como uma das condutas humanas, que ele vai encontrar o ponto de partida para explicar o surgimento, no mundo, de certas formas de negatividades. A interrogação, que possibilita uma resposta negativa ou positiva dentro de uma espera humana, faz surgir os três modos de não-ser: 1) o não ser do não saber; 2) o não ser transcendente; e 3) o não ser limitador:

Para o investigador existe, portanto a possibilidade permanente e objetiva de uma reposta negativa [...] a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não ser do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no

,

²¹Sartre (2014, p. 35) está se referindo a questão da relação da consciência com as coisas no mundo, como aquelas que aparecem e revelam um ser que, apesar de ser transcendente à consciência não implicam o *númeno* kantiano, ou seja, um ser que estaria oculto por trás das coisas. O ser que aparece é o em-si. Cf. Sartre, 2014, p. 35

transcendente [...] e por fim, a pergunta encerra a existência de uma verdade [...] "é assim e não de outro modo", [...] o não ser limitador. (SARTRE, 2014, p. 45)

Portanto, para Sartre (2014, p. 47), toda pergunta humana, na espera da resposta, já comporta a possibilidade de negatividades. Por isso, somos, de um modo ou de outro, circundados pelo não-ser (negatividades). Em outras palavras, a realidade humana, como esta que espera uma resposta, como "consciência de alguma coisa" em sua relação com o mundo, está o tempo todo na possibilidade de negar algo. A consciência, em princípio, já implica a possibilidade de negação sendo um ser que ela não é: "[...] a consciência está frente a seu passado e futuro tal como frente a um si mesmo que ela é à maneira de não sê-lo." (SARTRE, 2014, p. 78) Ou seja, a consciência é aquela que questiona o seu ser: "O ser da consciência - escrevíamos na Introdução - é um 'ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser'. Significa que o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena" (SARTRE, 2014, p. 122)²² Se coincidisse estaria fechada em si mesma e não poderia ser abertura para as negações. Por exemplo, para Sartre (2014, p. 69) se assimilarmos a consciência a uma sequência causal indefinidamente continuada iremos transformá-la em plenitude de ser. No entanto, a consciência como não sendo aquilo que é já aponta para a abertura de condição de possibilidade e abre uma fissura por onde deslizam as negações:

E, na medida em que continuamente uso de negatividades para isolar e determinar os existentes, ou seja, para pensá-los, a sucessão de minhas "consciências" é um perpétuo desengate do efeito com relação à causa, porque todo processo nadificador exige que sua fonte esteja em si mesmo. Enquanto meu estado presente for prolongamento do estado anterior, qualquer **fissura** pela qual puder deslizar a negação estará inteiramente fechada. (SARTRE, 2104, p. 70) Grifo nosso

Estas fissuras necessárias, como abertura por onde deslizam as negações, são rupturas entre o passado e o presente. É o nada intransponível, condição de possibilidade para que a

²² Sartre (2014 [1943]) descreve, na segunda parte "O ser para-si" (p. 119) "As estruturas imediatas do para-si" (p. 121). O autor discorre sobre as seguintes estruturas: Presença a si; Facticidade do para-si; O para-si e o ser do valor; O para-si e o ser dos possíveis; O eu e o circuito da ipseidade. Uma das estruturas da consciência é ser presença a si como distância a si, no sentido de que jamais coincide consigo (com o si). Ela corre em direção a... . Este é o movimento da consciência como fluxo constante, onde o si "representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito (realidade humana) e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade". (SARTRE, 2014, p. 125). A lei de ser do para-si como fundamento ontológico da consciência. Cf. Sartre, 2014, p. 125. Grifo nosso.

realidade humana possa negar o mundo ou parte dele. Sartre afirma que estas negações não se dão em forma de um juízo reflexivo. Como descrito, o modo em que a realidade humana, como consciência, experiencia o mundo, em um primeiro momento, não necessita do eu como local privilegiado do conhecimento. Esta compreensão é pré-judicativa de um não-ser. A resposta à interrogação não é dada como uma proposição ou juízo. Se houver a formulação de um juízo, é a partir da revelação do ser, e se o não-ser surge, é através do ser. Se para Sartre (2014, p. 57) é importante entender que o não-ser é posterior ao ser, que ele pressupõe o ser para a negação do ser, é para explicar que temos de recusar colocar ser e não-ser no mesmo plano e também recusar colocar o não-ser (nada) como um abismo original de onde surgiria o ser.²³ O autor afirma que, se muitas interrogações são obscurecidas porque a realidade humana interroga outra realidade humana, precisamos entender que há muitas perguntas, não judicativas, que trazem uma pureza original de uma compreensão imediata de um não-ser sobre o fundo do ser. A origem da negação que Sartre (2014, p. 52) quer apresentar-nos não deve ser entendida, portanto, como pensamento subjetivo, algo psíquico, algo que está no espírito. Ele é enfático ao afirmar que a negação parte da recusa de uma existência. Recusa pela qual "[...] um ser (ou modo de ser) primeiro é colocado e depois é relegado ao nada" (SARTRE, 2014, p. 52) na esfera da consciência. O que interessa, neste caso, é que é através da realidade humana, como consciência, que o nada vem ao mundo, como condição de possibilidade para as negatividades.

A condição necessária, afirma Sartre (2014, p. 52), para que seja possível dizer o não é que esse não seja uma presença perpétua dentro e fora de nós. É preciso que o nada (essa fissura) infeste o ser de algum modo. Estas duas regiões de ser descobertas – o ser e o nada – estabelecem uma relação no mundo, concreta e necessária para que se revele, ao mesmo tempo, o homem e o mundo sem que seja preciso inclinações subjetivas que só podem ser compreendidas através da reflexão. Ou seja, é na totalidade homem-no-mundo, através de condutas da própria realidade humana, que se revela "[...] ao mesmo tempo o homem, o mundo e a relação que os une, desde que encaremos como realidades apreensíveis objetivamente." (SARTRE, 2014, p. 44)

Sendo assim, a realidade humana é que se mostra como este ser que faz surgir o nada no mundo, em relações que são indicadas pelas negatividades; condutas humanas

²³ Sobre esta questão ver o tópico: "Concepção dialética do nada" (2014, p. 53), no qual Sartre discute a questão do ser e do não ser a partir de Hegel. Para Sartre (2014, p. 57) opor o ser ao nada, como faz Hegel, equivale a supor entre ambos uma contemporaneidade que Sartre nega. Inclusive, como veremos adiante, o nada é posterior

ao ser, já que pressupõe o ser para negá-lo. Cf. Sartre, 2014, p. 56

transcendentes, condutas de natureza muito particular que assinalam uma relação entre o homem (consciência) e o mundo. Elas se originam no ato de ser humano, pode ser uma espera, um projeto que aparece como um aspecto humano na medida em que surgem para o homem que está engajado no mundo.

Se a realidade humana "[...] é o ser pelo qual o nada vem ao mundo" (SARTRE, 2014, p. 67), a segunda questão sartreana é: como ela deve ser para que o nada venha ao mundo através dela. Para o autor, é necessário que ela se distancie do ser para poder possibilitar o aparecimento do nada. Então, ela vai ter que escapar ao ser, manter-se fora do seu alcance, imune à sua ação, recolhida para além de um nada que a isole. Foi esta possibilidade de segregar um nada que a isole, ressalta Sartre, que Descartes chamou de liberdade²⁴. Apesar de, para Sartre (2014, p. 68), a liberdade não ser entendida como uma faculdade da alma que pode ser descrita de forma isolada, no entanto, ele afirma: na medida em que a realidade humana condiciona a aparição do nada, ela vai ter que aparecer como liberdade. Ela não pode desgarrar-se do mundo, como pensou Descartes, desgarrar-se em uma dúvida metódica, duvida cética ou na suspensão dos juízos, a menos que a própria "natureza" da realidade humana seja este desgarramento de si mesma. Diante disso ele descreve como acontece este processo de desgarramento da consciência como condição de toda negação.

A consciência presente desgarra-se da consciência anterior, pois o que separa o posterior do anterior é precisamente o nada intransponível.²⁵ A consciência anterior acha-se sempre aí, ainda que esteja aí com a modificação do passado que se encontra sempre em uma relação de interpretação com esta consciência que é presente.²⁶ A condição para a

²⁴ Sartre, em um artigo intitulado "Liberdade cartesiana" (1947), apresenta o que significa liberdade para Descartes, como criadora e autônoma – atribuída a Deus. Já Sartre afirma que pertence ao homem uma liberdade alicerçada na autonomia. Ler: SARTRE, "Liberdade cartesiana". *Situações I*. Lisboa: Europa-América, 1947.

²⁵ Neste sentido, Sartre (2013, p. 21) explica: na medida em que a consciência é regida pela intencionalidade, ela transcende a si mesma, a unificação acontece evadindo-se: "A unidade de mil consciências ativas pelas quais eu somei e somarei dois com dois para fazer quatro é o objeto transcendente" (SARTRE, 2013, p. 21). É no objeto transcendente às consciências que se encontra a unidade destas, no que Sartre denomina "jogo de intencionalidades transversais" (SARTRE, 2013, p. 22).

²⁶ Sartre (2014, p. 78) afirma que "[...] a consciência está frente a seu passado e futuro tal como frente a um si mesmo que ela é à maneira de não sê-lo, e isso nos leva a uma estrutura nadificadora da temporalidade." (SARTRE, 2014, p. 78) Trata-se das três dimensões ek-státicas e, segundo Sartre, é impossível conceber uma consciência que não exista conforme essas três dimensões: "O Para-si, para nos atermos aos primeiros ek-stases – aqueles que, ao mesmo tempo, assinalam o sentido originário da nadificação e representam a nadificação *mínima* - pode e deve simultaneamente: 1 °) não ser o que é; 2°) ser o que não é; 3°) na unidade de uma perpétua remissão, ser o que não é e não ser o que é. Trata-se decerto de três dimensões ek-státicas, estando o sentido do ek-stase na distância a si. É impossível conceber uma consciência que não exista conforme essas três dimensões" (SARTRE, 2014, p. 193). Sobre a questão da relação consciência/ temporalidade ver o capítulo II, da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]).

consciência negar o mundo todo ou parte dele é que ela carregue em si o nada como o que separa o presente do passado. Este é o ponto de partida, até mesmo uma condição necessária:

> A liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada. Bem entendido que esta necessidade básica de ser seu próprio nada não surge à consciência de modo intermitente e por ocasião de negações singulares: não existe momento da vida psíquica em que não apareçam, ao menos a título de estruturas secundárias, condutas negativas ou interrogativas; e é continuamente que a consciência vive como nadificação de seu ser passado. (SARTRE, 2014, p. 72)

Deste modo, a relação do nada com a liberdade é fundamental, visto que ser liberdade é estar continuamente segregando seu próprio nada. Ainda, no tópico "A origem do nada", Sartre (2014, p. 72) vai afirmar que a liberdade humana é o passado e o devir (futuro) em forma de nadificação; é o modo de situar-se frente ao passado e ao futuro como sendo tanto o passado quanto o futuro, mas ao mesmo tempo não os sendo. A apreensão imediata desta consciência de liberdade, descrita como o modo de ser da liberdade como consciência de ser, se dá na angústia. O autor enfatiza que a consciência, ontologicamente, "[...] é o ser que é para si mesmo sua própria falta de ser." (SARTRE, 2014, p. 692) Por isso, afirma que há uma infinidade de projetos possíveis porque há uma infinidade de homens possíveis que são "fundamentalmente desejo de ser", que se manifestam empiricamente, em expressões contingentes que faz com que a realidade humana apareça como tal homem particular, ou seja, uma pessoa singular. A consciência é este nada que busca ser seu próprio fundamento, um valor absoluto em direção ao qual o homem se projeta, sendo liberdade.

É importante seguirmos a trajetória do pensamento do autor, na formulação da consciência como liberdade, para compreendermos como se constitui a consciência a partir da negação do que se encontra no mundo como dado. A realidade humana, fenomenologicamente, não apresenta um ser consolidado; existir no mundo é um processo, vir-a-ser, um tornar-se ou constante transcender no encontro com as coisas no mundo, no embate com o outro. Apresentando neste embate, a maioria das vezes, estas mesmas

²⁷Para Sartre (2014, p. 692) o homem é fundamentalmente desejo de ser, como falta, visto que o para-si, concretamente, é um projeto de ser: ou seja, empiricamente ele existe com um projeto original de ser, em uma relação de expressão e satisfação simbólica. Sartre explica que o desejo de ser e o movimento de expressar-se são simultâneos. Não há um antes e um depois "[...] mas sim que o desejo de ser só existe e se manifesta no e pelo ciúme, pela avareza, pelo amor à arte, pela covardia, pela coragem, as milhares de expressões contingentes e empíricas que fazem com que a realidade humana jamais nos apareça a não ser manifestada por tal homem em particular, por uma pessoa singular" (SARTRE, 2014, p. 692) O objeto do desejo é a própria falta de ser do para-si, que é o nada em busca de ser em-si, como afirma o autor: "Assim, o objetivo e o fim da nadificação que eu sou é o *Em-si*. Logo, a realidade humana é desejo de ser Em-si" (SARTRE, 2014, p. 692)

características de negar, de modo intenso, a liberdade do outro, porque a realidade humana é liberdade de escolha frente às modificações que acontecem consigo, como consciência em busca de ser.

Além disso, em relação ao encontro com o outro a realidade humana pode perceber que o outro não se encontra aí, segundo Sartre (2014, p. 454), como coisa manipulável ou para ser subjugado. Isto acontece quando ela reconhece que a mesma condição livre que vale para ela vale para o outro em relações que se movem. Porém, antes de adentrarmos nestas questões, que envolvem diretamente o encontro com outro, gerador de conflito, vejamos como a realidade humana toma consciência da sua liberdade, ou melhor, como ela toma consciência de ser esta liberdade.

1.3 Angústia - modo de ser da liberdade como consciência de ser

Sartre (2014, p. 72) introduz o conceito de angústia ²⁸ afirmando que é na forma de angústia que a realidade humana "[...] toma consciência da sua liberdade, ou, se prefere, a angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser." (SARTRE, 2014, p. 72) De certo ponto de vista, a angústia sartreana pode ser descrita como angústia diante do futuro e angústia diante do passado. O autor usa o exemplo da vertigem para descrever como entende a angústia diante do futuro: a vertigem anuncia-se pelo medo e este tem relação com o ser do mundo, que, no exemplo, é apresentado como o precipício. Quando a realidade humana se depara frente ao precipício, ao mesmo tempo, depara-se com várias possibilidades capazes de transformar o precipício em uma realidade perigosa. Estas várias possibilidades não dependem necessariamente da sua conduta preocupada em não cair no precipício, pois se encontram como possibilidades abertas, atingindo a realidade humana pelo lado de fora. Sartre (2014, p. 74) afirma que estas possibilidades transcendentes a ela fazem com que a mesma recorra a uma reação de repelir a situação ameaçadora.

O medo surge porque ela se coloca em uma situação na qual se encontra passiva, não controla todas as facetas, então, transforma-se em um objeto que não tem em si mesmo a origem da sua futura desaparição. A conduta diante desta situação é ter uma reação reflexiva,

O conceito de angústia sartreano parece sofrer influência de dois autores: Kierkegaard (*O conceito de angústia*) e Heidegger (*Ser e tempo*). Para Sartre (2014, p. 73), a forma como os autores citados discorrem sobre o conceito de angústia, em suas respectivas filosofias, não são excludentes e podem implicar-se mutuamente. Kierkegaard, por exemplo, segundo o autor, descreve uma angústia antes da culpa, frente à liberdade, enquanto Heidegger, ao contrário disto, afirma que a angústia é uma captação do nada. Não entraremos em detalhes, trouxemos as referências por considerarmos importante salientar sobre estas prováveis influências.

projetar condutas futuras que a afastem da ameaça do mundo. Estas condutas futuras que a realidade humana projeta são o que Sartre (2014, p. 74) vai chamar de "suas" possibilidades ou "seus" possíveis. Possíveis que a fazem escapar do medo porque substituem as possibilidades transcendentes, que não são dela, em possibilidades que dependam dela. Mas, justamente porque elas dependem da realidade humana é que elas não são eficientes, todavia devem ser mantidas. Sartre (2014, p. 75) vai afirmar que o ser destas possibilidades é esse dever-ser-mantido, o que retira a realidade humana de um determinismo psicológico. No entanto, estas mesmas possibilidades comportam como condição a possibilidade, também, de condutas contraditórias e até contrárias. A angústia é precisamente o resultado da realidade humana não poder captar a si mesma, em relação aos seus possíveis, como causa que produz um efeito determinado:

Assim, portanto, se quisesse evitar angústia e vertigem, bastaria que me fosse possível considerar os motivos (instinto de conservação, medo anterior etc.) que me fazem recusar a situação encarada como *determinante* de minha conduta precedente, do modo como à presença de certa massa em um ponto dado é determinante como relação aos trajetos efetuados por outras massas: bastaria que captasse em mim rigoroso determinismo psicológico. Mas me angustio precisamente porque minhas condutas não passam de *possíveis*, e isso significa exatamente: embora constituindo um conjunto de motivos *para* repelir a situação, ao mesmo tempo capto esses motivos como insuficientemente eficazes. (SARTRE, 2014, p. 75)

A realidade humana angustia-se frente às possibilidades, segundo Sartre (2014, p. 75), primeiro porque as condutas humanas são apenas possíveis, insuficientes, ineficazes em relação às situações que se apresentam para ela; segundo, e ainda em relação ao exemplo do precipício, porque o medo de cair não determina a conduta futura; terceiro, porque não se apreende o medo como causa de uma conduta, mas como apelo, exigência de prudência; quarto, porque o ser do medo é o de aparecer a si, mas não aparecer como causa de uma determinada conduta.

Para evitar o medo como "[...] um devir transcendente rigorosamente determinado" (SARTRE, 2014, p. 75) a realidade humana refugia-se na reflexão. Esta reflexão mostra uma determinada conduta como possibilidade, no entanto, mostra também, ao mesmo tempo, que não há nada que possa obrigar a realidade humana a manter determinada possibilidade como conduta, apesar de ela já encontrar-se em um devir em cada situação no mundo. Em outras palavras, esta relação que existe entre o ser futuro e o ser presente, quando se constitui uma

conduta como possível, apesar de nada obrigar a manter esta conduta, joga a realidade humana em um devir e ela vai em direção a ele.

É no miolo desta relação, da realidade humana indo em direção a um devir, que o nada desliza e a angústia seria precisamente esta "[...] consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo" (SARTRE, 2014, p. 76), pois o que ela será não depende do que ela é no presente, ou nas palavras sartreanas: "[...] o eu que sou depende em si mesmo do eu que ainda não sou, na medida exata em que o eu que ainda não sou independe do eu que sou." (SARTRE, 2014, p. 76) O que poderia resumir o que falamos até agora é que a realidade humana vai estar sempre refazendo os seus possíveis e não existe nenhuma determinação ou relação de causa e efeito entre o presente e o futuro e isso é angustiante.

Após explicar a angústia ante o futuro, Sartre (2014, p. 76) volta-se para a angústia ante o passado. Consideramos importante descrever sobre isto para, posteriormente, conforme o texto desenvolva-se, entendermos por que Sartre (2014, p. 78) vai afirmar que é precisamente alicerçado na estrutura ineficiente dos motivos que podemos falar da realidade humana como liberdade. Liberdade esta que, no encontro com outra liberdade, oscila em um jogo perpétuo de assimilação e objetivação.²⁹

A angústia ante o passado é exemplificada através do jogador que decide, de forma livre e sincera, parar de jogar, mas diante da mesa do jogo vê naufragar a sua decisão. Sartre (2014, p. 76) explica que geralmente costuma-se pensar em conflito interno ou na "luta da razão contras as paixões" nestas circunstâncias e, descreve-se o fenômeno do jogo como se ele despertasse uma tendência que entraria em conflito com uma decisão anterior. No entanto, não há nada, afirma Sartre (2014, p. 76), que se assemelhe em nós a um conflito interior, como se tivéssemos que pesar motivos e móbeis antes de cada decisão a ser tomada.³⁰ Para Sartre (2014, p. 541), o motivo da ação não está em uma situação presente, nem a força do motivo advém do passado como determinação. No entanto, há uma estrutura complexa "motivo-intenção-ato-fim" e é em um único surgimento que se constituem móbil, ato e fim, embora o móbil não seja a causa do ato, pois a força dele deriva da fuga de uma situação rumo a uma possibilidade de mudança que implicaria no motivo. Ou seja, os motivos ou móbeis só tem sentido a partir de um conjunto de coisas já estabelecido pela

²⁹ Veremos, mais adiante no texto, como Sartre descreve estas condutas da realidade humana, entendendo que, para o autor, na raiz do seu próprio ser, ela é projeto de objetivação ou de assimilação do outro, como um fato originário, em certo sentido, ela é uma experiência do outro. Cf. Sartre, 2014, p. 453

³⁰ Para uma descrição mais pormenorizada do que sejam os conceitos de motivo e móbeis e suas relações com fatos objetivos e subjetivos, ver na obra O Ser e o Nada (2014 [1943]), capítulo I, da quarta parte "Ser, Fazer e Ter: a Liberdade" (p. 533).

realidade humana, como um projeto transcendendo rumo às suas finalidades. É a partir da intenção de modificar uma determinada situação que ela vai organizar esta situação e estabelecer motivos e móbeis. Apesar desta estrutura organizada, as decisões vão estar sempre aí para serem tomadas e não existe uma garantia em cada decisão. A angústia é a descoberta disto, que a resolução passada estará sempre diante do jogador e, mais ainda, o jogador vai ter consciência dela como ultrapassada.

Portanto, o jogador vai ser esta decisão à maneira de não ser. Ele vai captar este instante e perceber que há uma ruptura de um determinismo. Sartre (2014, p. 77) afirma que isto é: "[...] o nada que o separa de si mesmo" (SARTRE, 2014, p. 77). Se ele havia decidido não jogar mais, vai perceber, na situação que está diante dele, que as decisões tomadas não passam de uma ideia, recordação ou sentimento. Nenhuma decisão do passado pode novamente prestar ajuda a uma resolução presente. É necessário que o jogador refaça suas decisões hoje, neste momento. E sendo refeita é apenas um dos possíveis do jogador, assim como o fato de jogar é outro possível e isto o jogador vai perceber de maneira angustiada. A angústia é o próprio jogador existindo como consciência de não ser o passado das decisões que tomou e sabendo-se solitário diante da mesa de jogo, desnudo, como assegura Sartre.

Em todo caso, a angústia ante o futuro e a angústia ante o passado se dão a partir destas constatações, de que os possíveis ou os "seus" possíveis, ou ainda, as suas condutas não estão pautadas em um determinismo. São suas decisões, feitas em liberdade o tempo todo. Sartre (2104, p. 76) alega que é através da angústia, como uma conduta da realidade humana, que entenderemos o que é a consciência de liberdade. Esta questão implica na consciência sempre aí frente ao seu passado, futuro e frente a si mesma. Uma consciência sendo à maneira de não ser, ou seja, sendo o passado e o futuro ao modo de não ser nem um nem outro. Esta característica aponta para a liberdade como sendo precisamente (in)condicionada, como vimos nos exemplos concretos (precipício/jogador) citados pelo autor, pela estrutura ineficiente dos motivos. Neste aspecto, a "essência" da realidade humana está suspensa no nada que fundamenta a liberdade.

.

³¹ Isto vai ser explicado em outro momento da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]) com uma descrição da consciência de si e da temporalidade. Cf. Sartre, 2014, p. 78

Sartre (2014, p 78) descreve, especificamente, a estrutura ineficiente dos motivos que condicionam a liberdade. Ele começa afirmando que "[...] a liberdade que se revela na angústia pode caracterizar-se pela existência do nada que se insinua entre os motivos e o ato." (SARTRE, 2014, p. 78) Este nada que se insinua rompe toda relação de causa e efeito pressuposta pelo determinismo. O nada que fundamenta a liberdade, apesar de não poder ser descrito porque ele não é, pode-se captar o seu sentido na medida em que o nada é tendo sido. Note que o autor está o tempo todo renunciando à hipótese dos conteúdos de consciência, o que "há" é nada confirmando uma consciência vazia. Por isso, os motivos surgem, segundo ele, como aparições, sempre particulares, ou seja, são os "meus" motivos. A consciência capta estes motivos conferindo-lhes significação/sentido e importância. Neste aspecto, a realidade humana encontra-se em perpétua renovação, um refazer-se, como livre projeto, reinventada e não determinada; praticando condutas fundamentadas na liberdade que ela é. Esta liberdade faz parte da sua estrutura e é apreendida, fenomenologicamente, como foi visto acima, pela consciência de angústia.

Apesar de ser assim, quando Sartre (2014, p. 80) descreve a liberdade, como estrutura permanente da realidade humana, explica-a a partir das situações cotidianas nas quais ela capta os seus possíveis. Porém, acrescenta que, geralmente, estes possíveis não se mostram através da angústia porque a estrutura deles "exclui uma apreensão angustiada". A angústia é o reconhecimento de uma possibilidade como sendo própria, uma consciência reconhecendo a si mesma sem uma essência a priori, como foi visto antes, como um nada, que está, ao mesmo tempo, separada do futuro pela própria liberdade. A angústia, neste caso, aponta para a nadificação que reduz as certezas futuras a possibilidades, fazendo com que estas permaneçam, sob alguns aspectos, fora de alcance.³²

No entanto, mesmo o futuro estando aí apenas como possibilidade, não significa que a realidade humana não esteja comprometida nos atos que revelam possibilidades de condutas.

³² Gerd Bornheim, na obra *Sartre* – metafísica e existencialismo (1984), quando descreve as estruturas imediatas do para-si (realidade humana) indica como primeira estrutura a "presença-a-si", na qual o "si" representa uma distância ideal, um modo de não ser a própria coincidência. É o que separa a realidade humana (para-si) dela mesma, neste aspecto, é o nada, como uma fissura constatada como negatividade, que ao mesmo tempo é um nada e poder nadificador. Em se tratando dos projetos, sob certo aspecto, eles estão sempre à distância, a saber, a distância que nós nos fazemos ser como nada; mas, sob outro aspecto, somos estes projetos. É essa a fórmula: ser-à-maneira-de-não-ser. É um modo paradoxal de ser da realidade humana como consciência, que não é o que é e é o que não é. Cf. Bornheim, 1984, p. 56

São estes atos, em que ela está comprometida de forma mais imediata, que apontam para o aspecto irrefletido da consciência, cujo transcendente que se revela a ela, no mundo, é de natureza muito particular: são exigências, são possíveis que a realidade humana descobre ao mesmo tempo em que os realiza. Nesta condição, de existência comprometida, também se apresenta a possibilidade de encontrar o outro, ali na esquina, como transcendência – como veremos adiante.

É, portanto, nestas relações cotidianas e concretas que Sartre (2010, p. 25) descreve a realidade humana no mundo e, posteriormente, o encontro com o outro. A consciência (no aspecto irrefletido) aparece em cada ato não tematizado, nas relações, por exemplo, de utensilidade com o livro que escreve, o despertador que a desperta, o ônibus que pega, o carro que dirige, etc., ou dentro de relações "recíprocas" com o outro. E a liberdade, como estrutura permanente da realidade humana, como pedra angular, fundamento, abre várias possibilidades de ela vir a ser

A realidade humana é, portanto, livre para fazer-se e interagir com o outro. Na sua existência, valores como coragem, covardia, etc., que não são aspectos de uma natureza humana a priori, segundo o autor, aparecem como ação objetiva no mundo. Sartre (2010, p. 33) afirma que, sob este aspecto, há uma coincidência entre a realidade humana e a tarefa de construção dela mesma no mundo, sem apoio, sem auxílio, inventando-se a cada instante. Assim sendo, a liberdade surge como possibilidade sempre aberta à invenção, como único fundamento dos valores. Nada pode justificar por que a realidade humana adota uma ou outra escala de valores e isto também é angustiante quando apreendido pela consciência.

Sartre (2014, p. 83) defende que os valores são, com efeito, exigências que reclamam um fundamento e que a pergunta seria: onde encontraríamos este fundamento?³³ O autor afirma, ainda, que os valores são revelados por uma liberdade ativa³⁴ que faz com que eles existam quando são reconhecidos como tal. A liberdade, como único fundamento dos valores, não pode encontrar justificativas no determinismo ou em uma natureza humana, por exemplo, ao adotar uma ou outra escala de valores. Este aspecto de não determinado pode acarretar uma inversão da escala de valores, fazendo com que estes apareçam como meras

.

³³ Lembrando que é sempre um fundamento *sui generis*, pois a liberdade é o nada, a ausência de fundamento, por exemplo. Cf. Sartre, 2014. p. 67

Liberdade ativa relacionada à liberdade de escolhas, como valor moral e não como condição ontológica. Na conferência *O existencialismo é um humanismo* (2010 [1946]), Sartre (2010, p. 53) afirma que o "o homem se faz; ele não está feito de antemão, mas se faz escolhendo sua moral". Para ele, essa liberdade de escolha não é gratuita e é feita diante dos outros, por isso também implica responsabilidades- veremos esta questão da responsabilidade ao final desta Dissertação.

possibilidades, implicando no reconhecimento da idealidade dos valores, o que seria angustiante. Tem um detalhe que o autor mostra em seguida: geralmente a atitude da realidade humana frente aos valores é tranquilizadora e isto acontece porque ela se encontra comprometida em um mundo de valores, claramente, pré-estabelecidos. Quando se tem uma percepção angustiada destes, como algo que é sustentado no ser pela própria liberdade, se tem um fenômeno que é posterior e não imediato implicando na angústia. É aí que a liberdade capta-se como o fundamento sem fundamento dos valores.

A realidade humana está no mundo, comprometida, de certo modo, porque o comprometimento não é entendido de modo determinante, mas sustentado e atualizado nas ações, dentro deste mundo de valores já dados. A angústia aparece em presença de algumas características: primeiro, quando a realidade humana percebe que não tem um fundamento, como essência, desses valores; segundo, que o fundamento é a sua liberdade; terceiro que ela dá o sentido dos valores e, por fim, reconhece os valores como tais, não fazendo isto de forma imediata no mundo: "[...] é um fenômeno posterior e mediatizado." (SARTRE, 2014, p. 83)

O que aparece de forma imediata e com caráter de urgência, no modo como a realidade humana engaja-se e nos atos que realiza, afirma Sartre (2104, p. 83), é resultado de valores que se erguem como "perdizes". Sendo assim, quando ela fica indignada com alguma atitude, neste momento confere a esta mesma atitude um antivalor. Ou, ao contrário, quando se admira com alguma atitude, é porque coloca esta atitude como ação grandiosa. Então, existe um mundo todo constituído, cheio de tabus reais que a partir das escolhas de cada um aparecem como existentes de fato. A realidade humana está neste mundo, lançada, "dando sentido" ao mundo pelas suas escolhas singulares e fazendo com que valores apareçam a partir destas escolhas. É um projeto concreto, que está aí, apesar do sentido abstrato ser dado através da subjetividade de cada um, ou seja, subjetividade constituída³⁵ e não dada no mundo,

³⁵ A subjetividade pensada a partir de Sartre, afirma Silva (2019, p. 21), não implica naquela que está posta no centro da tradição filosófica moderna, que entende o sujeito como um ser fundamental pleno, princípio do conhecimento. Na modalidade subjetiva do ser-para-si sartreana, ao analisarmos a subjetividade na sua expressão mais imediata como 'consciência de si', já enfrentamos a problemática da dualidade que envolve a duplicidade inerente à reflexão, na qual o si representa o ser do sujeito, indicando que o ser não é pleno, mas aparece como uma presença a si indicada no desgarramento do ser com relação a si. A expressão para-si, por exemplo: "[...] para com indicativo de direção e si como indicativo do ser subjetivo. Para-si quer dizer a ida à direção de si, um percurso para atingir o ser, um itinerário para a constituição da identidade, que no entanto não se definem pela meta a ser alcançada mas pelo processo pelo qual se busca alcançá-la. Assim, a direção para é constituinte do sujeito e por isso dizemos que seu ser consiste em existir, isto é, vir a ser de modo indeterminado. Constituímonos para ser, mas não chegamos propriamente a ser: o si do para –si nunca se consolidará como ser. Neste

[...] não tenho nem posso ter qualquer valor a recorrer contra o fato de que sou eu quem mantém os valores no ser; nada pode me proteger de mim mesmo; separado do mundo e de minha essência por esse nada que *sou*, tenho de realizar o sentido do mundo e de minha essência: eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas. (SARTRE, 2014, p. 84)

Então, quando os projetos que a realidade humana está realizando, através de um recuo nadificador, se distanciam dela ou ela é remetida a si mesma, porque deve aguardar-se lá no futuro, ela percebe-se sozinha. Percebendo que o sentido do mundo, da sua essência e dos valores é ela mesma quem dá em cada situação, a partir de então ela emerge dentro de um mundo, sem desculpas. É precisamente aí, segundo Sartre, que os "parapeitos de proteção contra a angústia", tudo o que existe concretamente e faz com que a realidade humana seja de forma tranquilizadora os seus projetos no mundo, desabam "[...] nadificados pela consciência de minha liberdade." (SARTRE, 2014, p. 84) De tal modo, a realidade humana fica "separada" do mundo e da sua essência pelo nada que ela é. Neste momento, em que ela decide sozinha, injustificável e sem desculpas, é que se vê frente a frente com a angústia "[...] como captação reflexiva da liberdade por ela mesma." (SARTRE, 2014, p. 84) A angústia aparece quando a realidade humana se desgarra do mundo, dos seus compromissos e se capta como consciência que possui uma "[...] compreensão pré-ontológica de sua essência e de sentido pré-judicativo de seus possíveis." (SARTRE, 2014, p. 84) Por isso, a angústia não pode ser vista como imediata. Sartre assegura que neste sentido ela já é uma mediação, mesmo que a realidade humana seja consciência imediata de si, a angústia surge na negação dos chamados do mundo.³⁶

Sartre afirma, ainda, que a liberdade, como fundamento dos valores que se dão na ação, também se move em uma intersubjetividade. Como veremos adiante, ela se move no encontro entre consciências/projetos no mundo imediato, visto que a consciência está imediatamente em situação:

sentido, o para-si não é. Mas o que o caracteriza é lançar-se para ser, projetar-se, como se o ser fosse algo a realizar nesse movimento." (SILVA, 2019, p. 22)

. ~

³⁶ A angústia opõe-se, segundo Sartre (2014, p. 84), ao "espírito de seriedade" que ele descreve como aquele que capta o mundo com seus valores estabelecidos, sendo por isto mesmo tranquilizador. A angústia, ao contrário, revela uma realidade humana totalmente livre e dando sentido ao mundo, porque este sentido do mundo provém de si. Cf. Sartre, 2014, p. 84

Descobrimo-nos, pois, em um mundo povoado de exigências, no seio de projetos em "curso de realização": escrevo, vou fumar, tenho encontro com Pedro esta noite, não devo esquecer-me de responder a Simão, não tenho direito de esconder a verdade de Cláudio por mais tempo. (SARTRE, 2014, p. 84)

Este mundo povoado de exigências são expectativas que fazem parte do projeto de ser e, em última instância, dependem de escolhas livres, dos valores que devem ser mantidos ou não. Sartre (2014, p. 85) salienta, inclusive, que manter uma conduta alicerçada no que ele entende por má-fé, ou não, é o que abre a possibilidade para que se adote condutas de fuga em determinadas situações, que apontam para um determinismo psicológico, por exemplo, visto, pelo autor, como fundamento de todas as condutas de fuga.³⁷

Sartre (2010, p. 56) explica, também, que encobrir a liberdade através de um determinismo e dizer que a existência deve ser postulada como necessária é um ato de covardia. A afirmação sartreana de que a existência precede à essência, implicada pela liberdade, enquanto tal, é que nos permite a compreensão de porquê haverá desde sempre a possibilidade de as ações não serem gratuitas. É o ato que é realizado em nome da total liberdade que inventa uma moral concreta. A moral existencialista é como uma criação, invenção, que Sartre compara à arte, e subentende com isto que "[...] não podemos decidir *a priori* aquilo que deve ser feito" (SARTRE, 2010, p. 52) frente a uma situação qualquer. As ações são concretas e imprevisíveis, sempre haverá uma espécie de invenção, pois ele entende que "[...] antes de começarmos a vida, a vida, em si, não é nada, mas cabe-nos darlhe sentido, e o valor da vida não é outra coisa senão este sentido que escolhemos" (SARTRE, 2010, p. 59) E tanto as escolhas quanto o sentido que lhes damos acontecem neste mundo mesmo em que vivemos com o outro.

Esta acepção mostra, a nosso ver, – não podemos nos abster de pontuar aqui – uma preocupação ética na obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), na qual Sartre desenvolve seus argumentos sobre a liberdade como autonomia de escolha, de ações, de sentidos atribuídos às

³⁷ A má-fé é um conceito importante na filosofia de Sartre. Gary Cox (2007) afirma que a má-fé é possível como uma conduta de fuga porque a realidade humana não é auto idêntica e a existência da má-fé sugere que "[...] o para-si (realidade humana) é como Sartre o descreve: 'a condição de possibilidade de má-fé é de que a realidade humana, no seu mais imediato, na intra-estrutura do pré-reflexivo *cogito*, precisa ser aquilo que não é e não aquilo que é'" (COX, 2007, p. 158). A má-fé pode ser uma tentativa de ignorar a liberdade, fuga da angústia, proteção do bem estar psicológico: "[...] servindo como um parapeito contra a angústia. Isto, por sua vez, é bom para o bem-estar físico de uma pessoa, porque a angústia, como uma forma de estresse, não é muito saudável" (COX, 2007, p. 163). Portanto, sendo liberdade de escolha, a realidade humana já é possibilidade de má-fé. Para aprofundar esta perspectiva do conceito, a partir de Cox, ver: COX, Gary. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. – Petrópolis: RJ: Vozes, 2007. Rodrigues (2010, p.74), apresenta o conceito de má-fé como sutil e que deve ser entendido dentro de um contexto humano. Cf. Rodrigues, 2010, p. 74. Grifo nosso

mesmas, de valores outorgados a partir destes sentidos. Tudo isto em consonância com a defesa da consciência como projeto singular, que embora não possua uma essência universal, apresenta, no entanto, "uma universalidade humana de condição" (SARTRE, 2010, p. 48), implicando que não somos consciências atribuindo valores de forma isolada neste mundo, mas somos consciências intersubjetivas, o mundo é intersubjetivo. Sartre (2010, p. 49) afirma, por exemplo, que mesmo que as situações históricas variem, o que não pode variar é a necessidade humana de estar no mundo, trabalhar, conviver com outras pessoas e ser, no mundo, um mortal. Esta universalidade humana é "permanentemente construída" nas contingências em que cada um se insere.

