



FACULDADE CATÓLICA DE ANÁPOLIS
GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ELTON DE OLIVEIRA SILVA

CONSCIÊNCIA E ALTERIDADE
EM *O SER E O NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE

ANÁPOLIS – GO

2021

ELTON DE OLIVEIRA SILVA

CONSCIÊNCIA E ALTERIDADE
EM *O SER E O NADA* DE JEAN-PAUL SARTRE

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Católica de Anápolis, como requisito essencial para obtenção do título de licenciado em filosofia sob orientação do Prof. Me. Tobias Dias Goulão e co-orientação do Prof. Dr. Thalles de Azevedo de Araújo.

ANÁPOLIS - GO
2021

A todos aqueles que, na brevíssima passagem da vida, buscam incessantemente refletir acerca da existência humana e de suas dimensões. DEDICO.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter me chamado ao seu amor infinito.

Aos meus pais, Josimar Martins da Silva e Rozely de Oliveira Silva, bem como ao meu irmão, Hugo de Oliveira Silva, os quais são a maior riqueza que poderia ter. A todos os meus outros familiares e amigos, que fazem parte da minha história de vida, agradeço consideravelmente.

RESUMO

Jean-Paul Sartre, em seu ensaio de ontologia fenomenológica, adota uma reflexão acerca do conceito de consciência, além de constituir o significado de alteridade para a consciência, concepções que construíram o tema deste trabalho acadêmico, tendo como estudo a leitura crítica da relação intersubjetiva, em *L'entre et le Néant (O Ser e o Nada)*, especificamente na terceira parte, “O Para-Outro”. A experiência da alteridade configura-se, em Sartre, como uma aporia, pois a relação originária do “eu” com o “outro” se dá pelo conflito, na medida em que, pelo princípio do olhar, determino “o outro eu” como coisa. Desse modo, a experiência do outro para a consciência e a entrada deste na consciência é alienante e de má-fé, tendo em vista a mortificação das liberdades e do projeto de ser, isto é, das possibilidades do Para-si. A consciência é intencional (consciência de algo). Esta é vazia de ser, ou seja, não constitui um ego. Sartre percebe dois modos de consciência: a pré-reflexiva (não-tética), consciência não habitada por um ego, e a reflexiva (tética), que se constitui no momento em que uma outra consciência a delimita como objeto para ela. Por conseguinte, nesta última, o existencialista francês contempla a experiência da alteridade para a consciência – o outro é aquele que me revela quem sou; porém, este reconhecimento ocasiona a perda da minha liberdade. Portanto, para que a relação de alteridade não se funde apenas pelo aspecto do conflito, o filósofo da existência, através dos conceitos de liberdade e responsabilidade, implica o compromisso ético mediante o qual o para-si, frente ao outro, constrói não exclusivamente uma relação originária negativa, mas uma responsabilidade ou compromisso pelo outro.

Palavras-chave: Ser-para-si. Ser-para-outro. Liberdade e Responsabilidade. Consciência. Alteridade.

ABSTRACT

Jean-Paul Sartre, in his essay on phenomenological ontology, adopt a reflection on the concept of consciousness, besides constituting the meaning of alterity for a consciousness, conceptions that built the theme of this academic work, having as study a critical reading of the intersubjective relation, in *L'être et le Néant (The Being and the Nothing)*, specifically in the third part, "The To-Other." In Sartre, the experience of alterity is seen as an aporia, since the original relation of the "I" to the "other" is due to conflict, inasmuch as, by the principle of the gaze, I determine "the other" as thing. In this way the experience of the other for consciousness and its entrance into consciousness is alienating and in bad faith, in view of the mortification of liberties and the project of being, that is, of the possibilities of the Self. Consciousness is intentional (awareness of something). It is empty of being, that is, it does not constitute an ego. Sartre perceives two modes of consciousness: the pre-reflexive (non-tactical), consciousness not inhabited by an ego, and the reflexive (tactical), which is constituted at the moment when another consciousness delimits it as object for it. Therefore, in the latter, the French existentialist contemplates the experience of alterity to consciousness - the other is the one who reveals to me who I am; But this recognition causes the loss of my freedom. Therefore, in order for the relation of otherness not to be merged only by the aspect of conflict, the philosopher of existence, through the concepts of freedom and responsibility, implies the ethical commitment by which the para-self, in front of the other, constructs not exclusively a Relationship, but a responsibility or commitment to the other.

Keywords: Be-for-itself. Being-for-another. Freedom and Responsibility. Consciousness. Otherness.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA SARTREANA: DA FILOSOFIA PURA À FILOSOFIA EXISTENCIAL	11
2.1	A Fenomenologia Husserliana	11
2.1.1	A intencionalidade da consciência	12
2.1.2	<i>Epoqué</i> ou redução fenomenológica.....	15
2.2	O fenômeno sartreano: “O fenômeno de ser e o ser do fenômeno”	17
2.3	O <i>Ser-em-si</i> e o <i>Ser-para-si</i>	23
2.4	O nada na ontologia fenomenológica de Sartre	27
3	O SER-PARA-OUTRO E A PROBLEMÁTICA DO OLHAR	32
3.1	O encontro com o outro	33
3.1.1	A evidência da existência do outro	35
3.1.1.1	<i>A vergonha enquanto certeza da existência de outrem</i>	36
3.1.2	A problemática do <i>olhar</i>	38
3.1.2.1	<i>O outro enquanto sujeito</i>	40
3.1.2.2	<i>O outro na perspectiva de objeto</i>	41
3.2	As relações concretas com o outro	44
3.2.1	Primeira atitude: amor, linguagem e masoquismo	45
3.2.1.1	<i>O amor</i>	46
3.2.1.2	<i>A linguagem</i>	48
3.2.1.3	<i>O masoquismo</i>	49
3.2.2	Segunda atitude: indiferença, desejo, ódio e sadismo	51
3.2.2.1	<i>A indiferença</i>	52
3.2.2.2	<i>O desejo</i>	54
3.2.2.3	<i>O sadismo</i>	56
3.2.2.4	<i>O ódio</i>	57

4	LIBERDADE E RESPONSABILIDADE	60
4.1	O conceito de liberdade em Sartre	61
4.1.1	A angústia.....	65
4.1.2	A má-fé.....	66
4.2	Liberdade e facticidade	68
4.3	Liberdade e responsabilidade	71
4.4	Responsabilidade pelo outro	74
4.4.1	Responsabilidade e compromisso ético com o outro.....	75
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	80
	REFERÊNCIAS	85

1 INTRODUÇÃO

Filósofos e teóricos, ao longo dos séculos, desenvolveram questionamentos a respeito da natureza humana. Junto a tais questionamentos, surgiu uma diversidade de explicações e teorias que buscaram apresentar a melhor resposta a esta investigação tão desafiadora para a Filosofia. No final do século XIX e por volta do século XX, surgem interesses pela busca de um conhecimento cujo ponto de partida é o homem, não apenas como sujeito pensante, mas como principal objeto de estudo da Filosofia, no que se refere às ações, anseios, sentimentos, relações e vivências com os demais. Deste modo, podemos afirmar que o período contemporâneo é especificamente assinalado pela diversidade de teorias que envolvem o indivíduo em torno do caráter existencial.

Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche, pensadores do século XIX, são os mais importantes precursores do existencialismo, responsáveis pela produção de um acervo teórico que serviu de base para a elaboração desta forma de pensar, assim como os filósofos do século XX, Husserl, Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger e Jean-Paul Sartre. Nestes termos, a filosofia existencialista inaugura na história um movimento teórico e literário que reúne, em sua origem, sistemas filosóficos, como a fenomenologia de Husserl, o pensamento de Heidegger, o Marxismo, além de todo um legado cultural moderno e contemporâneo.

O pensamento existencial assume grande popularização cultural e intelectual nos escritos de Jean-Paul Sartre. Dentre eles, *O Ser e O Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*; *Transcendência do Ego*; *O Existencialismo é um Humanismo*; *A Imaginação*; *A Náusea* e *Entre Quatro Paredes*. A filosofia sartreana possui uma aproximação com a realidade humana. Sua teoria configura-se não como abstrata, mas existencial, apresentando ideias que não se resumem apenas à escrita acadêmica e teórica, mas se sobressaem, dando origem a uma nova forma de se pensar a relação entre filosofia e vida, além de influenciar e conciliar o legado cultural da filosofia francesa contemporânea, refletida no teatro e na literatura.

Assim sendo, Sartre é respeitado como a mais pura expressão do existencialismo. A filosofia existencial sartreana concebe uma leitura ontológica e fenomenológica do homem, de sua existência e categorias que o cercam e, como consequência, o seu existencialismo é concebido como um novo humanismo. Esta corrente filosófica é conduzida a partir de um princípio: a existência precede a essência, o que significa não existir uma essência apriorística ou uma natureza que determine o ser do homem, pois ele é autor e criador de sua identidade.

A obra catedrática de Sartre, *O Ser e O Nada: Um Ensaio sobre Ontologia Fenomenológica*, constitui a delimitação do assunto desta pesquisa, a qual discorre sobre o conceito de consciência, como também a possibilidade de refletir acerca do significado de alteridade como aspecto fundante de uma dimensão ética. Neste sentido, busca-se percorrer o mesmo caminho reflexivo de uma fenomenologia da existência que o filósofo apresenta em *O Ser e O Nada*.

Com essa perspectiva, a problemática abordada é a da consciência enquanto aquilo que é o que não é, e não é o que é, ou seja, o próprio nada, bem como a concepção de alteridade ou outridade, a partir da categoria que constitui a existência humana, *O para-outro*. Tendo em vista esse contexto, o presente trabalho se delinea por meio das seguintes questões: o que é Consciência? Em que consiste a alteridade na filosofia existencial de Jean-Paul Sartre, enquanto possibilidade para uma dimensão ética?

Portanto, o procedimento metodológico está voltado para a apreensão ponderada dos conceitos de consciência e alteridade, fazendo-se uso, basicamente, da obra mestra de Jean-Paul Sartre, *O Ser e o Nada*. Esta obra é a diretriz que permeia todo o trabalho de pesquisa. No entanto, recorreremos à leitura interpretativa de comentadores que apresentam, com propriedade e consistência, reflexões sobre o tema proposto. Durante a obtenção dos dados, utilizamos as estratégias do método exploratório e reflexivo, por meio de análise minuciosa e sistemática de conteúdos de cunho essencialmente bibliográfico.

Este trabalho de natureza monográfica consta de três capítulos: o primeiro, analisamos a fenomenologia de Husserl nos conceitos de fenômeno, intencionalidade da consciência, *epoché* ou redução fenomenológica e do seu contributo para a fenomenologia de Sartre que valendo ressaltar não é idêntica a do fenomenólogo Alemão, além de refletirmos acerca da ontologia fenomenológica de Sartre seguindo uma linha de reflexão sobre o fenômeno, o ser do em-si, o ser do para-si e a questão do nada. No segundo, examinamos o princípio Ser-para-outro, o encontro com o outro que me faz afirmar a sua existência, analisamos a problemática do “Olhar” como relação entre o outro e a minha consciência, e por fim, as relações concretas com o outro. No terceiro e último capítulo, verificamos os conceitos de liberdade e responsabilidade, bem como identificamos a possibilidade de uma dimensão ética sartreana do para-outro, estabelecida no conceito de responsabilidade aonde a relação de conflito com o outro é interrompida pelo compromisso que tenho com a outridade.

2 A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA SARTREANA: DA FILOSOFIA PURA À FILOSOFIA EXISTENCIAL

2.1 A Fenomenologia Husserliana

A fenomenologia surge como corrente filosófica por volta do século XX e tem como teórico fundador o alemão Edmund Husserl, além de esta corrente exercer influência sobre filósofos como Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, entre outros.

Husserl configura a fenomenologia enquanto via de perscrutação, cuja finalidade é abstrair o fenômeno, isto é, contemplar e analisar a manifestação das coisas à consciência de uma forma pura. Deste modo, constitui ao método elaborado pelo filósofo alemão verificar o dinamismo do espírito que dá ao mundo seu sentido, ou seja, como as coisas se apresentam à consciência. Em vista disso, pretende-se, por meio do fenômeno, captar aquilo que a coisa é em si mesma (sua essência).

Nesse sentido, a fenomenologia husserliana não constrói os entes como existentes em duas facetas: o que é enquanto essência (o interno, o ser da coisa) e o que se manifesta (o externo, o aparecer da coisa), não havendo, pois, esta dualidade. Portanto, o caminho que torna capaz a atitude fenomenológica é a capacidade de ir ao encontro das coisas em si mesmas. Logo, “[...] a palavra ‘fenomenologia’ exprime uma máxima que se pode formular na expressão: ‘às coisas em si mesmas!’ – por oposição às construções soltas no ar, às descobertas acidentais, à admissão de conceitos só aparentemente verificados” (HEIDEGGER, 2002, p. 57).

É oportuno destacar que a filosofia de Husserl torna-se marco relevante na filosofia contemporânea, inaugurando uma forma inovadora do pensar filosófico, rompendo com os métodos epistemológicos anteriores no que diz respeito, particularmente, à relação constitutiva do conhecimento entre sujeito e objeto, que posteriormente será retomada por Jean-Paul Sartre com uma nova roupagem fenomenológica.

O método de Husserl tem como propósito uma teoria do conhecimento radical, tornando-a mais autêntica e verdadeira. O referido método rompe com as vertentes do conhecimento predominantes na modernidade, como o Realismo, o Idealismo e a Filosofia de Kant, pois a fenomenologia está baseada na análise intuitiva das coisas tais como se manifestam.

No contexto das *Investigações Lógicas*, Husserl busca estabelecer uma base mais segura para a filosofia, por meio do retorno a uma instância mais originária do sentido. Logo, inicia este caminho pela suspensão do naturalismo e do objetivismo que dominavam o cenário

do conhecimento. Nesta conjuntura, pode-se verificar a crítica de Husserl ao *psicologismo* – aonde os juízos da mente estariam preenchidos de implicações psicológicas (afetividade), sistemas nervosos, imaginação e outros. Portanto, o filósofo alemão procura um radicalismo lógico, de seguimento matemático, com o intento de construir uma realidade de puras essências ou idealidades.

Husserl reprovava o fato de anularem a perspectiva da qual, a abordagem de algo deve se constituir pelo envio ao sentido e forma de manifestação do conteúdo. Ora, o psicologismo encontra-se considerando suas idealidades como psíquicas ou mentais. Ela encontra sustentáculo em todo um aparato fisiológico e nas interconexões positivistas, bem como mantém o dualismo clássico entre sujeito e objeto. Desse modo, o projeto positivista, naturalista e psicológico não confere significação alguma à função fenomenológica-intencional enquanto aspecto fundamental na produção de seus conhecimentos. Sendo assim, o filósofo da fenomenologia desenvolve uma nova concepção de consciência, contrária a redução da subjetividade à objetividade assim como o naturalismo sugeria.

Por conseguinte, é propício ressaltar que este sistema husserliano é um tanto amplo e consistente. Diante disso, evidenciaremos os conceitos essenciais da sua fenomenologia, para, em seguida, analisarmos a fenomenologia sartreana presente na sua obra célebre *o Ser e o Nada*, a qual apresenta inspirações e influências de Husserl. No entanto, o nosso filósofo não comunga do pensamento de que, por meio da redução eidética, é possível chegar à essência das coisas. Isto porque ele postula o seu ensaio filosófico como o de uma fenomenologia existencial, oposta à fenomenologia pura. Entretanto, Sartre se posiciona, de outras formas, consoante com a sistematização husserliana de argumentação.

2.1.1 A intencionalidade da consciência

Conforme Husserl, a consciência é enquanto consciência *de algo*, ou seja, é intencionalidade. A intencionalidade manifesta que o *cogito* e todo o estado de consciência tem em vista algo que ele apresenta em si mesmo, isto é, traz em si o objeto visado, o objeto de uma intenção, ou melhor, o seu referente *cogitatum*. Isto significa que a coisa está intencionada ou visada em seu “eidos”. A atitude intencional da consciência envolve toda a realidade possível como sendo alguma “coisa” e torna-a presente, imediatamente, à consciência.

Ou seja, a consciência humana enquanto intencional, seria um voltar-se para fora de si mesma, ao conformar toda exterioridade. Deste modo, passa a ser ilustre a afirmação husserliana de “voltar às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst!*). A “coisa”, nesta concepção,

é o fenômeno como movimento, que se manifesta à consciência e não como objetos físicos. Trata-se, portanto, da atividade do intelecto de chegar à essência, isto é, ao *em-si* das coisas, apreendido por uma visada imediata do entendimento.

A fenomenologia tem como ponto de partida a vivência pura do mundo estabelecida pela consciência sem obstáculos ou acidentes. Sendo assim, afirma Husserl (1989, p. 55-56) que “[...] toda a vivência intelectual e toda a vivência em geral, ao ser levada a cabo, pode fazer-se objeto de um puro ver e captar e, neste ver; é um dado absoluto. Está dada como um ente, como um isto-aqui (*Dies-da*), de cuja existência não tem sentido algum duvidar”.

A fenomenologia, por meio da intencionalidade, configura-se enquanto ciência mais ortodoxa, pois reduz e purifica a intuição das explicações já existentes, relacionadas ao mundo, isto é, às coisas, para, posteriormente, encontrar o sentido pleno pela análise da intencionalidade da consciência que constitui, a partir dessa atitude, o mundo como fenômeno puro. Por conseguinte, Husserl (2001, p. 48) elucida a intencionalidade como a “[...] particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de cogito, o seu cogitatum em si próprio”.

Husserl explica o conceito-chave de seu método, a intencionalidade, segundo duas facetas: a intencionalidade enquanto consciência de algo e a intencionalidade como consciência de si mesmo. Logo, podemos afirmar que ele constrói o conhecimento, atribuindo uma nova configuração ao método cartesiano.

Partindo de Descartes, o filósofo alemão verifica o conhecimento entre dois modos de ser: a coisa que está presente na consciência e a que está fora. O sujeito em seu ato de conhecer, e o objeto como sendo a coisa conhecida. Por conseguinte, esta relação se dá entre o eu penso (*noese*) e o ente pensado (*noema*). No entanto, é importante esclarecer que o objeto é intencional, porque está posicionado à consciência sem ser esta. Na fenomenologia, o que se destaca é o conhecimento autêntico desta “coisa”.