A realidade humana escolhe-se diante de uma situação real, organizada, em que ela encontra-se engajada e cujas ações são realizadas em interações. Sartre argumenta, ainda, que é perfeitamente possível ser uma liberdade absoluta em uma cultura relativa, ou seja, uma cultura que possa vir a resultar de tal liberdade de escolha. Ser essa liberdade já implica, também, em responsabilidades, por isso a questão ética perpassa a obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]). É em vista deste comprometimento, no mundo, que ela tem que assumir sua total responsabilidade nas situações. No entanto, e trataremos melhor ao longo do texto, tanto as ações no mundo quanto a responsabilidade de cada um pressupõem relações entre as pessoas, implicam situações vividas e intersubjetivas³⁹. A dificuldade, entretanto, é que a intersubjetividade parece ser entendida por Sartre como conflituosa na sua origem. Porém, antes de adentrarmos mais especificamente no encontro com o outro e suas relações conflituosas, veremos como Sartre desenvolve a questão da realidade humana como

_

³⁸ Ver "Sartre e a ética" (2010) artigo no qual Silva faz uma abordagem sobre esta questão: "[...] embora Sartre não tenha escrito o tratado de Ética prometido ao final de *O Ser e o Nada*, toda a sua obra, inclusive os textos anteriores ao seu livro mais famoso, possuem uma significação ética, até porque seria difícil perseguir uma elucidação da conduta humana – ou uma ontologia da subjetividade – sem que a perspectiva ética estivesse presente". Cf. Silva (2010), p. 269

Em relação ao termo intersubjetividade, na obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), temos um registro importante se quisermos falar de um mundo intersubjetivo. O registro, em questão, faz uma relação entre o termo intersubjetividade e a linguagem: "Em um universo de puros objetos, a linguagem não poderia de forma alguma ser 'inventada', pois presume originariamente uma relação com outro sujeito; e, na intersubjetividade dos Paraoutros, não é necessário inventá-la, posto que já seja dada no reconhecimento do Outro. Pelo simples fato de, não importa o que faça, meus atos livremente concebidos e executados e meus projetos rumo a minhas possibilidades adquirirem lá fora um sentido que me escapa e experimento, eu *sou* linguagem. Nesse sentido - e somente nesse -, Heidegger tem razão ao declarar que *sou* o *que* digo: Tal linguagem, com efeito, não é um instinto da criatura humana constituída. Tampouco é uma invenção de nossa subjetividade; mas também não devemos reconduzi-la ao puro 'ser-fora-de-si' do '*Dasein*'. Faz parte da *condição humana*; é originariamente a experiência que um Para-si pode fazer de seu ser-Para-outro, e, posteriormente, o transcender desta experiência e sua utilização rumo a possibilidades que são minhas possibilidades, ou seja, rumo às minhas possibilidades de ser isto ou aquilo para o Outro". (SARTRE, 2014, p. 465)

liberdade/autonomia de escolha em situação, esta ambiguidade resultado da relação entre liberdade e facticidade/contingência.

1.5 Liberdade, facticidade e contingência: relações necessárias

É na parte intitulada "Ter, Fazer e Ser" que Sartre vai desenvolver, de forma mais detalhada, a questão da liberdade, assegurando-a como a "[...] condição primordial da ação." (SARTRE, 2014, p. 536) Ao mesmo tempo, o filósofo apresenta a relação entre a liberdade, a facticidade e a contingência, considerando o fato de a realidade humana não poder não ser livre e não poder não existir. Isto nos remete, ao que parece, em princípio, a uma ambiguidade: a questão da liberdade situada, aludida na seguinte frase sartreana: "[...] não há liberdade a não ser em *situa*ção, e não há situação a não ser pela liberdade." (SARTRE, 2014, p. 602) Para entendermos melhor estas relações precisamos nos situar a respeito do que é a facticidade e a contingência pela perspectiva do autor.

Primeiro, para descrever o conceito de facticidade, Sartre (2014, p. 596) salienta que é necessário começar com a questão da realidade humana como liberdade, porém, isto não significa que ela é o fundamento do seu ser, ou seja, o seu próprio fundamento. Se isto fosse possível a liberdade poderia decidir sobre a existência do seu ser, o que não acontece. Ela não decide acerca do seu ser livre, nem escolhe a si mesma como liberdade, posto que uma das condições da liberdade sartreana seja que ela está condenada a ser livre, como assegura Cox: "[...] por mérito da sua existência como um não-ser que precisa ser seu próprio nada." (COX, 2007, p. 90). Arremessada na liberdade, portanto, a realidade humana não escolhe ser ou não livre, ela é livre. Então, a liberdade, neste sentido, é um escapar de um dado e a facticidade é por sua vez: "[...] um *fato* do escapar ao fato" (SARTRE, 2014, p. 597), ou seja, a facticidade é um fato da própria liberdade, neste caso, significa tão somente o fato de a liberdade não poder não ser livre.

Sendo assim, o autor afirma que: "Existir como o *fato* da liberdade ou ter-de-ser um ser no meio do mundo, é a mesma coisa, o que significa que a liberdade é originariamente

4

⁴⁰ Importante esclarecer, em relação à questão da liberdade situada, que estas noções (liberdade, facticidade etc.) não são apenas conceitos, mas expressam a tessitura da "totalidade-homem-no-mundo". E que, segundo Sartre, "[...] a realidade humana não pode fazer aparecer o ser como totalidade organizada em mundo a menos que o transcenda" (SARTRE, 2014, p. 59), ou ainda, "[...] 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, 2014, p. 132)

relação com o dado." (SARTRE, 2014, p. 599) E não é só isto, ela não é o seu próprio fundamento sob outro aspecto: a liberdade não decide sobre a existência do seu ser,

[...] se a liberdade decidisse sobre a existência de seu ser, seria necessário não somente que fosse possível o ser como não livre, mas ainda que fosse possível minha inexistência absoluta. Em outras palavras, vimos que, no projeto inicial da liberdade, o fim se reverte sobre os motivos para constituí-los; mas, se a liberdade tem de ser seu próprio fundamento, o fim deve, além disso, reverter sobre a própria existência para fazê-la surgir. (SARTRE, 2014, p. 597)

Sartre (2014, p. 597) deixa claro que a liberdade não pode decidir acerca da sua existência pelo fim que ela posiciona, nem é um poder indeterminado. Ela só pode ser escolhendo-se: "A liberdade do Para-si é sempre *comprometida;* não se trata de uma liberdade que fosse poder indeterminado e preexistisse à sua escolha" (SARTRE, 2014, p. 590). Assim sendo, a principal característica da liberdade é um ter-de-ser, um fazer-se, como modificação de algo dado, ou seja, a nadificação de algo dado. ⁴¹ Por esta razão, o autor fala que a liberdade é "[...] um buraco no ser, esse nada de ser" (SARTRE, 2014, p. 598), pressupondo o ser para surgir no âmago dele. Por isso não se pode falar em uma liberdade que cria a sua própria existência, ela precisa do dado no mundo concreto.

Então, a liberdade, neste aspecto, argumenta Sartre (2014, p. 598), coincide com o entendimento do senso comum que fala da realidade humana sendo livre em relação a um estado de coisas e apesar deles. Ser livre, neste sentido, é estar em relação a um dado (estado de coisas) quando este não pode constranger. Sendo assim, a situação, em certo sentido, condiciona a liberdade, no aspecto de estar aí, como fato para que haja uma escolha a partir dela. Lembramos aqui a famosa frase sartreana de que a realidade humana não existe primeiro para ser livre depois, mas surge na negação do mundo (ser no meio do qual ela é) e de si mesma (o ser que ela é), em uma dupla nadificação, ou seja, ela não é o ser mundo, mas faz com que o mundo exista quando o ilumina a luz do fim que escolheu.

Para Sartre (2014, p. 600), o dado não entra na constituição da liberdade. Esta o interioriza, negando o dado, como negação interna. Trata-se da pura contingência que pode

.

⁴¹ A Relação entre a facticidade e a contingência é discutida, também, na obra de Jacques Collete *Existencialismo* - uma breve introdução (2019), na qual ele afirma que Sartre retoma o termo de Heidegger e o integra ao existencialismo. A liberdade do para-si deve ser integrada a realidade humana que existe como ser-aí, ou seja, sua existência é contingente. De forma concreta isto se mostra na experiência com o seguinte aspecto: "só há liberdade em uma situação necessariamente dada, meu nascimento, meu corpo, meu lugar etc.". Cf. Collete, 2019, p. 69.

ser negada nas escolhas. ⁴² O dado, em si mesmo, aparece como resistência ou como ajuda quando ele se revela à luz da liberdade que já projetou um fim, organizou de tal modo este dado que ele se mostra aí como favorável ou como obstáculo. Deste modo, a realidade humana encontra estes obstáculos no campo da sua liberdade e os encontra a partir de um fim que ela já estabeleceu, por isso há uma imbricação entre o dado, a facticidade, e a realidade humana, segundo Sartre. Ele lembra que, por isso, nem sempre o que significa empecilho para uma determinada pessoa é para outra, pois é necessário que o dado seja iluminado por um fim a que cada um se propõe e nem todos os fins são idênticos. Eis, então, o paradoxo da liberdade citado acima: "[...] não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser em liberdade" (SARTRE, 2014, p. 602). Esta relação implicada na descrição da liberdade situada nos remete a outra, entre a facticidade e a contingência, que, segundo Rodrigues, surgem também nas situações cotidianas, mas sobre as quais não temos nenhum controle:

Com efeito, no mundo do imediato, facticidade e contingência nos surgem enquanto estamos "em situação", comprometidos em uma realidade que nos "impõe", querendo ou não, limites à nossa ação, "coeficientes de adversidade", fatos e possibilidades que devem ser aceitos. De fato, surgimos num mundo onde já é necessário trabalhar, desfrutar de certo lazer, pertencer a uma determinada religião, a uma raça, a um lugar, sentir-se culpado ou orgulhoso, feio ou bonito; e, dizemos, nada disso é voluntariamente escolhido. Além disso, temos um passado contra o qual nossa liberdade nada pode fazer; estamos rodeados por outras pessoas cujo juízo a nosso respeito não podemos mudar livremente; por fim, somos seres mortais e nada podemos fazer a respeito. (RODRIGUES, 2010, p. 180)

Neste aspecto, no mundo do imediato, facticidade e liberdade se tencionam segundo Rodrigues, visto que para Sartre: "Há um ser cuja liberdade tem-de-ser em forma do *não ser* (ou seja, da nadificação)." (SARTRE, 2014, p. 599) De tal modo que a realidade humana existir no meio do mundo como não sendo o mundo, como aquela que transcende as imposições do mundo que a princípio aparecem como supostos limites, e sendo liberdade é a mesma coisa.

Levando em consideração estas dificuldades apresentadas, Sartre (2010, p. 43) assegura que a realidade humana encontra-se comprometida na vida, contudo acrescenta que ela mesma "traça seu perfil", sua figura no mundo e se ela encontra obstáculos é no campo da

4

⁴² Aqui é preciso que já se compreenda que o dado, como pura contingência que a liberdade nega, nada mais é do que o em-si nadificado pelo para-si que tem-de-sê-lo, questão da temporalidade, nadificação do mundo - em-si. Cf. Sartre, 2014, p. 599.

sua própria liberdade: "Esse rochedo só será um obstáculo se almejo, a qualquer custo, chegar ao alto da montanha" (SARTRE, 2014, p. 601) caso contrário apenas faz parte do mundo, fundido na sua totalidade. Consideramos importante apresentar esta característica da realidade humana, de ela mesma traçar seu perfil e sua figura no mundo, levando em consideração que, no encontro intersubjetivo, ela pode aparecer como objeto para o outro e, ao mesmo tempo, aquela que fica fora de alcance para si mesma, o que aponta para uma situação que o autor vai explanar como alienação, que precisará ser assumida ou transcendida. Neste caso, ela estará o tempo todo tendo que lidar com situações nas quais vai de ter de assumir (ou não) "ser alguém", como uma das possibilidades que se organizam com os objetos no mundo na presença do outro - veremos adiante quando apresentarmos o que Sartre (2014, p. 326) descreve como relação de conexão mais fundamental com o outro. O que podemos adiantar é que pertencemos a um mundo habitado, estamos no mundo como existência na presença dos outros, visto que os outros, por sua vez, existem e vem até nós por encontro, no meio do mundo. ⁴³ A questão, neste ponto, é de que modo à realidade humana, como consciência/liberdade, encontra este outro em situação, tendo em vista que ele não é um objeto/dado qualquer, mas uma consciência/liberdade assim como ela.

Antes de adentrar nesta discussão, primeiramente, descreveremos como Sartre (2014, p. 602) explica o aparecimento de vestígios do outro no mundo intersubjetivo. Ele faz isto quando descreve as estruturas da situação, que aparecem como prováveis limitadoras das ações. Entre estas estruturas, nos apresenta o que denomina "meu próximo" que aponta para uma das características da realidade humana que ela tem que assumir de algum modo, o seu ser-para-o-outro 45, ser que ao surgir mostra para ela sua instabilidade entre objetividade e

⁴³Silva (2019, p. 44), ao tratar sobre o tema da liberdade e situação, em Sartre, nos convida a refletir sobre como é "viver no mundo", encontrando o outro em cada curva do caminho: "Viver no 'mundo' significa atribuir significações, que, precisamente, fazem dos fatos um mundo humano. Mas é preciso observar também que vivo num mundo em que há significações que não foram atribuídas por mim. Isso nos remete à alteridade ou intersubjetividade: o outro é uma referência do meu mundo, eu o encontro 'em cada curva do caminho' e o compromisso que me vincula à realidade inclui o outro ao qual remetem muitas das significações que encontro em meu percurso." (SILVA, 2019, p. 44)

⁴⁴ Sartre (2014, p. 602) apresenta as seguintes estruturas da situação: o lugar, o passado, os arredores, o próximo, a morte (estrutura que merece ser estudada a parte), para demonstrar acerca da liberdade absoluta. Cada uma delas é demonstrada detalhadamente e, em seguida, a possibilidade de transcedê-las. Cf. Sartre, 2014, p. 602

⁴⁵ Bornheim (1984, p. 85) afirma acerca do ser-para-o-outro, que ele marca algumas problemáticas específicas na obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), como por exemplo, a existência do outro, o encontro com o outro, uma nova dimensão da realidade humana, o problema da intersubjetividade. Veremos nos próximos tópicos.

subjetividade. Ao mesmo tempo em que aponta para a presença no mundo de outras realidades cuja existência é igual a ela.

Vejamos no próximo capítulo: "O Outro"

Capítulo II

O Outro

O para-outro, em lugar de ser arrancado do para-si, parece um prolongamento natural dele. No seio da liberdade de quem nos ama e durante todo o tempo em que nos amar, estaremos em segurança. Assim, fazer-se amar por alguém não é tentar lhe dar de si mesmo uma imagem lisonjeira, é existir em segurança no seio da sua liberdade.

Diário de uma guerra estranha – Jean-Paul Sartre

2.1 "Meu próximo"

No final do tópico "Liberdade e facticidade: a situação", Sartre (2014, p. 602) adentra na questão das estruturas da situação e das várias estruturas no mundo da realidade humana (o lugar, o passado, os arredores, o próximo, a morte). Na medida em que estas estruturas já são determinadas pelas indicações dos outros, elas implicam em situações que, para o autor, vão recair em relações complexas que aludem mais de uma realidade humana e, consequentemente, fazem aparecer a seguinte estrutura da consciência: o ser-para-outro.

Destacaremos entre estas estruturas a que Sartre (2014, p. 626) denomina "meu próximo", visto que, no nosso entendimento, ela aproxima-se do tema aqui proposto, pois envolve o aparecimento, em certos aspectos, do outro mais concretamente. Esta estrutura já aponta para a questão da intersubjetividade visto ficar claro que há uma relação posta entre dois seres para-si, ou seja, duas consciências.

Sartre (2014, p. 626) afirma que a realidade humana existe, no mundo, comprometida com os complexos utensílios que fazem parte dos arredores⁴⁶. Estes utensílios possuem significações que ela confere através do seu livre projeto. Porém, ela também está no meio de

⁴⁶ Sartre (2014, p. 619) descreve os arredores como as coisas e os utensílios que circundam a realidade humana e possuem seus coeficientes próprios de adversidade e de utensilidade, ou seja, coisas, objetos e utensílios, que têm uma potencialidade própria, como fenômenos que a realidade humana não pode prever, mas que são a favor ou contra ela à luz de um projeto essencial. Inclusive, ao falar dos arredores, ele retoma a questão abordada na introdução da obra sobre a prova ontológica da existência do em-si (mundo), afirmando que é a consciência, sempre consciência de alguma coisa, que pode servir como prova. Sendo assim, é preciso que originariamente, o ser desta coisa (no mundo) seja transfenomenal e não relativo à própria consciência, ou seja, não abstrato. Não pode ser a consciência, já que ela nega tanto o dado (em-si), como nega a si mesma. Assim, Sartre (2014, 622) amplia esta prova ontológica quando fala dos arredores, dos utensílios com potencialidade própria, de certo modo, independentes da consciência, posto que estes utensílios estejam fora dela, no mundo, mas, ao mesmo tempo, também afirma que estão dando condições para que a ação da realidade humana seja sobre seres cuja existência é independente da sua existência (para-si) ou independente da sua ação. Cf. Sartre, 2014, p. 622

um mundo já dotado de sentidos (significações) que não partem dela, mas dos outros. No entanto, ela descobre que algumas destas significações, que estão aí no mundo, ela já as têm de algum modo. Assim, quando Sartre (2014, p. 626) vai descrever o que implica, para a situação, o fato de que existe um mundo onde há o outro, o problema tem que ser formulado, segundo ele, com "[...] três categorias de realidades que entram em jogo" (SARTRE, 2014, p. 626), ou seja, para se constituir uma situação concreta com o outro como sendo uma situação da realidade humana, primeiro, existem os utensílios já significantes no mundo; segundo, existe a significação que ela deve descobrir como já sendo dela e, terceiro, existe o outro.

A questão acerca do outro implica na afirmação que este é o centro de referências ao qual às significações da realidade humana remetem. Tanto as que estão nos utensílios, quanto as que ela descobre como já sendo dela. Mesmo não tendo sido ela quem as conferiu, são, de certo modo, dela também. Por isso, não se pode negar que ela já se encontra lançada em um mundo estabelecido e em um mundo cuja presença do outro é, de certo modo, garantida.⁴⁷

É no mundo de significações "já dadas" que a realidade humana vai deparar-se a todo o momento com situações em que os complexos utensílios vão parecer exigir dela uma determinada conduta. A existência neste mundo exigências, afirma Sartre (2014, p. 629), é um fato. Uma das características desta facticidade que não pode ser deduzida, nem mostrada, é a que o autor descreve como a existência no mundo em presença dos outros. Esse é um dos proveitos que Sartre (2014, p. 323) retira, segundo o próprio, do exame crítico da análise heideggeriana⁴⁸, que, para ele, não se sustenta na tentativa de fazer a realidade humana sair da sua solidão:

[...] a necessidade da existência do outro deve ser, caso exista, uma 'necessidade contingente', ou seja, do mesmo tipo da *necessidade de fato* com a qual se impõe o *cogito*. Se o Outro há de poder ser-nos dado, o será

⁴⁷ Essa assertiva remete à questão acerca do problema clássico do solipsismo. Sartre (2014, p. 316) afirma que talvez seja possível refutar o solipsismo demonstrando que a existência do outro é evidente e certa para nós, a partir da certeza apodítica do *cogito*. A princípio trata-se de uma abordagem que Sartre chama de otimismo ontológico hegeliano, a qual, segundo ele, ao tratar do problema do outro a partir do ponto de vista do absoluto esqueceu-se do princípio de intransponibilidade da pluralidade das consciências. Porém, Sartre não retira o mérito de Hegel, como segue: "Mas reconhecemos igualmente que Hegel, embora sua visão seja obscurecida pelo postulado do idealismo absoluto, soube colocar o debate (acerca do solipsismo) em seu verdadeiro nível" (SARTRE, 2014, p. 316) - grifo nosso. Não trataremos sobre o solipsismo aqui, salvo alguns aspectos na argumentação sartreana quando necessário para compreensão do texto. Ver Sartre: Tópico "Husserl. Hegel,

11

Heidegger", 2014, p. 302.

⁴⁸ Sartre (2014, p. 323) afirma acerca da não superação do idealismo e realismo heideggeriano no que concerne a questão do encontro de outros seres como nós: "Em consequência, seria inútil buscar em *Ser* e *tempo* a superação simultânea de todo idealismo e todo realismo. E as dificuldades que encontra o idealismo em geral quando se trata de fundamentar a existência de seres concretos semelhantes a nós, que escapam, enquanto tais, à nossa experiência, e não dependem, em sua própria constituição, de nosso a *priori*, surgem também ante a tentativa* de Heidegger de fazer a "realidade-humana" sair de sua solidão" (SARTRE, 2014, p. 323).

por uma apreensão direta que conserve no encontro seu caráter de facticidade - assim como o próprio *cogito* deixa toda sua facticidade ao meu próprio pensamento - e que, todavia, participe da apodicticidade *(apodicticité)* do próprio *cogito*, ou seja, de sua indubitabilidade *(indubitabilité)* (SARTRE, 2014, p. 323)

Neste ponto notamos uma aproximação de Sartre (2014, p. 325) ao cogito cartesiano. De fato, ele afirma que, se o "Outro não me é imediatamente presente e sua existência não é tão certa quanto a minha, toda conjetura a seu respeito carece totalmente de sentido. Mas, precisamente, não conjeturo a existência do Outro: eu a afirmo" (SARTRE, 2014, p. 325). Asseguro esta apreensão direta do outro, como fato, que se dá através do que Sartre (2014, p. 325) denomina "pura negação interna". Em outras palavras, o outro surge como aquele que não sou eu. Aparece e pode, em determinados momentos, carregar um tipo de objetividade diferenciada⁴⁹ e que, também, "exigirá" uma mudança na forma como eu encaro a mim mesmo. Significa, em outras palavras, que para Sartre (2014, p. 371) apesar de o outro aparecer, também, como objeto para a realidade humana, não é como um objeto qualquer que isto acontece. O outro surge com suas próprias significações: "É também 'irado', 'alegre', 'atento', ou 'simpático', 'antipático', ou 'avaro', 'impulsivo' etc." (SARTRE, 2019, p. 372). A existência do outro, por exemplo, já implica, inclusive, certas técnicas que pertencem à espécie humana, como saber falar, andar, segurar, etc... A facticidade, neste caso, é o mundo que se revela através de técnicas que são coletivas e que já estão constituídas, que possibilitam à realidade humana captar-se com aspectos cujo sentido já foi definido sem que ela fizesse nada para que isto ocorresse.

Sob este aspecto, Sartre (2014, p. 631) explica que, aparentemente, não é a realidade humana quem decide, a partir dos seus próprios fins, se estas técnicas vão aparecer ou o modo como vão aparecer, visto que ela estaria arremessada diante do existente em bruto, lançada no mundo que já é de algum modo, que já oferece as suas próprias significações.⁵⁰

⁴⁹Em determinados momentos porque nem sempre o outro será objeto, outras vezes será sujeito – veremos adiante no texto; diferenciado porque não é objeto como coisa e sim aquele que carrega suas próprias significações: "Este Outro-objeto que de repente me aparece não permanece como pura abstração objetiva. Surge diante de mim com suas significações particulares [...] Isso porque, com efeito, ao captar-me como eu mesmo, faço com que o Outro-objeto exista no meio do mundo. Reconheço sua transcendência, mas não a reconheço como transcendência transcendente, e sim como transcendência transcendida". (SARTRE, 2014, p. 372)

. .

⁵⁰ Aqui também entram questões como: técnicas; linguagem; proposições (frase); como compreender o outro no mundo. Estas são várias características que o autor vai afirmar estarem em relação umas com as outras e de, certo modo, quando dizem respeito a realidade humana, dependem do outro. Posto que estas regras sociais, estas técnicas, estas organizações linguísticas não foram criadas pela realidade humana para alcançar a si mesma, mas para acessar o outro. Por isso o autor fala da linguagem como exemplo de uma técnica social, regras sociais e se há leis na língua "não é para quem fala, mas para quem escuta". (SARTRE, 2014, p. 634)

No entanto, o autor assegura que certas significações que aparecem, nestas técnicas, sem que ela as tenha escolhido, devem ser sustentadas por ela pelo seu livre projeto. É neste aspecto que Sartre assegura: até mesmo diante do outro "[...] é necessário que eu escolha ser o que sou." (SARTRE, 2014, p. 648) Foi visto que, para o autor, cada realidade humana, a princípio, escolhe-se. Isto significa que ela está para-além destas estruturas objetivas do mundo, o que assegura certa "independência" em relação às estruturas que ela transcende. Não obstante, é também diante do outro, no mundo, afirma Sartre (2014, p. 641), que a realidade humana descobre as técnicas e apropria-se delas. É o futuro iluminando o presente, é "[...] um aperfeiçoamento das técnicas com vistas a um fim que permite avaliar o estado da técnica." (SARTRE, 2014, p. 641) É um transcender destas mesmas técnicas como livre invenção, porque as técnicas estão aí para serem transcendidas.

Portanto, cada um escolhe-se dentro de uma estrutura que vai sustentar e transcender através do seu próprio projeto. É, antes de tudo, o mundo iluminado pelos fins escolhidos que vai revelar-se. É neste mundo que o outro surge. Entretanto, Sartre (2014, p. 642) assevera que a existência do outro, como liberdade neste "seu" mundo, traz, de fato, um abalo sobre a forma como a realidade humana existe, tendo em vista que, quando o outro surge vem acompanhado de certas decisões que ela não escolheu. Então, o sentido destas resoluções ela vai ter que apreender a partir do outro.

Para Sartre (2014, p. 373), assim como a realidade humana está comprometida com seu projeto e sua imagem no mundo, o outro, igualmente, estará enquanto "[...] sujeito, comprometido em sua imagem [...]" (SARTRE, 2014, p. 373). Quando o outro surge, em um primeiro momento, através do olhar - o que veremos no tópico sobre "A experiência do olhar" -, surge como aquele para o qual a realidade humana é objeto. É isto que possibilita a condição dela se conceber com propriedades objetivas para o outro e não para si mesma. Deste modo, aparece uma nova dimensão com a qual ela vai ter que lidar; porque não está existindo apenas em uma relação com um ser em bruto, com um objeto que ela dá sentido; porque ela se percebe em relação com outra consciência assim como ela. É avistando este objeto (homem) diferenciado, no seu mundo, que nota a possibilidade de uma reversão da situação, na qual seu ponto de vista sobre o mundo escapa como único, na qual há a possibilidade de também ser vista pelo outro: fenômeno no qual o outro é revelado originariamente.⁵¹

1

⁵¹ Cox (2007, p. 64) afirma que os seres humanos são, a princípio, objetos, corpos que estão relacionados com outros corpos de modo externo, mas apesar de os seres humanos serem objetos e o outro ser um ser humano, não

Antes de analisarmos esta questão, do outro revelado originariamente, notamos que Sartre considerou importante descrever as abordagens de autores que, de algum modo, debruçaram-se sobre o problema da existência do outro. Levando isto em consideração, separamos o segundo tópico para fazermos referência, de modo breve, a estas abordagens.

2.2 O problema da existência do outro

Sartre (2014, p. 289) afirma que há uma estrutura ontológica radicalmente diferente da realidade humana somente como consciência (para-si). Uma estrutura que é dela sem ser para ela, posto que seja um ser para-outro; esta nova estrutura que surge está totalmente relacionada à existência do outro⁵², uma vez que a realidade humana, "[...] em um único e mesmo surgimento, deve ser, em seu ser para-si-para-outro." (SARTRE, 2014, p. 286) Antes de prosseguir com esta argumentação, faremos referência aos autores que também, de certo modo, segundo Sartre, discutiram sobre o tema da existência do outro e que contribuíram para o avanço do debate: Husserl, Kant e Hegel.⁵³ Neste caso, traçaremos somente breves considerações a partir do próprio autor.

Sartre (2014, p. 291) descreve acerca dos autores citados acima, como suas teorias o influenciaram na questão da existência do outro, mesmo que apresente sob muitos aspectos suas discordâncias. Ele expõe, ao discutir o tema, considerações sobre o realismo, idealismo kantiano, solipsismo e o recurso a Deus, imbricados nesta problemática. Para o autor, é imprescindível que estes sejam reconhecidos como temas controversos. Portanto, o esforço da

é como objeto que ele é revelado no encontro interpessoal e isso Sartre vai demonstrar com exemplos concretos. Cf. Cox, 2007, p. 65

.

⁵² Bornheim (1984, p. 82) explica que para Sartre é no plano da experiência cotidiana que a realidade humana descobre a realidade do outro. Usa como exemplo a vergonha, que Sartre descreve como uma apreensão vergonhosa de alguma coisa e que, na verdade esta coisa é a própria realidade humana diante de si mesma e o outro aparece como um mediador, neste caso, entre ela e ela mesma. O para-outro, neste aspecto, permite que a realidade humana apreenda uma estrutura que é do seu próprio ser de forma originária e constitutivamente, o que seria positivo no caso do tema da intersubjetividade, pois ressairíamos da velha controvérsia que implica a questão da existência do outro permanecer vinculada ao conhecimento que temos dela. Cf. Bornheim, 1984, p. 82

⁵³ Sartre (2014, p. 318), também descreve a existência do outro a partir de Heidegger, sobre a questão do ser-com (*Mitsein*), no qual o outro não é utensílio/objeto, mas existe em uma relação de interdependência de viés, sem conflito, uma coexistência na qual o ser-para-a-morte aparece e se destaca. Cf. Sartre, 2014, pp. 318-320. Não abordaremos neste momento do texto, mas dedicaremos um tópico no capítulo III para descrever acerca do sercom (*Mitsein*) e a forma como Heidegger entende "uma espécie de solidariedade ontológica para a exploração desse mundo" e porque Sartre discorda desta concepção.

argumentação sartreana vai em direção a abdicar, na medida do possível, destes recursos, quando o assunto envolve a prova da existência dos outros no mundo. Pensar a partir dos parâmetros destes três autores nos levaria, inevitavelmente, a pensar o outro pelo viés do conhecimento, ou acabaria por recair no solipsismo⁵⁴, o que Sartre quer evitar.

Sartre (2014, p. 302) alega que devemos recusar o solipsismo se quisermos fazer uma teoria positiva da existência do outro, alicerçada na negação de interioridade como aquela que estabelece a diferença entre o outro e eu. ⁵⁵ E, segundo Sartre (2014, p. 298), tanto o realismo quanto o idealismo nos conduzem ao solipsismo: o realismo, quando entende que o outro está dado no mundo, como substância pensante e primeiramente ausente, ou seja, como consciência ausente na relação com o outro; e o idealismo, quando vê o outro como representação, afirmando que a realidade humana, de certo modo, é responsável pelo aparecimento ou constituição da existência do outro. Por ter posicionado a realidade do mundo exterior, o realismo se viu forçado a voltar a um idealismo quando encara a existência do outro, pois, nas relações o que lhe resta são conjecturas, já que a consciência do outro não pode ser acessada e, por consequência, a existência dele permanece uma especulação problemática. ⁵⁶

Os realistas "tomam tudo como dado", aponta Sartre (2014, p. 293), e, portanto, seria provável que o outro também estaria dado no mundo como uma substância pensante, que entrega o corpo como objeto imediato. O problema aparece quando esta mesma substância, como corpo, não entrega a consciência que se encontra separada por toda a espessura do próprio corpo. Este problema encontra-se relacionado ao conceito de exterioridade de indiferença⁵⁷, que implica ausência primeira do outro em relação a mim, como se fôssemos

⁵⁴ Para Reynolds, na obra *O Existencialismo* (2013), o solipsismo é uma "[...] doutrina segundo a qual não podemos conhecer ou acessar a mente de pessoa alguma. É uma ideia de que só podemos conhecer nossa própria perspectiva, e uma consequência epistemológica disso é que não podemos provar que outras pessoas existem" (REYNOLDS, 2013, p. 134).

⁵⁵ Na negação de interioridade, nego o outro na mesma medida em que ele me nega. Cf. Sartre, 2014, p. 302 Veremos adiante.

⁵⁶ Bornheim alude a esta questão da seguinte forma: "Sartre pretende que o realismo empresta ao outro uma dimensão puramente conjetural, incidindo, em última instância, em uma posição idealista; e o idealismo, por sua vez relegando o outro ao domínio do impensável reinstala, em seu próprio seio, o 'realismo' do outro". (BORNHEIM, 1984, p. 82)

⁵⁷ Exterioridade de indiferença na qual a hipótese do solipsismo estará sempre presente levando em consideração estarmos tratando de sistemas fechados que só se comunicam por fora. Cf. Sartre, 2014, p. 299. Na exterioridade de indiferença: "[...] o surgimento ou abolição do outro não me afetaria mais em meu ser do que um Em-si pode ser afetado pela aparição ou desaparição do outro. Por conseguinte, a partir do momento que o outro não pode agir sobre meu ser por meio de seu ser, o único modo como pode se revelar a mim é aparecendo como objeto a minha consciência ". Cf. Sartre, 2014, p. 301

duas coisas separadas por um espaço real ou ideal, mas mesmo assim um espaço no qual o outro me seria indiferente, confinado nos limites do seu próprio ser. Esta exterioridade de indiferença incide na possibilidade sempre presente do outro aparecer como objeto dos meus pensamentos, constituído pela espontaneidade da minha consciência. Para Sartre (2014, p. 301), este outro apareceria, então, como uma imagem, que precisaria de um terceiro (deus)⁵⁸ para ser validada como existência real. Neste sentido, a existência do outro acabaria por ser cogitada como uma hipótese, que se explicaria ora por analogia ora por experiência, segundo a qual assim como sei sobre mim mesmo e meus comportamentos posso saber sobre o outro que, em todo caso, refletiria as mesmas emoções em dadas circunstâncias.⁵⁹ O outro teria um corpo que pareceria e agiria como o meu corpo. A questão é que, para Sartre, ações e expressões que apontam para um comportamento análogo ao meu são vistas apenas como probabilidades dentro das minhas intenções, o que coloca o outro como uma conjectura cujo acesso é pelo provável conhecimento que tenho acerca dele.⁶⁰

O problema da existência do outro, por esta perspectiva, continuaria inscrito no âmbito da relação entre duas realidades humanas como consciências distintas, separadas por toda a espessura de dois corpos (substâncias) distintos. Estas duas consciências assinaladas estariam separadas de modo tão radical, por uma relação de exterioridade de indiferença, que o acesso de uma a outra permaneceria apenas provável, o que aproximaria o realismo do idealismo kantiano. Portanto, pergunta Sartre, porque não tratar o realismo a partir deste ponto?

⁵⁸ Essa noção de que Deus, como criador de todos, como aquele que poderia apresentar-se em uma relação de negação de interioridade, tanto comigo como com o outro, encontra-se presente na argumentação de Sartre (2014, p. 301) da seguinte forma: "Assim, esse recurso a Deus, que se encontra em Leibniz, é pura e simplesmente recurso à negação de interioridade; é o que a noção teológica de *criação* dissimula: Deus, ao mesmo tempo, é e não é eu mesmo e o outro, posto que nos cria". (SARTRE, 2014, p. 301) Portanto, Deus seria o único capaz de nos olhar como existência real, posto que não estaria ligado a nós somente pela relação de exterioridade.

⁵⁹ Em relação à existência do outro como hipótese, no que diz respeito a ser explicada por analogias, encontra-se na obra *Esboço para uma teoria das emoções* (2015a [1939]), na qual Sartre se refere à psicologia positiva de forma crítica porque esta trabalha a existência real do homem basicamente por alguns parâmetros conjecturais e por analogias, conforme segue: 1) há no mundo criaturas que tem experiências análogas; 2) o psicólogo positivo não trabalha com a noção de homem como sendo semelhante a si mesmo; 3) Se aceitar uma ideia de homem será como conjectura, para estabelecer conexões, ou seja, uma ideia de homem no sentido kantiano, como um conceito regulador, fio condutor. Esta seria uma forma de usar uma ideia de homem antes de fazer uma síntese última que seria a pretensão da psicologia. O que Sartre afirma é que é impossível atingir uma essência amontoando acidentes. Cf. Sartre, 2015a, p. 16. A psicologia pretenderia obter seus recursos a partir de dois tipos de experiências: 1) a que fornece a percepção espaço-temporal dos corpos organizados; 2) através do conhecimento intuitivo: experiência reflexiva. Ela espera que seja possível unir, complementar ou saber se um tipo de experiência está subordinado ao outro. A princípio os dois tipos se dão de modos separados. Cf. Sartre, 2015a, p. 13,14. Sartre discorda desta perspectiva e acredita que os fenômenos humanos poder ser explicados, de modo mais adequado, através da fenomenologia.

⁶⁰ Sartre (2014, p. 292) afirma que a teoria realista explica o outro através da psicologia realista e positivista do século XIX que dá por admitida a existência do próximo. Cf. Sartre, 2014, p. 292

Se o realismo nos remete assim ao idealismo, não seria mais aconselhável adotar logo a perspectiva idealista e crítica? Já que o Outro é minha representação, não seria melhor questionar esta representação no âmago de um sistema que reduza o conjunto dos objetos a um agrupamento conexo de representações e meça toda a existência pelo conhecimento que tenho dela? (SARTRE, 2014, p. 293)

Pela perspectiva do idealismo kantiano, Sartre (2014, p. 293) afirma que o sujeito é pensado a partir da noção de sujeito puro, que implicaria uma essência comum a todos os homens. Isto poderia indicar uma ausência da problemática do outro como consciência singular na crítica kantiana⁶¹, mas é exatamente aí que Sartre vai centralizar a sua argumentação: se o sujeito puro é aquele que determina as condições de possibilidade das diversas categorias de objetos que aparecem na experiência, a questão é perguntar sobre as condições de possibilidade desse outro, como objeto particular, dado na experiência do sujeito puro. Lembrando que, para Sartre, o outro não poderia ser um *númeno*, uma experiência numênica que pode ser pensada, mas não concebida. Sendo isso impossível, é preciso analisar que espécie de fenômeno abarcaria a realidade do outro.

A pergunta é: o outro poderia aparecer como uma "unidade organizadora" que está fora da experiência da realidade humana, mas que ao mesmo tempo organiza as experiências desta visto constituir grupos conexos de fenômenos (mímica, expressão, atos e condutas) no campo da sua experiência? Talvez, mas esta organização seria feita de um modo muito contraditório, segundo Sartre, porque faria parte de um sistema que é inacessível para ela. O outro apareceria como um conceito de caráter ambíguo, um "como se" ou conceito

Ç.

⁶¹ Segundo Caygill no *Dicionário Kan*t (2000), há um radicalismo teórico na filosofia de Kant no que se refere ao sujeito, pois "[...] é restrito em muitos aspectos, sobretudo no tocante ao sujeito prático. Nas antinomias de CRP e CRPr, Kant admite que o sujeito atuante é uma substância. O sujeito atuante ocupa o domínio inteligível da liberdade e o domínio da causalidade natural; em seu caráter inteligível 'esse sujeito deve ser considerado livre de toda sensibilidade', embora seus atos produzam efeitos no mundo empírico" (CRP A 541/B 569). Isso se torna um problema que vai desembocar na terceira obra kantiana, conforme Georges Pascal explica, na obra Compreender Kant (2011) "'A crítica do juízo', publicada em 1790, remata o edificio da filosofia kantiana. Kant gostava de insistir na sua divisão da filosofia em filosofia teórica e filosofia moral, atribuindo àquela, como objeto, o domínio da natureza, e a esta, o da liberdade; a primeira concernente ao conhecimento, depende do entendimento; a segunda, concernente à ação, depende da razão" (PASCAL, 2011, p. 165). Segundo Pascal (2011, p. 165), por conta da divisão apontada na citação, havia um abismo entre o mundo sensível (conceitos da natureza/filosofia teórica), no qual os objetos são dados a conhecer como fenômenos da intuição, e o mundo suprassensível (liberdade/filosofia prática), em que as coisas estão fora da intuição, como coisas em si (númeno), que apenas podem ser pensadas, mas nunca vistas. O sujeito kantiano "habitaria" estes dois "mundos". Cf. Pascal, 2011, p. 165. Sartre discorda, não há um ser numênico oculto por traz do fenômeno. Cf. Sartre, 2014, p. 35

regulador⁶². Neste aspecto, podemos pensar no outro a título de exercício do conhecimento, mas suas ações não fazem parte da nossa experiência, são idealizados.