A *noese* é o modo subjetivo das experiências vivenciadas, formada pelas atitudes de compreensão que tem a finalidade de determinar o objeto. O “eu penso” é preenchido pela *noema*. Dessa forma, a *noese* é os “correlatos intencionais” da consciência que visa e confere sentido ao objeto. Por outro lado, a *noema* diz respeito ao elemento, ou seja, o conteúdo que compõe as vivências intencionais. A “coisa pensada” é o objeto considerado pela reflexão. Contudo, a *noema* não é a coisa, mas o sentido que a consciência atribui a ela, isto é, o significado que o objeto adquire no momento que é percebido pela consciência intencional. Assim, o mundo está preservado como *noema*, enquanto objeto intencional nos aspectos e atributos acendidos na “consciência imanente”.

A intencionalidade husserliana compreende-se como correlação entre sujeito e objeto, isto é, consciência e mundo. Sendo assim, uma relação originária, que constitui e define a consciência pensante e a coisa pensada. A intencionalidade fenomenológica é um transcender, “[...] é visada de consciência e produção de um sentido que permite perceber os fenômenos humanos em seu teor vivido” (ZILLES, 2006, p. 171). Desta forma, estamos tratando de uma teoria que cogita os fenômenos puros presentes ao intelecto.

A consciência ou entendimento, segundo Husserl, é tudo aquilo que não é ela mesma, ou seja, sucessivamente consciência de alguma coisa. Posicionada a um objeto, voltada para fora de si. A mente é, então, esta intenção significativa de algo. Inicialmente, Husserl (CF. 2002, p. 22), definiu a fenomenologia como a teoria dos fenômenos da consciência pura, dando a esta consciência três sentidos:

- a) Como conjunto de todas as vivências, ou seja, a consciência como unidade;
- b) Como percepção interna das vivências psíquicas, ou seja, o ser consciente;
- c) Como vivência intencional.

Para esse filósofo, o último sentido seria o mais importante, tendo dedicado a este um longo capítulo no seu livro *Investigações lógicas*, pois a consciência é “uma corrente de experiências vividas”. Dessa maneira, intuímos uma dissonância entre a consciência intencional husserliana e a noção sartreana de consciência, já que, em Sartre a consciência (para-si) se dá como devir, alteridade, e neste sentido relaciona-se com o saber heraclitiano. Em Husserl, o ponto central é as situações possíveis do “ideado” como tal, o correlato que está no dinamismo da racionalidade do sujeito enquanto vivendo como “identidade-consciência”, isto é, o “eu” transcendental unido às suas próprias idealidades, ou seja, o Eu é o “locus”, ou melhor, o lugar específico das “coisas mesmas”. Portanto, a consciência no filósofo alemão é identidade (síntese egológica). Logo, não há espaço para o devir de Heráclito.

Toda conjuntura da consciência é vivência. É a vivência enquanto atividade intencional que possibilita a relação entre sujeito e objeto. Deste modo, a intencionalidade é o movimento da consciência, caracterizado pelo eu pensante (*cogito*), que encontra em si mesmo a coisa pensada (*cogitatum*). Assim, a consciência intencional é aquela que dá sentido às coisas, significado. É a consciência que constrói o mundo, isto é, a realidade como fenômeno, como conteúdo visado pelo sujeito.

São os conceitos de intencionalidade e de consciência que norteiam o surgir da filosofia sartreana. O filósofo francês adota de Husserl o método fenomenológico, porém se

posiciona de modo crítico. Logo, é necessário recobrar o sentido conferido por Sartre à ideia de fenomenologia.

2.1.2 *Epoqué* ou redução fenomenológica

Husserl anseia estabelecer uma relação de conhecimento pura entre a consciência e o mundo. Então, propõe o processo de redução como investigação radical do fenômeno, ou seja, da coisa que se manifesta à consciência. O filósofo alemão adota o termo *epoqué*, que significa suspensão do juízo ou colocar entre parênteses, ou seja, o mundo, compreendido por Husserl como a totalidade de objetos intencionais, é sempre posicionado intencionalmente para uma consciência.

Contudo, para se chegar a apreender essa consciência na sua pureza transcendental como o fenômeno originário, faz-se indispensável dar procedimento à *epoqué*: “[...] pela *epoqué* fenomenológica, reduzo o meu eu humano e natural e a minha vida psicológica – domínio da minha experiência psicológica interna – ao meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da experiência interna transcendental e fenomenológica” (HUSSERL, 2001, p. 39). Sendo assim, a *epoqué* husserliana é constituída enquanto atitude de pôr entre parênteses a realidade percebida pelo senso comum, isto é, suspender a atitude natural por um instante. Contudo, a atitude natural é o modo primário pelo qual o homem se corresponde com a realidade. Diz-nos Giles (1989, p. 73) que,

[...] a atitude natural é aquela em que naturalmente e, portanto, habitualmente vivemos, em que estamos dirigidos para a realidade exterior, para o mundo que habitamos, rodeados pelas pessoas e pelas coisas, e acreditamos em tudo espontaneamente.

Pode-se afirmar que é necessário o ato de purificar os pré-conceitos ou intuições primárias que definam o objeto em relação ao sujeito, para, deste modo, compormos um sentido mais “verdadeiro”, mais pleno da coisa. Portanto, a interrupção de nossa atividade natural diante do mundo tem como intuito apreendê-lo em-si mesmo, ou seja, chegar a uma evidência apodítica, ou melhor, isenta de qualquer dúvida. Assim, afirma Husserl (2001, p. 33):

Em contrapartida, uma evidência apodítica tem essa particularidade de não ser somente, de maneira geral, certeza da existência das coisas ou “fatos” evidentes; ela se revela ao mesmo tempo à reflexão crítica como uma

impossibilidade absoluta de que se concebeu a sua não existência e, portanto, exclui de antemão toda dúvida imaginável como desprovida de sentido.

A intenção de Husserl é sondar a coisa em sua originalidade, ou seja, em sua pureza, mas, antes, é indispensável também uma ação pura do sujeito que capta a coisa. Desta maneira, enxergamos a busca rigorosa do método fenomenológico que, por meio da “[...] redução, colocando fora de circuito a *doxa*, a opinião, a atitude natural (posição espontânea da existência do objeto), revela o objeto enquanto visado, ou seja, fenômeno” (GILES, 1989, p. 75).

Por conseguinte, a atitude fenomenológica à qual se opõe a atitude natural ou meditação ingênua é o modo pelo qual a consciência visa o mundo como ele é, ou melhor, fenômeno. É a partir desta atividade pura ou transcendental que o intelecto chega à essência das coisas, enquanto possibilidade única de se pensar a realidade presente. Logo, é por meio da redução fenomenológica que chegamos ao contato direto das coisas em-si, ou seja, em sua pura significação ou totalidade, estando posicionadas frente à consciência transcendental. A intencionalidade, e a conseqüente possibilidade da redução ao eu puro, é a própria fenomenologia.

Portanto, para ir às coisas mesmas é-nos necessário meditar três categorias principais. A primeira é a ausência de pressupostos: é imprescindível excluir qualquer pressuposto, não recusar, mas colocar entre parênteses tudo o que foi dito a respeito das coisas, os “preconceitos” e convicções pessoais que podem evitar o acesso às coisas mesmas. A segunda consiste no aspecto a priori: se necessita conter como base o campo das “evidências inteligíveis”, que é a dimensão da intuição eidética, ou seja, das essências, diferentemente dos fatos empíricos que são contingentes.

Sendo assim, é neste ponto que se encontra a aprioridade universal, alicerce de todo conhecimento. Por último, chegamos a evidência apodítica que é o critério de certeza segundo o qual um objeto é verdadeiro em sua apresentação para consciência, ou seja, tal como ele é na consciência que não posso colocá-lo em dúvida. Isto significa que só posso conhecer, ou melhor, ter algo como verdadeiro, se estiver evidente para mim, se for fundamentado na vivência em que as coisas se apresentam por si próprias a minha consciência.

Nesses termos, Husserl soluciona a questão do conhecimento das coisas por meio da *epoché* ou parentesiação do mundo. Deste modo, ressalta Sartre (2014, p. 19): “Husserl mostrou como sempre é possível uma redução eidética, quer dizer, como sempre podemos ultrapassar o fenômeno concreto até sua essência”. Portanto, a fenomenologia husserliana

apresenta o caminho pelo qual chegaremos à verdade das coisas e, de si mesmo, enquanto consciência pensante para, deste modo, chegarmos à atividade epistemológica pura e, assim, darmos o critério de rigor ao novo fazer filosófico.

2.2 O fenômeno sartreano: “O fenômeno de ser e o ser do fenômeno”

Na história do conhecimento verificamos uma distinção severa entre ser e aparecer, aonde não podemos conhecer as coisas em si, ou seja, sua essência mas apenas seus possíveis modos de aparecer. “O pensamento moderno realizou um progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam. Visava-se com isso suprimir certo número de dualismo que embarçavam a filosofia e substituí-los pelo monismo do fenômeno” (ruptura com a ideia do ser como causa do ente), elucidada Jean-Paul Sartre (2014, p. 15) em sua análise ontológica e fenomenológica.

Para Sartre (2014), com a contemporaneidade, todo e qualquer dualismo presente no ser das coisas foi superado, isto é, não há mais o ser interior (essência) e o ser exterior (fenômeno), o em-si e o aparecer, a potência e o ato. Deste modo, constata-se que o fenômeno da coisa revela, *per se*, a sua essência, ou melhor, conhecemos a essência de um ente porque se manifesta em seu aparecer:

Mas se nos desvencilharmos do que Nietzsche chamava “a ilusão dos trás-mundos” e não acreditarmos mais no ser-detrás-da-aparição, esta se tornará, ao contrário, plena positividade, e sua essência um “aparecer” que já não se opõe ao ser, mas, ao contrário, é a sua medida. Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta (SARTRE, 2014, p. 16).

O monismo salientado pelo filósofo francês, em outras palavras, consiste no fato de que cada aparência revela a essência do fenômeno, ou seja, a coisa ou mundo enquanto fenômeno pela sua aparição se manifesta em si. Logo, o fenômeno em Sartre é tudo o que existe e se revela, aparece de maneira que essa manifestação seja única enquanto aparição e essência. “Por isso, enfim, podemos igualmente rejeitar o dualismo da aparência e da essência. A aparência não esconde a essência, mas a revela: ela é a essência” (SARTRE, 2014, p. 16). Por conseguinte, vislumbramos o quanto Sartre toma a noção de fenômeno da fenomenologia husserliana.

Na primeira parte do seu ensaio de ontologia fenomenológica, o nosso filósofo se detém na definição do que é o fenômeno, com a finalidade de conhecer o que ele é, bem como analisar o seu fundamento, a natureza. Porém, Sartre não consegue extinguir o dualismo, e lhe

parece que a fenomenologia traz um novo problema, quer dizer, inaugura outro tipo de dualismo a conhecer: o *finito* e o *infinito*.

Esse dualismo consiste na atitude pela qual a consciência evidencia seu objeto, já que as várias intenções que o intelecto possui com o intento de desvelar as coisas (conhecer sua essência) necessitam das percepções com que ela se volta aos objetos. Desta maneira, compreende-se por “infinito” as diversas formas com que a mente revela seu objeto, e “finito” como aquilo que não muda, ou seja, o aspecto imutável do objeto, sua essência, pois:

O existente, com efeito, não pode se reduzir a uma série finita de manifestações, porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança. Mesmo que um objeto se revelasse através de uma só “Abschattung”, somente o fato de tratar-se aqui de um sujeito implica a possibilidade de multiplicar os pontos de vista sobre esta “Abschattung”. É o bastante para multiplicar ao infinito a “Abschattung” considerada (SARTRE, 2014, p. 17).

Como foi dito anteriormente, a maneira como a consciência revela o objeto é infinita, uma vez que ela mostra, por meio de visadas, a coisa. Por outro lado, o objeto que aparece é finito, pois este se mostra ao intelecto como ele é. Assim, o fenômeno é composto por duas facetas: é fenômeno enquanto aquilo que aparece (objeto) e enquanto aquele a quem aparece (consciência – eu).

O filósofo francês nos leva a refletir acerca da natureza do fenômeno monista e de sua constituição dual. Mas, para ele, não existe uma contradição nessa composição do fenômeno. Embora possamos observar algo de contraditório no que se refere às maneiras diferentes da abstração de uma única realidade. No entanto, Sartre propõe que o aparecer do fenômeno já trás em si mesmo sua essência. Logo, não são necessárias as diversas manifestações de um objeto para nos remetermos ao seu ser ou *quiddidade*¹. Portanto,

O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é absolutamente indicativo de si mesmo (SARTRE, 2014, p. 16).

Nesse sentido, podemos enfatizar que o nosso filósofo não confere muito destaque à redução fenomenológica. O que ele nos apresenta é o modo único pelo qual as coisas se

¹ Termo cuja origem remonta aos Escolásticos e traduz a definição de essência. Para o clássico Aristóteles e, depois, para a tradição tomista, *quiddidade* (*quidditas*) é a essência, natureza ou forma que constitui o ser, isto é, aquilo que confere à coisa o seu ser.

mostram em si mesmas. Deste modo, é superado o dualismo pelo monismo do fenômeno. Sartre em “*O Ser e O nada*”, busca encerrar a dicotomia fenômeno e coisa em si ou essência e aparência. Ele supera essa dualidade entre a aparência acessível à observação, e uma natureza escondida atrás dela. O ser de um existente é aquilo que se mostra. Isto quer dizer que, segundo Sartre, a essência do fenômeno é um aparecer que já não se opõe ao ser, mas que é, ao contrário, a sua medida.

A ontologia sartreana apontará o próprio ser, por isso é uma ontologia fenomenológica. “Tudo está em ato”, pois o fenômeno abrange toda a realidade do ser, e, a aparência, toda a essência. O ser é tudo o que é, e a essência é a ligação entre as contínuas aparições do existente, ou seja, é ela a própria aparição. Com outras palavras, o ser do fenômeno é uma aparição do ser, é a condição e o fundamento do ser, e não o ser o fundamento do fenômeno. Apesar de ele purificar o fenômeno das contrariedades aplicadas pela filosofia, Sartre abraça a dicotomia, como foi dito antes, *finito e infinito*.

Sartre intui que a fenomenologia mostra-nos, a partir das possíveis aparições, o ser do fenômeno, ou seja, compreendemos o fenômeno e nos é possível aproximarmos de sua essência por meio das correntes de aparições pelas quais ele se revela. Todavia, o método que nos vem auxiliando é insuficiente se tivermos por objetivo chegar ao conhecimento do fenômeno, particularmente de seu ser fundamento.

Sartre nos conduz por uma via ontológica, porquanto é plausível explicar o fenômeno de ser, por intermédio do conhecimento ou *gnosologia*. Logo, através da ontologia, compreendemos a composição das aparições do fenômeno. Porém, Sartre não descarta a fenomenologia de Husserl inteiramente pela ontologia, pois, em parte, ela nos proporciona encontrar os componentes do fenômeno.

Nessa perspectiva, Jean-Paul Sartre caminhava sobre novo plano, e a investigação agora se dirige por volta “[...] de onde se torna possível o fenômeno: encontra ele a sua razão de ser na natureza humana ou, ao contrário, em algo que transcende o homem?” (BORNHEIM, 2005, p. 27).

Nesse primeiro momento, quando afirmamos que o ser do fenômeno constitui o seu sentido no sujeito, fundamos a corrente idealista. “Mas Sartre recusa essa tese: ‘O ser do conhecimento não pode ser medido pelo conhecimento; ele escapa ao *percipi*’” (BORNHEIM, 2005, p. 27), ou seja, diferente do filósofo alemão Sartre afirma que a intencionalidade da consciência não se constitui como fundadora do ser do objeto.

Logo, o significado da consciência lhe advém de algo outro que não ela mesma. Assim, a ontologia sartreana compreende a consciência como realidade vazia de ser, que

surge enquanto *eu* que apreende “do mundo todo o seu conteúdo”. Deste modo, o *cogito* não é fundamento nem dá sentido às coisas. Assim, Sartre descreve o *ego* como carente de fundamento, pois “[...] em um sentido é um nada, uma vez que todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele” (SARTRE, 2013, p. 61).

O idealismo somente seria aceito se a consciência fosse plena de ser, isto é, uma realidade maciça, que conferisse ao fenômeno uma *quididade*. Portanto, a consciência husserliana, que antes era o princípio essencial para conferir ao fenômeno seu ser, agora, em Sartre, com a sua ontologia fenomenológica, o intelecto necessita de vir a ser e encontra a sua plenitude fora de si. Desta maneira, verificamos uma cisão no sentido de consciência entre Husserl e Sartre, pois o filósofo francês avalia o método husserliano, ainda constituído de vestígios idealistas. Entretanto, essa compreensão de consciência será mais bem esclarecida durante o transcorrer deste capítulo.

No segundo momento, devemos buscar a essência ou aquilo que funda no fenômeno o seu ser, pois, como já vimos, a priori, não é a consciência ou *ego* que concede objetividade ao fenômeno. Para Sartre, o ser do fenômeno é em si mesmo ser. Então, divergente da consciência, o fenômeno, ou seja, a coisa que se manifesta, é pura positividade, plena de ser: “Por que o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta” (SARTRE, 2014, p. 16). Logo, o ser do fenômeno é enquanto aquilo que aparece, ou melhor, sua essência é alcançada pelo seu mostrar-se. Sendo assim, não há mais discrepância entre ser e aparecer, visto que

[...] o fenômeno em si mesmo deve ser considerado um absoluto, no sentido de que se trata de um aparecer que nada esconde atrás de si, não podendo ser compreendido como manifestação de uma suposta coisa em si que seria, ela, o absoluto. O que o fenômeno é, ele o é absolutamente, tal como é; o fenômeno é “absolutamente indicativo de si mesmo”, é absoluto (BORNHEIM, 2005, p. 28).