O idealismo se vê, de certo modo, fadado a admitir duas hipóteses para a questão do outro: ou ele admite que seja um conceito regulador, portanto inteligível⁶³, ou admite que seja real (sensível) e supõe uma comunicação real entre as consciências. Em todo caso, continua Sartre (2014, p. 298), o outro não poderia ser considerado nem como conceito constitutivo (categorias do entendimento) nem como conceito regulador (ideias da razão) da nossa experiência porque, no idealismo, ele aparece como negação radical da nossa experiência. O outro é um sistema conexo de experiências fora do nosso alcance. A percepção do outro se dá como objeto-outro, que remete a este sistema coerente de representações que não é o nosso sistema. Por isso o autor admite que, neste aspecto da via kantiana, a relação entre as consciências nas quais o outro apareceria afetando nossa experiência é problemática. Visto que as consciências estão fechadas em si mesmas e, tal como compreendidas pelo realismo, permanecem separadas. Continuaríamos em um tipo de relação na qual seguiria predominando a exterioridade de indiferença. A dificuldade é: como podemos encontrar o outro, em uma relação mais originária, sem recorrer ao solipsismo ou a conjecturas? Como encontramos de modo imediato, no mundo, o outro que possa garantir a intersubjetividade e, ao mesmo tempo, a distinção entre as consciências? Esta relação mais originária será explicada no próximo tópico.

Continuaremos, por enquanto, a trajetória sartreana no que diz respeito às teorias de Husserl e Hegel. Estas teorias desembaraçaram-se das concepções que afirmavam as consciências como substâncias separadas e cujas consequências levavam ao solipsismo. Havia um esforço, reconhece Sartre, destes dois pensadores por captar "[...] no próprio âmago das

. . .

⁶² Kant, na *Crítica da Razão Pura* (2014, B 377, p. 290) afirma que um conceito regulador ou ideia é "[...] um conceito a partir do qual uma noção, conceito puro que se origina somente no entendimento, ultrapassa a possibilidade da experiência. Conceito da razão, que demonstra provisoriamente que ele não se deixa confinar no interior da experiência" (KANT, 2012, B 368, p. 285). Ainda: "A ideia é de fato um conceito heurístico e não-ostensivo e indica não como o objeto é constituído mas como devemos nos orientar. Não são princípios constitutivos da extensão do nosso conhecimento. São princípios regulativos. A realidade delas deve valer apenas como esquema do princípio regulativo de unidade sistemática de todo sistema da natureza" (KANT, 2012, B 702, p. 508). Para aprofundamento do que seja um conceito regulador (*como se*) indicamos: VAIHINGER, H. *A filosofia do como se: sistema de ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista*. Tradução de Johannes Kreschmer. 1ª ed. Chapecó: Argos, 2011.

⁶³ Pascal, (2011, p. 42), afirma sobre esta questão do inteligível em Kant: "Ora, o espírito humano é constituído de forma tal que lhe é impossível deixar de fazer um uso suprassensível dos referidos conceitos, e de procurar captar por meio deles alguma realidade transcendente. No mundo sensível não percebemos senão relações, pois conhecer é ligar; mas o espírito aspira ao absoluto, ao incondicionado [...] pode chamar razão ao entendimento enquanto pretende captar o incondicionado, e ideias aos conceitos obtidos nesse tipo de pesquisa" (PASCAL, 2011, p. 42).

consciências um nexo fundamental e transcendente com relação ao outro." (SARTRE, 2014, p. 303) Conquanto não seja, ainda, a sua posição filosófica em relação ao problema da existência do outro, pois apesar dos avanços ele assegura que não há um ultrapassamento do solipsismo.

No que diz respeito à filosofia husserliana, Sartre (2014, p. 302) afirma que assim como Kant, Husserl, apesar do empenho, não consegue ultrapassar o solipsismo quando trata da questão do outro, apesar de preocupar-se em refutá-lo nas Meditações Cartesianas (1931) Nesta obra, segundo Sartre (2014, p. 303), Husserl mostra que o recurso ao outro é condição indispensável à constituição do mundo, o que é um avanço. Neste sentido, o outro é tão certo como o mundo; aparece sempre aí, no objeto que consideramos, com uma camada de significações referentes ao objeto. Deste ponto de vista, o objeto aparece como polivalente e não apenas em sua relação com o sujeito. Sartre (2014, p. 304) defende, no entanto, que a teoria de Husserl não é muito diferente da kantiana no seguinte aspecto: no que concerne a afirmar um sujeito ou ego transcendental distinto do ego empírico, pois o que se pretende afirmar é que o outro não é o ego empírico, mas o sujeito transcendental ao qual o ego empírico remete. Isto implicaria em levar a questão para além da experiência e para além da realidade humana ela mesma. O que esta teria de alcançar seria o outro, não somente através do conhecimento que tem dele, mas no que ele conhece de si mesmo; o que seria um agravante visto que o outro aparece como uma ausência, na experiência da realidade humana, não podendo ser acessado na sua interioridade:

Portanto encontramos aqui esta distinção de princípio entre o outro e mim mesmo, que não provém da exterioridade de nossos corpos, mas do simples fato de que cada um de nós existe em interioridade e de que um conhecimento válido da interioridade só pode se fazer em interioridade, o que impede, por princípio, todo *conhecimento* do outro tal como ele se conhece, ou seja, tal como ele é. (SARTRE, 2014, p. 305)

O que resta da teoria de Husserl após esta constatação, segundo Sartre (2014, p. 305), são intenções vazias: "O Outro é objeto de intenções vazias; por princípio, o Outro se nega e foge; a única realidade que resta é, portanto, a da minha intenção" (SARTRE, 2014, p. 305). Husserl continua no solo solipsista e idealista ao reduzir o ser a "uma série de significações" e segue, em último caso, estabelecendo uma relação entre a realidade humana e o outro, pautada no conhecimento. Não obstante as influências husserlianas em muitos aspectos da sua obra, Sartre, neste ponto, não concorda com a filosofia de Husserl. Em 1939/1940, quando esteve a serviço do exército na Alsácia, registrou o próprio testemunho como "[...] um soldado comum

sobre a guerra e o estranho rumo tomado por ela". (ELKAÏM-SARTRE, 1983, p. 5) Estes registros foram publicados após a morte do autor com o título Diário de uma guerra estranha (1983). Sartre (1983, p. 176), nesta obra, refere-se à filosofia husserliana como fuga para um idealismo, coisa que ele não podia admitir; pois procurava uma filosofia que não fosse apenas contemplação, mas uma sabedoria, um heroísmo, uma santidade, qualquer coisa que o ajudasse a suportar o golpe de 1938.⁶⁴

Quanto a Hegel, Sartre (2014, p. 306) afirma que este avança significativamente quando se refere à existência do outro. Esta se encontra imbricada na questão da consciência de si, como "[...] pura identidade consigo mesmo; pura existência Para-si". (SARTRE, 2014, p. 306) Na obra Fenomenologia do Espírito (1807), segundo Sartre, Hegel propõe que o outro é imprescindível para a existência da consciência como consciência de si (identidade) em uma dupla e recíproca relação de exclusão: eu sou eu e excluo o outro; o outro é o outro e é aquele que não sou eu, frente ao outro. É diante do outro, portanto, que se descobre a individualidade como uma dialética de relação recíproca: "Hegel se coloca aqui, não no terreno da relação unívoca que vai de mim (apreendida pelo cogito) ao Outro, mas sim da relação recíproca que define como a captação de si de um no outro." (SARTRE, 2014, p. 307) Esta teria sido uma intuição genial de Hegel, pois Sartre concorda que, de certo modo, a realidade humana é por intermédio do Outro e, de certo modo, ela também é consciência de si.

A realidade humana depende do outro em seu ser. O Outro é aquele "[...] que me exclui sendo si mesmo, aquele que eu excluo sendo eu mesmo [...] aparece como um objeto comum, imerso no ser da vida" (SARTRE, 2014, p. 307) E é assim, que igualmente aparecemos ao Outro, como existência concreta, sensível e imediata. Entretanto, ser consciente de si, para Hegel, segundo Sartre (2014, p. 306), implica na possibilidade de ser consciência de si em todos os aspectos, a consciência universal que tem como objetivo o último estágio de desenvolvimento ou consciência de si em geral que se reconhece nas outras consciências, mostrando "[...] cada consciência encerrando a realidade da outra". O problema é que ainda aqui a relação entre as consciências continua pautada em termos de conhecimento:

> Assim, à questão suscitada pelo idealismo - como o outro pode ser objeto para mim? - Hegel responde sem sair do próprio terreno do idealismo; se há em verdade um Eu para o qual o Outro é objeto, é porque há outro a quem o

⁶⁴ Para uma posição crítica em relação à apropriação sartriana da fenomenologia de Husserl, ver o livro de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, Crítica da razão na fenomenologia (1989).

Eu é objeto. Permanece aqui o conhecimento como medida do ser e Hegel sequer concebe a possibilidade de haver um ser-para-outro que não seja redutível finalmente a um ser-objeto⁶⁵. (SARTRE, 2014, p. 309)

A crítica de Sartre (2014, p. 309) é desenvolvida na perspectiva de que a consciência de si (Eu sou Eu) hegeliana é abstração absoluta, é "[...] relação abstrata e injustificável de identidade [...]". (SARTRE, 2014, p. 309) Sartre (2014, p. 310) defende uma consciência (de) si irrefletida, que não se define em termos de conhecimento, não é díade sujeito/objeto, não é identidade, nem abstração. O modo de ser da consciência é ser questão para si mesma, um ser que nadifica o próprio ser na busca de fundir-se consigo como si, mas não consegue. A consciência irrefletida preexiste ao conhecimento, ou seja, ela está aí antes de ser conhecida, ela aparece como condição de possibilidade da própria reflexão. Neste estágio, ela surge sem eu transcendental, sem ego opaco ou remissão do ego a si mesmo. Frente ao outro a consciência não busca uma verdade abstrata, mas ser reconhecida em seu ser concreto de direitos,

É seu acabamento como indivíduo que o indivíduo reclama, é o reconhecimento de seu ser concreto e não a explicitação objetiva de uma estrutura universal [...] é meu ser concreto e individual que desliza neste universal e o preenche; é para este ser-aí que reclamo os direitos [...]. (SARTRE, 2014, p. 311)

Partindo das análises, acima especificadas, Sartre (2014, p. 324) argumenta que uma teoria da existência do outro deve ter que passar pelo *cogito*⁶⁸, que encontra o outro como sendo aquele que eu não sou. A existência do outro é afirmada, jamais deixamos de praticar o

⁶⁵ Sartre (2014, p. 311), acusa Hegel de ser duplamente otimista: Otimismo epistemológico, busca de uma acordo de objetividade entre as consciências (reconhecimento); Otimismo Ontológico (mais fundamental) que descreve uma consciência como todo, do ponto de vista do absoluto, como consciência dependente da pluralidade rumo à totalidade das consciências. Cf. Sartre, 2014, pp. 311-315

⁶⁶ A ressalva aqui é apenas para especificar que há um problema a ser pensado entre a expressão "ser consciente de..." e "ter conhecimento de...", que no caso são distintos para o autor em questão. "ver nota n. 9"

⁶⁷ Esta questão da consciência irrefletida tem relação com a questão da objetividade de si, enquanto esta só aparece na reflexão, pois para mim sou sempre sujeito, o drama do ser que não pode ser objeto para si mesmo, segundo Sartre (2014, p. 313), reconhecer o outro é assumir meu ser-para-outro. Cf. Sartre, 2014, p. 336

⁶⁸ Outro aspecto importante, para Sartre, sobre o cogito de Descartes, *Penso, logo existo*, é que ele também é o ponto de partida para pensar o homem como diferente de uma coisa. Em Sartre há uma coincidência entre a liberdade e a subjetividade. Não uma subjetividade pensada como interioridade, defendida pela tradição, mas a que se expressa em um mundo objetivo, em ações e condutas. Para ele, não há uma separação entre o que se dá como interioridade e o que e se expressa em uma ação objetiva; tudo faz parte do processo que é a existência do homem. Cf. Sartre, 2010, p. 47

cogito, no sentido de que ele nos lança rumo ao mundo e nos lança rumo ao outro como uma presença concreta e indubitável. O que encontro ao me deparar com o outro, segundo Sartre (2014, p. 326), não é apenas um objeto-outro, apesar de haver essa possibilidade; encontro o outro na medida em que ele me interessa nas minhas relações de facticidade concretas e existenciais. Este outro aparece, para mim, como "presença em pessoa" em uma conexão fundamental que não está relacionada ao conhecimento que tenho dele.⁶⁹

Sartre apresenta-nos maneiras pelas quais deparamos com a existência do outro, no capítulo "O Olhar". Ele descreve três tipos de relações bem específicas: 1) o outro como objeto do qual me aproprio (objeto); 2) o outro como aquele que assume uma perspectiva sobre os mesmos objetos para os quais estou olhando (objeto diferenciado); e, 3) o outro como aquele que me olha, me objetifica e me aliena (sujeito). A base da teoria do outro repousaria nesta conexão fundamental, na qual o outro me olha⁷⁰ e me confronta. Aqui surge uma estrutura diferente da realidade humana em sua relação com o mundo, explicada a princípio, na qual a sua estrutura como consciência seria sempre ser "consciência de alguma coisa"; ou consciência de algo-que-devo-fazer; ou consciência de outra coisa que não seja ela. Esta nova estrutura, que também é própria, segundo Sartre, surge a partir da experiência do olhar do outro. Está relacionada com a questão da existência deste como uma experiência alienante para a realidade humana.⁷¹ É o que descreveremos no próximo tópico intitulado: "A experiência do olhar – modo mais originário de encontrar o outro".

⁶⁹Reynolds, no capítulo "Sartre, o inferno são os outros" (2013, p. 133), explica que Sartre, após perpassar as teorias destes filósofos, para descrever como eles, de algum modo, conseguiram instalar o outro na consciência contribuindo para o debate acerca dessa questão, propôs sua própria explicação sobre o tema. Apontando para relações entre uma realidade humana e outra realidade humana de ser a ser, consciência a consciência e não de conhecimento a conhecimento. Cf. Reynolds, 2013, p. 133

⁷⁰Bornheim (1984, p. 90) afirma, citando Sartre, que é o Olhar que revela "[...] a existência indubitável desse outro para quem nós somos [...]. O Olhar 'nos revela como um fato a existência do Outro e a minha existência para o Outro, é tudo que podemos dizer'". (SARTRE apud BORNHEIM, 2010, p. 90)

⁷¹ Não poderíamos deixar de fazer uma referência a Cox (2007), ao afirmar que esta experiência, na qual está envolvido "o ser visto" (no caso ele se refere a vergonha como estrutura primária diante de alguém), não é meramente compreendida, mas sim vivida. Entender isto, para o autor, é entender a importância do ser-para-outro. Cf. Cox, 2007, p. 64

2.3 A experiência do olhar - modo mais originário de encontrar o outro

Para Sartre (2014, p. 316), o terreno no qual está inscrito a problemática da existência do outro é o que nos remete à certeza apodítica do *cogito*. ⁷² Cada consciência encontra na interioridade do *cogito*, ⁷³ a si mesma, mas também o outro como uma transcendência e inclusive uma "presença" diante de si. Primeiramente o *cogito* confirma a verdade absoluta de um fato: o fato da nossa existência. A realidade humana (consciência), na tese sartreana, sustenta essa possibilidade de apreensão de si, haja vista a afirmação do autor de que para definir algo provável é preciso algo verdadeiro: "[...] e esta (verdade) é simples, fácil de atingir, ela está ao alcance de todo mundo, e consiste em apreender-se sem intermediários." (SARTRE, 2010, p. 46) Isto implica, a princípio, em reconhecer-se como consciência, mas, ao mesmo tempo, apreender-se já implica a existência do outro, porque somente posso me captar como objeto ante o seu olhar. Sartre, neste sentido, amplia o *cogito* cartesiano ⁷⁴, deixando claro, como mostramos a seguir em duas citações de 1943 e 1946, que o *cogito* não revela somente a si, mas revela simultaneamente o outro:

Talvez não fosse impossível conceber um Para-si sem sequer suspeitar da possibilidade de ser um objeto. Só que esse Para-si não seria "homem". O que o *cogito* nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de *fato*: acontece – e isso é indubitável – que nosso ser em conexão com seu ser-Para-si é também Para-outro; o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro. (SARTRE, 2014, p. 362)

⁷² É preciso observar que, embora, o ponto de partida dos dois filósofos, tanto Descartes quanto Sartre, seja a subjetividade, ou seja, o sujeito como origem da reflexão, eles a entendem do modo diverso. Segundo Silva, na obra *O Outro* (2012), o pensamento de Sartre se opõe ao de Descartes na "[...] exata medida em que o ponto de partida na existência opõe-se ao ponto de partida na essência." (SILVA, 2012, p. 26) Como um processo existencial decorrente da identificação entre subjetividade e liberdade – veremos adiante - o sujeito sartreano jamais coincide consigo. Ainda, segundo Silva, adotar o ponto de vista do sujeito (eu) não equivale a optar pelo solipsismo. Cf. Silva, 2012, p. 27

⁷³ Esta problemática da interioridade remete a uma explicação sobre o que significa o tempo presente e, consequentemente, o que implicaria estar como presença diante de algo no mundo ou diante do outro. Sartre (2014, p. 174) afirma: "É o que poderíamos deduzir, por outra parte, da própria significação de Presença: Presença a um ser implica estar em conexão com este ser por um nexo de interioridade, senão nenhuma conexão do Presente com o ser seria possível; mas esse nexo de interioridade é um nexo negativo: nega ao ser presente que seja o ser ao qual se está presente. Caso contrário, o nexo de interioridade iria se desvanecer em pura e simples identificação" (SARTRE, 2014, p. 174) Em outras palavras, segundo o autor, "Só posso estar presente a esta cadeira se estiver unido a ela em uma relação ontológica de síntese, se estiver lá, no ser desta cadeira, como não sendo esta cadeira." (SARTRE, 2014, p. 175)

⁷⁴ Bornheim (1984, p. 84) sustenta que na filosofia sartreana, pensada por este ângulo, do ponto de vista do *cogito* cartesiano, não é preciso acreditar ou fazer conjecturas sobre a existência do outro, já que este é descoberto a partir da realidade humana e do reconhecimento do outro como o que ela não é, pois, em certo sentido, o outro aparece ressaindo de uma negação, ou seja, quanto a mim e ao *cogito* que me pertence, o outro surge como não sendo eu. Cf. Bornheim, 1984, p. 84

[...] demonstramos que no *cogito* não se revelava apenas a si mesmo, mas também aos outros. Pelo *eu penso*, contrariamente à filosofia de Descartes, e contrariamente à filosofia de Kant, nós estamos nos apreendendo a nós mesmos diante do outro, e o outro é algo tão certo para nós quanto o somos nós mesmos. Assim, aquele que se apreende de maneira imediata pelo *cogito*, descobre também todos os outros, e os descobre como a condição de sua própria existência. Ele se apercebe que não pode ser nada (no sentido em que dizemos que somos espirituais, ou maus ou ciumentos), a não ser que os outros o reconheçam como tal. (SARTRE, 2010, p. 47)

Sartre (2014, p. 323) sustenta, ainda, que o outro deve aparecer como um fato contingente: "[...] se o Outro há de ser-nos dado, o será por uma apreensão direta que conserve no encontro seu caráter de facticidade." (SARTRE, 2014, p. 323) Por isso, a existência do outro não poderia se dar em termos de probabilidades, como no realismo, porque estas colocariam em questão ou em dúvida a própria existência da realidade humana. O outro deve ser existente no mundo tanto quanto eu, caso contrário voltaríamos ao solipsismo⁷⁵. No entanto, há um ultrapassamento do solipsismo quando se trata de explicitar a teoria do outro, conforme Sartre (2014, p. 348), visto que este é concreto, é outra consciência no mundo e não uma abstração da minha própria consciência. A existência do outro é contingente e irredutível, o encontramos, não o constituímos. Jamais deixamos de praticar o cogito, segundo Sartre (2014, p. 326), visto que o cogito é aquele que nos lança para fora de nós, alicerçado em uma negação interna na qual vemos o mundo e o outro como não sendo nós mesmos, na qual vemos o outro como presença concreta e indubitável para além do nosso alcance. Em outras palavras, este outro aparece como "presença em pessoa" em uma conexão fundamental e originária, ou seja, pelas vivências. Talvez seja isso que Sartre (2014, p. 426) queira afirmar quando defende, no tópico "O corpo-para-outro", que "Desde o primeiro encontro, com efeito, o outro é dado por inteiro e imediatamente, sem véu nem mistério. Conhecer, neste caso, seria compreender, descobrir e apreciar." (SARTRE, 2014, p. 440) O que nos indica que o conhecimento não é a relação primeira, no que diz respeito à questão da existência do outro, e sim um acontecimento posterior a algo mais fundamental. Mas antes de adentrarmos na questão do corpo, ainda precisamos apresentar algumas relações, consideradas como base da teoria do outro, que se encontram explicitadas no tópico "O Olhar" (2014, p.

⁷⁵Sartre sustenta que o solipsismo, entendido como uma hipótese metafísica que transcende o campo da experiência, implica uma solidão ontológica cuja afirmação é: "[...] fora de mim nada existe". (SARTRE, 2014, p. 298)

328). Lembrando que acima, já apontamos as formas que o outro pode aparecer para a realidade humana: 1) como objeto; 2) como objeto diferenciado; 3) ou como sujeito.

Dito isto, adiantamos que a tese satreana defende que vivenciamos o outro também como aquele que nos olha, ou seja, como sujeito livre: "[...] pelo olhar, experimento o Outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se rumo às suas próprias possibilidades." (SARTRE, 2014, p. 348) O que isso significa? Há algo neste olhar (de sujeito) que precisa ser explicitado, tendo em vista que modifica a percepção que tenho de mim e do mundo ao meu redor. Pensemos no exemplo, citado por Sartre (2014, p. 328), do cenário do jardim com grama, banco, árvores e um homem sentado no banco. Se, percebemos, quando olhamos esta cena, a figura do homem como um boneco, seria uma coisa entre coisas; se apreendemos a figura como um homem, não se trata de uma relação aditiva, mas de uma organização sem distâncias das coisas do nosso universo. Entre o homem e o jardim há, certamente, uma relação unívoca que não depende de nós; visto que o homem faz as suas próprias distâncias em relação aos objetos do jardim. Esta relação permanece no campo da probabilidade, de um caráter muito particular. O homem está aí no mundo como objeto que podemos conhecer em uma relação objetiva; no entanto, o termo fundamental desta relação não é o jardim como um todo, mas o homem (dado aí como objeto) porque todas as coisas vão em direção a ele. Neste aspecto, o homem nos escapa; não se trata de um homem (objeto) assim como o gramado é objeto e, neste instante, aquele que está olhando o cenário, ou seja, nós, deixamos de ser o centro do mundo por não estabelecer mais as distâncias entre o homem (objeto) e o gramado (objeto). Sartre (2014, p. 329) descreve este evento como "desintegração" das relações que apreendemos. De certo modo, a realidade humana, quando avista o outro, já se encontra alienada neste novo mundo que não lhe pertence,

Assim, a aparição, entre os objetos de meu universo de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de um homem no meu universo. O Outro é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas rumo a um termo, que capto, ao mesmo tempo, como objeto a certa distância de mim e que me escapa na medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias. (SARTRE, 2014, p. 329)

Diante desta desintegração do mundo, há um "reagrupamento" do universo, e as coisas voltam sua face para o homem (objeto sentado no banco de jardim) cuja experiência escapa ao observador, pois pertence somente a ele. Ainda assim, o outro aparece como objeto para a realidade humana, porque pertence às suas distâncias e, mesmo na desintegração do seu

mundo, em seu universo, encontra-se uma limitação desta desintegração que fica contida no próprio universo. Entretanto, segundo Sartre (2014, p. 331), até aqui, continuamos lidando com o outro como objeto, mesmo que se trate de um tipo diferente de objetividade. Um tipo particular, afirma Sartre (2014, p. 331), porque o outro (objeto diferenciado) se define em vinculação com o mundo como o objeto que vê o que eu vejo. O outro também é uma consciência, observadora. Igualmente, a presença de seu ser-sujeito (outro) fica subentendida e esta possibilidade implica a probabilidade sempre presente da realidade humana ser objeto para o outro (sujeito). Isto pressupõe que: "[...] minha conexão fundamental com o Outro (sujeito) deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser *visto* pelo Outro." (SARTRE, 2014, p. 331)

Esta relação sujeito/objeto, descrita por Sartre (2014, p. 331), representa um fato irredutível, porém não está ancorada na objetividade do outro, nem na objetividade da realidade humana ou em sua subjetividade, mas está ancorada na relação de ser-visto-pelo-outro. Esta relação aponta para a verdade de ver-o-outro, ou seja, o outro-sujeito que aparece para esta realidade humana no mesmo instante em que ela foge em direção à sua objetivação; que se dá em uma relação concreta, quotidiana, onde a cada instante o outro olha para ela: "É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o Outro que devo poder captar a presença de seu ser sujeito." (SARTRE, 2014, p. 331) A base da teoria do outro repousa nesta conexão fundamental, nesta relação originária: o outro é aquele que me olha, é uma experiência que me confronta.⁷⁶

O que anuncia este olhar⁷⁷ do outro/sujeito na perspectiva de Sartre? O olhar do outro é uma remissão a nós, "[...] um intermediário que me remete de mim a mim mesmo." (SARTRE, 2014, p. 334) Quando o outro nos olha e nós percebemos este olhar, acontecem modificações essenciais nas nossas estruturas. A captação de uma situação em que escapo de mim, como tendo um fundamento fora a partir do outro/sujeito, me mostra um eu desconhecido que jamais vai me pertencer, e, no entanto, sei que este sou eu.

⁷⁶ Reynolds (2013, p.139) complementa esta sentença com as seguintes palavras: "[...] existem também algumas experiências nas quais somos incontrovertidamente confrontados com a consciência de outros, e a primeira dessas é o olhar". (REYNOLDS, 2013, p. 139)

⁷⁷ É necessário, segundo Sartre (2014. p. 333) algumas observações importantes em relação ao Olhar: 1) não é uma qualidade do olho; 2) se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos; 3) os olhos estão fora de circuito; 4) o Olhar do Outro disfarça seus olhos, adiantando-se a eles; 5) ao olhar o Olhar do Outro minha percepção se decompõe e passa a segundo plano; 6) captar um Olhar do Outro é tomar consciência de ser visto. Cf. Sartre, 2014, p. 333

Sartre (2014, p. 368) descreve esta experiência como um sentimento ambíguo que pode ser descrito como vergonha ou orgulho; vivências que me deixam do lado de fora de mim, sem defesa. Estes sentimentos também me revelam, ao mesmo tempo, a liberdade do outro: é o momento que o reconheço como sujeito.

Podemos, a partir desse instante, captar-nos enquanto "eu" para nossa consciência irrefletida, no entanto, este "eu" a título de objeto só se revelaria, a princípio, a uma consciência reflexiva, portanto, neste aspecto, a consciência irrefletida não capta o "eu" de forma direta, mas indireta, ou seja, o "eu" está presente à consciência enquanto é objeto para o outro. Ao nos olhar o outro está presente a nós, não como imagem nem tampouco o conhecemos: ele se revela a nós como vivência, vivemos a situação de ser-vistos. Então, o olhar do outro nos lança além do nosso universo em uma fuga que não tem limites e o captamos como uma solidificação de nós mesmos, como se adquiríssemos uma "natureza", um lado de fora, no qual ficamos despojados da nossa transcendência, alienados⁷⁸ das nossas possibilidades. Vivemos isto no meio do mundo, pois, segundo Sartre (2014, p. 346), o outro aparece para a realidade humana por encontro e quando aparece esta não é mais dona da situação, encontrando-se "temporariamente" objetivada,

Assim, no brusco abalo que me agita quando capto o olhar do Outro, ocorre que, de súbito vivo uma alienação sutil de todas as minhas possibilidades, que se arrumam longe de mim, no meio do mundo, com os objetos do mundo. (SARTRE, 2014, p. 341)

É a captação do olhar do outro sobre ela que a realidade humana sente como a alienação das suas possibilidades e do mundo que organiza. Ao mesmo tempo, essa percepção faz com que a estrutura da sua consciência indeterminada, que é o que não é e não é o que é, se transforme em "algo"; ela passa a ser "alguém" cujas possibilidades fogem para longe e organizam-se com os objetos do mundo, no meio do mundo. Neste caso, ela pode captar-se ao modo de ser em-si⁷⁹ para o outro, pois este a vê como se vê um objeto e nesta estrutura ela

.

⁷⁸ Maria José Neto Andrade, no artigo "A Liberdade como fundamento de uma ética sartreana" (2004), explica que a dimensão alienadora, para Sartre, é existir como forma em-si para o outro. A alienação não pode ser removida pela realidade humana e não pode sofrer a sua ação direta: "Desse modo, a alienação consiste na exterioridade da própria situação que representa seu ser-fora-para-o-outro, isto é, refere-se a uma dimensão do indivíduo que foge ao seu domínio, pois trata do que se revela ao outro como seu exterior. Na experiência da alienação há o reconhecimento do Outro como Liberdade." (ANDRADE, 2004, p. 237)

⁷⁹ O ser-em-si – uma das regiões do Ser – é descrito como sem segredos, maciço, síntese de si consigo mesmo, plena positividade sem abertura para o mundo, isolado e supérfluo. É o oposto da consciência (para-si). Segundo Sartre (2014, p. 39), não é através do em-si, como plena positividade, que se esclarecerá o problema entre as duas regiões distintas e incomunicáveis do Ser que precisam ser colocadas sobre a mesma rubrica. Ainda,

aparece como ser-no-meio-do-mundo-para-o-outro. Sartre (2014, p. 338) descreve este ser como um fardo que a realidade humana carrega, escrito pela liberdade do outro, ou seja, uma dimensão de ser que depende da liberdade do outro, que aparece não ao modo de era ou do ter-de-ser, mas ao modo do em-si. Outros exemplos de ser-no-meio-do-mundo-para-o-outro é "o ser-que-está-sentado", "o homem-lendo", neste sentido, é para o outro que a realidade humana é este ser cristalizado e despojado da sua transcendência.

Diante desta nova organização, primeiro, as suas possibilidades afastam-se dela e viram probabilidades na presença do outro; segundo, as distâncias não são mais especificadas somente a partir dela, tendo em vista que o olhar do outro confere uma espacialidade à realidade humana e ela, que antes era espacializadora, transforma-se em espacializadora-espacializada; terceiro, o olhar do outro atribui à realidade humana uma nova dimensão temporal; e por último, ela se oferece às apreciações do outro, enquanto objeto espaço-temporal no mundo, pois ser-visto é captar-se como objeto desconhecido de apreciações incognoscíveis, inclusive apreciações de valor. Sartre afirma (2014, p. 344) que, neste sentido, ela torna-se escrava na medida em que aparece como objeto cujas qualificações são dadas por outro. Torna-se sem defesa diante de uma liberdade que não é ela mesma. Então, ao mesmo tempo em que o outro faz com que ela experimente a subjetividade (dele) inapreensível, enquanto experimenta-se como objetividade para ele, ela reconhece o outro como liberdade. O outro é um ser que ela não conhece e não um ser do seu universo.

A questão se torna mais complexa porque a alienação que surge desta relação, como uma dimensão na qual a realidade humana passa a fazer parte de uma situação que ela não pode remover nem pode "[...] agir diretamente sobre ela" (SARTRE, 2014, p. 644), não se encontra na situação, visto que "[...] constitui a própria exterioridade da situação" (SARTRE, 2014, p. 644) e para ser apreendida precisa ser recuperada. Esta alienação, que faz com que a realidade humana escape de si, tornando-se ser-fora-para-o-outro, é uma característica que está em toda situação que envolve o outro e já implica, pela própria estrutura apresentada, a existência de si mesmo na forma de objeto para o outro. ⁸⁰ Reconhecer tudo isto é reconhecer o

conforme Sartre, só poderemos captar o sentido de um em-si ou o sentido de uma consciência (para-si) quando estabelecermos as relações que os unem. Este é o tema central da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]). Cf. Sartre 2014, p. 36

⁸⁰Por isso a dificuldade de István Mézáros, por exemplo, na *Obra de Sartre:* busca da liberdade e desafío da história (2012), quando insere a questão do outro para discutir a consciência social. Ele estabelece uma crítica afirmando que "[...] se a existência do Outro é estabelecida à custa de identificar *objetividade* com *alienação* e estipulando a insuperabilidade absoluta dessa alienação" (MÉZÁROS, 2012, p. 199), não se escapa de um círculo vicioso no qual a objetividade é escravidão e a "essência" da situação é alienação na qual, segundo o próprio Sartre admite, afirma Mézáros, não podemos escapar nem agir diretamente sobre a alienação.

seu ser-para-outro; uma constatação desta espécie só é feita ao admitir o outro como uma transcendência e o eu-objeto como eu alienado que-me-escapa e que eu tento reivindicar. ⁸¹

Quando o outro aparece, no nosso mundo, e nos olha apresenta-nos este eu-objeto, estranho, que temos-de-ser e que temos de assumir. A captação do eu-objeto é um escapar de nós mesmos em direção ao outro. Sartre (2014, p. 353) assegura que isto é tão indubitável quanto a nossa própria consciência. Esta estrutura permanente do ser da realidade humana, frente ao outro, faz com que ela esteja sempre em perigo diante da liberdade do outro. E isto implica a possibilidade constante de uma reação, como uma defesa do seu ser: a tentativa de objetivação do outro. Deste modo, para Sartre (2014, p. 368), devemos considerar a nossa objetividade ⁸² como não essencial para poder escapar dela e isto só é possível na apreensão de nós mesmos como responsáveis pelo ser-do-outro como sujeito ou como objeto; o que resulta em um constante conflito entre objetividade e subjetividade, tanto nossa quanto do outro.

Se em um primeiro momento, diante do olhar do outro, fica-se despojada da sua transcendência por se apresentar como um olhar que está sendo olhado, segundo Sartre (2014, p. 367), sempre haverá a possibilidade de, em um segundo momento, a realidade humana buscar recuperar-se como liberdade. Lembrando que primeiro e segundo momento, aqui, é sustentado apenas a título de esclarecimento do que seja essa ultrapassagem entre ser sujeito e ser objeto implicada na dialética do olhar. A realidade humana vivencia isso na concretude de forma instável, ou seja, passa de um momento entre ser-objeto a outro de ser-sujeito constantemente. No entanto, em se tratando de relações com o outro, ela só pode ser objeto para um sujeito (outro); segundo Sartre (2014, p. 345) isso já garantiria a existência do outro.

⁸¹ É importante observar que Sartre apresenta o "je" e o "moi" como duas "faces" do Ego. Enquanto o eu-sujeito (je) implica a personalidade no seu aspecto ativo, o eu-objeto (moi) implica a totalidade concreta e psicológica desta personalidade, reforçando, segundo Sylvie Le Bon, a individualidade e a distinção do sujeito que fala. Seria algo como "eu mesmo". Cf. Sylvie Le Bon, 2013, p. 19. Por exemplo, nesta frase citada acima "o eu como eu alienado que-me-escapa e que eu tento reivindicar" se trataria de: "o eu (moi) como eu (moi) alienado que-me-escapa e que eu (Je) tento reivindicar".

⁸²Na obra em francês *L'être et le néant* (2006 [1943]) encontramos duas palavras para objetividade, sendo elas *objetivité* (p. 346) e *objectité* (p. 347). Ao traduzir, Paulo Perdigão optou pelo termo objetividade. Objetividade (*objectivité/objectité*), para Sartre (2014, p. 366) seria quando o outro me olha e me objetifica. No entanto, quando eu retorno o olhar sobre o outro, Sartre denomina de objetivação (*objectivation*). Mas esta objetivação do outro é como se fosse um "segundo momento". Primeiro eu sou olhado (presença do outro a mim), segundo assumo minha objetividade e depois tento objetivar o outro. Neste momento, ocorre um colapso do olhar do outro, ele é objetificado e eu sou subjetividade. Sartre denomina objetivação (*objectivation*) esse "segundo momento" na dialética do olhar: primeiro eu sou olhado (presença do outro a mim), segundo assumo minha objetividade e depois objetivo o Outro. Cf. Sartre, 2014, 345. É uma dialética que ocorre o tempo todo nas relações, portanto, não saberíamos indicar um começo ou um fim; é mais inteligível pensar em uma circularidade na qual somos objetivados e objetificamos, tanto eu quanto o outro.

Assim sendo, como dizíamos acima, a realidade humana busca recuperar a sua liberdade nesta reação de defesa, de transcender a sua transcendência-transcendida⁸³. Ela faz com que o outro apareça como objeto, pois a subjetividade do outro se degrada. O outro-objeto é uma degradação, segundo Sartre (2014, p. 378), por isso ele se apresenta como "[...] um instrumento explosivo que manejo com cuidado" (SARTRE, 2014, p. 378). Quem vai ser objetificado ou objetivado, nós ou o outro, depende da organização do nosso mundo, da situação, do modo como acontece o encontro entre as consciências. É neste aspecto que podemos sustentar que a intersubjetividade, pelo viés satreano, aparece como conflituosa e geradora de mal-estar, instabilidade e medo, visto que: "[...] todo ato feito contra o outro pode, por princípio, ser para o outro um instrumento que lhe servirá contra mim." (SARTRE, 2014, p. 340)

Vale lembrar que entre a realidade humana e o outro há uma relação fundamental que não se reduz ao conhecimento, pois há uma presença concreta do outro. Sartre, inclusive, salienta, em determinado momento da sua teoria, que a questão da problemática envolvendo a existência do outro⁸⁴ é um pseudoproblema, já que a realidade humana é para-si-para-outro no seu modo mais originário de ser. A experiência do olhar evidencia o outro como aquele que nos olha e permite-nos a experiência da objetividade:⁸⁵

Assim, pelo olhar, experimento o outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se rumo às suas próprias possibilidades. E a presença sem intermediários desse sujeito é a condição necessária de qualquer pensamento que tento formar. [...] o outro me aparece como presença concreta e evidente, que de modo algum posso derivar de mim mesmo e de modo algum pode ser posta em dúvida. [...] com efeito se me olham tenho consciência de ser objeto. Mas essa consciência só pode produzir-se na e pela existência do outro. (SARTRE, 2014, p. 348)

⁸³ Segundo Sartre (2014, p. 369), há sempre a possibilidade tanto de mim quanto do outro de sermos uma transcendência transcendida. O outro é um ser-em-situação, assim como eu. Se o outro-sujeito não puder ser transformado em outro-objeto, estagno, como no caso da vergonha entendida como sentimento de "pecado original" ou vergonha diante de Deus. Cf. Sartre, 2014, p. 369

Bornheim (1984) explicita que Sartre desenvolve a questão da existência do outro ontológica e fenomenologicamente. Ontologicamente porque trata da relação de Ser a Ser; e fenomenologicamente porque descreve como se dá o encontro entre a realidade humana e o outro concretamente. Cf. Bornheim, 2014, p.85

⁸⁵Silva, (2012) afirma que este outro tende a nos determinar fazendo de nós objetos e atribuindo-nos, de fato, uma essência que não possuímos de direito, talvez seja a única relação intersubjetiva possível, na qual o outro faz de nós objetos, paralisando-nos no nosso processo existencial. Cf. Silva, 2012, p. 26

É importante ressaltar que a alienação que surge para a realidade humana ao perceberse olhada é passível de ser modificada, para que ela possa, por sua vez, tomar o controle da situação, devido a estrutura instável da própria relação. Após o primeiro impacto, em que ela sente-se alienada das suas possibilidades, continuar alienada é uma questão de escolha (talvez de má-fé)⁸⁶. No entanto, esta relação, que aliena, implica em que ou olhamos ou somos olhados. Este fato já alude a um conflito entre subjetividade e objetividade. Ora somos sujeito, ora somos objeto e quando somos objeto estamos alienados pelo olhar do outro, sendo esta uma condição que tentamos a todo custo evitar, sempre que encontramos alguém. É uma luta contínua. A questão, que norteia esta Dissertação, é se as consciências ao encontrarem-se são capazes de equilibrar esta relação conflituosa originária e modificá-la para outro tipo de relação que não seja uma luta constante. Sartre afirma que podemos sempre transcender a transcendência do outro, nos apropriar da sua liberdade e nos identificar com o modo como ele nos vê; assegura, ainda, que devolver ou não o olhar para tomar o controle da situação depende de uma escolha mais original, mas também das circunstâncias empíricas da nossa facticidade.