Dessa forma, Sartre, alcançando o ser do fenômeno em sua dimensão ontológica, quer dizer, incorporando a ele o caráter ontológico, preserva-se da filosofia kantiana², que estabelecia entre o ser e o fenômeno uma separação intensa. Ainda para o filósofo francês, e nisto também se encontra a discrepância para com o sistema de Husserl, na afirmação “a consciência é consciência de alguma coisa”, o objeto ou fenômeno não depende da

² Kant buscava a partir da estrutura racional do sujeito conhecer o objeto, porém do objeto conhecemos aquilo que nos é revelado, ou seja, o fenômeno. Nunca iremos conhecer o objeto em si, ou melhor, sua essência.

consciência para vir a ser, mas lhe é indispensável para revelar-se. Por conseguinte, sendo o objeto pura positividade ou cheio de si, e postulada a consciência como plena negatividade ou vazia de ser, intuímos ser necessário a ela o objeto, para que seja preenchida de sua nadificação pela positividade do objeto.

Na introdução de *O Ser e o Nada* (1943), Sartre indica uma “prova ontológica”, cuja intenção é conferir ao fenômeno sua essência enquanto evidência fora da consciência, isto é, estabelece que o fenômeno seja ser em si mesmo. Enquanto acrescenta a relevância de constituir “a relação exata” entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno, pois esta conexão nos proporciona conhecer o fundamento do fenômeno que se dá pelo fenômeno de ser. Assim,

Se o ser do fenômeno não se soluciona em um fenômeno de ser e, contudo, não podemos dizer nada sobre o ser salvo consultando este fenômeno de ser. A relação exata que une o fenômeno de ser ao ser do fenômeno deve ser estabelecida antes de tudo. Podemos fazer isso mais facilmente considerando o conjunto das observações precedentes como que diretamente inspirado pela intuição reveladora do fenômeno de ser. Levando em conta não o ser como condição de desvelar, mas o ser como aparição que pode ser determinada em conceitos, compreendemos antes de tudo que o conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser, ou melhor, que o ser do fenômeno não pode reduzir-se ao fenômeno do ser. Em resumo, o fenômeno de ser é “ontológico”, no sentido em que chamamos de ontológica a prova de Santo Anselmo e Descartes (SARTRE, 2014, p. 20).

Na ontologia sartreana, vislumbram-se dois princípios: O fenômeno de ser e o ser do fenômeno. Neste momento, faremos a diferença entre ambos, pois, por meio desta distinção, chegaremos ao centro da relação entre o fenômeno de ser e o ser do fenômeno.

A prova ontológica tem seu ponto de partida na máxima: “Toda consciência é consciência de alguma coisa”. Isto significa que a consciência está sempre voltada ou presente a algo que não é ela mesma. Noutros termos, a consciência estar diante de uma presença concreta e plena, que não é, portanto ela mesma. No fundo, a prova ontológica indica que o significado da consciência advém de um outro que não ela mesma. Logo, “[...] a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é” (SARTRE, 2014, p. 34).

Compreende-se, portanto, que a intencionalidade da consciência afirma o ser de algum objeto transcendente a ela, ou seja, a consciência é essa intuição que visa à coisa, revelando-a. Assim, Sartre assegura que “[...] a consciência implica em seu ser um ser não-consciente e transfenomenal”. Logo, o ser da consciência em Sartre é interpretado como vazio pleno. Explica ele que “[...] a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, ergue-se a

questão de seu ser enquanto este ser implica um ser outro que não ele mesmo” (SARTRE, 2014, p. 33-35).

Em vista disso, existe a necessidade de um ser que é o conteúdo da consciência e que ele seja livre de qualquer juízo. Esta proposição está relacionada à alegação sartreana de que: “O ser transfenomenal da consciência não pode fundamentar o ser transfenomenal do fenômeno” (SARTRE, 2014, p. 32). O *ego* tem sua origem dirigida para um ser transfenomenal que é, em si mesmo, ser, em outras palavras, a consciência possui seu fundamento ou ser no fenômeno. Portanto, “[...] o ser transfenomenal do que existe para a consciência é, em si mesmo, em si” (SARTRE, 2014, p. 35), isto é, a consciência é presente a um ser autônomo a ela.

Essa concepção resulta da implicação de que, se o fenômeno fosse fundado em sua natureza pela consciência, ele não seria mais em si, passando a existir enquanto objeto da consciência, o que acarretaria o idealismo que o filósofo francês buscou vencer. O fenômeno nos é revelado em si. Assim, o fenômeno de ser se apresenta plenificado, sendo captado pela consciência de forma imediata ou pré-reflexiva. O nosso filósofo, em seu ensaio *A Transcendência do Ego* (1936), pensa a consciência pré-reflexiva ou imediata como sendo primária ou original, consistindo no aspecto em que temos as experiências do mundo sem uma intuição do eu, isto é, construímos uma vivência da realidade sem a compreensão de nosso ser ou individualidade.

Desse modo, o que Sartre deixa claro aqui é a noção de que, por uma parte, a consciência pré-reflexiva aparece como um vazio total, indeterminada (Heráclito) e, por outra parte, o aparecer do fenômeno reside na plenitude de ser (Parmênides). Ou seja, Sartre rompe o ser da consciência – “ergue-se a questão de seu ser, enquanto este implica em ser outro que não ele mesmo” (SARTRE, 2014, p. 35).

Por conseguinte, Sartre tem por finalidade, com a prova ontológica, desenvolver acerca do mundo ou fenômeno a sua existência enquanto essência fora ou exterior à consciência. O argumento ontológico é elaborado por meio do *cogito* pré-reflexivo que, como explanamos acima, é a consciência intencional imediata que não possui consciência de si. Logo, mais uma vez garantimos que o *cogito* tem, em si, um ser objeto que não é, nem pode ser ele enquanto consciência.

Assim sendo, este ser transfenomenal que se encontra além ou fora da consciência, àquilo que aparece à mente, é denominado ontologicamente por Sartre de *ser-em-si*, isto é, a coisa, o sentido do ser da existência, implicado no fenômeno e revelado pela consciência. Na

atividade da consciência intencional, verificamos em seu ser um ser outro que não é ela e, deste modo, a consciência é compreendida em sua realidade como *ser-para-si*.

Com essas considerações, é-nos proporcionada uma separação em duas partes contrárias, segundo Bornheim (2005, p. 32), uma “[...] que se estabelece entre aquilo que aparece [ser-em-si] e aquele a quem aparece [ser-para-si ou consciência]”. Esse mesmo autor acrescenta que, na teoria do conhecimento, é expresso enquanto intelecto que percebe (*percipiens*), e a coisa que está sendo percebida (*percipi*). Desse modo, Sartre propõe dois campos: o ser transfenomenal da consciência (*trans-percipiens*) e o ser transfenomenal do fenômeno (*trans-percipi*). Sendo assim, diz Bornheim (2005, p. 32) que “o problema básico reside nesses dois ‘trans’”.

Portanto, a nossa reflexão transcorrerá em definir o ser do fenômeno e, por outra via, estabelecer o significado de consciência, isto é, examinar os princípios da ontologia fenomenológica de Sartre: *ser-em-si* e *ser-para-si*, e “[...] a esses dois problemas se acrescenta com necessidade um terceiro: Qual a relação existente entre esses dois reinos que parecem se opor de modo radical” (BORNHEIM, 2005, p. 32). Sendo assim, deter-nos-emos no momento seguinte às análises do que é o *ser-em-si* e, posteriormente, do *ser-para-si* ou consciência.

2.3 O *Ser-em-si* e o *Ser-para-si*

Para Sartre, o ser que dá sentido ou significado às coisas, e que é o fundamento dos existentes, é compreendido como *em-si*. O *em-si*, categoria ontológica presente à existência humana, é todo e qualquer ser objeto, ou melhor, toda a realidade que não é a consciência. Para o filósofo francês, não nos é permitido discorrer sobre o *em-si*, pois este nos foge. Logo, afirma ele que “[...] o ser está, no fundo, além do si, e nossa primeira fórmula não pode ser se não aproximação, devido às necessidades da linguagem” (SARTRE, 2014, p. 38). Neste sentido, Sartre faz uma reflexão precisa em torno dos aspectos do em-si, desprovida, principalmente, de qualquer expectativa de se adentrar em sua realidade interior.

Bornheim (2005, p. 33-34) afirma que “[...] toda a doutrina [do *em-si*] se resume em três fórmulas: o ser é, o ser é em si, o ser é o que ele é. Portanto, o em-si é o ser”. Sendo assim, cada uma dessas fórmulas mostra-nos um aspecto do *ser-em-si* e, por meio delas, retomamos a filosofia do ser parmenídico, ao assegurar Sartre (2014, p. 38-122) que

[...] o ser é opaco a si mesmo exatamente porque é pleno de si. Melhor dito, o ser é o que é. [...] O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao

continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada.

Desse modo, Sartre nos faz rememorar o que Parmênides descreve em seu poema sobre o ser – “[...] um só caminho resta ao discurso: que o ser é. [...] é um todo inviolável [...] é completo por toda parte, semelhante à massa da bem redonda esfera, de igual força do centro a qualquer parte” (SOUZA, 1978, p. 143).

Retomando as características ou fórmulas do *ser-em-si*, citadas anteriormente, percebe-se que a primeira significa que o ser é pura positividade, pleno de perfeição e completo em si mesmo. A segunda expressão, “o ser é em si”, denota que, por existir em-si, ele não encontra sua causa em nenhum outro ser. Logo, segundo Sartre (2014), isto não nos autoriza afirmar que ele cria a si mesmo, “[...] pois isso faria supor ser anterior a si mesmo. O ser não pode ser causa sui à maneira da consciência. O ser é si-mesmo. Significa que não é passividade nem atividade” (SARTRE, 2014, p. 37). Portanto, simples afirmação e plena positividade. Sendo assim, o ser não poderia ser causa sui à maneira da consciência precisamente porque o ser é “si”.

O filósofo da existência assinala a opacidade do ser em si, que não tem um dentro que possa opor-se a um fora. Por conseguinte, nos é possível afirma que, nessa esfera, o em-si não pode ser derivado nem do possível, nem referido ao necessário, pois, ele apenas é por excesso, identidade perfeita, isto é, idêntica a si mesma. É o ser que se encontra isolado em seu ser, e que não mantém relação com o que ele não é. Logo, nega-se o seu devir, sua alteridade. A terceira e última fórmula, “o ser é o que ele é”, apresenta-nos o em-si como sendo ele mesmo, idêntico a si. O *ser-em-si* é, em sua estrutura, uma realidade maciça, plena de ser. A este respeito, Sartre (2014, p. 38-39) afirma que

[...] De fato o ser é opaco a si mesmo exatamente porque está pleno de si. Melhor dito, o ser é o que é. [...] O Ser-em-si não possui um dentro que se oponha a um fora e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é maciço. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: síntese de si consigo mesmo.

O *ser-em-si* é pura obscuridade, ou seja, é fechado, opaco em si e não estabelece nenhum tipo de relação que não seja consigo mesmo, ou melhor, “[...] o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é” (SARTRE, 2014, p. 39). Logo, torna-se utópico conhecer, de alguma forma, a natureza do ser. O *ser-em-si* mostra-se enquanto

fenômeno e, na consciência, ele é determinado negativamente. Porém, segundo Sartre (2014), a consciência, em sua atividade intelectual ou do conhecimento, não acrescenta nada ao em-si, nenhum sentido ou significado, isto é, não produz nem cria nada sobre, mas apenas reconhece que ele é. Assim sendo, esta função de assegurar ou reconhecer que o *ser-em-si* é se dá na consciência que é, em si mesma, busca de ser, vazia e negativa. Portanto, para o filósofo francês, o conhecer é “negatividade”, no sentido de que nada acrescenta ao em-si.

Por conseguinte, precisamos nos dirigir agora para o reino do *ser-para-si*, pois é nele que compreendemos o ser enquanto objeto que se manifesta, através do sujeito (consciência). Em outras palavras, por intermédio da natureza negativa (consciência ou para-si), ingressamos no *ser-em-si*. Neste contexto, Bornheim (2005, p. 36) afirma que “[...] tudo o que Sartre diz sobre o homem está como que suspenso nesse parco conceito do em-si”. Destarte, detenhamo-nos, a seguir, no estudo da realidade humana do *ser-para-si*.

Sartre mostra-nos outro modo de ser que se contrapõe, radicalmente, ao *ser-em-si*, ao qual ele destina grande parte de sua reflexão, definindo o *ser-em-si* enquanto positividade total, ou melhor, a única coisa que se pode falar sobre o *em-si* é que ele é o que é. O filósofo francês convida-nos também à análise do reino humano, ou seja, o *ser-para-si* (*pour-soi*) ou consciência. Isto significa que, para o nosso autor, o *ser-para-si* é o homem.

Constatamos no *ser-para-si* uma aproximação de Sartre para com o pensamento de Descartes. Para o filósofo do racionalismo, tudo está voltado para a atividade intelectual, isto é, toda a realidade é reduzida a categorias objetivas da razão. Logo, há a supremacia do reino da razão (*res cogitans*) com relação ao reino das coisas (*res extensa*). No entanto, o aspecto que distancia Sartre de Descartes, havendo, assim, uma disparidade entre eles, é que, no filósofo existencialista, o intelecto ou consciência não traduz o mundo por intermédio de ideias inatas, pois “[...] o em-si [mundo] de Sartre, longe disso, é o fechado, o opaco e, em face dele, a inteligência fica entregue a uma espécie de impotência” (BOENHEIM, 2005, p. 38).

Além, do *para-si* ser pura relação com o *em-si*; não podendo assim ser concebido como existindo primeiramente, como cogito reflexivo (Descartes). O para-si é “o fundamento da negatividade e de qualquer relação: é a própria relação” (SARTRE, 2014, p. 429). O para-si se confunde com o seu próprio nada. Portanto, o teórico do existencialismo toma para a verificação do *para-si* uma via semelhante à reflexão que ele desenvolve no *ser-em-si*, ao buscar a natureza do *ser-para-si* (ontologia) a partir de um “plano fenomenológico” gradualmente reduzido.

O *ser-para-si* ou consciência, conforme Sartre, é, em sua natureza, o não-ser. Ontologicamente, é o nada, ou seja, é examinado como falta de fundamento, negação e vazio de ser. O *para-si* é a própria subjetividade do homem enquanto realidade negativa, pois ele ainda não o é. Logo, se nos perguntarmos o que é o homem, responderemos que ele é um “nada de ser”. É assim, por conseguinte, que o nosso filósofo demonstra o *ser-para-si* como sendo a própria identidade do homem. A natureza humana é definida como um “ser que é aquilo que não é e que não é aquilo que é”. Sendo assim, explica Perdigão (1995, p. 49-50³) que,

[...] por causa da transcendência, o Para-si *não é o que é*, pois se coloca a distância de si enquanto Ser, pelo recuo nadificador. Mas, por causa da facticidade, o Para-si também *é o que não é*, ou seja, tem de ser esse Ser que não é: embora me coloque à distância do Ser que sou, tenho de ser *este* Ser com o qual não coincido inteiramente. Não posso escolher-me Nada de outro Ser.

A consciência, para Sartre, é intencionalidade, pois não se pode constitui-la sem o ser ao qual ela está posicionada. Logo, compreende-se que não existe ser da consciência sem o mundo e nem qualquer realidade sem a consciência intencional, uma vez que ela funda-se presa ao mundo. Deste modo, como foi dito anteriormente, o *cogito* é conduzido para um objeto e se relaciona com ele do mesmo modo como o “cenário sendo observado”, isto é, a consciência remete-se sempre para fora de si, não consciente de si enquanto ser (pré-reflexiva). Porém, de outro modo, “[...] em determinado sentido ela vive voltada para si própria – já por isso Sartre a designa com a expressão ‘para-si’, a consciência é para-si por isso que aparece a si mesma” (BORNHEIM, 2005, p. 38). O filósofo francês a denomina, nesse estágio, como consciência reflexiva.

A consciência ou *cogito* reflexivo fomenta um eu, ou seja, concede à consciência um ego com a finalidade de unir e refletir sobre as vivências passadas, além de suscitar um conhecimento de si. Deste modo, o homem, ao perguntar-se pelo seu fundamento, chega à conclusão de que “a consciência nada tem de substancial” (SARTRE, 2014, p.28), e sendo um *para-si*, ainda não constitui um ser. Em vista disso, é carente de ser, isto é, o próprio nada. Nestes termos, o fundamento do *para-si* ou consciência é, por via ontológica, o nada.

³ Grifos do autor.

2.4 O nada na ontologia fenomenológica de Sartre

Sartre, em sua principal obra (*O Ser e o Nada*), trata a questão do *nada*. Nota-se que, na primeira parte de seu trabalho, ao buscar compreender a origem do nada, ele ergue-se sobre o plano da ontologia e afasta-se em certo grau da especulação fenomenológica.

O *nada* surge por meio da atividade negativa do homem ao relacionar-se com o mundo (em-si), isto é, a presença do conhecido está exposta ao nada: a própria realidade humana está constituída ontologicamente como posição e negação do mundo. O sujeito esbarra no não-ser através do ato de interrogação, ou seja, o nada aparece sempre que interrogamos sobre o ser (aspecto já presente em *Ser e Tempo*, de Heidegger), pois, é o nada como estrutura do real, a origem e fundamento da negatividade, bem como nas experiências conduzidas para o ser.

Desse modo, a consciência intencional interage com o mundo, e se verifica distinta do mundo presente a ela. Vale dizer que a consciência se interroga pelo seu ser e constata que não é aquilo que está a intencionar; ela se mostra como não sendo a coisa que está presente a si. Logo, Sartre (2014, p. 64) define esta operação enquanto “negação” e confirma que, “[...] se a negação não existisse, nenhuma pergunta poderia ser formulada, sequer, em particular, a do ser. Mas essa negação, vista mais de perto, remeteu-nos ao Nada como sua origem e fundamento”.

Para Sartre deve, pois, existir um ser que não poderia ser o em-si, um ser pelo qual o nada venha às coisas. Logo, o nada se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser: o homem. No entanto, é importante ressaltar que, neste ponto, quando o homem, em sua atividade interrogativa, pergunta pelo ser diante das coisas passa a construir uma relação momentânea com ele, pois o mundo está para a consciência. Este é o paradoxo da realidade humana: a unidade entre o ser e o nada. “O para-si se arranca ao ser para fazer sair de si a possibilidade de um não-ser” (SARTRE, 1943, apud SILVA, 1997, p. 60). Ele é auto-nadificador. Portanto, é pela interrogação que o homem (para-si) estabelece contato com o mundo (em-si) e, por meio dessa relação, vem à tona a negatividade. Essa negação nos leva a questionar sobre a “origem ou fundamento do nada”. Assim explana Bornheim (2005, p. 43):

Mas sua origem ou fundamento, onde está? A argumentação de Sartre segue uma via negativa. “Não se pode conceber o Nada *fora* do ser, nem como noção complementar e abstrata, nem como meio infinito no qual o ser estaria suspenso”. Por isso, “é necessário que o Nada seja dado no coração do Ser”. Parece assim, que o nada deve vir de dentro do ser. Contudo que ser é esse?