Parece consenso que, na obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), Sartre nos mostra um problema quando a questão é tratar da possibilidade de um reconhecimento mútuo entre as consciências, ao descrever os modos de relacionamentos humanos e as possíveis reações originárias no encontro com o outro. O fato de que ao sermos olhados ou olharmos o outro não signifique apenas que olhos veem, mas que somos convertidos ora em objeto ora em sujeito já remete a um conflito. Pois ser sujeito ou objeto parece depender exclusivamente da nossa liberdade em cada situação, o que nos faria estar em constante alerta diante do outro. Esta constante luta, pela nossa liberdade, parece apontar para uma relação de não reciprocidade.⁸⁷

26

⁸⁶Para Sartre (2014, p. 95), a realidade humana pode escolher-se fugidia, inapreensível ou vacilante, até porque as suas escolhas podem ser efetuadas com resignação ou realizar-se na má-fé, considerada, por ele, uma estrutura psíquica "metaestável" que pode ser um aspecto normal da vida de muitas pessoas. Escolher na má-fé é plenamente possível, pois a consciência encerra este risco permanente devido à sua estrutura de ser aquilo que ñão é e não ser aquilo que é. No tópico "As condutas da má-fé" (2014, p. 101), o autor usa algumas situações cotidianas para esclarecer o conceito da má-fé como, por exemplo: a analogia com a mentira; o flerte, no qual a moça fica alheia a uma situação, nega o sentido para fugir da responsabilidade da escolha; o garçom, que se transforma em coisa-garçom, na medida em que realiza o papel de ser nada mais que um garçom, desempenha para ser aquilo que esperam que ele seja; a objetificação das emoções; ou o homem sincero, que acredita cumprir o seu papel de sinceridade. Enfim, estes são alguns exemplos que Sartre especifica na obra para demonstrar que sempre há a possibilidade de escolher-se na má-fé. Cf. Sartre, 2014, pp. 101 - 118

⁸⁷ De acordo com Reynolds (2013, p. 147), quando Sartre explicita a questão do encontro entre os indivíduos (realidades humanas), desenvolve variadas estruturas dentro de duas variações principais de relação com o outro, o que tornaria impraticável uma intersubjetividade sem conflito: "Parece não haver possibilidade de reconhecimento mútuo entre indivíduos nessa ilustração das relações humanas. Caso sejamos, inevitavelmente,

O tema da não reciprocidade foi apontado como uma das críticas⁸⁸ as quais Sartre (2010, p. 20) focou em responder na conferência de 1946. Estas críticas referem-se a pensar o homem como "um ser isolado" que partindo do eu penso cartesiano, como pura subjetividade, estaria consigo mesmo em sua solidão, o que o tornaria incapaz de pensar no outro. Perguntamos: será que o cogito, defendido por Sartre, implica realmente em uma experiência Sartre ao explicar sobre a existência do outro, na experiência do olhar, esta é solitária? descrita como uma simultaneidade impossível de ser vivida na solidão. No mundo, afirma Sartre (2014, p. 343), uma consciência (para-si) isolada pode viver a experiência de copresenças em relação aos objetos, vinculando "[...] todos os seres pela unidade de sua presença única" (SARTRE, 2014, p. 343). A simultaneidade, entretanto, exige a conexão de dois existentes que sejam considerados como presenças-a, no tempo: "[...] a presença à minha própria temporalização de um outro que se temporaliza" (SARTRE, 2014, p. 343), ou seja, a presença do outro e a minha presença em uma só experiência vivida. Duas consciências, portanto, podem viver a experiência da simultaneidade, na medida em que uma se temporaliza juntamente com a outra no tempo universal⁸⁹; ou em outras palavras, na medida em que haja um encontro entre as duas no tempo.

Sartre (2014, p. 645) não nega que a realidade humana, como liberdade, sempre terá uma face que lhe escapa nesses encontros; uma face não escolhida por ela, pois vir ao mundo como liberdade, frente aos outros, é vir ao mundo como alienável. Reconhecemos nossa alienação ao mesmo tempo em que reconhecemos o outro como transcendência, ou seja, como liberdade. Além disso, segundo Sartre (2014, p. 336), neste processo de alienação somos para além de todo conhecimento que possamos ter, tanto do eu que o outro conhece quanto do eu que é no mundo e que o outro alienou. Embora isto, o que podemos creditar ao pensamento sartreano é que a descoberta do outro e o aparecimento do meu ser-para-outro são contemporâneos, portanto, o ser-para-outro e o outro são aspectos constantes da realidade

sujeitos ou objetos, sádicos ou masoquistas, mestres ou escravos, então as relações humanas podem oscilar somente entre estas duas polaridades, sem jamais se aproximarem de uma intersubjetividade mais complementar ou recíproca" (REYNOLDS, 2013, p. 147).

⁸⁸ Críticas estas, segundo o próprio Sartre (2010, p. 20), feita pelos comunistas franceses. Cf. Sartre, 2010, p. 20

⁸⁹ Sartre (2014, p. 343) apresenta-nos o seguinte exemplo para explicar a questão da simultaneidade: "A presença de Pedro ao mundo é simultânea à minha presença. Nesse sentido, o fenômeno originário de simultaneidade é o fato de que esse vaso exista para Pedro *ao mesmo tempo* em que existe para mim. Isso pressupõe, portanto, um fundamento de toda simultaneidade, que necessariamente tem de ser a presença à minha própria temporalização de um outro que se temporaliza. Mas, precisamente, enquanto o outro se temporaliza, temporaliza-*me* com ele: na medida em que ele se arremessa rumo ao seu tempo próprio, eu lhe apareço no tempo universal". (SARTRE, 2014, p. 343)

humana. O ser-para-outro é um dos ek-stases⁹⁰ que Sartre (2104, p. 378) apresenta quando busca uma resposta às questões metafísicas: "por que há o outro?" "a existência do outro é um fato irredutível ou deriva de uma contingência mais fundamental?". O autor esclarece isto, ao mesmo tempo em que responde sobre a questão do existente: "[...] em virtude da contingência absoluta do existente, estamos convictos que toda metafísica deve concluir com um 'é isto', ou seja, uma intuição direta desta contingência." (SARTRE, 2014, p. 379)

Diante disto, em relação à existência do outro, que experimentamos com evidência ao mesmo tempo em que experimentamos nossa objetividade, é preciso que o outro me negue a si ao mesmo tempo em que o nego em uma dupla negação interna e inversa.

Sartre (2014, p. 353) explica que esta percepção do meu eu-objeto, vivida através de um mal-estar e atravessada pela presença de uma liberdade estranha, é que atesta o fato do outro que me alcança no âmago. São experiências concretas, consideradas, por nós, importantes para a temática da intersubjetividade. Tento em vista que é nesta sociedade compartilhada, ou seja, neste mundo de fatos e pessoas, que constituem as nossas experiências, que encontramos o outro e nos relacionamos com ele. Sartre (2014, p. 644) alega que não podemos escapar dessas formas de viver as contingências e a alienação promovida pela aparição do outro. Também demonstra que se não podemos escapar das situações, temos que vivê-las como uma construção ou reconstrução, que depende tanto de nós quanto dos outros em um processo constante. Defender isto significa que podemos modificar relações que a princípio parecem tão instáveis? Parece-nos possível vislumbrar formas diversas de relacionamentos ante a este olhar que perscruta, aliena e destrói o mundo tão prontamente estabelecido pela realidade humana. Haja vista que a principal característica desta, na sua existência consciente, é, para o autor, indeterminação, ser possibilidade de negação. Como já especificado aqui, as principais características da consciência seriam: a não essência; a transcendência em relação ao mundo de um modo geral; um ter-de-ser ou um fazer-se, como projeto singular e constante, diante das situações que se apresentam.

Sartre (2010, p. 47) foi alvo de muitas críticas, pois pensar a realidade humana, desta forma singular, parecia centralizá-la nos projetos de si mesma e apontar para a aparente

⁹⁰Uma das três dimensões ek-státicas, mais precisamente a segunda. Para Sartre (2014, p. 193), é impossível conceber uma consciência que não exista conforme essas três dimensões: "O Para-si, para nos atermos aos primeiros ek-stases – aqueles que, ao mesmo tempo, assinalam o sentido originário da nadificação e representam a nadificação *mínima* - pode e deve simultaneamente: 1 °) não ser o que é; 2°) ser o que não é; 3°) na unidade de uma perpétua remissão, ser o que não é e não ser o que é". (SARTRE, 2014, p. 193)

impossibilidade de um encontro intersubjetivo e positivo com o outro. 91 No entanto, também constatamos que o mesmo autor afirma, em 1946, que não se pode pensar a realidade humana de forma isolada e que deparar com a intersubjetividade é descobrir esse mundo em que ela decide tanto por si quanto pelo outro em um mesmo movimento. Porque ela percebe que não pode ser nada sem que os outros a reconheçam. E, até mesmo, esta liberdade colocada diante dela implica em acessar algum tipo de verdade que perpassa de algum modo o outro:

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 o meu autoconhecimento. Nestas condições, a descoberta de meu íntimo, revela-me, ao mesmo tempo, o outro como uma liberdade colocada diante de mim, que sempre pensa e quer a favor ou contra mim. Assim, descobrimos imediatamente um mundo que chamamos intersubjetividade, um mundo em que o homem decide o que ele é e o que os outros são. (SARTRE, 2010, p. 47)

A questão é que, na obra *O Ser e o Nada* (2104 [1943]), a realidade humana é apresentada como perpétuo jogo de evasão entre para-si e para-outro e esta parece ser uma estrutura da qual ela não poderá afastar-se. É como para-si-para-outro, nas palavras de Sartre (2014, p. 352), que ela cai através do vazio absoluto em direção à objetividade. Então, a aparição do outro, no mundo, parece apontar para a perpétua descentralização do seu universo. A relação ser-visto-pelo-outro é a possibilidade permanente para um sujeito (outro), que vê a realidade humana, substituir o objeto (outro) visto por ela. É uma relação que tende a ser conflituosa, pois ela fica diante do outro como outro-objeto, mas, também, não pode ser dispensada da sua condição de sujeito. Ela reconhece o outro como sujeito, porém fora do seu alcance. Reconhece-o como uma transcendência-transcendida no mundo concreto, no qual está comprometida rumo a fins, no entanto, o outro se perde no mundo que é dela. Quem é sujeito e objetifica, quem é objeto com possibilidade de reagir e objetivar o outro (sujeito), vai depender da forma como está organizado o mundo. Vai depender da forma como cada liberdade interage nas situações.

_

⁹¹ O existencialismo sartreano recebeu muitas críticas que foram descritas na conferência *O existencialismo é um humanismo* (2010 [1946]). Segundo Sartre (2010, p 19), a acusação era de que pensar o homem dentro da perspectiva existencialista tinha como consequência levar o homem: 1) a perder as esperanças diante do futuro; 2) a uma filosofia contemplativa e burguesa (comunistas); 3) acentuava o lado negativo do homem, ao considerar o homem um ser isolado; 4) retirava dele a solidariedade (católicos), a bondade que tem como fundamento a essência atribuída ao homem pela religião; 5) alicerçado em uma gratuidade, o levava a fazer o que bem entendesse; 6) a ser incapaz de julgar o outro (nem conduta, nem pontos de vista). Cf. Sartre, 2010, p. 19. No entanto, sua defesa era de que a realidade humana sendo liberdade absoluta era por isso mesmo responsabilidade absoluta, inclusive com o outro. Cf. Sartre, 2010, p. 20

É importante observar mais uma vez que a realidade humana encontra o outro concretamente e que não pode isentar-se da responsabilidade pela nova estrutura que resulta deste encontro, o para-outro; estrutura que é dela, embora sem ser para ela. E, acima de tudo, ela é responsável pelos atos que realiza no mundo e que este mundo é de todos. Na conclusão a respeito da existência do outro, Sartre (2014, p. 384) afirma que o outro existe para nós de duas formas: se o experimentamos como evidente, não podemos, entretanto, conhecê-lo; ou, se podemos conhecê-lo, como existência provável no meio do mundo, só acessamos o seu ser-objeto, sem que seja possível uma síntese destas duas formas. No entanto, acrescenta, em seguida, que para acessarmos o outro ou o inverso, para que ele nos acesse como objeto, entra em cena outra problemática: a questão do corpo, do meu corpo, do corpo do outro. Este é o assunto do próximo tópico.

2.4 O corpo - corpo e consciência

Uma das dificuldades, segundo Sartre (2014, p. 385), para lidarmos com a questão do nosso corpo e sua relação com a consciência, encontra-se na expectativa de o analisarmos a partir do corpo do outro. Tentamos unir a consciência a um corpo com leis próprias e que poderia ser conhecido como se conhece qualquer outro objeto, ou seja, pelo lado de fora como objeto anatômico/fisiológico. Para o autor de *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), há formas de conhecer e, principalmente, de existir o corpo. Assim sendo, é preciso analisar de modo adequado o que significa a perspectiva do corpo como ser-para-si ou como ser-para-outro e suas variações ser-para-si-mediado-pelo-outro ou, até mesmo, a perspectiva do corpo do outro.

A forma apresentada pelos médicos especialistas e que comumente nos apropriamos, quando pensamos o nosso corpo, não é a mais fundamental na tese sartreana; haja vista que, para que este conhecimento do (meu) corpo se torne possível, para mim, é necessário um raciocínio que o retome como sendo meu. E este raciocínio parece colocá-lo não como vivência, mas como propriedade: tenho um corpo. Então, é preciso pensar, primeiramente, como vivenciamos o nosso corpo e, em seguida, como somos vistos ou nos vemos como corpo.

Logo no início do tema sobre "O corpo", Sartre (2014, p. 385) afirma o seguinte: "[...] na medida em que meu corpo indica minhas possibilidades no mundo, vê-lo ou tocá-lo é transformar estas possibilidades que são minhas em mortipossibilidades" (SARTRE, 2014, p.

387), ou seja, é quase como coagular-me, o que, em se tratando da realidade humana como transcendência, já nos mostra um problema a se pensar. Poder ver ou tocar o meu corpo já pressupõe que estou a analisá-lo pelo ponto de vista do outro, quase sempre. Além disso, vêlo como objeto é não levar em consideração que ele é "possibilidade vivente" que sou de andar, correr, dançar ou jogar futebol, por exemplo. Por isso, Sartre, nas suas colocações em relação à forma como vivenciamos nosso corpo, já explica que o corpo como ser-para-si ou corpo como ser-para-outro são considerados em níveis diferentes de ser. Níveis incomunicáveis, irredutíveis um ao outro:

Assim, portanto, se queremos refletir a respeito da natureza do corpo, é preciso estabelecer em nossas reflexões uma ordem conforme a ordem do ser: não podemos continuar confundindo os níveis ontológicos e devemos examinar sucessivamente o corpo enquanto ser-Para-si e enquanto ser-Para-outro; e, para evitar absurdidades do gênero da "visão invertida", iremos nos compenetrar da ideia de que esses dois aspectos do corpo, estando em dois níveis de ser diferentes e incomunicáveis, são irredutíveis um ao outro. O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo. Similarmente, o ser-Para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui "fenômenos psíquicos" a serem unidos a um corpo; nada há *detrás* do corpo. Mas o corpo é todo inteiro "psíquico". São esses dois modos de ser do corpo que iremos estudar agora. (SARTRE, 2014, p. 387)

Delinearemos, a partir de agora, como Sartre descreve os modos de ser do corpo, para evidenciar o que significa, para ele, estes modos encontrarem-se em níveis diferentes de ser. Não esquecendo, porém, que o propósito desta Dissertação é analisar acerca da intersubjetividade, entendida como conflituosa, com a finalidade de compreender se, como e em que medida este conflito pode ser dirimido, considerando, entre outras coisas, a importância que uma reflexão ética possa ter para o filósofo. Em Sartre, parece não haver perspectivas de escapar às relações instáveis e conflituosas que se formam a partir do encontro entre as consciências. Sem dúvida, no entanto, o que, neste ponto, tentamos esclarecer é que não pode haver encontro entre consciências, conflituoso ou não, sem o corpo.

Nos capítulos precedentes, partimos da consciência como liberdade. Logo após, analisamos a forma como a consciência se depara com outra consciência e, em seguida, vimos como nas suas relações mais originárias estas mesmas consciências, concretamente, ou seja, como realidades humanas existentes no mundo, parecem padecer de experiências um tanto quanto perturbadoras: de descentralização do mundo; de consciência de ser objeto; de alienação; de perigo; e angústia, etc. Foi visto, ao mesmo tempo, que o modo mais originário

de encontrar o outro é através da experiência do olhar, na qual surge a estrutura ser-paraoutro. Quando nos deparamos com esse olhar, como um acontecimento primeiro e absoluto, apreendemos de fato qualquer pensamento que formamos sobre nós mesmos. Conforme Sartre, enxergamo-nos como objeto. No entanto, neste momento, em que somos olhados, precisamos encarnar este olhar/consciência dirigido a nós para ter acesso objetivo, tanto ao outro como a nós, como carne. Neste processo de encarnação não existe consciência sem corpo e nem corpo sem consciência.

Na verdade, não poderíamos sequer encontrar o outro se ele não fosse corpo/consciência. Para Sartre (2014, p. 416), a relação entre a consciência e o corpo é que pode ser transformada - dependendo da experiência em que nos encontramos -, que pode ser entendida como uma existência não assimilada ou como carne. Neste sentido, uma experiência entre consciência e corpo pode ser vista como existencial, reflexiva, alienada, fugidia, etc. Vejamos, nos próximos tópicos, alguns exemplos disso.

2.4.1 Corpo- para-si - corpo existido

O ponto de partida para pensar a questão do corpo-para-si não é pensá-lo em uma conexão entre corpo e consciência, na qual as afecções da consciência surgiriam como resultantes de uma causalidade. E sim, pensar na relação primeira da realidade humana de ser-no-mundo, caracterizada por uma necessidade ontológica. Sartre (2014, p. 391) explica, então, sobre esta necessidade ontológica que o ser da realidade humana tem de ser- aí. Este modo de ser-aí pode ser exemplificado por variadas situações, como ser "sentada na cadeira", ser "no alto da montanha", ser com tais dimensões, etc. Porém, é preciso observar que este modo de ser envolve duas contingências: primeira, não somos o fundamento do nosso ser; e, segunda, só podemos ser comprometidos em um ponto de vista adotado no mundo, o que remeteria à facticidade⁹² do para-si. Desse modo, o corpo-para-si, sendo aí, surge estabelecendo as distâncias às coisas, fazendo com que haja coisas e realizando um mundo inteiro. Neste aspecto, ele é o centro de referências no meio do mundo. Somos nós, como

necessidade, que denominamos *facticidade* do Para-si" (SARTRE, 2014, p. 391).

.

Preciso compreender melhor esse argumento. Porque esta necessidade aparece entre duas contingências: por um lado, com efeito, se é necessário que eu seja em forma de ser-aí, é totalmente contingente que assim seja, porque não sou fundamento de meu ser; por outro lado, se é necessário que eu seja comprometido neste ou naquele ponto de vista, é contingente o fato de que só possa sê-lo em um desses pontos de vista, com exclusão de todos os outros. É esta dupla contingência, encerrando uma

corpo que está por toda parte. Ao mesmo tempo, este corpo-para-si representa individualização do meu comprometimento no mundo, que, segundo Sartre (2014, p. 407), desde meu surgimento aparece como possibilidades nas quais minhas percepções se transcendem rumo às ações e aos projetos de ações. Por isso, o corpo, entendido desta perspectiva, é vivido.

O Corpo-para-si vivido é coextensivo ao mundo e expandido através das coisas. Encontra-se em relação à consciência não como depósito de consciência, mas em uma relação existencial que implica, neste nível, que ele não é um dado para que possamos conhecê-lo. Além disto, o corpo-para-si não é algo que possamos explicar através da noção de uma sensação⁹³, por exemplo, que Sartre considera uma noção híbrida e mal interpretada pela psicologia. O autor explica que, entendida como subjetividade absoluta, a sensação não corresponde a nada que se experimenta enquanto existência humana; levando em consideração que na constituição da sensação pressupõe-se que haja uma cessação das relações entre a realidade humana e o mundo; algo improvável, tendo em vista a relação unívoca de ser-no-mundo, defendida por Sartre para descrever o homem. Uma relação que é fundamental, pois, como foi dito, o homem faz com que haja coisas no mundo, dando sentido ao mundo, de acordo com o ponto de vista adotado por ele. No entanto, o homem faz isto como corpo e "[...] somente em um mundo pode haver um corpo." (SARTRE, 2014, p. 411)

Neste aspecto, o mundo aparece articulado de forma objetiva, através dos instrumentos, e o corpo-para-si é o centro de referência desta instrumentalidade. O corpo-para-si é o que o autor denomina chave comum, sem a qual todas as instrumentalidades seriam equivalentes e o mundo cairia em total indiferenciação. É preciso observar que, para Sartre (2014, p. 409), o corpo como instrumento-chave, inserido no campo da instrumentalidade, não pode ser utilizado por nós mesmos. Nós somos este instrumento que não captamos, não precisamos adaptá-lo, ou seja, o corpo é o que sou imediatamente, é a possibilidade de sempre transcender rumo a uma nova disposição.

Assim sendo, o corpo-para-si, ou seja, minha facticidade, é a condição primeira de toda ação possível no mundo. Este aspecto do corpo, como estrutura permanente da minha existência, é, inclusive, a única possibilidade de minha consciência ser consciência do mundo:

_

⁹³ A sensação para Sartre é apenas uma palavra, diferente dos sentidos que permanecem aí, pois sentimos frio, calor, podemos ficar cegos, etc.. O sentido está em toda parte, já "A sensação, noção híbrida entre o subjetivo e o objetivo, concebida a partir do objeto e aplicada em seguida ao sujeito, existência bastarda sobre a qual não sabemos dizer se é de fato ou de direito, é um puro sonho de psicologia e deve ser deliberadamente rejeitada por toda teoria séria sobre as relações entre o mundo e a consciência". (SARTRE, 2014, p. 399)

Enquanto tal, o corpo não se distingue da situação do Para-si, uma vez que, para o Para-si, existir e situar-se constituem a mesma coisa; e, por outro lado, o corpo se identifica com o mundo inteiro, enquanto este é a situação total do Para-si e medida de sua existência. (SARTRE, 2014, p. 392)

Para Sartre (2014, p. 399), corpo e consciência, desde o seu surgimento, estão "[...] em presença do mundo e dos objetos" e se há de haver percepção de objetos, no mundo, é necessário que tanto o corpo quanto a consciência sejam objetivos. Porque não temos como conferir qualidade objetiva ao que é vivido como subjetividade pura⁹⁴. Então, o corpo-para-si quando surge como para-si, no mundo, já comporta, por exemplo, um mundo dos sentidos; pois existir como ser-no-meio-do-mundo é, ao mesmo tempo, situar-se em um mundo no qual somos orientados pela estrutura constitutiva dos objetos que nos rodeiam. Objetos estes, por sua vez, oriundos da liberdade de nossas escolhas: "[...] é esta contingência entre a necessidade e a liberdade de minha escolha que denominamos *sentido*." (SARTRE, 2014, p. 401)

Como podemos perceber, através destas definições apontadas, o corpo-para si é o modo como existimos: "[...] é uma forma contingente que a necessidade de minha contingência assume." (SARTRE, 2014, p. 414) Não podemos captá-lo, por ser inapreensível; não podemos utilizá-lo, por meio de outro instrumento, já que ele, inclusive, não pode ser utilizado por nós. É o corpo que surge como "[...] ponto de vista sobre o qual não posso ter ponto de vista." (SARTRE, 2014, p. 415) O autor afirma a necessidade de que ele seja dado de alguma maneira a nossa consciência e acrescenta que a relação entre corpo e consciência é existencial e não de conhecimento:

Mas eu não poderia tomar ponto de vista sobre meu corpo sem uma remissão ao infinito. Só que, por esse fato, o corpo não poderia ser *para mim* transcendente e conhecido: *a* consciência espontânea e irrefletida já não é mais consciência *do* corpo. Seria melhor dizer, usando o verbo existir como transitivo, que a consciência *existe seu corpo*. Assim, a relação entre o corpo-ponto-de-vista e as coisas é uma relação *objetiva*, e a relação entre consciência e corpo uma relação *existencial*. (SARTRE, 2014, p. 416)

aquilo que é pura e simplesmente padecido, a simples determinação de nossa receptividade: é subjetividade porque não é *apresentativo* (*présen-tative*) nem *representativo*. O subjetivo do Outro-objeto é pura e simplesmente uma caixa fechada. A sensação está dentro da caixa". (SARTRE, 2014, p. 398)

9

⁹⁴ Para Sartre não se pode construir um objeto através desse tipo de subjetividade, pois não temos como conferir qualidade objetiva ao que é vivido como subjetividade pura, como é o caso da sensação, que foi citada mais acima: "A subjetividade do psicólogo é de espécie muito diferente: manifesta, ao invés, a inércia e a ausência de toda transcendência. É subjetivo aquilo que não pode sair de si mesmo. E, precisamente, na medida em que a sensação, sendo pura exterioridade, só pode ser uma impressão na mente, na medida em que só pode ser si mesmo, só pode ser esta figura que um redemoinho formou no espaço psíquico, não é transcendência, mas

Há, neste ponto, alguns aspectos que é preciso observar sobre esta relação: a consciência existe meu corpo como consciência, mas, por ser ponto de vista sobre o qual não posso ter ponto de vista, ela existe meu corpo de modo não tético, ou seja, não reflexivo; é uma consciência lateral na qual o corpo é negligenciado, silenciado⁹⁵: "[...] e, contudo, aquilo que ela é; inclusive, a consciência nada mais é do que corpo; o resto é nada e silêncio "A consciência do corpo se confunde com a afetividade original." (SARTRE, 2014, p. 416)

Esta afetividade original não pode ser confundida com a afetividade introspectiva que, para o autor, já seria constituída como consciência do mundo. Sartre (2014, p. 418) descreve, através da experiência da dor física, o que seria "[...] simplesmente a maneira como a consciência *existe* sua contingência." (SARTRE, 2014, p. 418) Uma forma privilegiada de captar uma afetividade mais original ou cenestésica⁹⁶, na qual o corpo-para-si é o ponto de vista e o ponto de partida, mas jamais captado em si mesmo. O exemplo da dor nos olhos, enquanto leio, explicita bem esta cenestesia, pois a dor está para além de qualquer conhecimento. A dor é o ato mesmo de ler, é o apreendido, através do mundo, como o próprio ser-aí da consciência. Destarte, ela que não pode ser descritível, nem discernível, pois é a própria vivência do ato da leitura. No mesmo instante é também um projeto rumo a uma consciência sem dor, pois, para o autor, a possibilidade de transcendência faz parte da consciência, devido à sua estrutura de nadificação.⁹⁷ Sem esquecermos que nada até aqui remete ao que Sartre denomina reflexão cúmplice⁹⁸.

. .

⁹⁵ Sartre (2014, p. 416), para explicar o corpo negligenciado, faz uma analogia entre o corpo e o signo, da seguinte forma: "A consciência do corpo é comparável à consciência do *signo*. O signo, além disso, é um aspecto do corpo, uma das estruturas essenciais do corpo. Ora, a consciência do signo existe, senão não poderíamos compreender a significação. Mas o signo é o *transcendido rumo* à *significação*, aquilo que se negligencia em benefício do sentido, que jamais é captado por si mesmo e Para-além do qual o olhar se dirige perpetuamente". (SARTRE, 2014, p. 416)

⁹⁶ Um exemplo de cenestesia, segundo Sartre (2014, p.418), é a dor física: "Pode ser a dor pura, mas também pode ser o humor, como tonalidade afetiva não tética; o agradável puro, o desagradável puro - de modo geral, tudo que denominamos *cenestesia*. Tal 'cenestesia' raramente aparece sem ser transcendida para o mundo por um projeto transcendente do Para-si; como tal, é muito difícil de ser estudada à parte. Todavia, existem algumas experiências privilegiadas em que podemos captá-la em sua pureza, em particular a chamada dor 'física'". (SARTRE, 2014, p. 418)

⁹⁷ Sartre explicita esta questão a partir da perspectiva do projeto da realidade humana no mundo sem dor: "Mas a consciência dolorosa é projeto rumo a uma consciência ulterior que seria vazia de toda dor, ou seja, cuja contextura, cujo ser-aí, seria não doloroso. Este escapamento *lateral*, este desprendimento de si que caracteriza a consciência dolorosa, contudo, não constitui a dor como objeto psíquico: é um projeto não tético do Para-si; só o apreendemos através do mundo". (SARTRE, 2014, p. 420)

⁹⁸ A reflexão cúmplice coloca a realidade humana nessa captação da dor psíquica, como objeto dor: "Devemos lembrar aqui o que dizíamos da reflexão: é uma captação totalitária e sem ponto de vista, um conhecimento extravasado por si mesmo e que tende a se objetivar, a projetar o conhecido à distância para poder contemplá-lo e pensá-lo. O movimento primeiro da reflexão é, portanto, para transcender a pura qualidade de consciência da

No nível do corpo-para-si, ter "[...] consciência, é sempre ter consciência do mundo, e assim o mundo e corpo estão sempre presentes, ainda que de modo diverso à minha consciência." (SARTRE, 2014, p. 421) Porém, se paro para refletir sobre a dor, já me encontro em outro nível, de consciência reflexiva, na qual a dor é posicionada pela consciência. Esta reflexão tende a fazer da dor física algo psíquico, que transcende a dor para se transformar em passividade. Esta apresenta tempo próprio, denominado tempo psíquico. Nisto, estamos falando de um objeto psíquico, segundo Sartre (2014, p. 422), exterior à consciência, mas, ainda assim, consciência, embora haja uma espécie de cisão provocada pela reflexão. A consciência reflexiva é, portanto, consciência de dor; o corpo existindo em um novo plano, como corpo psíquico que capta a dor como objeto psíquico padecido. Nas palavras satreanas: "Assim como o corpo originário era existido por cada consciência como sua própria contingência, o corpo psíquico é padecido como contingência do ódio ou do amor, dos atos e das qualidades." (SARTRE, 2014, p. 425)

O corpo-para-si, no entanto, projeta-se para além destas contingências, conforme dito acima, como afetividade cenestésica, como captação não posicional do para-si. O autor descreve a cenestesia como um gosto insípido, que é o nosso gosto, do qual nunca conseguimos nos livrar por mais que tentemos. Uma náusea discreta e mais fundamental que qualquer náusea concreta e empírica, que qualquer facticidade manifestada: esta náusea⁹⁹ é uma forma como existimos nosso corpo-para-si, ou seja, nosso corpo, pois jamais deixamos de "ter" um corpo. Mesmo não posicionado, o corpo continua sendo essa existência mesma: "Uma náusea discreta e insuperável revela perpetuamente meu corpo à minha consciência." (SARTRE, 2014, p. 426) Contudo, nesta ocasião ainda não encontramos o outro. Se há esta maneira ontológica de existirmos o corpo, como corpo-para-si, não podemos descuidar que o corpo existe de outras maneiras, que surgem da intersubjetividade, como quando me tomo como objeto do campo de percepção do outro, o que veremos a seguir.

dor rumo a um objeto-dor. Assim, restringindo-nos ao que denominamos reflexão cúmplice, a reflexão tende a fazer da dor algo psíquico". (SARTRE, 2014, p. 422)

⁹⁹ Ver: SARTRE, Jean-Paul. A náusea. Tradução Rita Braga – [Edição Especial]. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

Diversamente da forma como existimos o corpo-para-si, como ser-no-mundo, o corpo-para-outro implica uma forma objetiva dotada de significado. Uma vez que o outro nos capta, como corpo, em uma relação primeira e mais fundamental - conforme explicamos no tópico "A experiência do olhar – modo mais originário de encontrar o outro". Nesta experiência, afirma Sartre (2014, p. 427), o outro surge como aquele para quem existimos como objeto. Na tentativa de recuperação de nossa ipseidade 100, ou seja, do nosso modo de ser-no-mundo, dá-se o que o autor denomina objetivação do outro. Nesta, o outro aparece como transcendência-transcendida, mas, ao mesmo tempo, também estamos nos captando como objeto/corpo. Aqui, temos uma questão a esclarecer: Sartre descreve o corpo-para-outro, que nos pertence, a partir do corpo do outro 101, tendo em vista que "[...] as estruturas do meu ser-para-outro são idênticas às do ser do outro para mim." (SARTRE, 2014, p. 427)

Dito isto, vejamos: se o corpo-para-si surge como algo sobre o qual não podemos adotar nenhum ponto de vista e como instrumento que não podemos utilizar como os outros instrumentos, no que se refere ao corpo-do-outro (corpo-para-outro) podemos aplicar o processo inverso, ou seja, podemos adotar ponto de vista em relação a ele e utilizá-lo. Neste sentido, o corpo-para-outro é para nós como coeficiente de adversidade ou de utilidade; em outros termos, é uma coisa. Este corpo (corpo-para-outro) indica o nosso corpo na medida em que é indicado, lateralmente, pelos utensílios integrados ao nosso mundo que remetem ao outro. Para Sartre (2014, p. 429), a ausência ou presença do corpo do outro é indiferente em se tratando do modo como o apreendemos, conforme ele explica:

Decerto, o corpo do Outro acha-se presente por toda parte, na própria indicação que as coisas-utensílios lhe dão, na medida em que se revelam utilizadas por ele e por ele conhecidas. Esta sala onde espero o dono da casa me revela, em sua totalidade, o corpo de seu proprietário: essa poltrona é

¹⁰⁰Ipseidade em Sartre (2014, p. 689) é a relação fundamental do para-si com o mundo e consigo mesmo. A sua estrutura consiste de esperas o que significa "[...] ser si mesmo é vir a ser". (SARTRE, 2014, p.659) Segundo Sartre a Ipseidade é o para-si na sua existência mesma no mundo, muito embora não signifique uma interioridade como um eu mais profundo: "O Para-si é integralmente ipseidade e não poderia haver "eu-profundo", a menos que se entenda por isso certas estruturas transcendentes da psique. A liberdade nada é senão a *existência* de nossa vontade ou nossas paixões, na medida em que tal existência é nadificação da facticidade, ou seja, existência de um ser que é seu ser à maneira do ter-de-ser". (SARTRE, 2014, p. 549)

¹⁰¹Ao mesmo tempo estaremos descrevendo tanto o corpo-para-outro quanto o corpo do outro, levando em consideração que Sartre estabelece que as estruturas dos dois são idênticas: " Portanto, é a partir dessas últimas, por razões de comodidade, que iremos estabelecer a natureza do corpo-Para-outro (ou seja, do corpo do Outro)". (SARTRE, 2014, p. 427)

poltrona-onde-ele-se-senta, essa mesa é mesa-na-qual-escreve, esta janela é janela por onde entra a luz-que-ilumina-os-objetos-que-vê. Assim, ele está esboçado por toda parte, e este esboço é esboço-objeto; um objeto pode, a qualquer momento, vir a preencher tal esboço com sua matéria. (SARTRE, 2014, p. 430)

Essa indicação lateral, no entanto, não entrega o ser-aí do outro em carne e osso. Segundo Sartre (2014, p. 432), a carne precisa ser explicitada em uma contingência existente como corpo-para-si mesmo. O que isso significa? Que o corpo deve aparecer, diante de nós, com sua cenestesia; com o gosto de si que ele é, como corpo-para-si na sua existência, conforme explicamos no tópico anterior. Apesar de que, agora, é o outro que está diante de nós e não captamos este gosto-de-si (do outro) como ele capta em si mesmo, pois não somos esta contingência. Na verdade, somos o transcender desta mesma contingência rumo às nossas possibilidades e esta alteridade que experimentamos transforma este gosto, que é o gosto do outro, em um *isto* dado no meio do mundo e que pode ser conhecido por nós: "O corpo do outro é o puro fato da presença do outro em meu mundo como um ser-aí que se traduz por um ser-como-isto" (SARTRE, 2014, p. 431). É uma necessidade que no encontro com o outro ele seja essa contingência para mim; que o gosto de si, do outro, seja carne como contingência pura ¹⁰² da presença dele diante de mim.

É na nossa facticidade que, também, encontramos a facticidade do outro, melhor dizendo, deparamos com o corpo-do-outro como transcendência-transcendida. Estes modos de aparecer significam a mesma coisa para Sartre, visto que o corpo-do-outro é inseparável da sua situação. Esta modalidade de corpo jamais é captada fora da sua relação com os demais objetos que o circundam e é por essa característica que o corpo do outro pode ser dito significante e remete ao outro integralmente. Desde que ele surge, em situação, os atos

¹⁰² Sartre (2014, p. 432) explica que esta contingência pura é disfarçada no cotidiano, por todos os apetrechos que nos utilizamos e que esconde nossa carne. No entanto, dificilmente fazemos isto, para sempre, diante de alguém com que nos relacionamos mais profundamente: "A carne é contingência pura da presença. Comumente é disfarçada pelas roupas, a maquilagem, o corte de cabelo ou de barba, a expressão etc. Mas, no decorrer de longo convívio com uma pessoa, chega sempre o instante em que todos esses disfarces se desfazem e me encontro em presença da *contingência pura de sua presença*; nesse caso, no rosto ou demais partes de um corpo, tenho a intuição pura da carne. Tal intuição não é somente conhecimento; é apreensão afetiva de uma contingência absoluta, e esta apreensão é um tipo particular de *náusea*". (SARTRE, 2014, p. 432)

¹⁰³Consideramos esta descrição sartreana, sobre o corpo do outro como significante, importante para esta Dissertação. À medida que o para-si ou a realidade humana é no meio do mundo, ser-no-mundo, ela não pode se desvincular do meio e como corpo ela está totalmente imersa nos seus arredores: "Longe de constituir um problema a relação entre o corpo e os objetos, jamais captamos o corpo fora desta relação. Assim, o corpo do outro é *significante*. A significação nada mais é que um movimento coagulado de transcendência. Um corpo é corpo na medida em que esta massa de carne que ele é se define pela mesa que olha, a cadeira que segura, a calçada onde anda etc. Mas, indo mais além, não poderíamos esgotar as significações que constituem o corpo pela referência às ações concertadas, à utilização racional dos complexos-utensílios. O corpo é totalidade das

realizados a partir dele são considerados significantes e em conexão com seu passado, com seus possíveis e com o lugar no qual ele habita e interage com os outros. Sendo assim, apesar do corpo-do-outro (corpo-para-outro) ser considerado como o que podemos transcender, perpetuamente, ou como um em-si que está aí para ser transcendido, isto não retira dele a característica de, ao mesmo tempo, ser aquele que pode fazer com que uma situação exista coagulada ou se modifique. Portanto, e isso é importante para a questão da intersubjetividade, o corpo-do-outro não é uma coisa qualquer, estagnada, ele possui vida:

Daí resulta, bem entendido, que o ser do corpo do Outro é uma totalidade sintética para mim. Significa que: 1 °) jamais poderia captar o corpo do Outro senão a partir de uma situação total que o indique; 2°) não poderia perceber isoladamente um órgão qualquer do corpo do Outro e sempre indico cada órgão singular a partir da totalidade da *carne* ou da *vida*. Assim, minha percepção do corpo do Outro é radicalmente diferente da minha percepção das coisas. (SARTRE, 2014, p. 434)

Sartre (2014, p. 437) afirma, sustentando a referência à existência viva do corpo-dooutro, que este, apesar de ser visto como um em-si que está aí frente a nós para ser transcendido, é também livre para nos confrontar. No processo do encontro, quando o percebemos na imediaticidade do nosso cotidiano, por ele ser facticidade dada à nossa intuição, também o captamos como liberdade. Igualmente, como um ser livre que ele é tem o poder inerente de fazer com que tudo ao seu redor possa ser modificado a qualquer instante; inclusive, pode relacionar-se conosco sem que isso parta de nós.

Aqui, temos como adiantar que esta característica, isto é, de ser liberdade, que é tanto nossa quanto do outro, nos coloca frente a frente em relações bem conflituosas. Parece-nos que, na busca do nosso "si ideal" nos projetamos essencialmente em uma unilateralidade; e frente a frente com o outro essa característica (de unilateralidade) não está inativa, o que pode vir a gerar atritos. Mas, por enquanto, concluímos este tópico afirmando que, segundo

relações significantes com o mundo: nesse sentido, define-se também por referência ao ar que respira, à água que bebe, à carne que come". (SARTRE, 2014, p. 433)

¹⁰⁴ Para Sartre (2014, p. 693), esse "si ideal, que o para-si almeja ser, é um esforço de fundamentação do seu ser. O para-si quer ser o que é, ou seja, quando o para-si existe a sua facticidade (como corpo-para-outro) ou em seus processos de nadificação do mundo, das situações, ele o faz nesse esforço de fundamentação de si. Neste sentido, é como se ele perseguisse um "si ideal" e quisesse ser um em-si-para-si, que seria, então, o objeto do seu desejo. No entanto, esse desejo de ser em-si do em-si-para-si não é qualquer desejo, mas a própria consciência nos seus processos de possibilizar-se em busca de sua fundamentação: "Daí por que o possível é projetado em geral como aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si; e o valor fundamental que preside esse projeto é justamente o Em-si-Para-si, ou seja, o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo. É este ideal que podemos chamar de Deus. Pode-se dizer, assim, que o que torna mais compreensível o projeto fundamental da realidade humana é afirmar que o homem é o ser que projeta ser Deus" (SARTRE, 2014, p. 693)

Sartre, o corpo-do-outro ou o corpo-para-outro sempre pode apresentar-se como uma transcendência-transcendida que está para além daquilo que vemos inicialmente. Reforçamos esta colocação com as palavras sartreanas: o corpo-do-outro é um "corpo-que-indica-para-além-de-si" ou "corpo-mais-que-corpo". O corpo-do-outro é uma forma de ser do corpo que é de fato e objetiva, dotada de significado, pois sempre será "corporeidade" a partir da sua situação no mundo.

2.4.3 Corpo-para-si-mediado-por-outro

Há, ainda, uma terceira dimensão ontológica de ser do corpo, na qual existo, para mim, como conhecido pelo outro a título de corpo. Existo como eu-objeto, que não é cognoscível para mim, mas pelo qual eu assumo uma responsabilidade. Sartre (2014, p. 441) afirma, que a partir do modo como o outro me vê e na medida em que sou consciente de existir para o outro, tento me ver pelos olhos dele. Ao mesmo tempo em que, captado na minha facticidade, existo como fuga em infinitas formas para ele e para outros. Neste aspecto, meu corpo, como em-si (para outro), escapa de mim por todos os lados. Este corpo é descrito como corpo-mediado-pelo-outro. Neste modo, ele é, para mim, inapreensível e nele encontro-me alienado. Este corpo torna-se, para mim, um embaraço, importuno; mesmo que esta expressão, segundo Sartre, não seja tão exata:

Tampouco nesse caso a expressão é feliz, porque só posso ficar embaraçado por uma coisa concreta, presente no interior de meu universo e que me importune pelo emprego de outras ferramentas. Aqui, o embaraço é mais sutil, pois o que me importuna acha-se ausente; jamais encontro meu corpo-Para-outro como obstáculo; ao contrário, é porque nunca está aí, porque permanece inapreensível, que tal corpo pode ser *importuno*. Tento alcançálo, dominá-lo, servir- me dele como instrumento - posto que também se dá como *instrumento* em *um mundo* - a fim de conferir-lhe o molde e a atitude convenientes; mas, precisamente, está por princípio fora de alcance, e todos os atos que executo para apropriar-me dele, por sua vez, escapam-me e se coagulam a distância de mim como corpo-Para-outro. (SARTRE, 2014, p. 443)

Sendo assim, o outro é aquele que confere a meu corpo a estrutura de um quase objeto que pode ser apreendido pela reflexão. Segundo o autor, é como se o outro cumprisse uma função que não somos capazes de realizar sozinhos: "ver-nos como somos" (SARTRE, 2014, p. 444). Através do outro podemos padecer o nosso corpo e constituí-lo como um quase-

objeto, que não poderia, como foi visto anteriormente, ser dado a mim na forma de corpopara-si existido. Pois, para ser visto por mim, como objeto, o corpo já pressuporia um significado¹⁰⁵ que é dado pela mediação do outro. Sartre (2014, p. 444) afirma que, neste aspecto, a linguagem cumpre um papel fundamental, porquanto é pela linguagem que acessamos as estruturas para-outro do nosso corpo.

No entanto, não é possível perceber todas estas estruturas no plano irrefletido no qual existo meu corpo. É necessário que aquilo que se comunica, pela linguagem, acerca do meu corpo-para-mim, se aplique a um objeto. Portanto, meu corpo deve ser visto como objeto que é apreendido pela minha reflexão. Sendo assim, essa apreensão de mim surge na consciência reflexiva e jamais "[...] irão qualificar a facticidade enquanto puro *existido* (*existé*) da consciência não tética, mas sim a facticidade como quase-objeto apreendido pela reflexão." (SARTRE, 2014, p. 445) Interessante que são essas percepções, que adquirimos nas nossas interações com os outros e com o mundo, que irão construir ou constituir aquilo que

As significações que provém da linguagem, neste caso, para Sartre (2014, p. 444), implicam que conheço as estruturas para-outro do meu corpo, através da linguagem, de conceitos que o outro me fornece, embora consideremos isto complexo, a princípio, porém, é essa a descrição sartreana: "A linguagem, ao nos revelar - no vazio - as principais estruturas de nosso corpo-Para-outro (enquanto o corpo existido é inefável), incita-nos a descarregar inteiramente nossa pretendida missão em cima do Outro. Resignamos- nos a nos ver pelos olhos do Outro; significa que tentamos conhecer o nosso ser pelas revelações da linguagem. Aparece assim todo um sistema de correspondências verbais, pelo qual fazemos com que nosso corpo seja designado tal como é para o

Outro, utilizando essas designações para nomear nosso corpo tal como é para nós". (SARTRE, 2014, p. 444)

106 Sartre (2014, p. 646), porém, afirma que estas características dadas pelos outros são irrealizáveis para o parasi. Dentro da estrutura da situação descrita como "meu próximo", ele vai desenvolver um conceito que denomina de "irrealizáveis". Ele explicita, então, que o outro confere um limite à realidade humana, mas o modo como esta experimenta os limites objetivos precisa ser definido de modo mais cuidadoso. A realidade humana recebe algumas características objetivas, aspectos que o outro lhe confere, como dizer que ela é bonita, feia, etc. Diante disto, o autor afirma que ela não vai captar estas características como se tratasse de algo abstrato, porque é uma realidade concreta; apesar de, dentro desta realidade concreta, estas mesmas características se dirigirem ao vazio. Posto que elas apresentam-se para uma realidade humana, sendo algo que escapa a ela, apesar de ser aquilo que ela é. Para Sartre, isto se explica porque a realidade humana (para-si) é um nada. Assim, a concretude de captar-se como professor, garçom, bonito ou feio é uma característica irrealizável, para a realidade humana, porque apesar de ser uma existência que é real, ela não pode receber esta característica porque ela é nada. Na verdade, ela pode até pensar estas características no outro, mas vinculá-las à sua pessoa ou significar estes termos, para si mesma, o autor afirma que não é possível. Sartre (2014, p. 647) apresenta como exemplo a vulgaridade. Quando alguém acusa outro de vulgar, este outro não pode realizar em si esta acusação de ser vulgar, mas pode captar a vulgaridade no outro, por intuição. Neste aspecto, então, aplicar o termo vulgar a si mesmo vai estar relacionado a ter visto este aspecto no outro. Por quê? Sartre (2014, p. 647) afirma que esta conexão do conceito de vulgaridade e o que ele significa só poderia ser feita através da interiorização, isto é, pela subjetivação da vulgaridade ou pela objetivação da pessoa. Então, são operações que implicam em um desmoronar da realidade humana. Esta sente todas as atribuições e características como ausências, segundo Sartre, como algo que ela não pode realizar. Cf. Sartre, 2014, p. 647

¹⁰⁷ Isto também pode ser fonte de alguns erros, para Sartre (2014, p. 444), levando em consideração que é daqui que se pretende fazer as famosas assimilações analógicas entre o corpo do outro e o meu, incorretamente, pois para o autor para fazer-se este tipo de analogia é preciso que sejamos dados de forma objetiva um para o outro, ou seja, "[...] ambas as objetividades devem existir previamente de modo que possa intervir um princípio analógico". (SARTRE, 2014, p. 444)

chamamos psíquico, ou seja, corpo psíquico. Algo que por nós mesmos não poderíamos constituir, pois existimos estas designações em forma de alienação e no vazio.

Sartre (2014, p. 445) afirma que nós transcendemos a facticidade vivida, do nosso corpo-para-si, em direção a este corpo psíquico ou quase-objeto mediado pelo outro. Para, em seguida, transcender este corpo padecido em direção a características de ser que não podemos receber, por nós mesmos, e que são apenas significadas. Afirma, ainda, que esta aparição do meu corpo-para-si-mediado-pelo-outro é de um tipo aberrante, pois, tenho a tendência a adotar sobre meu corpo o ponto de vista do outro.

Observamos que descrever as dimensões de ser do nosso corpo é importante para o que pretendemos desenvolver a partir do próximo tópico: as relações com o outro. Lembrando que estas relações acontecem enquanto somos corpos-em-situação: "[...] é enquanto corpo-em-situação que capto a transcendência transcendida do Outro, e é enquanto corpo-em-situação que me experimento em minha alienação em benefício do Outro." (SARTRE, 2014, p. 451) Em outras palavras, é como corpo-em-situação que encontramos o outro e que podemos vivenciar o que Sartre (2014, p. 451) denominará "relações concretas com o outro", relações bilaterais entre duas realidades humanas no mundo. 108

Tudo que vale para mim vale para o 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 unilaterais com um objeto-Em-si, mas sim 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, 2014, p. 454)

Podemos perceber, na citação acima, uma referência bastante clara ao que tentamos evidenciar em relação à intersubjetividade conflituosa em Sartre. Ao analisar as relações com o outro ele acentua que elas devem ser encaradas sob esta perspectiva. Abordaremos, então, a partir do próximo tópico, estas relações concretas entendidas como mais primitivas e que podem ser vividas de duas formas: na tentativa de assimilação ou na tentativa de objetivação

¹⁰⁸O autor especifica que algumas atitudes, entendidas como mais primitivas, podem ser a chave para explicar, por exemplo, as relações fundamentais entre os três modos de ser que o guie na tentativa de elucidação de uma teoria metafísica do ser em geral. Mas nesta Dissertação não entraremos neste mérito. Essa é grande questão da obra *O ser e o nada* (2014 [1943]), segundo Sartre: "Se chegarmos a explicitar, portanto, as estruturas de nossas relações mais primitivas com o Outro-no-mundo, teremos concluído nossa tarefa; com efeito, interrogávamos, no início deste trabalho, sobre as relações entre o Para-si e o Em-si; mas agora sabemos que nossa tarefa é mais complexa: há a relação entre o Para-si e o Em-si em *presença do Outro*. Quando houvermos descrito esse fato concreto, estaremos em condições de tirar conclusões sobre as relações fundamentais entre esses três modos de ser e talvez possamos tentar uma teoria metafísica do ser em geral". (SARTRE, 2014, p. 451)

do outro. Estas duas atitudes estão interligadas em um movimento circular de reversões e fracassos, no qual cada atitude se fortalece na morte da outra, mas ao mesmo tempo engendra e permanece na outra. Segundo Sartre, nenhuma delas se sustenta sem o seu contraditório. É no confronto, na luta por autoafirmação como "[...] projeto de recuperação do meu ser" (SARTRE, 2014, p. 455), no sentido de não ser subjugado, que se movem às relações com o outro; ¹⁰⁹ são, portanto, recíprocas, isto significa que lutamos com as mesmas "armas".

2.5 Relações concretas com o outro: assimilação e objetivação

A experiência de assimilação do outro aponta para atitudes nas quais tentamos adotar, em relação a nós, o ponto de vista do outro como sujeito. É uma tentativa de incorporar a transcendência do outro sem retirar a sua característica de ser esta transcendência. Mas Sartre (2014, p. 456), ao longo desta exposição sobre a assimilação do outro, mostra-nos que estas atitudes não passam de experimentos fracassados de recuperação do nosso ser, que se encontra nas mãos do outro. No amor, por exemplo, tentamos ser amados pelo outro deixando ele livre, mas, ao mesmo tempo, pretendemos ser o objeto-limite da sua transcendência: portanto, o autor afirma, é para nós que o amor converge. Por isso, o amor, defendido por ele como "o ideal do amor", é um empreendimento, uma espécie de apropriação. Neste sentido, este empreendimento é um projeto do próprio para-si, um projeto ambíguo, pois ele pretende ser-para-outro, como objeto-limite deste outro, que o ama com sua liberdade intacta para amá-lo, mas na verdade o que cobiça com esta atitude é ser seu próprio fundamento, algo que não é possível:

Ao mesmo tempo, se o amado pode nos amar, está prestes a ser assimilado por nossa liberdade: porque esse ser-amado que cobiçamos já é a prova ontológica aplicada a nosso ser-Para-outro. Nossa essência objetiva implica a existência do *Outro*, e, reciprocamente, é a liberdade do Outro que fundamenta nossa essência. Se pudéssemos interiorizar todo o sistema, seríamos nosso próprio fundamento. (SARTRE, 2014, p. 463)

duas consciências que não podem deixar de ser livres. O conflito permanece". (SILVA, 2004, p. 191). Veremos adiante.

าจ

¹⁰⁹ É na luta por autoafirmação que se percebe o fracasso da tentativa de não ser subjugado ou de subjulgar. Levando em consideração que não podemos anular a liberdade do outro nem a nossa liberdade, o que pode resultar disso é o conflito. Segundo Silva (2004, p. 191), por exemplo, ao falar sobre o masoquismo, em Sartre, a estratégia de possuir o outro se deixando possuir por ele é fracassada: "[...] assim a estratégia de possuir o outro fazendo-se possuir por ele necessariamente fracassa diante da dualidade insuperável de duas liberdades ou de

Sartre afirma, ainda, que a relação entre o amado, no papel do outro, e o amante, no papel de ser-para-outro, neste empreendimento do "ideal do amor", não entrega ao para-si o que ele almeja. O seu ser continua alienado diante do outro que é livre inclusive para não amá-lo. Esta relação implica no que demonstramos, anteriormente, no tópico sobre o olhar, um conflito permanente entre ser sujeito ou ser objeto, mas, neste caso específico, o amante não pretende objetivar o outro e sim assimilar sua subjetividade sendo objeto para ele. Por isso, ele busca ser um objeto sedutor fazendo-se de objeto fascinante para, através desta objetividade, apropriar-se da liberdade do outro. Almejo, então "[...] colocar-me ante seu olhar e fazer com que ele me olhe, correr o risco de *ser-visto*, de modo a tomar novo ponto de partida e apropriar- me do Outro na e por minha objetidade." (SARTRE, 2014, p. 463) Assim sendo, o amante usa gestos e expressões fascinantes 110 que o façam ser "um mundo inteiro" para o outro, que mantenha este outro na condição de uma subjetividade fascinada diante daquilo que olha.

Mas, o projeto de fascinação não sustenta o "ideal do amor", explica Sartre (2014, p. 467), amar é querer ser amado, o que se torna muito contraditório, pois cada um dos amantes pode tornar-se inteiramente cativo do outro e almejar ser objeto-limite para ele. Porém, para que isso se realize, na outra ponta seria necessário um sujeito: "[...] na medida em que pretende fazer-se amado por ele, com a exclusão de qualquer Outro; mas, ao mesmo tempo, cada qual exige do Outro um amor que não se reduza de modo algum ao 'projeto de seramado'." (SARTRE, 2014, p. 467) É sempre um jogo esta tentativa de assimilação do outro, de se conservar objetividade, visto que esta escapa a qualquer instante no exato momento em que o outro queira me amar e reverter toda a situação fazendo-se objetividade,

Exijo que o Outro me ame e faço todo possível para realizar meu projeto: mas, se o outro me ama, decepciona-me radicalmente pelo seu próprio amor; eu exigia que ele fundamentasse meu ser como objeto privilegiado, mantendo-se como pura subjetividade frente a mim; e, assim que ele me

0

¹¹⁰ Sartre (2014, p. 465) salienta que neste aspecto o amante é a própria linguagem que manifesta, na busca para encontrar uma linguagem fascinante que é considerada, pelo autor, como parte da condição humana, modo de ser primitivo de expressão: "[...] a sedução não pressupõe qualquer forma anterior de linguagem: é integralmente realização da linguagem; significa que a linguagem pode revelar-se inteiramente de uma só vez pela sedução enquanto modo de ser primitivo de expressão. É claro que entendemos por linguagem todos os fenômenos de expressão, e não a palavra articulada, que constitui um mundo derivado e secundário cuja aparição pode ser objeto de um estudo histórico. Em particular, na sedução, a linguagem não intenta *dar a conhecer*, mas sim fazer experimentar". (SARTRE, 2014, p. 465) Por outro lado, a linguagem é considerada um objeto mágico, para Sartre, levando-se em consideração que, para ele, a linguagem está à distância de quem a escuta, não sendo jamais alcançada na sua essência. Cf. Sartre, 2014, p. 465 Não aprofundaremos este tema aqui.

ama, experimenta-me como sujeito e submerge em sua objetividade frente à minha subjetividade. (SARTRE, 2014, p. 469)

Além disso, todo esse esforço para conservar o outro na sua condição de sujeito, mesmo que seja um projeto sustentado por algum tempo entre duas realidades humanas, na condição de amantes (como cúmplices), corre sempre o risco de desmoronar diante de um olhar externo. Perante outros olhares, de outras consciências que não tenham nada a ver com esse projeto de "amor". O autor explica que sempre temos consciência de existir para outras consciências, mesmo que elas não estejam presentes sob a forma do olhar e diante de nós. Isto faz com que nossa cumplicidade de amantes fique comprometida. Existimos como serpara-outro no nosso modo mais originário de ser, não tem como escapar dessa condição em presença de uma consciência que esteja fora da nossa conivência amorosa: "[...] daí resulta que o amor, enquanto modo fundamental de ser-Para-outro, tem em seu ser-Para-outro a raiz de sua destruição." (SARTRE, 2014, p.470)

Sartre (2104, p. 470) salienta, ainda, em relação ao amor, que ele carrega consigo uma tríplice destrutibilidade: 1) amar é engano, pois amar é na verdade querer que nos amem, almejar que o outro queira que eu o ame, portanto não tem fim, é uma círcularidade; 2) amar é insegurança, pois jamais estarei seguro que o outro não deixe de me amar e com isto faça de mim um objeto qualquer diante do seu olhar, afinal ele é livre; 3) amar é relativizado pelos outros, porque como amantes não estamos sozinhos no mundo, portanto, não podemos ser este absoluto que pretendemos ser para o amado. Destarte, o "ideal do amor" resulta em fracasso.

Como um todo, se ponderarmos as relações concretas, apontadas por Sartre na sua obra de 1943, veremos que o encontro com o outro apresenta, quase sempre, uma instabilidade constante. De tal modo, não é somente o amor que resulta em fracasso. É importante compreendermos que estas atitudes frente ao outro, consideradas mais originárias na visão sartreana, apresentam-se em uma circularidade conflituosa na qual uma atitude desemboca no seu inverso, ou seja, em outra maneira de tentar assimilar ou objetivar. No fracasso do amor, por exemplo, podemos tentar servir de instrumento nas mãos do outro. Em certas condições, não buscamos mais ser um objeto-limite da sua transcendência, ou objeto fascinante ante seus olhos, mas pretendemos ser-objeto entre os outros objetos. Desejamos ser utilizados, queremos comprometer-nos inteiramente neste projeto e fazemos isto abrindo mão da nossa liberdade em troca de sermos desejados e usados pelo outro: o que o autor designa de masoquismo.

Na atitude masoquista, Sartre (2014, p. 471) afirma que nosso objetivo de fascinar o outro se transforma em projeto de fascinar a nós mesmos através do outro, ou seja, tentamos alcançar a nossa objetividade, o que redunda em fracasso também. Pois, primeiro, para alcançar esse eu-objeto, supostamente visto pelo outro, teríamos que poder captar como somos visto por ele, o que é impossível de acontecer; segundo, é pela nossa transcendência que tentamos de todas as formas ser este ser a transcender, o que resulta no constante encontro com a nossa subjetividade. O círculo vicioso da subjetividade e objetividade impera aqui: "[...] e quanto mais vier a tentar saborear sua objetividade, mais será absorvido pela consciência de sua subjetividade, até a angústia." (SARTRE, 2014, p. 472)

Sendo assim, é no fracasso dessa tentativa masoquista de união com outro, através da assimilação da sua consciência e da objetividade frente ao outro, que deliberadamente se tentará agora o inverso: olhar para o outro como afronta à sua liberdade. O objetivo passa a ser, a partir de agora, incorporar a própria transcendência. Sartre (2014, p. 473) vai descrever esta tentativa como a segunda atitude concreta diante do outro: a objetivação. Não é mais o caso de objetivar-se, mas de assumir a própria liberdade através do nosso olhar afrontoso. É um olhar devolvido que tem como resultado uma relação conflituosa: "[...] 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 de duas liberdades confrontadas enquanto liberdades." (SARTRE, 2014, p. 473)

O problema é que mesmo se modificarmos o modo como entramos em contado com o outro, tentando não padecer da liberdade dele e desistindo do projeto de reaver nosso ser através da assimilação, esta mudança de meios em vista do mesmo fim, que Sartre chama de objetivação, também não logra êxito. Na verdade, o autor chega a afirmar que não passa de uma história de fracasso, descrita, por ele, como tentativa de apropriação da liberdade do outro através da posse do corpo do outro.

Não é o caso aqui de entrar em detalhes muito aprofundados, sobre cada uma das atitudes que Sartre traz ao texto, para explicar que mesmo adotando a postura de objetivação, deste outro, não se consegue sair da oscilação indefinida entre as duas atitudes fundamentais. Porém, consideramos importante fazer algumas colocações de suas análises: por exemplo, sobre a indiferença, Sartre (2014, p. 474) considera uma forma de afirmação da nossa subjetividade, no completo desmoronar da subjetividade do outro. Fazemos isso ignorando, disfarçando a transcendência deste outro como sujeito. Fingimos que ele é um objeto, o tratamos como se possuísse coeficiente de adversidade e sequer damos atenção a ele, pois ele representa nada mais que uma função no nosso mundo. Assim, podemos, então, utilizá-lo

como for do nosso interesse. Nossas condutas, em relação a ele, são apenas suficientes para desencadear seus mecanismos funcionais, segundo o autor. O ponto "positivo" é que nesta indiferença ignoramos o olhar do outro sobre nós e ficamos tranquilos. Portanto, não tememos uma subjetividade que poderia nos alienar.

No entanto, todas as questões que envolvem nossa objetividade, implícita no olhar do outro, permanecem na compreensão que temos do nosso ser-no-mundo. Por isso, Sartre (2014, p. 475) afirma que podemos viver esta indiferença como uma falta e mal-estar. É muito contraditório existir dessa forma, porque ao mesmo tempo em que não estamos em perigo, diante do outro, não podemos nos defender das suas atribuições em relação a nós, ou seja, não podemos experimentar o ser-visto. 111 Para tentar sair desta situação, de mal-estar, agimos em relação ao outro buscando possuir sua liberdade, isto é, sua subjetividade, através da sua objetividade para nós. Neste caso, o autor afirma que isto pode ser feito através de uma tentativa original vivida pelo desejo sexual¹¹². A aposta é em uma sexualidade ampla que nos acompanha desde sempre. Na verdade, ela é uma estrutura necessária do ser para-sipara-outro. É desejando e sendo desejado que descobrimos nosso ser sexuado e o nosso corpo como sexo. Mas, para Sartre (2014, p. 478), não desejamos apenas um corpo como objeto, o desejo é referente ao outro como totalidade corpo/consciência. O desejo se dirige ao outro, no nosso mundo, em situação. A consciência, portanto, aparece no horizonte do corpo desejado: "[...] constitui seu sentido e sua unidade. Um corpo vivo enquanto totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte: este é o objeto ao qual se dirige o desejo." (SARTRE, 2014, p. 481)

Essa existência desejosa, vivida de um modo muito particular, é considerada um estado do corpo que se escolhe denominada, pelo autor, de turvação 113. Esta compromete a

¹¹¹ Sartre (2014, p. 475) considera este o último grau de objetividade que o para-si pode experimentar, no qual ele é possuído sem poder voltar-se contra quem lhe possui. Cf. Sartre, 2014, p. 475

¹¹² É importante deixar claro que Sartre (2014, p. 478) não está falando de desejo físico, portanto refletido, mas de desejo irrefletido, vivido, que visa uma forma em situação: "Além disso, jamais a tumescência do pênis ou qualquer outro fenômeno fisiológico pode explicar ou provocar o desejo sexual - assim como a vasoconstrição ou a dilatação pupilar (nem a simples consciência dessas modificações fisiológicas) não podem explicar ou provocar o medo. Em um caso/ como no outro, embora o corpo tenha importante papel a desempenhar/ é preciso, para bem compreender/ nos remetermos ao ser-no-mundo e ao ser-Para-outro: desejo um ser humano, não um inseto ou um molusco, e desejo-o na medida em que ele e eu estamos em situação no mundo e na medida em que ele é Outro para mim e sou *Outro* para ele". (SARTRE, 2014, p. 478)

¹¹³ Sartre (2014, p. 481) faz uma analogia deste estado de turvação, ao qual o para-si encontra-se, com o estado turvo da água, salientando que diferentemente de outros estados que transcendemos rumo ao nosso projeto de ser, estar nesta turvação é algo que queremos e do qual nem sequer fugimos rumo aos nossos possíveis, como acontece com outros estados como a fome, por exemplo. Estamos comprometidos pelo desejo. (SARTRE, 2014, p. 481)

consciência e o corpo em uma cumplicidade com o corpo do outro. Parece não haver escapatória. Neste sentido, o desejo não está aí apenas para desvelar o corpo do outro, mas mostra-nos o nosso corpo como pura facticidade. Não o corpo-para-outro, que, como vimos acima, é ponto de vista e pode ser instrumento. No desejo, existimos a consciência como corpo- para-si querendo ser nada além de corpo. O objetivo do desejo é desvelar a carne para si mesmo e tentamos fazer isso através do corpo do outro como carne. No entanto, para o autor, isto não é possível, a princípio, já que o corpo-do-outro aparece em situação e não em forma de carne. O desejo quer o outro, como carne pura; quer o corpo despido dos movimentos e inerte na sua facticidade. A única forma de conseguir este intento é através da carícia, identificada com o desejo cúmplice, na qual encarnamos o outro pela nossa e pela sua inércia ao acariciar-nos. Sartre (2014, p. 486) afirma que a possibilidade de encarnação dupla, da consciência do outro e da nossa, encontra-se neste ato de posse. Escolher estar empastado por este desejo é modificar todo o mundo e as relações instrumentais, é existir o corpo de modo diferente, ou seja, em outro plano. 114 A realidade humana, vivida como corpo/carne, torna-se toda passividade. Sua consciência fica empastada e ela apreende os objetos do mundo sempre fazendo remissão a sua carne.

O mundo do desejo surge como fundo no qual uma relação intersubjetiva pode acontecer - este, também, é um modo primitivo de relação com o outro. Visto por esta perspectiva, o mundo torna-se viscoso e os objetos se revelam não na instrumentalidade, mas como se desvelassem sua carne/matéria. O desejo é esse corpo/carne enviscado pelo mundo e em relação com o outro. No entanto, o sentido profundo do desejo não é realizável, pois, a partir do momento em que reagimos ao olhar do outro, devolvendo este olhar, perdemos de vista, neste instante, a sua liberdade. Escapa-nos a possibilidade de ser-visto pelo outro e

¹¹⁴ Na obra Esboço para uma teria das emoções (2015a [1939]) Sartre afirma que a emoção não aparece como resultado de uma consciência reflexiva, porque a consciência emocionada é irrefletida [não posicional], em outras palavras, ser consciente não quer dizer ser sempre consciente de si, como fazendo um "retorno sobre si mesmo" (SARTRE, 2014, p. 60), mas ser consciente é também agir no plano do irrefletido. Então, partindo deste princípio, Sartre (2015a, p. 60) descreve algumas características importantes acerca da emoção, porque a emoção sempre remete a realidade humana que está em estreita relação com o mundo como ser-no-mundo, por exemplo, a emoção/ medo implica em: 1) o homem que teme, teme alguma coisa que está diante dele; 2) ele retorna ao objeto que teme e dele se alimenta; 3) mesmo se tratando da "fuga" como ação, é uma ação diante do objeto temido; 4) o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos em uma síntese indissolúvel. Por isso, a emoção não pode ser compreendida como uma modificação acidental de um sujeito que se encontraria mergulhado em um mundo inalterado. Cf. Sartre, 2015a, p. 61. Na obra O Ser e o Nada (2014 [1943]) o autor usa as mesmas palavras para explicar sobre o desejo: "Ocorre com o desejo o mesmo que com a emoção: sublinhamos em outra parte que a emoção não é a apreensão de um objeto emocionante em um mundo inalterado [...] Igualmente, o desejo é uma modificação radical do Para-si, já que este se faz ser em outro plano de ser, determina- se a existir seu corpo de modo diferente, a se fazer empastar por sua facticidade". (SARTRE, 2104, p. 485)

apropriar-nos da sua subjetividade livre. Fazer-nos desejo é mais uma tentativa fracassada de apropriação da subjetividade do outro, por isso, o "ideal do desejo", assim como o "ideal do amor", também é impossível; tendo em vista que capturar o corpo não nos dá a consciência do outro. Mesmo que estas duas instâncias pudessem ser identificadas, quando olhamos o outro ele se torna objeto para nós:

Por certo, posso *apoderar-me* do Outro, agarrá-lo, sacudi-lo; caso disponha de poder, posso constrangê-lo a tais ou quais atos, a tais ou quais palavras; mas tudo se passa como se quisesse apossar-me de um homem que fugiu, deixando apenas seu casaco em minhas mãos. Apodero-me de seu casaco, de seu despojo; jamais me aposso a não ser de um corpo, objeto psíquico no meio do mundo; e, embora todos os atos desse corpo possam ser interpretados em termos de liberdade, perdi inteiramente a chave desta interpretação: só posso agir sobre uma facticidade. (SARTRE, 2014, p. 489)

O desejo, segundo Sartre (2014, p. 494), sendo desejo de posse e apropriação de uma consciência encarnada, ultrapassa a carícia que impregna de liberdade o corpo do outro na tentativa de capturar este corpo. Na ânsia de segurá-lo a realidade humana torna-se instrumento e faz do outro instrumento no meio do mundo. Neste sentido, ela perde de vista as consciências: de si, perde a consciência empastada na qual submergiu; e, do outro, perde a consciência que aflorava através da sua carne. Neste momento, afirma o autor, rompe-se toda a estrutura que sustentava o desejo e o outro é todo objeto que escapa entre os dedos. Assim sendo, a realidade humana continua comprometida em sua busca, mas sem compreender aquilo que busca. Esta experiência geralmente dá origem ao sadismo, que permanece como uma tentativa de subjugar o outro como transcendência encarnada, porém, desta vez, tomando posse de um instrumento, ou seja, utilizando o corpo do outro como uma ferramenta: "O sadismo é um esforço para encarnar o Outro pela violência, e esta encarnação 'à força' já deve ser apropriação e utilização do Outro." (SARTRE, 2014, p. 496)

O sádico, no entanto, não busca reciprocidade, como no desejo, mas sim trazer à tona a carne do outro e possuí-la através da dor. Deste modo, o corpo do sádico também não se faz carne, mas instrumento que manipula outro instrumento na tentativa de desvelar sua carne pura. Ele busca o ínfimo momento em que o outro se faça carne sem deixar de ser instrumento. Isto, para o autor, significa que o sádico, na verdade, busca a liberdade do outro, identificada na sua carne humilhada. No entanto, Sartre (2014, p. 502) afirma que a utilização do corpo do outro, como objeto, e a posse como carne não são compatíveis, pois, se a carne pura surge perde a instrumentalidade, tendo em vista não se encontrar em situação no contexto dado pelo sádico. Por isso, a circularidade desejo/sadismo e, consequentemente,

sadismo/desejo podem se alternar indefinidamente. Esta circularidade, que não se escapa nas relações primitivas com o outro, é um dos motivos para o fracasso tanto do desejo quanto do sadismo.

Outro motivo para o sádico fracassar nos seus intuitos é a impossibilidade de apropriação da liberdade do outro. Esta impossibilidade é descoberta no exato momento em que o outro olha para o sádico e ele experimenta a alienação absoluta do ser do outro. Alienação implicada na incapacidade de recuperação do seu ser-para-outro, que se encontra nas mãos do outro e fora do seu alcance. Todos estes fracassos podem fazer com que a realidade humana tente realizar, para si, um mundo no qual o outro não exista, através do ódio generalizado. Uma tentativa desesperada de aniquilação do outro, para não se sentir ameaçada diante da sua liberdade.

Este ódio, que almeja a morte do outro, é, na verdade, ódio da existência em geral como transcendência-transcendida, ou seja, do outro como objeto e não apenas do outro em particular. Quando odiamos nos remetemos a uma totalidade que nos faz padecer da sua liberdade. Isto parece indicar que, no ódio, buscamos uma autoafirmação da nossa liberdade na tentativa de não ser um instrumento utilizado pelo outro. O que, por sua vez, implica que no momento em que odiamos alguém em particular, odiamos todos os que podem vir a nos alienar. Odiamos todos os outros que estão aí, no mundo, na condição de fazer com que nós existamos em qualquer espécie de servidão. Mas, é impossível que nós consigamos abolir todas as outras consciências e escapar da alienação que elas nos provocam. E, mesmo que pudéssemos fazer isso, em algum momento particular da nossa existência, com alguma consciência bem específica, segundo Sartre, restaria todo o mundo, passado, existente de fato, de outras consciências, e nós não conseguiríamos fazer com que estas não tivessem existido. Mesmo na nossa morte¹¹⁵ não escaparíamos desta inevitável alienação. Na verdade,

5 1

¹¹⁵ Para Sartre (2014, p. 666) a morte é uma existência que aliena a vida em favor dos outros. Morrer é ficar nas mãos dos outros. Se enquanto estamos vivos e nos fazendo, podemos sempre ter uma vitória, mesmo que seja efêmera, na luta contra o outro, quando morremos estamos condenados a existir ou não existir pela decisão e perspectiva do outro, sem chances de vitória. Sartre (2104. p. 667) considera a morte um triunfo do outro sobre a realidade humana, o que significa a nadificação das possibilidades desta. Por exemplo: Pedro conforme está existindo, está o tempo todo se modificando, ou seja, fazendo-se ser, porém quando a morte chega para ele não pode mais mudar nenhum aspecto da sua existência de fato. Neste sentido, ele vai ser-para-o-outro de forma definitiva, ser na memória do outro; então, a característica da vida-morta é ser vida na qual o outro é o guardião. Neste caso, o outro é quem vai determinar o que é esta realidade humana, se ela continua existindo, se cai no esquecimento, se ela vai se dissolver na massa e ter uma existência coletiva. A morte está fechada, só pode ser modificada externamente, ou seja, pelo lado de fora. O que significa que a realidade humana não tem mais poder para modificar-se, pois a relação é com lado de fora. Neste aspecto o autor afirma: "Assim, a própria existência da morte nos aliena totalmente, em nossa própria vida, em favor do Outro. Estar morto é ser presa dos vivos." (SARTRE, 2014, p. 666). Sobre este tema Sartre escreve uma peça em 1945, intitulada: "Entre quatro paredes" ver: SARTRE, Jean-Paul. *Entre quatro paredes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

na morte estaríamos irremediavelmente alienados nas mãos de outras consciências, melhor dizendo, dos outros. Destarte, nem o ódio nos permite sair do círculo vicioso das relações intersubjetivas, apenas nos faz voltar para a oscilação indefinida entre as duas atitudes fundamentais que estão na base das outras relações mais complexas: assimilação e objetivação.

Assim sendo, Sartre (2014, p. 506) nos mostra que as relações intersubjetivas mais fundamentais são muito instáveis e geradoras de conflito. Porque ao oscilarmos entre o serolhar e o ser-visto permanecemos constantemente presos a uma circularidade interminável. Pois, em relação ao outro "[...] perseguimos o ideal impossível da apreensão simultânea de sua liberdade e sua objetividade." (SARTRE, 2014, p. 506) Entretanto, foi visto que a realidade humana não pode ser ao mesmo tempo, isto é, simultaneamente, sujeito e objeto nas suas relações com o outro,

[...] 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 - insatisfeitos tanto com uma quanto com outra; podemos nos manter mais tempo ou menos tempo na atitude adotada, conforme nossa má-fé ou as circunstâncias particulares de nossa história; mas jamais ela será suficiente; sempre remete obscuramente à outra. (SARTRE, 2014, p. 506)

Buscar uma atitude que não recai em um conflito, nas relações com o outro, parece ser um processo considerado, por Sartre (2014, p. 504), mais complexo e, por conseguinte, secundário. Este processo poderia se realizar a partir de cada um, mas, exigiria o reconhecimento da sua condição de liberdade/transcendência e o reconhecimento do outro na mesma medida. A realidade humana seria, portanto, dotada dessa capacidade para ir além das suas atitudes mais originárias rumo à solidariedade humana, por exemplo; pois carrega em si a transcendência como manifestação da sua liberdade. No entanto, mesmo diante da possibilidade deste processo contínuo de transcendência, que é uma das características de ser da consciência que poderia possibilitar a construção de experiências não conflituosas - em detrimento da própria facticidade, história de vida, etc. -, parece não ser uma força suficiente para impedir o círculo vicioso, ao contrário, o alimenta. É transcendendo a tentativa de assimilação que caímos na objetivação e vice-versa.

Nossas relações com o outro, pensadas pela perspectiva mais fundamental, não parece estar alicerçada no nosso ser com os outros como comunidade solidária. Segundo Sartre

(2014, p. 475), seria um experimento alicerçado no ser-para-outro que precederia qualquer experiência de um nós. Esta experiência "solitária" leva em si uma compreensão da liberdade do outro¹¹⁶ que nos deixa em alerta, como se estivéssemos em perigo constante diante deste outro. Mas, então, perguntamos: haja vista esta afirmação, nossas relações estarão fadadas ao fracasso, ao eterno conflito, sem nenhuma possibilidade de termos um encontro mais solidário com outras pessoas? Ou seja, se todas as tentativas de união com o outro, como foi visto, oscilam entre a objetivação e a assimilação, fracassadas, devemos desistir das relações harmoniosas?

No modo particular de encontro constatamos o conflito como base das análises sartreanas, mas, será que podemos discorrer para além deste? Por exemplo, ponderar a respeito de uma relação, na qual estejamos na condição de subjetividade unificadora das consciências e nos descobrindo em comunidade com os outros? Não podemos esquecer que Sartre, também, defende a questão da realidade humana baseada, preterivelmente, em um ser que se constitui como responsável pela sua existência e, traz como consequência disto a responsabilidade pelos outros; porque as ações humanas sendo livres, logo, seriam éticas. A realidade humana estando no mundo como um ser histórico não pode se isentar da responsabilidade pelas suas ações concretas diante dos outros, ou, pela criação de um "humanismo".