Dessa forma, o ser causador do nada não poderia ser o *ser-em-si*, pois ele é “fechado em si”, pleno de ser, “totalmente opaco”, pura positividade, ou seja, o em-si “é o que é”. Logo, dele não surgiria o nada, nem ele enquanto perfeição de ser relacionar-se-á com o não-ser (nada). Portanto, é necessário “[...] um ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SARTRE, 2014, p. 67), e este não deve ser em si mesmo.

O filósofo alemão Martin Heidegger também desdobra sua reflexão filosófica sobre a questão do nada. Ele aplica a expressão “O nada nadifica” para, deste modo, afirmar que a origem do nada está em si mesmo. O nada para Heidegger é o “fundo abismal” (*Abgrund*) da existência que aparece descoberto pela angústia, o nada do *Dasein*. Em Heidegger, o nada também não pode ser originado do “em-si”, mas da própria existência do *Dasein* no mundo. No entanto, é na origem do nada que se encontra uma diferenciação entre Heidegger e Sartre, porquanto, para o filósofo francês, “[...] o nada não pode proceder de si mesmo, pois o nada não é e só pode proceder de algo que é; mas o nada também não deriva do em-si. Em consequência, o nada só pode vir de um ser que traga o nada dentro de si” (BORNHEIM, 2005, p. 43).

Isto significa que o nada não pode surgir do em-si, porque, em sua natureza, ele é pleno de ser; logo, necessita despontar daquilo que não é pleno. Neste sentido, o nada aparece por intermédio da consciência (ser-para-si) no mundo, melhor dizendo, “[...] se manifesta no mundo através daquele ser que se pergunta sobre o nada de seu próprio ser, ou que deve ser o seu próprio nada” (BORNHEIM, 2005, p. 43). Portanto, “[...] o homem [consciência ou ser-para-si] é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SARTRE, 2014, p. 67). É com essa argumentação que Sartre se distancia de Heidegger.

Como dito anteriormente, o nada se ergue no mundo por meio do para-si, que se relaciona com o em-si numa atitude interrogativa e afasta-se do ser por não ser este que se encontra presente a ele. Deste modo, a consciência “não é o que é”. Por conseguinte, o para-si não tem em si o seu próprio ser nem é aquilo que está intencionado a ele (é o que não é). Em vista disso, o homem depara-se cercado pelo nada. Sendo assim, sabemos que o nada tem sua ascendência no homem, mas, seguindo a reflexão sartreana, perguntamo-nos: qual é o princípio que compõe o ser do homem para lhe dar a possibilidade de suscitar o nada? Como diz o próprio Sartre (2014, p. 67), “[...] que deve ser o homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser? [...] como há de ser a realidade humana se o nada vem ao mundo através dela?”.

Segundo Sartre (2014), o ser do homem ou a realidade que conduz ao aparecer do nada é a liberdade. A liberdade abrange o caráter de indeterminação do ser-para-si. Esta não pode ser concebida como uma propriedade da essência do homem, ou seja, a liberdade precede a essência e a torna possível. Logo, não há qualquer diferença entre o ser do homem e o seu ser-livre, tal como a citação a seguir mostra: “[...] a possibilidade que tem o homem de produzir o nada que o isola da transcendência chama-se liberdade; o homem é liberdade. Mas o que se entende por liberdade?” (BORNHEIM, 2005, p. 46). Constituindo o homem como para-si, ele é absolutamente sem determinação, e, desse modo, este aspecto garante a possibilidade permanente de ser. A partir disso, em *O Ser e o Nada*, Sartre reflete sobre a liberdade humana.

A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da “realidade humana”. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu “ser livre” (SARTRE, 2014, p. 68).

A realidade do homem é a liberdade, ou seja, o homem existe enquanto ser-livre e, dessa forma, aflora o princípio que define o existencialismo, “a existência precede a essência”. Essa máxima significa que o ser humano não possui uma determinação ou essência apriorística, isto é, não tem uma natureza que o conduza a ser, pois se, conseqüentemente, existisse, o sujeito seria impulsionado a ser, anulando, assim, a liberdade.

Para Sartre (2014, p. 72), o homem percebe-se como ser-livre através da angústia. Em outros termos, “[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade, ou se se prefere, a angústia é modo de ser da liberdade como consciência de ser”. Deste modo, Bornheim (2005, p. 46-47) pontua que,

[...] o reconhecimento da liberdade implica o reconhecimento do nada como sua raiz geradora. A frequente tentação de se desumanizar provém da tendência que habita o homem de encontrar a si próprio na coincidência com o ser, quando em verdade enfrentar o próprio nada coincide com a humanidade radical do homem. Daí a importância da angústia, pois olhar o nada nos olhos redundava em admitir o homem naquilo que ele é em seu fundamento.

O homem, não sendo aquilo que está posicionado em sua consciência, configura-se como indivíduo que não consegue portar em si o ser. Desse modo, ele nada é ainda, mas,

quando reconhece o seu ser de liberdade, descobre a sua condição livre e, atrelada a ela, a necessidade de definir-se, vir a ser. O homem é compreendido como o único responsável pelo ser do seu ser, já que não existe nada no mundo que lhe dê o status de ser.

Assim sendo, é pela angústia do homem de ser inacabado que este se torna consciente de sua liberdade. Portanto, em Sartre, a liberdade constitui o único fundamento dos valores (o que também seria a base de uma ética): “sou o fundamento sem fundamento dos valores, é isto que experimento na angústia” (SARTRE, 2014, p. 76). Isto é, a angústia seria a tomada de consciência da possibilidade perene de transformação de si. Por outra parte, a tendência do homem para fugir de si próprio, da sua própria e angustiante abertura interior ao não-ser é a “má-fé”. Posteriormente, ao decorrer deste trabalho dedicaremos uma análise minuciosa sobre a má-fé.

Sartre proporciona uma análise ontológica e fenomenológica com a finalidade de construir uma relação entre os reinos do em-si e do para-si na introdução de *O Ser e o Nada*. No entanto, abandonou tal tarefa por causa de sua complexidade. É visto que, no decorrer da primeira parte de seu trabalho, o filósofo francês assume uma investigação existencial e, através desta, acerca-se da origem do nada, que vem ao mundo por meio do proceder do homem livre. Logo, a ontologia fenomenológica sartreana atinge o aspecto existencial.

A problemática do nada no filósofo existencialista é fundamental, pois, por intermédio dela, constatamos algumas dimensões da existência humana no pensamento sartreano: liberdade, angústia e o nada. O nada se dá quando o sujeito que, em seu ser é liberdade, relaciona-se com o objeto ou mundo, interrogando-o, e a consequência dessa atividade é o nada, que se mostra no próprio ser do homem. Melhor dizendo, o homem faz aparecer o nada no mundo e percebe-se também como nada quando interroga ao mundo pelo seu ser e, através dessa ação, angustia-se. “Chamaremos precisamente de angústia a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo” (SARTRE, 2014, p. 75-76). Portanto, a angústia é o modo pelo qual o indivíduo tem perceptibilidade de ser livre.

A liberdade e o nada são duas dimensões que coexistem na constituição originária do para-si. O homem que se volta para o mundo dando origem ao nada é, por si só, liberdade, pois, diante do nada de seu próprio ser, verifica-se enquanto possibilidade de ser. Logo, “A essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade” (SARTRE, 2014, p. 68). Destarte, o homem como para-si, isto é, enquanto sendo o que não é, toma consciência de sua liberdade através da angústia.

Ademais, na próxima sessão deste trabalho, refletiremos acerca da categoria sartreana do *ser-para-outro* e investigaremos o princípio do *olhar* com a intenção de esclarecermos a

relação existente entre o meu ser e o outro. Portanto, conduziremos nossa abordagem sobre os respectivos temas: o *ser-para-outro*, o encontro com o outro, o olhar e as relações concretas com o outro.

3 O SER-PARA-OUTRO E A PROBLEMÁTICA DO OLHAR

No existencialismo sartreano, a nossa relação com os outros indivíduos é intitulada como *ser-para-outro*. Assim, configura-se, na ontologia fenomenológica de Sartre, uma questão fundamental para a dimensão ética: a alteridade. O *ser-para-outro*, isto é, o olhar do outro se apresenta como “[...] mediador indispensável do eu consigo mesmo, porquanto sinto vergonha de mim tal como apareço a outro” (BORNHEIM, 2005, p. 81-82). Dessa forma, o modo como o outro nos visa é enquanto ser-objeto, ou seja, mostramo-nos na consciência do outro objetificados, e, a partir dessa percepção, constituir-se-iam os modos de relação entre o “eu” e o “outro”, o “outro” e a “minha consciência” (sujeito e objeto).