Em relação a estas questões citadas acima, primeiramente, traremos algumas colocações acerca das experiências vivenciadas em comum com os outros, a partir da análise sartreana do ser-com (*Mitsein*)¹¹⁸. Em seguida, consideraremos sobre outros pontos que

¹¹⁶Sartre (2014, p. 475) afirma que a liberdade do outro e a minha condição de alienado pode não ser tematizado, por mim, mas estarão sempre dados na minha compreensão de ser-no-mundo: "Daí um sentimento perpétuo de falta e mal-estar. Isso porque meu projeto fundamental com relação ao Outro - qualquer que seja a atitude que adote - é duplo: por um lado, trata-se de me proteger contra o perigo que me faz correr meu ser-fora-na-liberdade-do-Outro, e, por outro lado, de utilizar o Outro para totalizar finalmente a totalidade-destotalizada que sou, de modo a fechar o círculo aberto e fazer com que eu seja, por fim, fundamento de mim mesmo". (SARTRE, 2014, p. 475)

¹¹⁷ É neste mesmo sentido que Cranston, na obra *Sartre* (1966), pergunta: "O que deveremos deduzir desse catálogo deprimente das possíveis relações entre as pessoas?" (CRANSTON, 1966, p. 82). Para ele, na sua leitura sobre Sartre, de fato, ao existir a realidade humana estabelece um limite factual à liberdade do outro, mesmo a tolerância ou caridade é um projeto que precisa da aquiescência do outro, já que ser tolerante é lançarse e fazer com que o outro se lance em um mundo tolerante, o que o afastaria das possibilidades de ser resistência em um mundo no qual ele poderia agir sendo intolerante. O autor também afirma que o próprio Sartre anuncia que o respeito pela liberdade do outro está alicerçado em palavras vazias, pois "[...] mesmo que pudéssemos admitir o projeto de respeitar sua liberdade, cada atitude adotada por nós com respeito a outrem seria uma violação daquela liberdade que alegamos respeitar". (SARTRE apud CRANSTON, 1966, p. 84)

Sartre (2014, p. 317) afirma que Heidegger, na obra *Ser* e *tempo* (1998 [1927]) ao tirar partido do pensamento de seus antecessores, no que diz respeito a relação entre as "realidades humanas", por exemplo, afirmou que é uma relação do ser e que elas dependem umas das outras, em seu ser essencial. Assegurou que a

envolvem a responsabilidade ética e o "humanismo", com todas as ressalvas sartrenas acerca deste tópico complexo. Entendemos que, em se tratando das relações entre os homens, estes pontos não poderiam ficar de fora desta Dissertação.

estrutura essencial da realidade humana é ser-com (*Mitsein*). Vejamos: "Ao menos sua teoria atende a essas duas exigências. Com seu modo brusco e algo rude de romper os nós górdios antes de tentar desatá-los, Heidegger responde à questão colocada com uma pura e simples *definição*. Descobriu diversos momentos - inseparáveis, por outro lado, salvo por abstração - no 'ser-no-mundo' que caracteriza a realidade humana. Esses momentos são: 'mundo', 'ser-em' e 'ser'. Descreveu o *mundo* como 'aquilo pelo qual a realidade humana se faz anunciar aquilo que é'; definiu o 'ser-em' como *Befindlichkeit* e *Verstand**; falta falar do *ser*, ou seja, o modo como a realidade humana é seu ser-no-mundo. É o *MitSein*, diz Heidegger; ou seja, o 'ser-com'. Assim, a característica de ser da realidade-humana é ser o seu ser com os outros. Não se trata de um acaso; eu não sou *primeiro* para que uma contingência me faça *encontrar* o Outro depois: trata-se de uma estrutura essencial de meu ser". (SARTRE, 2014, p. 318)

Capítulo III Intersubjetividade

Gabriel Marcel escreveu-me, numa carta muito amável, que Xavière se lhe afigurava uma perfeita encarnação do Outro.

A convidada - Simone de Beauvoir

3.1 Ser-com (*Mitsein*)

Sartre (2014, p. 512) não nega que podemos ter uma experiência real do ser-com (*Mitsein*). A própria linguagem, usada pela realidade humana no seu cotidiano, já pressuporia um tipo de experiência na qual estamos cercados pelos outros; portanto, vivenciamos alguma situação em comum com o outro. A utilização do pronome "nós", em dadas circunstâncias, demonstra bem isso, afirma o autor. No entanto, a experiência do "nós" (como sujeitos) não parece plausível, a não ser que fosse possível vários sujeitos se apreendendo, de forma simultânea, como transcendências-transcendentes, mas isto não parece possível para Sartre. Diante desta assertiva, vamos descrever, a partir deste ponto, como Sartre, apesar de não negar o ser-com (*Mitsein*), também não coaduna totalmente com este conceito heideggeriano; que implicaria, em todo caso, a experiência em comum como o ponto de partida da própria existência.

Sartre (2014, p. 513) explica que o nós pressupõe uma ação ou uma percepção em comum, vivida por uma consciência, não tética, de forma lateral e que se manifesta em qualquer circunstância na qual nos vemos como observadores comprometidos juntamente com outras consciências. Podemos observar um incidente na rua, um espetáculo no teatro ou cinema, para usar os exemplos sartreanos. Esta experiência poderia ser pensada como uma forma de ruptura, por instantes, do conflito mais originário no qual olhamos ou somos olhados. Entretanto, é importante demonstrar que o ser-com (*Mitsein*) não pode ser entendido como fundamento da nossa experiência com o outro. O "nós", que aparece em algumas circunstâncias vividas, não implicaria que alcançamos uma consciência intersubjetiva, nem coletiva. Porque, para o autor, o nós-sujeito é experimentado pela consciência, particularmente, e, esta consciência já está dada, previamente, quando a experiência do "nós"

¹¹⁹ É neste sentido que Emmanuel Mounier, na obra *Introdução aos existencialismos* (1963), afirma de modo enfático que Sartre nega radicalmente a experiência do nós- sujeito, veremos que se trata no pensamento sartreano de uma experiência psicológica, mas se tratando de Mounier ele afirma (1963, p. 166) que "Não há *nós outros*, onde nem sequer *nós dois* se chega a formar. Só há uma solidariedade de danados, em que cada qual é um estrangeiro a cada um como a si próprio, *estrangeiro* e não outro" (MOUNIER, 1963, p. 166)

acontece: "O nós é uma certa experiência particular que se produz, em casos especiais, sobre o fundamento do ser-Para-outro em geral. O ser-Para-outro, portanto, precede e fundamenta o ser-com-o-outro." (SARTRE, 2014, p. 514) É interessante observar que o "nós" está intrinsecamente relacionado às duas formas nas quais se apresentam as relações mais fundamentais entre o para-si e o para-outro: assimilação e objetivação. Porém, aqui, já falamos de consciências que se encontram de forma mais complexa, tendo em vista que não se passa mais como um encontro entre duas consciências, mas várias. Este processo teria, por consequência, segundo o autor, infinitas variedades de experiências possíveis de assimilação ou objetivação do outro. Outro fator importante: não há apenas um nós-sujeito, há também um nós-objeto. Experiências como "nós olhamos", segundo Sartre (2014, p. 514), não estão no mesmo plano que as vivências nas quais "nós somos olhados", haja vista que esta subentende uma objetividade acerca de nós mesmos. O autor subdividiu, então, esta abordagem acerca do ser-com (Mitsein) em dois tópicos, para explicar experiências completamente diferentes uma da outra. É indispensável reconhecer esta distinção para continuarmos este trabalho.

3.1.1 Nós-objeto/Nós-sujeito

No encontro com o outro, no qual experimentamos o olhar e o ser-visto pelo outro, Sartre alega que não levamos em consideração algo muito importante: que este encontro acontece sobre o fundo infinito "[...] de *minha* relação e de *sua* relação com *todos os Outros*" (SARTRE, 2014, p. 515). Por um lado, são muitas relações entrecruzando-se, nas quais estão em jogo uma multiplicidade de situações e de troca de olhares desestruturando-as completamente, tornando-as metaestáveis. Situações deste tipo são indeterminadas, nas quais há uma circularidade na condição de ser objeto ou não objeto, dependendo de quem olha ou é olhado. Por outro lado, dentro destas relações, nas quais encontramos outros, a qualquer momento podemos ser atravessados pelo olhar de um terceiro que se encontra fora da situação experimentada por nós. O terceiro aparece, na obra sartrena, como aquele que está olhando do ponto de vista do outro, porém para uma situação que envolve mais de uma

¹²⁰ Em um trio de pessoas, por exemplo, no qual há eu, o outro e um terceiro que nos olha, Sartre afirma que uma situação deste tipo é totalmente inconclusiva "Nesse caso, o Terceiro torna-se objeto em meu universo, suas possibilidades são mortipossibilidades, ele não poderia livrar-me do Outro. Todavia, ele olha o Outro que me olha. Segue-se daí uma situação que iremos chamar de indeterminada e não conclusiva, posto que sou objeto para o Outro, que é objeto para o Terceiro, que é objeto para mim. Somente a liberdade, sustentando-se em uma ou outra dessas relações, pode conferir uma estrutura a esta situação". (SARTRE, 2014, p. 516)

pessoa; situação na qual o meu mundo e os mundos dos demais fogem em direção a ele. A situação não desaparece, mas sofre modificação. 121 Esta experiência, em comum ante o olhar de um terceiro, é descrita, pelo autor, como nós-objeto: mais fácil de captar e vivenciada pela vergonha e na alienação. Esta, que é uma característica já comentada na apresentação da estrutura do ser-para-outro, aparece novamente nas situações que experimentamos em comum,

Estou comprometido em um conflito com o Outro. Aparece o Terceiro e abarca-nos a ambos com seu olhar. Experimento correlativamente minha alienação e minha objetidade. Estou lá fora, para o Outro, como objeto no meio de um mundo que não é "o meu". Mas o Outro, que eu olhava ou que me olhava, sofre a mesma modificação, e descubro esta modificação do Outro simultaneamente à que experimento. O Outro é objeto no meio do mundo do Terceiro. Esta objetidade, além disso, não é uma simples modificação de seu ser, que seria *paralela* à sofrida por mim, mas as duas objetidades vêm a mim e ao Outro em uma modificação global da *situação* em que estou e onde se encontra o Outro. (SARTRE, 2014, p. 517)

A experiência, do nós-objeto, tende a nos afastar do comprometimento conflituoso no qual estávamos engajados e nos lançar em outra espécie de comprometimento que transforma totalmente a situação em que nos encontramos. Uma dupla experiência é vivenciada: a alienação frente ao outro; e, a captação deste como vivenciando suas possibilidades como mortipossibilidades ¹²². Diante disso, nosso mundo, tanto do outro quanto o meu, foge de nós e é lançado no mundo de um terceiro no qual somos nivelados. Esta situação não é abstrata e sim objetiva; nela não nos distinguimos o outro e nós mesmos. Situação na qual assumimos, igualmente, nosso ser-fora-para-outro, ou seja, de certo modo experimentamos uma situação de solidariedade bem originária. Entretanto, esta experiência assumida como solidária em

. .

¹²¹ Bem exemplificado na seguinte citação sartreana: "A situação não desaparece por causa disso, mas foge de meu mundo e do mundo do Outro; constitui-se no meio de um terceiro mundo em forma objetiva; nesse terceiro mundo, é vista, julgada, transcendida, utilizada, mas, ao mesmo tempo, produz-se um nivelamento das duas situações inversas: já não há estrutura de prioridade que vá de mim ao Outro, ou, inversamente, do Outro a mim, posto que nossas possibilidades, *para* o *Terceiro*, são igualmente mortipossibilidades. Significa que experimento de súbito a existência, no mundo do Terceiro, de uma situação-forma objetiva em que o Outro e eu figuramos a título de estruturas *equivalentes* e *solidárias*". (SARTRE, 2019, p. 517)

¹²² Para Sartre (2014, p. 361) este termo, "mortipossibilidades", implica, em relação ao Outro, que ele se torna aquilo que me faço não ser, e que as suas possibilidades são possibilidades que eu denego e posso simplesmente contemplar, portanto, mortipossibilidades; já em relação aos meus projetos, os meus possíveis também podem ser mortipossibilidades, na medida em que estes permanecem como possibilidades transcendidas. Cf: Sartre, 2014, p. 461. Posso experimentá-la diante do outro, diante do terceiro, já que implica como foi dito, em me experimentar como transcendência transcendida. Cf. Sartre, 2014, p. 515

comum não implicaria reflexão ou sentimentos mais específicos em relação ao outro; sentimentos que o revelassem como um objeto de qualquer espécie. 123

De fato, segundo Sartre (2014, p. 519), esta situação é assumida como um enfrentamento solidário juntamente com o outro. Reconhecimento de que estão em um só projeto unificado pelo terceiro. Em contrapartida, este terceiro olha para a realidade humana, em questão, e a lança em uma experiência que é mais alienadora do que a vivenciada como ser-para-outro: aquela experimentada no encontro com o outro em particular. Tendo em vista estas nuances, a realidade humana assume o que é para o outro (terceiro) e, ao mesmo tempo, adota uma totalidade da qual faz parte, mas que ela não é: "Nesse sentido, o Nós é uma brusca experiência da condição humana como comprometida entre os Outros enquanto *fato* objetivamente constatado." (SARTRE, 2014, p. 519) É perturbadora esta alienação, mas, como dito acima, constatada de forma objetiva no mundo; considerada como algo que dificilmente se pode escapar ante o olhar de um terceiro.

Este olhar, de fora, é sempre possível que aconteça pela própria estrutura das experiências concretas, afinal, vivenciamos um mundo habitado por outras pessoas. Assim sendo, é pelo lado negativo que Sartre (2014, p. 519) afirma a experiência desta situação alienadora. É uma espécie de humilhação e impotência, já que não depende só da realidade humana, por si, uma reversão da situação, por ela estar enviscada com outras existências. Poderíamos pensar em casos nos quais pessoas se isolem das demais e não saiam às ruas, para não serem unidas pelo ponto de vista de um terceiro; ainda assim, continua o autor, no isolamento a vivência do nós-objeto atravessa a nossa existência, desde que pertencemos à humanidade como um grupo vivenciado na sua totalidade-destotalizada¹²⁴. Um grupo de

¹²³ Sartre (2014, p. 518) afirma sobre esta questão de nos encontrarmos em solidariedade com o outro como uma situação em que assumo este outro, porque ele se encontra diante do terceiro na mesma situação que eu. Somos considerados como "eles" perante o olhar do terceiro: "Só se descobre o Nós-objeto pela assunção que fiz desta situação, ou seja, pela necessidade em que estou, no cerne de minha liberdade assumidora (assumante), de assumir também o Outro, por causa da reciprocidade interna da situação [...] o projeto do embate germinou em sua mente como na minha e, para o Terceiro, unifica-se em um só projeto, comum a este *Eles-objeto* que ele abarca com seu olhar e constitui inclusive a síntese unificadora destes 'Eles'. Portanto, é enquanto apreendido pelo Terceiro como parte integrante do 'Eles' que devo me assumir. E esse 'Eles' assumido por uma subjetividade como sendo seu sentido-Para-outro converte-se no Nós. A consciência reflexiva não poderia captar esse Nós" (SARTRE, 2014, p. 518).

¹²⁴ Carlos Eduardo de Moura afirma, em sua obra *Consciência e Liberdade em Sartre* – por uma perspectiva ética (2012), em relação à questão ontológica da totalidade, que Sartre descreve tanto a história humana quanto a realidade humana como uma totalidade-destotalizada. Neste aspecto, nem uma nem outra poderiam ser discutidas como se tratasse de uma totalidade, pois estão em constante processo, inacabadas, incompletas. Moura (2012, p. 120) afirma, ainda, que: "[...] o indivíduo produz a totalidade e a totalidade produz o indivíduo por meio de uma reciprocidade ativa" (MOURA, 2012, p. 120) nas interações entre homem e história (sociedade). Diante disto, o homem seria um processo que se constrói dentro de outro processo. O para-si não sendo aquilo que é (passado) e sendo aquilo que não é "ainda" (futuro), vive a sua "totalidade" como não-sendo ela. Sartre (2014, p. 216) descreve esta questão da seguinte maneira: "Por fim, descobre o Para-si em sua

"humanos", em relação ao restante da "humanidade", experimenta-se assim: como um nós. Basta que a totalidade-destotalizada "humanidade" exista para que "[...] uma pluralidade qualquer de indivíduos se experimente como Nós em relação ao todo ou parte do resto dos homens, estejam estes presentes 'em carne e osso' ou sejam reais, mas *ausentes*." (SARTRE, 2014, p. 520). Como um grupo de indivíduos, uma parte da "humanidade" pode se experimentar como "nós" em relação à outra parte tanto quanto pode se experimentar como individualizada.

Uma das questões primordiais, para Sartre (2014, p. 520), quando descreve acerca do nós-objeto, como um grupo coeso que participa de um projeto em comum, é que este grupo exista a partir do momento em que se sinta observado por um terceiro que o integre por estar de fora da situação. É diante deste olhar, que se assume, ao mesmo tempo, a própria alienação diante do outro, aqui o terceiro; e, em seguida, a alienação dos outros, que são olhados como coletividade; por exemplo, ao realizar uma atividade em comum ou um trabalho no qual estejam comprometidos. Contudo, não podemos esquecer um detalhe importante: O nós-objeto pressupõe, também, que já tivéssemos a experiência de ser-paraoutro. O autor explica que é apenas vista como uma modalidade mais complexa. Constatamos, porém, que nestas relações mais complexas, a experiência também pode remeter a um grupo em contradição com outro grupo dentro de um grupo, mais geral, denominado "humanidade".

Um dos exemplos usados, para explanar sobre um tipo de relação na qual cabe o nósobjeto, é a percepção de consciência de classe por parte dos trabalhadores, na qual, eles, como grupo, poderiam ou não reverter uma situação de objetidade: "No fundo, trata-se de uma variação do projeto já descrito de transformar o olhador em olhado; é o trânsito usual de

totalidade destotalizada como individualidade incomparável que é ela mesma à maneira do ter-de-sê-lo; descobre o Para-si como o 'refletido por excelência', o ser que jamais é a não ser como si mesmo, e que é sempre esse 'si mesmo' a distância de si, no porvir, no passado, no mundo". (SARTRE, 2014, p. 216) Neste aspecto, o processo de totalização é experienciado como um movimento de um passado em direção a um possível vivido como falta. Para Moura (2012, p. 75), no que diz respeito à história, ela é um processo conflituoso que acarreta contradições, oposições na existência concreta; implicando que as pessoas estabelecem entre si, nas suas relações, a totalidade-destotalizada que é a história, por isso esta é apenas provável, um risco, o acaso, ou seja, probabilidades e não uma unidade totalizadora. Cf. Moura, 2012, p. 75.

¹²⁵ É neste aspecto que Sartre (2014, p. 524) tematiza a possibilidade de pensarmos sobre um Terceiro que corresponderia à ideia de Deus. Este, seria como um olhar absoluto, sobre o qual não poderia haver uma reversão. Deus, como ausência radical, não permitiria esta experiência. Em relação a este terceiro/Deus a realidade humana e a humanidade, da qual ela é parte integrante, seria inteiramente objeto, o que implicaria em uma busca infinita e sempre renovada pela totalização desta mesma humanidade: "[...] o conceito-limite de humanidade (enquanto totalidade do Nós-objeto) e o conceito-limite de Deus se implicam mutuamente e são correlatos" (SARTRE, 2014, p. 524). Sendo assim, o ideal do Nós humanista seria impossível de atingir. Cf. Sartre, 2014, p. 524

uma das duas grandes atitudes fundamentais do Para-si em relação ao Outro." (SARTRE, 2014, p. 519) Neste caso, trata-se de uma objetivação. A questão, que se extrai disso, seria, se é possível uma reversão entre o nós-objeto, como um grupo que vivencia uma experiência comum de ser olhado, e o nós-sujeito na experiência de olhador. Talvez, caiba perguntar se haveria a possibilidade do nós-objeto transformar-se em nós-sujeito, aplicando-se, neste processo, todos aqueles pormenores que explicamos em relação à reversão indefinida das duas atitudes fundamentais do para-si em relação ao outro. Segundo Sartre (2014, p. 523), essa oscilação até poderia fazer sentido na experiência do nós-objeto, desde que só podemos ter este tipo de experiência ante o olhar do outro. Mas, nos parece que diversamente da experiência do ser-olhador/ser-visto, que oscila entre ser subjetividade e ser objetividade diante do outro, a experiência do nós-objeto não implica em que haja, em contrapartida, na outra ponta o nós-sujeito. O autor afirma que não há uma simetria,

Assim, não há qualquer simetria entre a experiência do Nós-objeto e a do Nós-sujeito. A primeira é a revelação de uma dimensão de existência real e corresponde a um simples enriquecimento da experiência originária do Para-outro. A segunda é uma experiência psicológica realizada por um homem histórico, imerso em um universo trabalhado e uma sociedade de tipo econômico definido; nada revela de particular, é uma *Erlebnis* puramente subjetiva. (SARTRE, 2014, p. 519)

Assim sendo, a experiência do nós-sujeito, segundo o autor, não se encontra no mesmo plano da experiência do nós-objeto. Ela é vivenciada no plano psicológico, que o mundo anuncia através dos objetos manufaturados¹²⁷. Estes objetos carregam, em sua constituição, uma finalidade prevista por uma transcendência qualquer. Sartre (2014, p. 524)

¹²⁶ Esta assertiva merece mais atenção. No entanto, não desenvolveremos nesta Dissertação. Acreditamos que Sartre queira chamar nossa atenção, no momento, para este detalhe: "Sem o Terceiro, qualquer que fosse a diversidade do mundo, eu me captaria como transcendência triunfante; com a aparição do Terceiro, *eu* nos experimento o Nós como captado a partir das coisas e como coisas vencidas pelo mundo [...] Somos Nós somente aos olhos dos outros, e é a partir do olhar dos outros que nos assumimos como Nós". (SARTRE, 2014, p. 522) As duas grandes atitudes foram descritas acima: assimilação e objetivação do outro.

¹²⁷ Sobre os objetos manufaturados, eles surgem nos arredores, que é uma das estruturas da situação. A primeira afirmação de Sartre (2014, p. 619) é que não devemos confundir os arredores ou o entorno com o lugar que a realidade humana ocupa, apesar de fazer parte. O autor descreve que nos arredores as coisas e os utensílios, que circundam a realidade humana, possuem seus coeficientes próprios de adversidade e de utensilidade, ou seja, eles têm uma potencialidade própria, são como fenômenos que, muitas vezes, a realidade humana não pode prever, mas que são a favor ou contra ela, à luz de um projeto essencial. É o meio do mundo com seus acidentes, é o mundo "circundante", (*Umwelt*), que se revela nos limites da escolha dos fins que a realidade humana é. Resumindo, neste mundo, os objetos manufaturados ou os objetos fabricados pelos homens apresentam o peso das potencialidades próprias de cada objeto que está aí. Cf. Sartre, 2104, p. 620. Ainda, para Sartre, se, portanto, o objeto manufaturado remete aos outros e, com isso, à minha transcendência indiferenciada, é porque já conheço os outros. Cf. Sartre, 2014, p. 528.

afirma que, de igual modo, a finalidade que está prevista nos objetos me anuncia como uma transcendência não individualizada 128. Então, "[...] o objeto manufaturado me anuncia o que sou como um "se" impessoal, ou seja, devolve-me a imagem de minha transcendência como a de uma transcendência qualquer." (SARTRE, 2014, p. 524) No entanto, esta experiência, apesar de poder nos colocar em um lugar comum com outras pessoas, não pode ser dada como unificação real das consciências. Estas continuam radicalmente separadas. São "[...] organizações particulares no meio do mundo" (SARTRE, 2014, p. 527). Mas, o nós-sujeito surge não como uma experiência imediata e sim motivada:

> Também não procede de uma experiência imediata de sua transcendência enquanto tal (como no ser-visto), mas, sobretudo, é motivada pela dupla apreensão objetivadora do objeto transcendido em comum e dos corpos que rodeiam o meu. Em particular, o fato de estar comprometido com os outros em um ritmo comum, que contribuo a criar, é um motivo particularmente solicitador para que eu me capte como comprometido em um Nós-sujeito. (SARTRE, 2014, p. 524)

O nós-sujeito é precedido, portanto, pela captação de nós mesmos como transcendências indiferenciadas frente ao objeto manufaturado. Ou, em uma determinada situação compartilhada, na qual abrimos mão dos nossos projetos pessoais para abraçar fins coletivos, ao menos por um momento; como quando pegamos o metrô para ir da estação "Trocadéro" a "Sevres-Babylone", e, trocamos de trem em "La Motte-Picquet" exemplifica Sartre. É um acontecimento de fundo psicológico, que corresponde a uma modificação na estrutura da consciência. Não como o nós- objeto, que aparece sobre um fundamento ontológico de uma relação concreta com os outros; mas, surge, para nós, como uma espécie de sentimento: "Trata-se apenas de uma maneira de me sentir no meio dos outros." (SARTRE, 2014, p. 524)

Sartre (2014, p. 522) descreve esta experiência como uma cadência, a introdução de nossa pessoa em um determinado ritmo com os outros. Adotamos "nosso ritmo" em comum, é o ritmo de cada um, particular, produzido e fundido em um ritmo mais geral juntamente com aqueles que os rodeiam. Não é apreendido como objeto de reflexão, mas captado por

¹²⁸ Experimentar-se como uma transcendência não individualizada significa que deixo de "[...] canalizar minhas possibilidades pelo utensílio assim constituído" (SARTRE, 2014, p. 525), por outra transcendência. Há alguns modos de experimentar-se assim, mas principalmente ante um objeto manufaturado com suas potencialidades próprias que exigem de mim uma ação como um "se" impessoal: Se, estou sozinho, por exemplo, no meu quarto e abro uma lata de conserva, para comer, experimento-me como uma transcendência indiferenciada em relação ao objeto criado, mas se vivo, juntamente com outras realidades humanas, a experiência de pegar um trem que se dirige a um determinado lugar; pela identificação dos nossos projetos, neste momento específico, vivemos como transcendências indiferenciadas, mas ao mesmo tempo comum. Cf. Sartre, 2014, p. 525.

cada um através de uma consciência lateral. É captado pela consciência particular como experiência subjetiva, apreendida, no mundo, sem que ela seja unificada com as outras consciências. Isto implica em que cada consciência pode ter, sobre a mesma situação, experiências distintas; por apresentar, apenas, a impressão de estar fazendo parte de algo em comum como nós-sujeito. O autor também explica que por ser assim, estas vivências, geralmente, nos anunciam como "um qualquer". Se pensarmos a respeito destas experiências, nas quais Sartre associa o sentimento de nos captarmos desta forma, ou seja, como uma transcendência indiferenciada, veremos que ela faz parte do nosso dia a dia, das nossas relações com os outros. Estamos rodeados por outras realidades humanas até mesmo quando transitamos sozinhos pelas ruas; e, inclusive, ao fazermos tarefas corriqueiras, porque estamos cercados por objetos manufaturados produzidos por outros; o que nos torna conscientes, mesmo que seja uma consciência lateral, de ser este "um qualquer" para quem os objetos apontam e parecem exigir determinadas atitudes. Neste aspecto, teremos que admitir que o mundo é intersubjetivo.

A experiência do nós-sujeito, sendo secundária, pressupõe o "duplo reconhecimento prévio da existência do outro". Como foi visto: primeiro, nos objetos manufaturados, nos quais reconhecemos, por nosso ato de obediência ou desacato, a "ordem" impressa no objeto e, ao mesmo tempo, que há outra consciência criadora deste objeto e de suas finalidades; segundo, reconhecemos, neste mesmo ato, que estamos rodeados pelos outros e vivemos

Sartre (2014, p. 522) assegura, em relação à noção de sermos um qualquer: "Na verdade, há no mundo uma multidão de formações que me indicam como um *qualquer*; em primeiro lugar, todos os utensílios, desde as ferramentas propriamente ditas até os imóveis, com seus elevadores, seus encanamentos de água ou de gás, sua eletricidade, passando pelos meios de transporte, as lojas etc. Cada fachada de loja, cada vitrine me devolve minha imagem como transcendência indiferenciada. Além disso, as relações profissionais e técnicas entre os outros e eu também me anunciam como um qualquer: para o garçom do bar, sou o freguês; para o bilheteiro do metrô, sou o passageiro". (SARTRE, 2014, p. 522)

¹³⁰ Interessante observar, que Sartre (2014, p. 406) ao descrever o espaço no qual o para-si, como corpo, se move, explica que a percepção dos objetos (istos) não se distingue de uma organização prática dos instrumentos e que estes, por sua vez, remetem a indicações de atos a fazer, que remetem a outros atos sucessivamente. Em outro momento, o autor afirma que os objetos são como exigências mudas. E o homem nada mais é, em si, do que a obediência passiva a essas exigências, no que se refere, por exemplo, à existência da realidade humana no plano da má-fé. Cf. Sartre, 2014, p764. Neste sentido, Katherine J. Morris, na obra Sartre – introdução (2009), afirma o seguinte: "As propriedades das coisas são reveladas como 'potencialidades, ausências, instrumentalidades' gerundivos* - modalidade de gerúndio latino com função de particípio passivo futuro; exprime ação que está por se realizar ou que será realizada - do latim que são tão queridos por Sartre: 'o prego é para ser batido' desse ou daquele jeito, o martelo é 'para ser segurado pela mão'. Então, 'a percepção sensível não tem como ser distinguida da organização prática dos existentes no mundo". (MORRIS, 2009, p. 153) Ainda, segundo a autora, essa nocão da percepção ligada a ação é extremamente importante na discussão sobre os outros e sobre a intersubjetividade, pois o mundo é intersubjetivo "[...] e embora cada um de nós tenha uma perspectiva diferente dele, essas perspectivas 'engrenam' umas nas outras [...] encontrar uma outra perspectiva é - totalmente diferente de encontrar uma mera coisa - tronar-se consciente de um centro de percepção e ação outro que si mesmo". (MORRIS, 2009, p. 159)

diante deles situações como "um qualquer". No entanto, e aqui se encontra o ponto ao qual pretendíamos chegar: tudo isso, por si só, não sustenta o ser-com (*Mitsein*) como fundamento de nossas relações com o outro - como nós-objeto ou nós-sujeito - se antes não tivéssemos vivenciado a experiência, mais originária, do reconhecimento do que seja o outro em particular. Porém, o reconhecimento destas relações mais fundamentais não implica em estagnação. A realidade humana existe transcendendo as situações e em constante contato com outras realidades, assim como ela; que, por seu lado, também se portam como transcendências e escolhem o modo como vão vivenciar estas interações.

Sartre (2014, p. 528) afirma que apesar de todas as instabilidades, que surgem no processo de interação com os outros, vivemos em um mundo humano e na presença de objetos humanizados. Estas situações nos colocam como comprometidos em uma espécie de universalidade de condição humana. É assim mesmo que vivemos, ante nossas relações instáveis e conflituosas, nas quais a experiência do ser-com (*Mitsein*) pode até surgir, secundariamente, como uma suspensão temporária no conflito mais originário. É um modo de diálogo com o outro que já se encontra subentendido neste reino humanizado. Isso pode acontecer, por exemplo, quando me submeto a uma ordem prescrita ou me acomodo a uma exigência de qualquer objeto manufaturado. Esses exemplos são simplistas, mas citamos para demonstrar que é possível um desenrolar da nossa convivência que não seja especificamente restringida aos dois modos de relações concretas que foram explicitados nesta Dissertação – outras relações podem até ser mais complexas.

¹³¹ Aqui, percebemos que implica na alegação, como bem disse Fabio Caprio de Leite e Castro, na obra *A ética de Sartre* (2016), de que a dimensão do para-outro é que será a base das relações plurais. A experiência do *nós* satreana, segundo Castro (2016, p. 79), é descrita da seguinte forma: "Para Sartre, a relação com o outro é originalmente uma estrutura dual, entre 'eu' e 'tu'. Esta relação se constitui inicialmente como conflito, como luta entre duas liberdades. É esta dimensão que Heidegger teria ignorado ao escrever o *ser-com*. Seu ponto de vista seria o da existência comum, tal como ocorre, por exemplo, entre remadores em uma equipe de remo, sem revelar a posição concreta distinta que cada indivíduo assume (EM, 285). Sartre não nega a dimensão do *ser-com*, mas o fato de que esta seja uma estrutura fundamental do para-si. O ser-com-o-outro é precedido e fundado pelo *ser-para*-o-outro. Ademais a dimensão do para-outro é que será a base da relação plural". (CASTRO, 2016, p. 79)

¹³² Estes exemplos podem apontar para um tipo de existência que, algumas vezes, podem ter relação com a nossa capacidade de fugir às situações e os conflitos mergulhando na má-fé. Cf. Sartre, 2014, p. 95. Castro (2016, p. 202) afirma que a intersubjetividade não constitui a estrutura da consciência de má-fé, porque a má-fé não vem de fora do para-si, mas de algum modo, a consciência atravessa a situação e, neste movimento ao se auto afetar de má-fé tenta superar a situação perdendo-se ou negando-se no mundo. Neste sentido, a realidade humana, pode usar a relação com o outro como combustível para o seu projeto de má-fé: "Ademais, é exatamente isso que Sartre quer dizer quando descreve o conflito enquanto fundamento das relações humanas e as duas atitudes fundamentais em relação ao outro. Os círculos infernais de conflito nas relações humanas sustentam-se na má-fé" (CASTRO, 2016, p. 202). Concretamente a má-fé é conduta de má-fé, o que já aponta para um problema ético. Cf. Castro, 2016, p. 202

Mas, em relação à experiência do ser-com (*Mitsein*), ela é, segundo Sartre (2014, p. 526), afetiva. Ela não vai aparecer como solução do conflito originário, pois, como foi visto, não conseguimos sair totalmente do dilema que faz parte das relações mais fundamentais: "transcendo o outro ou me deixo transcender por ele?". Ante o dilema, estaremos sempre recaindo neste círculo vicioso, retornando às nossas particularidades e decidindo sozinhos acerca de nós. No entanto, para Sartre (2010, p. 59), esta decisão nunca vai ser solitária no sentido de desvinculada do outro: é isto que pretendemos discutir a partir de agora.

3.2 Subjetividade humana – a escolha do humano que se quer ser

No que concerne à questão da intersubjetividade, foi observado, nas páginas anteriores, um traço interessante: não há garantias de que haja uma forma específica de vivermos ou até mesmo de sobrepujarmos este traço ontológico: que é ser simultaneamente para-si-para-outro de modo conflituoso. O autor é bem específico ao afirmar, por exemplo, que ao almejarmos fazer parte de uma humanidade como totalidade, vivenciamos isto como um ideal impossível de ser alcançado. Almejar este ideal, inalcançável, é inclusive "[...] um reconhecimento do conflito das transcendências como estado original do ser-Para-outro." (SARTRE, 2014, p. 524) Por consequência, Sartre (2014, p. 531) continua assegurando, ao longo da obra, que a essência das relações não é ser-com (*Mitsein*), mas o próprio conflito. Este faz parte das relações interpessoais, o que poderia gerar uma incessante luta pelo poder; e pela busca de recuperação da nossa transcendência, como vimos ao dissertar sobre as relações concretas.

Outro fator: se este conflito, inerente às relações, é o que temos de mais fundamental, isto poderia implicar em que, para Sartre, não conseguiríamos viver de forma harmoniosa ou como uma sociedade estável. Entretanto, vimos de passagem, que a experiência do "nós" é possível: ontologicamente, como nós-objeto; e, psicologicamente, como nós-sujeito. De algum modo vivenciamos o comum. Então, a partir destas conjecturas, veremos como o autor descreve a questão da realidade humana, como liberdade - baseada nesse constante processo de ser sujeito e ser objeto diante do outro - no que concerne à experiência que vamos denominar, acompanhando Silva (2012), de humanidade. É possível a construção de uma comunidade humana? Até que ponto pode-se sustentar que esta construção baseia-se na subjetividade, como escolha de si?

Silva (2012, p. 24) discute, brevemente, a questão da subjetividade na filosofia existencialista de Sartre. Nesta, o sujeito define-se a partir dos projetos que formula para si

mesmo. É coincidindo a subjetividade com a liberdade absoluta, como construção de si, em um processo existencial, que o sujeito pode ser considerado histórico. Nesta trajetória, de sua própria construção, depara-se com a existência de outros projetos, ou seja, outras liberdades, que fazem parte do contexto em que ela está inserida nas suas práticas cotidianas. Não é difícil, ainda segundo Silva, entender como se relacionam fenômenos naturais que ocorrem de forma determinada. No entanto, é quase impossível a compreensão do relacionamento de dois projetos livres que tendem a se expandir indefinidamente. No que diz respeito às suas possibilidades, eles, precisamente, não agem pautados em um determinismo. A difículdade da intersubjetividade aparece porque identificando subjetividade e liberdade, no limite desta identificação, só poderia haver um sujeito livre e o outro surgiria, no campo deste, como objeto e nunca como outro sujeito. Mais complexo ainda, na concepção sartreana, segundo Silva (2012, p. 26), em certas condições, a liberdade do outro se afirma à medida que a minha se anula "[...] o outro me constitui e me define atribuindo-me uma essência que, de direito, não possuo." (SILVA, 2012, p. 26)

A forma como Sartre descreve a realidade humana (sujeito), como indeterminação essencial, implica em que ela nunca está identificada consigo como essência ¹³³, mas sempre adiante, em direção a si mesma em um processo de existir. Silva (2012, p. 27) afirma que esta característica equivale a dizer que "[...] o sujeito (o que seria 'ele mesmo') está sempre em vias de transformar-se em outro. Assim, cada um não depara apenas com outros, mas cada sujeito se vê, a cada momento, diante do outro que está para se tornar." (SILVA, 2012, p. 27) O sujeito, portanto, é sempre um processo e jamais algo consolidado e nesta instabilidade, gerada na indeterminação, cada forma de determinação que assumimos é relativa ao tempo e a situação vivida. Porém, tudo pode ser transformado a partir de novas atitudes humanas, gerando novas situações. Esta assertiva, compreendemos, é libertadora, porque não nos encerra em nenhum processo histórico definido de antemão. Para Sartre (2014, p. 678), tudo que acontece, no mundo, com o homem, é construção humana. A radicalidade da filosofia sartreana consiste em afirmar que os acontecimentos do mundo são humanos:

...

¹³³ Nos tópicos da Conferência sartreana de 1946 "O homem e Deus nos filósofos do século XVII" e "A Natureza humana nos filósofos do século XVIII" Sartre (2010) descreve como o homem era entendido dentro de uma perspectiva tradicional, até então, mesmo que o ateísmo filosófico do século XVII tenha suprimido a ideia de Deus, a ideia de que a essência precede a existência estava posta: "No ateísmo filosófico do século XVIII, a noção de Deus foi suprimida, porém não a ideia de que a essência precede a existência (...) o homem seria possuidor de uma natureza humana; esta natureza humana, que é o conceito humano, se encontraria em todos os homens, o que significa que cada homem é um exemplo particular de um conceito universal, o homem. (SARTRE, 2010, p. 24-25). A essência poderia ser alma (Descartes); interioridade (Freud); natureza humana (Kant). Sartre discorda, em relação ao homem ele é existência antes de qualquer essência.

Além disso, tudo aquilo que me acontece é *meu*; deve-se entender por isso, em primeiro lugar, que estou sempre à altura do que me acontece, enquanto homem, pois aquilo que acontece a um homem por outros homens e por ele mesmo não poderia ser senão humano. As mais atrozes situações da guerra, as piores torturas, não criam um estado de coisas inumano; não há situação inumana; é somente pelo medo, pela fuga e pelo recurso a condutas mágicas que irei *determinar* o inumano, mas esta decisão é humana e tenho de assumir total responsabilidade por ela. (SARTRE, 2104, p. 678)

A realidade humana interage com os outros e nesta interação pode tanto ir além das adversidades encontradas, como realizar-se como humano. Neste aspecto, no mesmo movimento que ela escolhe por si, escolhe por todos e o valor que quer atribuir à humanidade, gerando uma espécie de responsabilidade. 134 Ela não é passividade que se feche em uma determinada situação ou atitude. A capacidade de poder modificar a si é, também, a capacidade de mudar as relações e o próprio mundo. Porque alicerçada na sua característica mais fundamental, a liberdade, não pode fugir da sua inteira responsabilidade na construção deste mundo ou de um tipo de "humanismo" que seria o que Sartre defende. 135

A dificuldade em relação a este modo de ser é que muitas vezes nos encontramos na condição de acreditarmos em uma espécie de determinação externa; de que somos compelidos a determinadas atitudes ou modos de ser. "Acreditamos" que não temos opções, por exemplo, para mudanças no caráter ou naquilo que ocorre nas estruturas sociais e econômicas; pois o mundo já está fechado em estruturas rigorosamente objetivas e, portanto,

¹³⁴ Bornheim (1984, p. 126), um autor crítico em relação à humanidade como engajada, defende que a obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]) desemboca em uma ética, não obstante, tem um ponto de vista bem peculiar em relação a este tema. Por exemplo, ele encontra sérias dificuldades de no contexto do existencialismo sartreano a responsabilidade individual estender-se a espécie humana. Cf. Bornheim, 1984, p. 127. Em outras palavras, Bornheim não compreende a tese de Sartre, que afirma a responsabilidade da realidade humana como engajando a humanidade inteira, a não ser e uma perspectiva idealista, no entanto, ainda assim afirma que "o existencialismo permanece suspenso em uma Ética" (BORNHEIM, 1984, p. 127). Sartre nega que sua filosofia seja idealista. Para Sartre a filosofia, da perspectiva do existencialismo, recolocou o homem no mundo como humano. Cf. Sartre, 2013, p. 70.

¹³⁵ Sartre (2010, p. 60) defende um humanismo existencialista diferente do humanismo clássico, veremos adiante.

¹³⁶ Mais uma vez cabe falar da má-fé sartreana já apresentada na nota 85 desta Dissertação: "Trata-se de um fenômeno *evanescente*, que só existe na e por sua própria distinção. Decerto, tais fenômenos são frequentes, e veremos que há, de fato, uma 'evanescência' da má-fé; é evidente que esta oscila perpetuamente entre a boa-fé e o cinismo. Todavia, se a existência da má-fé é bastante precária, se pertence a esse gênero de estruturas psíquicas que poderiam chamar-se 'metaestáveis', nem por isso deixa de ostentar uma forma autônoma e duradoura; pode até ser o aspecto normal da vida para grande número de pessoas. Pode-se *viver* na má-fé, o que não significa que não se tenham bruscos despertares de cinismo ou boa fé, mas sim implica um estilo de vida constante e particular. Nossa perplexidade, portanto, parece ser a maior possível, já que não podemos nem rechaçar nem compreender a má-fé". (SARTRE, 2014, p. 95)

claramente imutáveis. Deste modo, nos conduzimos nas situações cotidianas como se não tivéssemos escolhas. Segundo Sartre (2014, p. 85), isto pode ser considerado como condutas de fuga alicerçadas em um determinismo psicológico. Mas, o homem, no seu processo histórico, assim como Sartre defende, ao contrário, é indeterminação. Esta característica é o que ele tem de mais próximo e impulsionador de um universo humano, no sentido atribuído por este autor.

É na conferência *O existencialismo é um humanismo* (2010 [1946]) que Sartre vai defender o modo como ele entende este homem indeterminado da perspectiva existencialista e humanista, das críticas que sofreu após a publicação da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]). Nas abordagens críticas surgiram argumentações de que o autor estaria acentuando o lado negativo do humano; defendendo um tipo de homem individualista que implicaria em falta de solidariedade. As mesmas críticas indicavam que, nesse aspecto, por partir do *cogito* cartesiano, a subjetividade satreana isolaria a realidade humana em si mesma, o que a impossibilitaria de pensar no outro. Já foi visto que o autor não fica preso à concepção do *cogito* de Descartes; embora concorde com ele como ponto de partida e por razões estritamente filosóficas. Ele ultrapassa o tipo de solipsismo cartesiano, no qual se encontrava inserida esta concepção, que defende o sujeito deliberadamente voltado para si. O sujeito, no caso a realidade humana, segundo Sartre, encontra o outro como liberdade diante de si no mesmo movimento em que se percebe diante do outro como liberdade. É um

liberdade, porém está presente na maioria das condutas da realidade humana. Sendo assim, o determinismo psicológico se mostra como o fundamento de todas as condutas de fuga, apresentando algumas características, como por exemplo: aparece como conduta refletida com relação à angústia, afirmando que atuam em nós forças antagônicas que existem como se fossem objetos; afirma que há vínculos entre o passado e o presente e entre o presente e o futuro; afirma que a realidade humana possui uma natureza que está por trás dos seus atos, convertendo os atos em transcendências e, dotando estas transcendências de uma inércia e exterioridade que faz com que as condutas apareçam como tranquilizadoras, que podem ser usadas como desculpa, ou seja, atribui aos atos um fundamento que não é ato em si; Negam a transcendência da realidade humana e a reduzem a ser algo (de modo determinado). Com todas estas características, o determinismo psicológico reintroduz, na realidade humana, a positividade da coisa (em-si), uma negação da liberdade plena, como tentativa de escapar da angústia frente à liberdade. Cf. Sartre, 2014, p. 85

^{138 &}quot;ver nota n. 91"

¹³⁹ Sartre continua esta afirmação a respeito do encontro, com o outro, como contingente da seguinte maneira: "[...] E se, todavia, esse fato há de nos aparecer sob o ângulo da necessidade, não o será com a necessidade própria das 'condições de possibilidade de nossa experiência', ou, se preferirmos, com a necessidade ontológica: a necessidade da existência do outro deve ser, caso exista, uma 'necessidade contingente', ou seja, do mesmo tipo da necessidade de fato com a qual se impõe o cogito. Se o Outro há de poder ser-nos dado, o será por uma apreensão direta que conserve no encontro seu caráter de facticidade - assim como o próprio cogito deixa toda sua facticidade ao meu próprio pensamento - e que, todavia, participe da apodicticidade (apodicticité) do próprio cogito, ou seja, de sua indubitabilidade (indubitabilité)." (SARTRE, 2014, p. 323)

encontro cuja categoria é de necessidade contingente e não ontológica: "Nós *encontramos* o Outro, não o constituímos." (SARTRE, 2014, p. 323)

Para Sartre (2010, p. 46), apesar de assumir, por um lado, o *cogito* cartesiano como ponto de partida para pensar o processo de subjetividade no existencialismo; por outro lado, para ele, não há verdades a priori acessadas pelo entendimento de um sujeito que existe posto que duvida, que se encontra separado do mundo como uma substância pensante (alma) e, que, acessa o mundo através do conhecimento que tem dele. Nestas poucas linhas, podemos perceber que entre os dois autores há um distanciamento. Para Sartre (2014, p. 325), é preciso que o *cogito* de Descartes arremesse a realidade humana para fora, rumo ao mundo e, da mesma forma, também rumo ao outro, descobrindo-o como contingência e presença concreta:

É preciso que o *cogito*, examinando mais uma vez, me arremesse para fora dele rumo ao outro, tal como me arremessou para fora dele rumo ao Em-si; e isso, não me revelando uma estrutura a *priori*, e sim descobrindo a presença concreta e indubitável de tal ou qual outro concreto, da mesma forma como já havia revelado minha existência incomparável, contingente, mas necessária e concreta. (SARTRE, 2014, p. 325)

Sartre (2010, p. 25), então, assegura que não entende a realidade humana como uma subjetividade fechada em si, como se fosse, apenas, uma escolha de um sujeito individual por si mesmo. Mas a subjetividade aponta para a incapacidade de ultrapassar a si própria, ou seja, a realidade humana não pode deixar de se escolher como esse processo de subjetivação. Neste sentido, é aquela que faz escolhas tanto no mundo quanto frente às relações concretas com os outros. É neste aspecto que Sartre vai afirmar, em 1946, que "[...] toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana." (SARTRE, 2010, p. 20); haja vista que esta realidade humana não pode escapar da possibilidade de escolher o ser humano que quer ser, incluso em certa concepção de liberdade situada. ¹⁴¹ Isto significa que o homem não está separado do mundo que o rodeia. ¹⁴² Poder escolher-se, a partir destas situações que o

¹⁴⁰ Para Descartes, em *Discurso do método* (1637/2008a), a verdade "penso, logo sou" (*cogito ergo sum*) é a mais segura, pode ser aceita sem escrúpulos e, por isso é considerada o "[...] primeiro princípio da filosofía que (ele) buscava" (DESCARTES, 2008a, p. 36). Toda a essência e toda a natureza é pensar e isto não depende da matéria. O eu cartesiano é a alma, inteiramente distinta do corpo. Cf. Descartes, 2008, p. 36

¹⁴¹ Sartre (2014, p. 595) descreve a liberdade, filosoficamente, como: autonomia de escolha. Mas explica, também, que na verdade ele nem poderia ser descrito, pois a liberdade sendo indefinível também é indescritível. Cf. Sartre, 2014, p. 542. Ainda assim, ele tenta explicá-la através das condutas humanas: existentes de forma individual, porém, em situação. Cf. Sartre, 2014, p. 593.

¹⁴² A pergunta sartreana, na obra *O Ser e o Nada*, (2014), por exemplo, é: como podemos conhecer o mundo? "O que deve ser o homem e o mundo para que seja possível a relação entre os dois?" (SARTRE, 2014, p. 44) Para

circundam, é uma das questões primordiais na sua filosofia. Afirma, ainda, que sendo liberdade e apesar de não depender do outro, no que diz respeito as suas escolhas individuais, também ela se move em uma intersubjetividade que existe no que ele denomina de engajamento: "[...] não posso ter como fim a minha liberdade sem ter a dos outros como fim" (SARTRE, 2010, p. 55), implicando a responsabilidade por si, mas também pelo outro. E que, em última instância, somos interligados nas nossas relações práticas quando escolhemos um modo de viver: "O homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas também é um legislador que escolhe ao mesmo tempo a humanidade inteira, não poderia furtar-se do sentimento de sua total e profunda responsabilidade." (SARTRE, 2010, p. 28)

Então, quando discorremos em relação a este homem que se engaja com outros homens, que é o que nos interessa mais de perto, não podemos esquecer alguns fatores importantes já vistos aqui: a realidade humana é um projetar-se constante rumo ao mundo e a si mesmo. Neste aspecto, vimos que ela é a possibilidade permanente de ruptura com o passado, por ser um projeto livre em direção ao futuro. Mas, o contato com o outro confere a ela um lado de fora que a deixa alienada. É preciso salientar, no entanto, que mesmo diante desta alienação, a realidade humana não perde o seu aspecto mais fundamental, que é a liberdade de escolhas e de condutas frente aos outros. Sendo assim, vai ser sempre aquela cuja possibilidade de transcender as situações vai lhe pertencer; a única capacitada para modificar a si mesma, e, na mesma medida, transformar às suas relações com outros. Isto pode sugerir que mesmo quando ela encontra-se em constante luta, na busca por afirmação da sua transcendência, diante do outro, ainda assim ela pode criar um mundo humano (ou não humano). Talvez, seja mesmo imerso nesse processo de luta que esteja à possibilidade de transformações necessárias para a construção de um mundo, no qual os homens não estão isentos de uma responsabilidade ética.

Alicerçados nestes aspectos, prosseguiremos esta Dissertação, não para alegar que há uma solução ao conflito nas relações intersubjetivas; pois, como foi analisado, este conflito é inerente às relações humanas, ao menos no que diz respeito ao que há de mais fundamental. Foi visto que no encontro com o outro estamos quase sempre preocupados em criar "[...]

Sartre, tanto o homem (ser-no-mundo) como o mundo tem que ser realidades apreensíveis objetivamente para que a conduta humana, sendo conduta do homem no mundo, possa revelar, ao mesmo tempo, o homem e o mundo. Cf. Sartre, 2014, p. 44

¹⁴³ Na Conferência *O que é a subjetividade?* (2015c [1961]), alguns anos depois, Sartre continua assegurando que a melhor maneira de reconhecer a subjetividade "[...] é nos resultados do trabalho e da práxis, em resposta a uma situação" (SARTRE, 2015c, p. 40) porque toda situação exige algo da realidade humana.

ardis destinados a fazê-lo permanecer como objeto." (SARTRE, 2014, p. 378) No entanto, gostaríamos de dedicar este penúltimo tópico, a analisar como, neste autor, no que diz respeito às relações com os outros, podemos encontrar perspectivas de construção de modos de viver que estejam apoiados em valores erguidos na medida em que se constrói a própria existência. É plausível esta perspectiva, pois as escolhas humanas, segundo Sartre (2010, p. 21), não se encontram ou pelo menos não deveriam encontrar-se definidas por proposições tradicionais deterministas, nem presas em regras a priori implicando em comportamentos naturalizados. É escolhendo o sentido e o valor deste mundo, no qual o homem não pode ser nada além da sua existência concreta, que estão abertas todas as possibilidades para esta grande aventura que é existir suas escolhas.

Sartre (2014, p730) considera a existência concreta uma grande aventura individual do para-si: "O ser do Para-si é uma aventura individual, e a escolha precisa ser escolha individual de ser concreto." (SARTRE, 2014, p. 730) O que para nós não tem o mesmo sentido de ser individualista na acepção de não ser responsável pelo outro; pelo contrário, é uma espécie de humanismo - aquele que foi defendido por Sartre na sua Conferência mais famosa.

Humanismo difícil: perspectiva de Franklin Leopoldo e Silva 3.3

Sartre (2010, p. 61) defendeu o seu existencialismo ateu como um humanismo e, também, foi muito criticado por isso. Teve que responder sobre como a sua concepção do existencialismo apresenta um viés humanista, desde que não se pense este viés atrelado a afirmação de que o homem é homem por essência. Cuja essência consiste em ser valoroso, nobre e admirável, capaz de grandes realizações: afirmações que são sustentadas na tradição. Temos que levar em consideração que o autor se opõe o culto ao homem, ou seja, a colocação do mesmo como um fim, que é uma das características do humanismo tradicional.

> Criticaram-me por eu perguntar se o existencialismo era um humanismo. Disseram-me: "Mas você escreveu em A Náusea¹⁴⁴ que os humanistas

humanismo". (LÉVY, 2001, p. 205) Não entraremos na crítica deste autor aqui, que defende, entre outras coisas,

¹⁴⁴ Na obra *A náusea* (2011 [1938]) escrita alguns anos antes da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), Sartre descreve, a partir do pensamento crítico de seu personagem Roquetin, acerca "dos humanismos" e as várias possibilidades de pensarmos aqueles que se dizem humanistas. Segundo Bernard-Henri Lévy, na obra O século de Sartre (2001), o ponto de vista do personagem seria um "[...] massacre contra a própria figura do

estavam equivocados, você zombou de um tipo de humanismo, para que retornar a isso novamente?" Na realidade a palavra humanismo tem dois significados muito diferentes. Por humanismo pode-se entender uma teoria que toma o ser humano como valor último e como bem supremo [...] o existencialismo nunca tomará o homem como fim, pois ele está por fazer-se. E não devemos crer em uma humanidade a ser cultuada, à maneira de Augusto Comte. O culto à humanidade culmina no humanismo fechado sobre si mesmo de Comte e, devemos dizer, no fascismo. Trata-se de um humanismo que não desejamos. (SARTRE, 2010, p. 60)

Examinamos, adotando Silva (2019, p. 31) como referência, que as críticas sartreanas ao humanismo clássico, citadas acima, nos levam a constatação de que não podemos pensar o viés sartreano de humanismo da mesma forma que o tradicional. É notório, segundo o comentador em questão, que este outro modo de entender o humanismo, através da perspectiva de Sartre, e mesmo de tentar descrevê-lo seja tão difícil quanto apresentar a própria liberdade - vista até aqui -, por não se tratar nem especificamente de uma individualidade, nem de uma universalidade: "O humanismo deve estar na realização efetiva de uma existência histórica." (SILVA, 2019, p. 31) Deve aparecer como um processo que a realidade humana realiza ao constituir-se como sujeito. Em seu relato, sobre a conferência O Existencialismo é um Humanismo (2010 [1946]), Silva (2019) lembra-nos que o período histórico em que a filosofia existencialista sartreana se insere é crítico, o entre guerras, e nos esclarece que o autor, tão controverso e criticado, bebeu em fontes - como a Fenomenologia de Husserl, o pensamento de Heidegger, o marxismo e o legado da cultura francesa, entre outros - as quais ele mergulha e desenvolve o seu pensamento. Então, já na introdução da obra Sartre e o humanismo (2019) ele afirma, arriscando-se, segundo ele, que "[...] o existencialismo é o único humanismo autêntico e verdadeiro." (SILVA, 2019, p. 9) De fato, ele defende que Sartre foi muito radical quando priorizou a existência e se recusou a definir o homem; no entanto, em contrapartida, essa radicalidade abriu um leque de oportunidades para compreender o humano e não encerrá-lo em categorias e verdades postas, assegurando que a questão do humano e por consequência das relações entre os homens estivessem abertas.

Neste sentido, de abertura, o humano está intrinsecamente ligado à forma como Sartre entende a realidade humana como existencialista; no aspecto de ser existência e não essência, ou seja, de ser existência como liberdade plena possibilitando uma experiência social e histórica não determinada. Por isso, o existencialismo pôde ser explicado a seu tempo, como

que o existencialismo do primeiro Sartre é anti-humanista Cf. Lévy, 2001, p. 191. Lévy afirma o contrário do que o próprio Sartre diria? Então, é preciso distinguir o humanismo sartreano do tradicional mais uma vez.

já dissemos antes: "[...] uma doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda verdade e toda ação implicam um meio e uma subjetividade humana." (SARTRE, 2010, p. 20) Sem esquecermos que esta subjetividade, pensada pelo ponto de vista de Sartre, coincide com a liberdade que a realidade humana é desde sempre: portanto, ela é construção. Silva (2019, p. 24), acrescenta que "[...] essa concepção de liberdade anula todas as referências estáveis que porventura poderiam fornecer parâmetros de opção." (SILVA, 2019, p. 24) Estas interligações entre o homem, como liberdade, e o mundo, como meio no qual ele age, são extremamente importantes para entendermos a construção do que seja o humano e suas interações. O homem não pode mover-se fora das situações práticas do mundo. Isto significa afirmar que ele é suas ações no mundo, que o mundo é humano; pois só pode ser construído pelos homens em suas realizações, como escolhas humanas que encaminham a existência histórica. Neste sentido, Silva (2109, p. 31) afirma que da mesma forma que as escolhas humanas podem encaminhar a existência histórica para uma direção humana, podem, ao contrário, encaminhar para uma direção desumana. Nada está garantido no que diz respeito ao futuro do homem como se afirma, por exemplo, na concepção de um humanismo clássico: "Por humanismo pode-se entender uma teoria que toma o ser humano como fim último e como valor supremo" (SARTRE, 2010, p. 59).

Sartre fez uma breve introdução sobre a distinção entre o humanismo clássico e o humanismo defendido por ele na conferência de 1946 e, posteriormente, Silva designa este último de humanismo difícil. A distinção, segundo Sartre (2010, p. 60), estar fundamentada na forma como o homem e o mundo (meio) são vistos pela tradição e, em seguida, como são apresentados por ele. Perpassa pela maneira como a essência é entendida como pressuposta no próprio conceito¹⁴⁵ tradicional de homem ou é faltante no existencialismo. Vejamos: no humanismo clássico tudo começa com a essência, esta é o atributo principal que determina as qualidades de um objeto ou, no caso que está sendo tratado, do homem, entendendo o mesmo como um ser criado. ¹⁴⁶

Δ1

¹⁴⁵ Segundo Silva (2019, p.10) um conceito é um modo de ordenar a realidade para que possamos conhecê-la: "Um conceito é sempre um modo de ordenar a realidade, o que significa estabelecer formas que consistem em meios de enquadrar a realidade em limites e possibilidades de conhecimentos previamente demarcados lógica e metodologicamente. Por isso os conceitos nos permitem resolver questões. Julgamos que conhecemos algo quando encontramos o conceito que torna viável responder a alguma pergunta: para tanto transformamos a pergunta em um objeto susceptível de ser examinado conceitualmente". (SILVA, 2019, p. 10)

¹⁴⁶ Silva (2010, p.108) explica, pelo viés cartesiano, como podemos pensar uma possibilidade do homem como dependente de um criador na concepção do finito e do infinito: "De alguma forma, essa relação do finito ao que ele (homem) não é foi entrevista por Descartes na prova ontológica: é não sendo infinito que o homem se reconhece finito, afirma Descartes ao destacar a primazia do infinito na representação que o homem faz de si mesmo diante da presença interna da infinitude divina. Neste sentido, o infinito é positivo, e o finito, negação.

A ideia de que a essência precede a existência, segundo Sartre (2010, p. 24), é encontrada praticamente em todo lugar; é assim que o homem pode ser entendido, por exemplo, como essência/substância pensante na filosofia de Descartes¹⁴⁷, a qual afirma que o pensamento humano livre é o que caracteriza a humanidade do homem. Destarte, essa substância pensante ou a alma ou, ainda, a interioridade estaria pressuposta como tendo autonomia. Haveria um eu produtor de interioridade e esta seria ordinariamente creditada à tradição. A busca constante desta interioridade seria através das chamadas verdades eternas, instituídas pelo criador como absolutamente livres. Esta busca estaria, de certo modo, interligada àquele que a criou, o que implica, em todo caso, que o sujeito cartesiano não seria totalmente livre: ele teria um pensamento livre, mas para encontrar algo determinado. A liberdade, como Sartre entende, só poderia ser afirmada negando, escapando de toda essa perspectiva de essencialidade. ¹⁴⁸

Outro exemplo de essencialidade pode ser visto na filosofia de Kant, na qual, continua Sartre (2010, p. 24), o homem pode ser entendido como um conceito universal. Nesta, o homem seria possuidor de uma natureza humana, cujo resultado seria igualar em uma mesma definição (de homem) o habitante da selva e o burguês, sem levar em consideração que a construção da subjetividade ou da possibilidade de ser humano, em cada um, dependeria do meio, do projeto singular e, principalmente, do comprometimento

Mas em Descartes esse é um modo de afirmar que o ser infinito *existe* e que o finito dele depende por criação e causalidade "(SILVA, 2019, p. 108) Na conclusão desta mesma obra Silva (2019, p. 131) faz um apanhado sobre a liberdade cartesiana e explica melhor como ele entende a liberdade entrevista por Descartes. Esta liberdade teria sido entregue, por Descartes, nas mãos de Deus e, segundo Silva, levou dois séculos de crises para que finalmente pudéssemos vislumbrar o que Sartre considera a base do humanismo: "O homem é um ser cujo surgimento faz com que o mundo exista" (SARTRE apud SILVA, 2019, p. 137), ou seja, Sartre fala da liberdade como condição humana e como fardo que o homem carrega na construção do humano: acrescentamos aqui, como fardo que o homem carrega na construção das relações humanas, já que tratamos da intersubjetividade.

¹⁴⁷ Silva (2019, p. 134) afirma que Descartes defendeu o homem como substância pensante e o pensamento como livre para elaborar o conhecimento autônomo e emancipado, capaz de através da subjetividade investigar e regular uma moral; mas contraditoriamente essa suposta liberdade de pensamento não poderia ultrapassar uma determinação do que deve ser pensado, ou seja, o sujeito cartesiano não estaria habilitado para reinventar uma verdade ou uma moral, já que cabia a ele apenas descobrir verdades a priori, já inventadas por Deus, como se fossem continentes inexplorados mas que já estavam lá em algum lugar não visitado. Cf. Silva, 2019, p. 135. Sartre, ainda segundo Silva, considera isto uma "[...] nítida contradição em Descartes" (SILVA, 2019, p. 134)

¹⁴⁸ Silva (2019, p. 136) considera essa perspectiva de negação como uma possibilidade que Descartes teria que encarar: para que o homem seja totalmente livre ele teria que afastar-se de Deus ao mesmo tempo em que se aproximasse do mal, do erro ou do nada, levando em consideração que Deus como positividade não comungaria com estas negatividades. O eu pensante para se afirmar como absoluta existência também escaparia de Deus. Em outras palavras Descartes não levou em consideração as negatividades como produtora, ao coincidir a liberdade com plena positividade. Cf. Silva, 2019, p. 136

individual em cada situação. Mesmo diante de um mundo resistente, esse compromisso¹⁴⁹ seria como uma face ética referente às escolhas e ações do sujeito, que estariam pressupostas nas finalidades postas por cada um ao agir no mundo, o que supostamente distanciaria estes dois tipos de sujeitos (selvagem e burguês) nas escolhas efetivas de suas existências.

Foi visto, ao longo desta Dissertação, que a hipótese de uma interioridade/eu como morada pessoal unificadora e fundadora de uma consciência ou mesmo a possibilidade de uma natureza humana é inaceitável para Sartre. 150 É na existência concreta que os sujeitos se afirmam e exercem sua liberdade. No humanismo, defendido por Sartre (2010, p. 25), o que é primordial, repetimos, é a existência humana e não a essência. Não há uma determinação que defina o homem antes de ele vir a existir, a agir. É a partir da existência que é possível descrever o que pode vir a ser a realidade humana nesse processo de subjetivação. É interessante observar que, para além da realidade humana, as coisas obedecem a uma determinação prévia daquele que a pensou e fabricou. Como apresenta Sartre (2010, p. 23) ao discorrer sobre um objeto, como um livro ou um corta-papel, por exemplo: o objeto foi fabricado por um artífice, inspirado em um conceito e, também, em uma técnica de produção anterior que faz parte do conceito e que, no fundo, é uma fórmula. Assim sendo diz-se que, "[...] para o corta-papel, a essência – ou seja, o conjunto dos procedimentos e das qualidades que permitem produzi-lo e defini-lo – precede a existência [...]". (SARTRE, 2010, p. 23-24) Quando perguntamos sobre o porquê existe determinada coisa, isso pode ser respondido pela essência da própria coisa, por aquilo que ela é a sua finalidade, mas no caso do homem não temos uma resposta objetiva e definitiva; a resposta permanece em aberto, tendo a sua frente várias possibilidades. Sartre (2014, p. 2) afirma que o existencialismo visto dessa forma, no qual a existência precede a essência, defendido por ele, é mais coerente porque coloca o homem como construtor do seu destino:

¹⁴⁹ Para Silva (2019, p. 38) há dois tipos específicos de comprometimento: 1) aquele em que liberdade e resistência estão interligadas, sem possibilidades de pensarmos uma sem a outra; 2) e, a posição assumida pelo sujeito ante aquilo que se opõe à sua liberdade e que ele julga que deve assumir. Em todo caso, estamos diante da realização de uma liberdade que vai de encontro às condições objetivas que poderiam implicar em um tipo de subjetividade determinada, resultando em uma tensão dialética e não em exclusão recíproca entre liberdade e resistência. Cf. Silva, 2019, p. 38. Sem esquecer que as resistências, por outro lado, são postas pela própria realidade humana ao colocar um fim específico, ou seja, na escolha de um fim encontra-se interligados às suas oposições. Cf. Silva, 2019, p. 37 Outro fator importante é que a relação entre liberdade e resistência é de dialética e não de exclusão.

¹⁵⁰ Para Sartre (2010, p. 25), é na própria existência que a realidade humana se constitui, portanto, é inaceitável uma natureza humana previamente dada. Veremos adiante. Quanto ao "eu" explicamos esta questão no capítulo I.

O existencialismo ateu que eu defendo é mais coerente. Ele declara que, mesmo que Deus 151 não exista, há ao menos um ser cuja existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que tal ser é o homem (...) significa que 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. Assim, não há natureza humana, pois não há um Deus para concebê-la. O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como se concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz. Esse é o primeiro princípio do existencialismo. É isso também o que se denomina subjetividade. (SARTRE, 2010, p. 25).

O homem existe sem uma razão que o explique integralmente a não ser na ação pela qual se faz "homem". A prévia determinação, como essência, que na tradição seria explicada a partir de uma natureza humana, núcleo permanente, posto por um ser divino, é inaceitável na filosofia sartreana, pois é na própria existência que o homem se constitui. Dentro desta perspectiva, a liberdade aparece como um dado primordial. Portanto, encontramos a liberdade no centro da filosofia de Sartre, não como uma qualidade ou atributo do homem: ela é o próprio homem – como também já vimos – porque o homem é esta liberdade vivida em forma de escolhas. 152 A liberdade, como pedra angular, abre várias possibilidades de o homem vir a ser. No entanto, não vivemos essas possibilidades individuais em forma de escolhas irresponsáveis, não é isso que o autor defende. Nossas decisões são intersubjetivas, no sentido de alcançar o outro e nos responsabilizarmos, de algum modo, por ele. Estamos convivendo com os outros, interagindo, portanto, implica-se que escolhendo a si em variadas situações, ao mesmo tempo cria-se um modelo, uma imagem "[...] que envolve a humanidade como um todo" (SARTRE, 2010, p. 27). A escolha de si é apresentada, por Sartre (2014, p. 53), como a preferência de um modo de ser-no-mundo e de um tipo de mundo específico.

51 .

¹⁵¹ Sobre Deus, Sartre encerra a conferência dizendo que o existencialismo não é ateísmo no sentido de querer provar ou não a não existência de Deus. O problema do autor não é esse, é que o homem entenda que independente da existência ou não de um criador, ele é detentor de suas ações livres. Cf. Sartre, 2010, p. 62

¹⁵² Existem alguns conceitos interligados ao conceito de liberdade, mas não vamos entrar nessa seara aqui, basta entender o que já foi explicado: que Sartre entendia o homem como um ser sem definição dada e, portanto, livre para fazer-se ao longo de sua existência: "Se, com efeito, a existência precede a essência, nunca se poderá recorrer a uma natureza humana dada e definida para explicar alguma coisa; dizendo de outro modo, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade [...] É o que exprimirei dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, pois ele não se criou a si mesmo, e, por outro lado, contudo, é livre, já que, uma vez lançado no mundo, é o responsável por tudo que faz." (SARTRE, 2010, p. 32)

É no desamparo e na falta de um destino a priori que os homens se movem; buscando lá fora, no mundo e nas relações com os outros, o desenvolvimento dos seus projetos. E, na mesma proporção em que se realiza, particularmente, como humano, está escolhendo a sua moral; não de forma gratuita e sem sentido, mas em relação a uma situação específica. Neste tipo de humanismo o homem é o legislador e exerce sua liberdade:

A situação é o contexto concreto em que os sujeitos exercem a liberdade. Ela sempre é definida por fatos e outros sujeitos que dela participam. Duas características podem ser imediatamente atribuídas à situação: em primeiro lugar ela nos obriga a falar em sujeitos e liberdades (no plural), apesar de a situação ser vivida singularmente por cada sujeito no exercício de sua liberdade; em segundo lugar a situação se caracteriza pelos fatos que a compõem e com os quais os sujeitos entram em relação, fatos que podem ser de ordem material ou social. Podemos dizer, portanto, que a situação supõe alteridade ou intersubjetividade, e facticidade. O que há de comum nesses dois conjuntos de fatores que compõem a situação é que o sujeito já encontra como constituintes do mundo em que lhe é dado viver. (SILVA, 2019, p. 40)

Tendo em vista o que explicamos até aqui, podemos entender que Sartre nos apresenta uma perspectiva para abordar o humano diferente daquela colocada pela tradição cartesiana, na qual o homem encontra-se encerrado nele mesmo como criatura que "[...] realiza um determinado conceito que existe no entendimento divino." (SARTRE, 2010, p. 24) O autor descreve a realidade humana como liberta dos dogmas, moralmente responsável e interessada na construção do destino do homem. E tudo isso faz parte de um processo que é a existência do próprio homem. Sendo livre para fazer-se a si mesmo, este homem existe e cria os valores que aparecem em ato e ação objetiva no mundo. O que implica uma coincidência entre o homem e a tarefa de construção dele mesmo no mundo, no qual ele é livre e no qual ele se faz; mas não de qualquer maneira. Ele se apropria da sua facticidade, ou seja, da situação objetiva em que se encontra, atribuindo significações a estes fatos, ou ainda, assumindo significações de outros, seja nos objetos manufaturados, seja nas referências que encontra no seu mundo e que remetem a outros. O que importa é que o movimento da realidade é realizado pelo homem, ele é que faz do mundo "um mundo humano".

É nesse sentido que Sartre (2010, p. 61) afirma sobre o existencialismo ser um humanismo; porque o homem sendo livre e reconhecendo que a sua existência passa pelo outro, como colocado diante dele nessa liberdade¹⁵³, realiza ações para si mesmo, mas

15

¹⁵³ Sartre explica, nesse ponto, que encobrir a liberdade através de um determinismo e dizer que a existência deve ser postulada como necessária é um ato de covardia e que a autenticidade que afirma que a existência é

também para o outro em uma simultaneidade que ele chama de intersubjetividade: "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, 2010, p. 48) O humanismo, portanto, está interligado ao existencialismo, levando em consideração que este tem como ponto de partida a subjetividade humana em posse da liberdade como indeterminação e como fundamento de valores que dão sentido a vida: "Antes de começarmos a viver, a vida, em si, não é nada, mas nos cabe dar-lhe sentido [...] Com isso vocês percebem que existe possibilidade de criarmos uma comunidade humana." (SARTRE, 2010, p. 59) Importante observar que é o ato humano ou desumano, que é feito em nome dessa liberdade, que inventa¹⁵⁴ uma moral concreta.

Então, para Sartre, depende do próprio homem esse realizar-se, que é descrito a partir dessa característica intrínseca de projetar-se para fora em forma de criação; da percepção que na ação humana ela não se encontra encerrada nela mesma, e sim, presente em um universo humano de relações intersubjetivas, no qual ela é capacitada para transcender, no sentido de negar fatos e modificar situações. Em outras palavras, ela está constantemente escolhendo não pautada em um eu dentro de si, mas buscando fora de si, no mundo, nas situações e nas convivências sociais. Para Sartre (2010, p. 61), isso é realizar-se como humano: esse é o "humanismo existencialista",

> 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 transcendentes que ele é capaz de existir; sendo essa superação e apropriando-se dos objetos apenas em relação a essa superação, o homem está no coração dessa superação. Não há outro universo senão o universo humano, um universo da subjetividade humana. Esta ligação da transcendência, como constitutiva do homem - 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 no universo humano, é o que denominamos de humanismo existencialista. (SARTRE, 2010, p. 60)

anterior a essência implicada pela liberdade, enquanto tal, é que abre a possibilidade das ações não serem gratuitas e ao mesmo tempo abre a possibilidade de poder formar juízos sobre os que procuram encobrir a gratuidade da sua existência e a total liberdade. Cf. Sartre, 2014, p. 56

¹⁵⁴ A moral existencialista, como foi visto anteriormente no tópico "Liberdade – estrutura permanente e fundamento dos valores", desta Dissertação, para Sartre, é como uma criação, invenção, que ele compara a arte: "[...] não podemos decidir *a priori* aquilo que deve ser feito". (SARTRE, 2010, p. 52)

Questões centrais precisam ser observadas mais uma vez, agora que já compreendemos como o autor defende a sua acepção de humanismo. Então perguntamos: podemos pensar as relações intersubjetivas - que encontramos na filosofia de Sartre como originariamente conflituosas, pautadas por uma eterna circularidade de autoafirmação da transcendência e objetivação do outro - em um parâmetro humanista e ético, no sentido de possiblidade de relações solidárias? O homem torna realmente as relações humanas intragáveis, no aspecto de ser cada um por si a ponto de vivermos um processo irresponsável e a ponto de aceitarmos a pecha de pessimistas e solipsistas? Para Sartre, é sempre importante entender que o homem não está sozinho no mundo, como centro do mundo, apesar de, a princípio, ele aparecer como centro para o qual as coisas convergem. Ele encontra-se como "existência-no-mundo-em-presença-dos-outros", como aquele que pertence a uma espécie humana. De tal modo que o outro exige uma relação:

O Para-si (**realidade humana**) não é primeiro homem para ser si mesmo depois, e não se constitui como si mesmo a partir de uma essência humana dada *a priori;* mas, muito pelo contrário, é em seu esforço para escolher-se como si mesmo pessoal que o Para-si mantém em existência certas características sociais e abstratas que fazem dele *um homem;* e as conexões necessárias que acompanham os elementos da essência humana só aparecem sobre o fundamento de uma livre escolha: nesse sentido, cada Para-si é responsável em seu ser pela existência de uma espécie humana. (SARTRE, 2014, p. 637) – grifo nosso.

Sartre (2014, p. 678) afirma que, neste aspecto, a realidade humana sendo aquela que faz com que haja um mundo, fazendo-se ser, também se torna responsável pelo mundo inteiro. Esta responsabilidade é um peso sob seus ombros, em cada relação que acontece cotidianamente, pois sempre a cada momento que encontramos outros em nosso caminho precisamos tomar decisões em relação e eles. Segundo Silva (2019, p. 45), esse processo faz parte do modo ao qual cada um de nós pertence ao mundo, mesmo que de início coisas e situações fossem definidas sem o nosso concurso. Mas, voltemos às questões acima colocadas, afinal somos ou não responsáveis em todos esses processos, incluindo as relações intersubjetivas, que envolvem as nossas interações com os outros? A resposta de Sartre: sim, somos, pois somos responsáveis pela criação de um mundo em cada ação escolhida.

Descreveremos no próximo tópico, ainda tendo como referência Silva, como o homem, apesar de ser este projeto individualizado que não pode ser alcançado nos seus processos originários de tornar-se sujeito, cuja ação livre aparece no mundo como efeitos

dados, mas não conhecidos pelo outro, é considerado, por Sartre, como responsável pelo outro, implicando em uma proposta de uma ética da responsabilidade.

3.4 Intersubjetividade e responsabilidade ética

As argumentações de Sartre acerca da sua filosofia existencialista são explicadas a partir da relação do homem com o mundo habitado por outros homens. As situações corriqueiras, descritas para exemplificar o existencialismo fundamentado na não causalidade a priori, resultaram na defesa desta filosofia como ato existencial, motivado pelo projeto mais fundamental de cada um. É sempre tendo em vista estas considerações que o autor descreve este homem existencial tendo-de-ser, indo em direção a si mesmo no futuro, sem perspectivas de jamais encontrar-se e, na maioria das vezes, sem recorrer às estruturas estabelecidas pela primazia do conhecimento, que implicaria uma reflexão sobre as suas ações. 155 É existindo, como processo constante de negação ou afirmação das suas situações práticas, que ele torna-se um sujeito histórico. Deste modo, o homem faz parte de um universo humano no qual o outro existe e age tão livremente quanto ele. Estas ações, que são realizadas em liberdade, ocorrem no mundo concreto e perpassam às situações concretas que o autor denomina facticidade. De modo algum, estas situações são abstrações e se podemos falar em uma liberdade absoluta, em Sartre, é porque esta transcende os fatos. É claro que há muito mais a ser discutido sobre estas situações e tudo que implica, mas nos ateremos à questão proposta no capítulo precedente: sobre as considerações sartreanas acerca do homem como responsável pelos outros com os quais ele convive, lembrando que as ações humanas acontecem no mundo intersubjetivo e se, em todo caso, isto implicaria na possibilidade de se pensar a proposta de uma ética da responsabilidade perpassando a obra O Ser e o Nada (2014 [1943]).

Consideramos que o autor não está distante de apontar para esta possibilidade quando escreve a obra que estamos usando como referência principal desta Dissertação; neste sentido, ele apontaria para a possibilidade de um encontro mais solidário (em projetos comuns) com o outro, mesmo que Sartre (2014, p. 353) tenha deixado claro que as relações

1

Esta afirmação não significa que o homem do existencialismo, ou seja, a realidade humana descrita por Sartre, não seja dado a reflexão, mas que nas suas ações mais corriqueiras ele age sustentando pela consciência irrefletida, um modo de consciência anterior a reflexão, como já explicamos no Capítulo I desta Dissertação.

com o outro em bases ontológicas são conflituosas. Em princípio, o outro é aquele que "[...] através dele estou em perpétuo *perigo* em um mundo que é esse mundo e que, no entanto, só posso pressentir." (SARTRE, 2014, p. 353) Mesmo diante de relações conflituosas, é no mundo com os outros que as possibilidades de mudanças destas mesmas relações acontecem; é no mundo com os outros que as situações são negadas ou afirmadas e que escolhas são feitas. Como o homem não pode não ser livre e, consequentemente, não pode não ser responsável, ele tem que escolher por ele e pelo mundo em que existe, o tempo todo. Ser responsável, neste sentido, significa que sem apoio, o homem (realidade humana) está "[...] condenada a inventar a cada instante o homem" (SARTRE, 2010, p. 33) como ele "deve" ser. Significa que as escolhas, ante as resistências do mundo, só tem sentido porque escolhem, também, diante dos outros e em direção ao futuro cujos valores mesmos não estão inscritos "no céu inteligível".

Esta afirmação, sobre os valores, faz referência à questão apontada por Sartre de que o ateísmo filosófico do século XVIII teria suprimido a noção de Deus, porém teria permanecido "agarrado" a ideia de que haveria uma essência antes da existência. Diante disto, ele explica que mesmo sem Deus, para os ateus em questão, continuariam existindo alguns valores a priori como fundamento de uma moral aplicada aos homens. É claro que Sartre discorda desta assertiva: a supressão de Deus faz do homem liberdade plena e, portanto, autor incontestável das suas ações. Sem Deus, sem preceitos morais a priori: se "[...] Deus não existe, (e) devemos assumir todas as consequências disso." (SARTRE, 2010, p. 31) Sendo assim, o homem do existencialismo, quando age, está comprometido com uma situação, mas, ao mesmo tempo, livre, e isto não tem relação com a existência ou não de Deus. Somos responsáveis pelas nossas escolhas, por escolhas individuais que acabam abrangendo a todos ao redor; inclusive, sobre a questão da possibilidade de transcender o

6

lostoiévsky. um cristão, e de algum modo apresenta um "[...] temperamento religioso". (CRANSTON, 1966, p. 48) Mas não entraremos neste mérito aqui, embora seja um tema instigante.

conflito mais originário em relação ao outro, se acontecer será como uma decisão que perpassa por estas escolhas e terá que ser sustentada constantemente.

Por isso Sartre (2010, p. 34) não respondeu ao jovem que buscou ajuda diante do dilema ético (ficar com a mãe ou ir para a guerra) de como ele deveria agir, para permitir que ele exercesse sua liberdade e responsabilidade, afirmando que na sua filosofia da ação não haveria nenhuma regra de uma moral genérica que poderia indicar o que o jovem deveria fazer: "[...] não existem sinais outorgados no mundo." (SARTRE, 2010, p. 38) Mesmo que se pense em uma condição histórica na qual os projetos acontecem, dando a entender um valor universal através da compreensão de projetos mútuos, este valor não é dado a priori, mas construído pela liberdade inerente à realidade humana. O autor radicaliza ao admitir que as "[...] coisas serão exatamente como o homem decidir que elas sejam" (SARTRE, 2010, p. 41) e que por esta razão não é preciso esperar para começar a agir em uma determinada situação.

O homem sartreano na sua existência cotidiana, como liberdade para realizar escolhas e para dar sentido a estas escolhas diante dos coeficientes de adversidades, não poderia deixar de implicar uma responsabilidade quando age no mundo; mesmo porque uma das características dele sendo consciência, como foi explicada por Sartre, seria ultrapassar, através da dupla nadificação, do mundo e de si, às situações, com o risco de se assim não for deixar de ser uma consciência humana. Para Sartre (2010, p. 43), o homem não é outra coisa senão sua própria vida como "[...] uma série de empreendimentos, a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem essas empreitadas." (SARTRE, 2010, p. 43) Portanto, para pensarmos a questão das relações intersubjetivas e da responsabilidade ética, temos que tomar as partes implicadas, homem e mundo e as suas ações concretas, como um todo. Por ser centro de indeterminação que não se reduz a situação, diferentemente de uma árvore é preciso que o homem se faça o tempo todo; e sendo totalmente cada situação é também totalmente livre para transcendê-la. Ao defender o homem como liberdade o autor o convida a assumir a responsabilidade pelo que faz de si, do mundo ao derredor e do modelo de humano que ele compartilha com o outro.

Especificamente em relação ao conceito de responsabilidade Sartre dedica poucas das quase oitocentas páginas da obra *O Ser e o Nada* (2014 [1943]). Descreve mais especificamente, no tópico "Liberdade e responsabilidade", para explicar o que significa para "[...] o destino humano o fato desta liberdade" (SARTRE, 2014, p. 677) como autonomia de escolha. O que interessa, para a presente discussão, é que Sartre defende uma responsabilidade, como ele mesmo afirma, em seu sentido corriqueiro de "[...] consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto." (SARTRE, 2014, p.

677). Haja vista que Sartre recusa determinismos de qualquer espécie ou qualquer forma de condicionamento que implique uma essência como existência de uma natureza imutável para o homem, o fundamento deste como liberdade repousa no nada, no indeterminismo absoluto. 157 Assim sendo, os acontecimentos aparecem como ocasião, como oportunidades a serem aproveitadas ou rejeitadas; neste aspecto, em cada ação tomada a responsabilidade de cada um se estende ao mundo inteiro. 158

Sartre prometeu, no final da mesma obra, que futuramente escreveria o seu tratado sobre uma ética, porém, não realizou este intento. Na concepção de Silva: a "[...] A ausência de um tratado de ética não significa a ausência da ética" (SILVA, 2010, p. 269). Ele afirma, no artigo "Sartre e a ética" (2010), que "A preocupação ética está presente na filosofia de Sartre desde o início. Não se pode entender a sua filosofia a partir das divisões tradicionais entre as disciplinas filosóficas." (SILVA, 2010, p. 269) Na conferência de 1946, Sartre bem demonstrou a preocupação a este respeito, ao rebater as críticas que foram direcionadas à sua obra, como explica Silva, encaminhou as respostas pelo lado ético e utilizou a ontologia "[...] como condição de possibilidade de esclarecer os equívocos éticos. O maior exemplo é a vinculação entre a precedência da existência, a liberdade e a responsabilidade" (SILVA, 2010, p. 269) em cada ato de escolha. Esta escolha, sendo individual, assegura Silva (2010, p. 49), não isenta a realidade humana do compromisso com o universal,

> Sartre não se cansa de acentuar que a noção de liberdade originária envolve uma responsabilidade radical, e que a solidão em que é feita a escolha não isenta o sujeito do compromisso com a universalidade, isto é, com os outros. A invenção do valor imanente a cada ato de escolha, decorrente da inexistência de valores prévios determinantes da conduta humana, faz com que a liberdade não se dissocie nunca da responsabilidade pela afirmação de valores e critérios em cada ato livre. (SILVA, 2010, p. 270)

Bornheim (1984) afirma, também, apesar de resguardada as devidas ressalvas, que é "Baseado nessa concepção de liberdade e do valor (que) Sartre pretende erigir a sua moral da responsabilidade" (BORNHEIM, 1984, p. 126) - grifo nosso. Para Bornheim (1984, p. 122), de um modo geral, embora implícito, o problema ético está muito presente no pensamento de Sartre, o que pode ser demonstrado nas questões formuladas ao

final de O Ser e o Nada (2014 [1943]) e na promessa de escrever uma obra sobre "[...] a moral da libertação e da salvação." (BORNHEIM, 1984, p. 123)

¹⁵⁸Bornheim (1984), no tópico "Moral, liberdade e valor" descreve sobre a questão da liberdade, em Sartre, afirmando que ela: ou é absoluta ou não existe: "[...] a alternativa não poderia ser mais radical: ou determinismo absoluto ou liberdade absoluta." (BORNHEIM, 1984, p. 112)

A acusação de que a liberdade, vista por este viés — da liberdade originária - deslocaria a realidade humana dos valores sérios, porque são "determinados" na solidão de uma escolha individual, não é exatamente o que Sartre (2010, p. 59) sustentaria: "[...] dizer que nós determinamos os valores não significa outra coisa senão que a vida não tem sentido a *priori*" (SARTRE, 2010. p. 59); e que a possibilidade de uma "comunidade humana" encontra-se nas condutas deste homem livre. Ele pode ser, talvez, neste sentido, o único capacitado, através da paixão assinalada por Sartre (2014, p. 763), da busca às cegas pelo ser, de realizar essa construção. Entretanto, Silva (2010, p. 273) afirma que é alicerçada na liberdade radical que Sartre leva as últimas consequências uma ética da responsabilidade,

Ora, quando o sujeito age e inventa o valor, isto é, cria a norma, é como se ele estivesse prescrevendo, de forma imanente ao ato subjetivo, a norma universal inerente à sua opção, fruto da liberdade originária. E o faz, como sabemos, enquanto, também e ao mesmo tempo, se coloca sob as determinações objetivas que interiorizou. Sempre pareceu óbvio que, se a moral supõe a responsabilidade, tem de supor também a liberdade. O existencialismo de Sartre, ao recolocar a questão, radicalizou a noção de liberdade e com isso levou às últimas consequências a ética da responsabilidade. (SILVA, 2010, p. 273)

Em todo caso, o que Sartre deixa claro sobre o tema da ética no tópico "Perspectivas morais" (2014, p.763) é que a realidade humana é um agente moral, ela é o "[...] ser pelo qual os valores existem." (SARTRE, 2014, p. 764) Afirma, ainda, que a "[...] ontologia não pode formular de *per si* prescrições morais [...] deixa entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma realidade humana em situação." (SARTRE, 2014, p.763) Ele sustentava, inclusive, que seria possível, através do método correto, ou seja, a psicanálise existencial 159, apresentar a realidade humana o objetivo real da sua busca. E por isso, ao final da obra, fez vários questionamentos acerca da liberdade, dos valores, da má-fé e também acerca da responsabilidade. Questionamentos que, segundo ele, só poderiam ser respondidos no campo da moral. No intuito de apresentar a primeira publicação da revista "Les Temps Modernes" (1999 [1945]) ao público, Sartre (1999, p. 127) afirmou, ainda, que a liberdade pode, em alguns aspectos, se passar por maldição, porque

e pode se revelar em cada gesto, sendo assim é possível acessar seu projeto inicial de ser com o método apropriado: "O *princípio* desta psicanálise consiste na assertiva de que o homem é uma totalidade e não uma coleção; 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 único gesto humano que não seja *revelado*". (SARTRE,

2014, p. 696)

¹⁵⁹ Sobre o tema da psicanálise existencial, pesquisar em *O Ser e o Nada* (2014 [1943]), capítulo 2 – Fazer e Ter – A psicanálise existencial, pp. 682-703. Adiantamos que para o autor se trata de um método fenomenológico especial necessário para explicitar um projeto inicial. Cf Sartre, 2014, p. 591; Para Sartre, o homem é por inteiro

sendo livre não se faz o que se quer. No entanto, defende que, apesar de ter que suportar o peso de si mesmo a liberdade é a única fonte da grandeza humana. Então, no mesmo movimento que escolhemos o nosso destino, escolhemos o destino de todos e o valor que queremos atribuir à humanidade. Entretanto, a liberdade é, também, aquela que alimenta as relações conflituosas entre as consciências, porque ela é radical. Concordamos que é impraticável anular a nossa liberdade ou a liberdade do outro, por isso, do mesmo modo parece dificílimo extinguir o conflito. Ele perpassa questões muito complexas que dizem respeito às relações de submissão e dominação do outro, por exemplo; mas pode ser, também, que a liberdade seja a única forma de escapar dos conflitos ao se escolher a solidariedade. É neste sentido que Silva (2004, p. 193) afirma:

O traço ontológico do conflito não contraria a liberdade; pelo contrário, enfatiza-a, e a possibilidade de superar eticamente o conflito e estabelecer a solidariedade entre as pessoas existe a partir desse traço ontológico. Daí o projeto sartreano de fazer seguir a ontologia fenomenológica uma ética da libertação: a possibilidade de que todos sejam livres a partir de tensão entre as diferentes liberdades, já que é essa tensão ou esse conflito que revela ao homem a radicalidade de sua condição de ser livre. (SILVA, 2004, p. 193)

Agora podemos assegurar que este conflito fundamental, característico das relações intersubjetivas, ou seja, das relações concretas e humanas, é uma constante fonte de lutas e isto nos mostra que se quisermos assumir outros tipos de relações mais solidárias, teremos, ao mesmo tempo, que assumir que estas não são espontâneas. Não devemos esperar que elas aconteçam naturalmente, mas agir em prol. Compartilhamos da perspectiva de Silva (2004, p. 193) ao sugerir que a coragem para assumirmos uma solidariedade histórica deve se dá a partir deste conflito; pois justamente este conflito aponta: primeiro, que a solidariedade é construída e não dada; e, segundo, que esta construção é feita de modo contingente e "[...] apesar do absurdo inscrito no fato de haver seres livres no mundo." (SILVA, 2004, p. 193) Dito isto podemos partir para as considerações finais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que amo em minha loucura é que ela me protegeu, desde o primeiro dia, contra as seduções da "elite": nunca me julguei proprietário de um "talento": minha única preocupação era salvar-me – nada nas mãos, nada nos bolsos – pelo trabalho e pela fé. Desta feita, minha pura opção não me elevava acima de ninguém: sem equipamento, sem instrumental, lancei-me por inteiro à ação de salvar-me por inteiro. Se guardo a impossível Salvação na loja dos acessórios, o que resta? Todo um homem, feito de todos os homens, que os vale todos e a quem vale não importa quem.

As palavras – Jean-Paul Sartre

As perspectivas filosóficas, de Sartre, acerca das relações intersubjetivas alicerçadas em uma circularidade conflituosa, foram consideradas insuperáveis nas suas bases: "A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, mas o conflito." (SARTRE, 2014, p. 531) Entrementes, o autor também defendeu uma implicação ética ou um humanismo na sua filosofia. Sartre (2010, p. 64) afirmou, quando foi questionado ao final da Conferência de 1946, sobre a problematização dos seus argumentos filosóficos acerca de um humanismo existencialista, que talvez, a polêmica possa ser explicada, até certo ponto, pelos leitores, a maioria deles - na época em que a obra O Ser e o Nada (2014 [1943]) foi lida -, serem compostos de leigos, sem um rigor filosófico. ¹⁶⁰ Sartre (2010, p. 65) esclarece, ao debater, ainda na mesma Conferência, que antes os filósofos eram "atacados" por outros filósofos, mas na sua atualidade a "Filosofia desce às praças públicas" (SARTRE, 2010, p. 65) e precisa ser discutida de outra forma. Assim sendo, ele se propõe a discutir de outras maneiras, mas sem esquecer que a filosofia é técnica, não devendo ser deformada. 161 Então, explica, deixando muito claro que "[...] se realmente a filosofia existencialista é, antes de tudo, uma filosofia que diz que 'a existência precede a essência', então ela deve ser vivenciada para ser verdadeiramente sincera." (SARTRE, 2010, p. 64)

¹⁶⁰ Havia uma espécie de euforia em torno do existencialismo e muitas pessoas leigas - pessoas que não eram da área da filosofia - leram a obra. Foi explicado na mesma conferência (2010 [1946]) que o existencialismo virou moda; ganhou tal amplitude que perdeu o seu significado. Cf. Sartre, 2010, p. 22. Collete (2019, p. 7) afirma que era importante para Sartre e Simone de Beauvoir opor "[...] à natureza segundo 'a sabedoria das nações', o homem, que é sempre liberdade, e refutar os que viam no existencialismo apenas pessimismo, ignomínia e desconhecimento das 'belezas alegres, do lado luminoso da natureza humana'. O humanismo existencialista era descrito aí como o antídoto às espécies e subespécies de humanismo das quais *A Náusea* [*La nausée*, romance de Sartre, de 1938] fizera a sátira na cena do almoço de Roquetin e o autodidata" (COLLETE, 2019, p. 8)

¹⁶¹ Inclusive Sartre (2014, p. 65) esclarece que se usa o termo humanismo é porque o problema se coloca dessa forma. Se a questão é posta em termo de vulgarização da filosofia ele aceita contanto que esta vulgarização não a deforme. Cf. Sartre, 2010, p. 65

Ao lidarmos com um tema complexo, que são as relações entre os homens ou a intersubjetividade, apresentamos como ponto de partida a questão da construção da subjetivação do homem como liberdade, responsabilidade e escolhas autônomas. Levamos em consideração todas as nuances que isto implica e que explicamos nos capítulos que antecedem. Fizemos isto considerando Sartre, acima de tudo, como um filósofo até certo ponto sistemático. Sem deixar de lado, que a forma como vamos entender cada uma das perspectivas do autor, em suas descrições das relações intrínsecas entre os homens, vai depender da época em que cada uma destas relações estará sendo vivenciada. Inclusive essa é uma preocupação do autor, colocar cada realidade humana no seu tempo histórico. Na época em que Sartre abordou o homem como indeterminação e liberdade a preocupação patente era, segundo Arlette Elkaim-Sartre (2010, p. 11), "[...] que se definisse o homem conforme uma exigência histórica e que permitisse superar a crise atual (a guerra)." (ELKAIM-SARTRE, 2010, p. 11) No entanto, Sartre aparece e declara – como foi dito acima: "A essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, mas o conflito." (SARTRE, 2014, p. 531); ou, ainda, "[...] você é livre, escolha, ou seja, invente." (SARTRE, 2010, p. 38)

Quando Sartre afirma, por exemplo, já nas últimas páginas da obra de 1943, que "[...] o conceito técnico e filosófico de liberdade, o único que ele considera, significa somente: autonomia de escolha" (SARTRE, 2014, p. 595) está retornando a pontos importantes no que se refere ao homem; demonstrando, primeiro a sua recusa a qualquer espécie de determinismo, pois o homem do existencialismo "está condenado a ser livre", sem cessar; segundo, está conferindo à realidade humana atos em liberdade e, consequentemente, responsáveis, ou seja, está afirmando que o homem é responsável pela sua existência e, inclusive pela sua finitude¹⁶², o que significa que ele se responsabiliza pelo que se torna ou até mesmo pelo que deixa de ser em cada situação; terceiro, que nesse processo de escolher, de forma autônoma, a liberdade coincide com a invenção de valores de modo radical, é como se o "homem inventasse o homem" em cada escolha – uma frase sartreana. É na mesma medida que as relações intersubjetivas são, de certo modo, intermediadas por esta existência que se constituí (escolhendo-se) ao mesmo tempo em que é constituída pelos fatos e pelos

2 ~

¹⁶² Silva (2019, p. 107) expõe a questão da finitude pela qual o próprio sujeito, na escolha do seu itinerário de subjetivação ou processo de constituição de si, como um movimento dentro da sua história e da história de um modo geral, é responsável, tendo em vista que o ser sujeito não é algo dado como se entende na tradição e sim *indeterminado na sua finitude*: "Na tradição, a finitude é *modo de ser* que, em princípio é dado na positividade de uma essência: ser racional, animal social, criatura, sujeito – que são outras maneiras de fundamentar a finitude. O homem pode definir a sua finitude, remetendo-a aquilo que a constitui substancial e/ou formalmente. Assim, a finitude é uma *natureza* determinada – por Deus ou pelas condições materiais, por exemplo". (SILVA, 2019, p. 107)

outros, porque o homem não se constrói como um solitário. É dessa forma que se pode falar em processo de subjetivação como movimento histórico.

Segundo Silva (2019, p.115), como o processo de tornar-se sujeito é inseparável da constante transcendência das situações, em que o homem está comprometido como humano, é que podemos defender que a humanidade só existe na medida em que é construída pelos homens: "O humanismo não é algo em que nos inserimos porque não há uma humanidade a nossa espera, como um abrigo ao fim da jornada." (SILVA, 2019, p. 112) Nesta perspectiva de humanidade o outro já está aí diante de nós como "algo" que temos que lidar. Como vimos, ao longo desta dissertação, somente nos reconhecemos quando nos constituímos nos afirmando diante do outro. Silva (2019, p.113) explica, ainda, que este processo de reconhecimento, implicado no exercício da subjetividade já é intersubjetivo:

Não há conhecimento de si que não seja ao mesmo tempo reconhecimento pelo outro; portanto, o exercício da subjetividade é sempre intersubjetivo, somente sou sujeito perante o outro. Assim, embora não haja universalidade lógica que corresponda a todos os sujeitos, há uma universalidade humana, já que, se a singularidade subjetiva implica alteridade, a condição humana tem algo de universal. Cada sujeito implica todos os outros. Esta universalidade, por ser vinculada à condição humana e não a uma essência, é sempre concreta e historicamente definida. (SILVA, 2019, p. 113)

Por isso, pode-se afirmar, seguindo o raciocínio acima, que o humanismo, defendido por Sartre, coloca toda a responsabilidade de construção do humano em cada um de nós como existente singular; em uma espécie de comprometimento, porque estamos todos juntos na "mesma aventura" que é viver neste mundo. O que muda são "[...] os pontos de partida e de chegada que demarcam a participação de cada um." (SILVA, 2019, p. 116) Isto implica em alegar que o homem depende dele mesmo em toda e qualquer situação, ele é o agente histórico; mas também quer dizer, devido ao universo humano ser intersubjetivo, que ao mesmo tempo ele estará sendo reconhecido pelas suas ações e defrontando-se com os outros que também estarão agindo, devidamente comprometidos, assim como ele. Neste sentido, as relações intersubjetivas encontram-se totalmente imbricadas neste processo de construção e se elas são conflituosas na base, podem, de algum modo, apresentar outras possibilidades de organização já que nada está determinado a priori.

Mas, para mudar a chave destas atitudes conflituosas temos que agir, tomar decisões e não esperar que as coisas aconteçam, como se tudo fizesse parte de um plano maior: uma espécie de progresso. O próprio Sartre (2014, p. 505) fala em: "[...] enriquecimento dessas

duas atitudes originárias", assimilação e objetivação, sugerindo uma abertura para pensarmos possibilidades outras que caminhem para relações mais elaboradas. Ele cita algumas: o amor fraternal, a piedade, a bondade, por exemplo.

Apesar de não significar a resolução do problema metafísico da intersubjetividade, segundo Silva (2019, p. 117), Sartre consegue demonstrar, ontologicamente, partindo das relações concretas, ou seja, das vivências humanas, que o homem não é uma subjetividade isolada, mas sim interligada ao outro na própria estrutura do seu ser. A relação entre ser-parasi e ser para-outro, evidenciada como ela se manifesta na história e como, nesta relação, há uma simultaneidade já indicam isto: O homem "[...] é constitutivamente para-si-para-outro" (SILVA, 2019, p117). Quando decide sobre si mesmo, de algum modo o outro já está implicado. A dificuldade ética que é constitutiva da vida histórica, apontada por Silva (2019, p. 119) nesta simultaneidade entre para-si e para-outro, que faz com que as decisões sejam acerca de si, mas também acerca do outro, é que, ontologicamente, esta constituição não dá garantias de alcançar a nenhum dos dois. A cada tomada de decisão, ao mesmo tempo, mantêm-se distância do outro; vive-se, para si e para o outro, mas sem regras que regule isso e sem garantias.

Não pode haver, na filosofia existencialista de Sartre, no que concerne às relações intersubjetivas, uma norma ética estabelecida que mostre ao homem como agir ou comportarnos nas suas relações com os outros em cada situação, ou seja, que descreva como "deve-se" viver. O que o autor está afirmando é que o homem surge como o legislador da sua própria existência histórica, como consequência da liberdade que ele é. Surge como aquele que escolhe sozinho acerca de si e dos outros em um mesmo movimento e que, embora isso pareça uma espécie de individualismo exacerbado, não precisa ser considerado assim. Visto que o homem não está dentro de si, como interioridade, mas está distante de si, voltado para fora, para o mundo e para os outros. Afinal, ele é consciência intencional com tudo que isto implica.

A ontologia fenomenológica de Sartre também foi acusada de "[...] ser um idealismo e de afogar a realidade na maré das ideias." (SARTRE, 2013, p. 69) Sartre (2013, p. 69) afirma que é injusta tal acusação, levando em consideração que a sua filosofia recolocou o homem no mundo, devolvendo o peso de suas angústias, sofrimentos, inclusive de suas revoltas, na verdadeira relação de interdependência proporcionada pela consciência como "[...] condição primeira e uma fonte absoluta de existência." (SARTRE, 2013, p. 70) Não é preciso muito mais do que isso, continua o autor, para fundar "[...] filosoficamente uma moral e uma política absolutamente positivas." (SARTRE, 2013, p. 70) Sartre (1999, p. 127)

desenvolveu a argumentação de que não deveríamos entender a realidade humana por uma perspectiva apenas, como participante de uma natureza imutável e de uma essência que fazia de todos os homens iguais, afirmando que "[...] o homem é um homem como um círculo é um círculo" (SARTRE, 1999, p. 127) visto que cada realidade humana manifesta o meio em que existe, família, trabalho, ou seja, está em situação. É assim mesmo que o destino de cada um está em jogo.

As relações intersubjetivas estão aí, mescladas em uma infinidade de situações possíveis, dificilmente poderíamos descrevê-las em suas complexidades. O autor admite: "[...] as condutas concretas (colaboração, luta, rivalidade, emulação, comprometimento, obediência, etc.) são infinitamente mais delicadas de descrever, pois dependem da situação histórica e das particularidades concretas de cada relação entre o Para-si e o Outro [...]". (SARTRE, 2014, p. 505) Sendo indeterminação nas suas possibilidades de condutas, estes homens/sujeitos não devem se fechar no puro conflito entre as liberdades, de ordem ontológica. Embora não se negue que haja, para Sartre, esta estrutura conflituosa subjacente, quando nos deparamos frente a frente com o olhar do outro em nossa tentativa de autoafirmação; ainda assim, isso não significa que no plano existencial e social não possamos transcender, de algum modo, esse impacto inicial; inclusive, isso se faz necessário em muitas ocasiões.

Neste ponto, salientamos o que já havíamos apontado no início desta Dissertação, não como conclusão, pois consideramos o tema da intersubjetividade em aberto, como estão abertas todas as relações humanas, mas para lembrar que nas nossas relações com os outros somos ativos, no sentido de que sou eu aquele que pode tomar decisões assertivas ou não. Tendo em vista que há inúmeras formas de nos encontrarmos com os outros, cabe a cada um de nós, e nisso Sartre foi um precursor, escolher, pautados na nossa liberdade, que modelo de homem projetaremos dentro das estruturas que nos são oferecidas no mundo. 163

Não podemos abdicar do encontro com o outro porque ele é contingente e ao mesmo tempo necessário, como nos mostra o autor, e porque somos interligados com os outros na

¹⁶³Mészáros (2012, p. 140), apesar de sua crítica ao "jovem Sartre" que, segundo ele, socialmente/historicamente optou pela posição de "estranho auto-orientando" ao não se identificar com a luta da classe trabalhadora; em relação às estruturas que nos são oferecidas no mundo, ele afirma que estas foram analisadas por Sartre; este se preocupava em demonstrar que apesar de haver na história estas forças coletivas, que poderiam aparecer como paralisantes se o homem não conseguisse definir uma ação em relação a elas, havia, em todo caso, sempre a possibilidade de escapar destas forças: "[...] quanto ao poder das forças coletivas, seu propósito é demonstrar as 'possibilidades' - e a responsabilidade - do indivíduo diante das 'angústias e dos sofrimentos do homem' neste mundo de aventura coletiva a que não pode realmente escapar, por mais que se esforce para consegui-lo mediante as estratégias da 'má-fé' [...] Em sua busca do indivíduo integral, ainda que não soberano, Sartre quer demonstrar que o homem de sua busca é totalmente livre (responsável) e, contudo, totalmente situado num mundo contingente" (MÉSZÁROS, 2012, p. 138)

nossa estrutura existencial. Também, não podemos abdicar da nossa liberdade nas situações, nas quais temos que tomar decisões acerca de nós mesmos e acerca dos outros, simultaneamente. As situações estão aí para serem vividas; os outros estão aí para interagirmos com eles e não podemos deixar de nos movimentarmos dentro destas situações e apesar dos outros, entretanto não temos garantias se estes encontros vão ser positivos ou negativos. Entretanto, há sempre a possibilidade de construção do homem, do humano ou do desumano a partir de cada fato vivido. Parafraseando o autor, afirmamos: o que quer que venhamos a ser ou fazer de nós, do mundo em que existimos e das nossas relações intersubjetivas, é por nós mesmos que seremos e faremos, mas, de algum modo, é pelo outro também. Afinal, o mundo em que existimos nossas escolhas é o mundo que dividimos com o outro.

Neste mundo compartilhado há interações conflituosas e embates, mas, quiçá, encontremos uma forma de estabelecer novas relações, mais solidárias; esta solidariedade provavelmente não se encontra disponível "[...] num mundo inteligível de valores morais" (SARTRE, 2010, p. 32) como diria Sartre; mas esperamos ser possível, haja vista a própria estrutura do homem, entendido pela filosofia existencialista sartreana, ser capacitada para agir no plano da liberdade. Segundo Silva (2004, p. 193): "[...] mesmo a solidariedade e fraternidade, caso venham a existir, existirão ainda a partir da contingência e da gratuidade inerentes à realidade humana." (SILVA, 2004, p. 193), ou seja, se existirem será como uma construção humana. Cabe a cada um, no mundo prático, ou seja, no contexto existencial e histórico buscar novas construções em termos de relações intersubjetivas.

REFERÊNCIAS:

ALQUIÉ, F. A filosofia de Descartes. Editorial Presença, LDA. Tipografia Nunes, Ltda. – Porto.

ALVES, Luís Carlos Ribeiro. **Consciência e Subjetividade em Jean-Paul Sartre**. – 1ª Ed. Pentecoste, CE. Edição do Autor, 2013.

ALLOUCHE, Frédéric. **Ser livre com Sartre.** Com a colaboração de Anne Jouve; tradução de João Batista Kreuch. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

ANDRADE, M. J. "A Liberdade como fundamento de uma ética sartreana" In: José Maurício de Carvalho. (org.)

BATALHA, Wilson de Souza Campos. **A Filosofia e a crise do homem** – de Descartes a Sartre. Editora Revista dos Tribunais – São Paulo, 1968.

BEAUVOIR, Simone de. **A força da idade**; volume 1. Trad. de Sérgio Milliet – [edição especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BEAUVOIR, Simone de. **A força da idade**; volume 2. Trad. de Sérgio Milliet – [edição especial]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BEAUVOIR, Simone de. **A cerimônia do adeus:** seguido de entrevistas com Jean-Paul Sartre agosto/setembro de 1974; tradução Rita Braga. – [edição especial]. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

BORNHEIM, Gerd. A. **Sartre** – Metafísica e existencialismo. Editora Perspectiva. 2ª edição, São Paulo, 1984. (Coleção Debates)

BORNHEIM, Gerd. "O Existencialismo de Sartre". **Curso de Filosofia**. Ed. Jorge Zahar, 3ª edição, RJ, 1989, p. 195-203

CRANSTON, Maurice. **Sartre.** Tradução: Octávio Alves Velho. Editora Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro, 1962.

CASTRO, Fabio Caprio Leite de. **A ética de Sartre**. São Paulo: Edições Loyola, 2016. – (Coleção filosofia: ética)

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução Álvaro Cabral; revisão técnica, Valério Rohden. - Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

COX, G. Compreender Sartre. Tradução de Hélio Magri Filho. – Petrópolis: RJ: Vozes, 2007.

COLETTE, Jacques. **Existencialismo** – uma breve introdução. Tradução de Paulo Neves.-Porto Alegre, RS: L&PM, 2019. (Coleção L&PM POCKET; v. 882)

COHEN-SOLAL, Annie. **Sartre** – uma biografia. Tradução de Milton Persson. – 2.ed. – Porto Alegre, RS: L&PM, 2008.

COHEN-SOLAL, Annie. Sartre. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: RS: L&PM Editores, 1986.

DANTO, Arthur C. **As ideias de Sartre**. Trad. James Amado. São Paulo: Editora Cultrix, 1978.

DESCARTES, René. **Regras para orientação do espírito**. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. — 3ª. ed. — São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. — (Clássicos WMF)

DESCARTES, René. **Discurso do método**; tradução Roberto Leal Ferreira. 2 ed. – São Paulo: Martin Claret, 2008 a. – (Coleção obra prima de cada autor; 45).

DESCARTES, René. **Meditações**; tradução Roberto Leal Ferreira. 2 ed. – São Paulo: Martin Claret, 2008b. – (Coleção obra prima de cada autor; 45).

ELKAÏM-SARTRE, Arlette. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas, Arlette Elkaim-Sartre; tradução de João Batista Kreuch. — Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. — (Coleção Textos filosóficos).

ELKAÏM-SARTRE, Arlette. **Diário de uma guerra estranha**. Tradução: Aulyde Soares Rodrigues. Editora Nova Fronteira S.A., 1983.

GUIGOT, André. Sartre. Paris. Vrin, 2007.

GILES, Thomas Ransom. **História do existencialismo e da fenomenologia**. Volume 1. São Paulo, EPU, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1975.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Parte I - Tradução Márcia de Sá Cavalcante. 7ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução revisada e apresentação de Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 6.ed.- Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

JEANSON, Francis. Le problème moral et la pensée de Sartre. Préface de Jean-Paul Sartre. Aux Éditions du Seuil, Paris, 1965.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução e notas de Fernando Costa Matos - Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, 2012.

KIERKEGAARD, Soren, Aabbye. **O conceito de angústia** – uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls, - Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. **Vocabulário de psicanálise**. Tradução: Pedro Temem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LE BOM, Sylvie. **A transcendência do ego:** esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução e notas, Sylvie Le Bon; tradução de João Batista Kreuch. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. – (Coleção Textos filosóficos)

LÈVY, Bernard-Henri. **O século de Sartre**: inquérito filosófico. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MÉSZÁROS, István. **A obra de Sartre:** busca da liberdade e desafio da História. São Paulo: Boitempo, 2012.

MOUNIER, Emmanuel. **Introdução aos existencialismos.** Tradução João Bérnard da Costa. São Paulo: Livraria duas cidades, 1963.

MORRIS, Katherine, J. **Sartre** – introdução. Tradução Edgar da Rocha Marques. – Porto Alegre: Artmed, 2009.

MOURA, Carlos Eduardo de. Consciência e liberdade em Sartre: por uma perspectiva ética – São Carlos: EduFSCar, 2012.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. **Crítica da razão na fenomenologia**. São Paulo: Nova Stella: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. **Sartre:** Existencialismo e Liberdade (Coleção Logos). São Paulo: Moderna, 1996.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Introdução e tradução de Raimundo Vier. 6ª ed. - Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

PERDIGÃO, Paulo. **Existência e Liberdade**: uma introdução à Filosofia de Sartre. Porto Alegre, RS: LP&M, 1995.

QUINTILIANO, Deise. Sartre: philia e autobiografia. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

REYNOLDS, Jack. **Existencialismo**. Tradução de Caesar Souza. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. – (Série Pensamento Moderno).

RODRIGUES, Malcom Guimarães. Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos. – São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

SANTOS, Vinícius dos. "Alteridade e alienação: os impasses da intersubjetividade na filosofia de Sartre". São Carlos: UFSCar, 2014.

SANTOS, Vinícius dos. "Corpo e intersubjetividade em O Ser e o Nada". **Theoria** – revista eletrônica de filosofia. Faculdade Católica de Porto Alegre. Volume 3 – Número 08 –ano 2011/ISSN 1984-9052.

SARTRE, Jean-Paul. **O Ser e o Nada** – ensaio de ontologia fenomenológica; tradução de Paulo Perdigão. 23. Ed. - Petrópolis: RJ, Vozes, 2014.

SARTRE, Jean-Paul. L'être et le néant – Essai d'ontologie phénoménologique. Édition corrige avec index par Arlette Elkaim-Sartre, - Galllimard, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. **A transcendência do ego:** esboço de uma descrição fenomenológica. Tradução e notas, Sylvie Le Bon; tradução de João Batista Kreuch. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. – (Coleção Textos filosóficos)

SARTRE, Jean-Paul. **Esboço para uma teoria das emoções**. Tradução de Paulo Neves. – Porto Alegre: L&PM, 2015a.

SARTRE, Jean-Paul. O imaginário. São Paulo: Ática, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. Apresentação e notas, Arlette Elkaim-Sartre; tradução de João Batista Kreuch. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. – (Coleção Textos filosóficos).

SARTRE, Jean-Paul. O que é a Literatura? Petrópolis, RJ: Vozes, 2015b.

SARTRE, Jean-Paul. **O que é a subjetividade?** – 1. Ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015c.

SARTRE, Jean-Paul. **As Palavras**. Tradução de J. Guinsburg. 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **Situações I**. Tradução de Rui Mário Gonçalves — Publicações Europa-América, (1947).

SARTRE, Jean-Paul. "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade". **Situações I**. Tradução de Rui Mário Gonçalves — Publicações Europa-América, (1947). p. 28-31

SARTRE, Jean-Paul. "A liberdade cartesiana". **Situações I**. Tradução de Rui Mário Gonçalves – Publicações Europa-América, (1947).

SARTRE, Jean-Paul. **Diário de uma guerra estranha**. Tradução: Aulyde Soares Rodrigues. Editora Nova Fronteira S.A., 1983.

SARTRE, Jean-Paul. "Entre quatro paredes. Peça em um ato". Tradução e notas de Guilherme de Almeida. Editor Victor Civita. **Abril S.A.** Cultural Industrial, São Paulo, 1ª edição – março de 1977

SARTRE, Jean-Paul. Apresentação de 'Les temps modernes'. **Les Temps Modernes**. Tradução de Oto Araújo Vale. Editora HUCITEC, São Paulo, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. **A náusea**. Tradução Rita Braga –[Ed. Especial]. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011.

SARTRE, Jean-Paul. **O muro.** Tradução de H. Alcântara Silveira. – 10^a ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

SARTRE, Jean-Paul. "Conscience de soi et connaissance de soi". **Bulletin de la Société Française de Philosophie** 42, 1948. pp. 49-911947

SARTRE, Jean-Paul. "Sartre par lui-même". In: Sartre. Paris: Gallimard, 1977.

SARTRE, Jean-Paul. **A idade da razão.** Tradução de Sérgio Milliet. – São Paulo: Abril Cultural, 1981.

SARTRE, Jean-Paul. **Sursis**. Tradução de Sérgio Milliet. 4ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2005.

SARTRE, Jean-Paul. **Com a morte na alma**. Tradução de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1983.

SILVA, Franklin Leopoldo e. "Conhecimento e identidade histórica em Sartre". **Trans/form/ação**. São Paulo, 26(2), p. 43-64, 2003.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Ética e literatura em Sartre** – ensaios introdutórios. São Paulo: Editora UNESP, 2004. (Coleção Biblioteca de Filosofia/Direção Marilena Chauí; organização Floriano Jonas César)

SILVA, Franklin Leopoldo e. "Sartre e a ética". **Revista BIO&THIKOS.** Centro Universitário São Camilo - 4(3): p. 269-273, 2010.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Sartre e o humanismo.** São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2013, - (Convite à reflexão).

SILVA, Franklin Leopoldo e. **O outro.** –São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012 – (Filosofia o prazer de pensar/dirigida por Marilena Chauí e Juvenal Savian Filho).

SOUZA, Thana Mara. "Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre". **Trans/form/ação**. Marília, v.35, n.1, p. 147-166, Jan/Abril, 2012.

VAIHINGER, H. **A filosofia do como se:** sistema de ficções teóricas, práticas e religiosas da humanidade, na base de um positivismo idealista. Tradução de Johannes Kreschmer. 1ª ed. Chapecó: Argos, 2011.

YAZBEK, André Constantino. **Itinerários cruzados:** os caminhos da contemporaneidade filosófica francesa nas obras de Jean-Paul Sartre e Michael Foucault. São Paulo: EDUC; FAPESB, 2010.