Para Sartre (2014, p. 454), “[...] o conflito é o sentido originário do ser-para-outro”, uma vez que ou somos para outro objeto, ou fazemos dele objeto de nossa consciência. Assim sendo, “[...] a presença do outro torna-se iniludível” (BORNHEIM, 2005, p. 82), pois “[...] reconheço que sou como o outro me vê” (SARTRE, 2014, p. 276), ou melhor, reconheço o meu ser no momento em que ele é desvelado pelo outro.

Na peça *Entre Quatro Paredes*⁴ (1945) a frase que representa a reflexão de Sartre em torno desse tema é “o inferno são os outros”. É a partir dessa máxima que compreendemos que o conceito de alteridade no filósofo francês não segue o modelo positivo configurado ao filósofo Emmanuel Lévinas⁵ (1995), visto que, para Sartre, a relação com o outro é negativa e alienante, pois o olhar do outro limita a minha existência, congelando-a no tempo e no espaço. Ora sou aquele que está sendo escravizado e oprimido pelo olhar do outro e, no momento seguinte, sou aquele que oprime e escraviza o outro. Vale dizer: em um primeiro instante, sou aquele que julga o ser do outro e, num segundo instante, estou sendo julgado pelo outro.

O outro, ao contrário, se apresenta, em certo sentido, como negação radical de minha experiência, já que é aquele para quem sou, não sujeito, mas objeto. Portanto, como sujeito de conhecimento, esforço-me para determinar como objeto o sujeito que nega meu caráter de sujeito e determina-me como objeto (SARTRE, 2014, p. 297-298).

⁴ “*Entre Quatro Paredes*” (em francês: *Huis Clos*) é uma peça teatral do filósofo existencialista Jean-Paul Sartre, na qual os personagens vivem os temas do existencialismo discutido por ele nos trabalhos teóricos.

⁵ A alteridade para o lituano Emmanuel Lévinas é fundada pelo princípio responsabilidade, pois sou responsável não apenas pelo outro, mas por todos. Desse modo, quando olho o outro, devo ter dele um afastamento, não por medo; contudo, uma distância de respeito. Logo, é visível, no filósofo Lituano, uma “ética da alteridade”. Ele deixa bem claro que “[...] o Eu (*Moi*) diante do *Outro* é infinitamente responsável”, pois é no *Rosto* do outro que encontro o apelo de que sou responsável por ele. Portanto, ao contrário de Sartre, para Lévinas, “O paraíso são os outros” (LÉVINAS, 2009, p. 53).

Por conseguinte, verificamos reciprocidade, pois o meu ser depende de outro, e o outro, em sua existência, depende do meu ser. Dessa forma, Sartre concebe o outro (*alter*) como espelho que proporciona o conhecimento do meu ser, ou seja, o outro é mediador da minha existência, isto é, “[...] o Ser-para-outro aparece como um estágio necessário do desenvolvimento da autoconsciência; ‘o caminho da interioridade passa pelo outro’” (BORNHEIM, 2005, p. 83). Então, percebe-se que o para-outro me faz apreender ou reconhecer algumas dimensões do meu ser, as quais não são agregadas ao meu ser pelo outro, mas já existem originariamente constituindo quem sou. Portanto, destaca Sartre (2013, p. 47-48), em *O Existencialismo é um Humanismo*⁶ (1946):

O outro é indispensável à minha existência tanto quanto, aliás, ao conhecimento que tenho de mim mesmo. Nessas condições, a descoberta da minha intimidade desvenda-me, simultaneamente, a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros.

Desse modo, Sartre expõe e reflete de modo amplo a categoria da existência designada o *ser-para-outro*, o que induz à compreensão de que o filósofo aborda a problemática da existência do outro e da relação do meu ser com *autre* não tendo em vista uma teoria do conhecimento ou gnosiologia. Vejamos, pois, como se verifica no encontro com o outro a certeza de sua existência, ou seja, a evidência do outro enquanto existência.

3.1 O encontro com o outro

Sartre postula uma análise ontológica e fenomenológica da realidade humana *ser-para-outro* e conduz o seu olhar para descrever a questão do encontro com o outro. Ou seja, como se dá a relação ou a experiência do meu ser com o ser do outro, pois é por intermédio necessário do outro que apreendo “[...] plenamente todas as estruturas de meu ser; o Para-si remete ao Para-outro” (SARTRE, 2014, p. 290-291).

Primeiramente, o outro está presente à minha consciência enquanto objeto, ou seja, o homem que olho caminhando no parque torna-se, para minha consciência, objeto. Dessa maneira, a objetividade ou objetificação significa uma das formas pelas quais o meu ser

⁶ *O Existencialismo é um Humanismo* (*L'existentialisme est un Humanisme*) é uma das obras sartreanas mais conhecidas para a filosofia existencialista, fruto de uma conferência enunciada por Sartre em Paris, cuja finalidade é apresentar o existencialismo por meio de um significado ético, além de salvaguardá-lo das críticas e aporias que lhe estavam sendo direcionadas. Assim sendo, elucida o próprio autor da obra: “Eu gostaria, aqui, de defender o existencialismo de algumas acusações que lhe têm sido dirigidas” (SARTRE, 2014, p. 19).

encontra o outro. Logo, para Sartre (2014), o encontro com o outro se constitui através de um princípio da consciência, denominado de *olhar*, no qual ele detém-se na terceira parte de sua obra *O Ser e o Nada*. Destarte, meditaremos acerca deste olhar posteriormente.

O outro me olha como ser-no-mundo. Percebe-me enquanto pessoa presente no mundo visada como coisa (objeto) entre outros objetos. Sendo assim, neste segundo momento, encontro o outro como sujeito que desvela o meu ser. Sartre alega que, em uma dada ocasião, ao ter meu ser visto pelo outro, experimento a mim mesmo assim como o outro está visando-me. Então, passamos a ser um objeto no mundo visto pelos olhos do outro.

Deste modo, assegura-me a respeito do outro que me percebe como objeto, possibilitando conhecer a minha subjetividade. Assim, ao ser visto, “[...] tenho, de repente, consciência de mim enquanto escapo a mim mesmo, não enquanto sou o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tenho meu fundamento fora de mim. Só sou para mim como pura devolução ao outro” (SARTRE, 1953, apud BORNHEIM, 2005, p. 86). Portanto, qualquer que seja a minha relação, ela é enquanto condição de ser visto pelo outro. Reynolds (2013, p. 136-137) acena para a existência de “[...] três modos principais pelos quais Sartre argumenta que encontramos a existência do outro”, enquanto acrescenta que:

O outro pode ser um objeto do qual me aproprio e uso como um instrumento. O outro pode ser aquele que assume uma perspectiva sobre objetos para os quais estou olhando, e pode, portanto, induzir uma “hemorragia interna” em minha própria perspectiva. O outro pode aparecer como aquele ou aquela que me olha, que pode me julgar, e eu, experimento minha própria “objetividade”.

Por esse motivo, a relação para com o outro se encontra dirigida ou regulada pelo modo como o outro pode visar o meu ser. Assim, o olhar não é apenas percepção sensível, mas é a própria consciência de um outro-sujeito sobre um eu que se faz objeto. Pois, no momento em que “[...] o outro me olha, sei que não se trata apenas de um corpo que me vê ou de um animal que me percebe: sei que atrás daqueles olhos há uma consciência; e o olhar me revela que não sou apenas um corpo, um em-si, mas que também eu sou consciência” (BORNHEIM, 2005, p. 87).

Desta feita, a análise sartreana do “encontro com o outro” nos consente discorrer sobre uma série de dificuldades, pois o outro é a negação do meu ser-liberdade e da capacidade de autointerpretar-me, além de avaliarmos que, sendo o outro um para-si, não pode ser ele, inicialmente, um objeto do conhecimento, isto é, não posso experimentá-lo e nem confirmá-lo como em-si. Sartre busca compreender a existência do outro enquanto certeza ou evidência?

Na sequência, ater-nos-emos à reflexão desta aporia, uma vez que, para Sartre (2014, p. 323), “[...] essa longa exposição doutrinal não terá sido inútil, portanto, se permitir-nos precisar as condições necessárias e suficientes para que seja válida uma teoria da existência do outro”.

3.1.1 A evidência da existência do outro

O filósofo existencialista não tem por finalidade buscar a comprovação de que existe outra consciência, isto é, provar a existência do outro, pois, partindo dos princípios do *olhar* e da *vergonha*, constatamos que uma cadeira ou qualquer outro objeto não nos faz sentir vergonha ou como um objeto através do olhar. Na compreensão de Sartre, isso não deve ser garantido sem a existência de outros. Contudo, sintetiza Jack Reynolds (2013, p. 143), no livro *Existencialismo*:

1) A vergonha acontece. Temos experiências fenomenológicas acerca do olhar, de sermos um objeto aos olhos de um outro. (Se você não concede a Sartre esta premissa, então o argumento dele é ineficaz.) 2) Essas experiências são possíveis somente se outros sujeitos existirem. 3) Logo, devem existir outros.

A existência do outro não pode configurar-se enquanto probabilidade, já que, “[...] precisamente, não conjeturo a existência do outro: eu a afirmo” (SARTRE, 2014, p. 324). Em outras palavras, é necessário que exista o outro, porque a experiência de objetificação ou de vergonha não é possível, se não por intermédio de outro. Dessa forma, se o outro não existisse dentro das experiências que tenho, não seria admissível afirmar sua existência. Logo, é nesse sentido que a existência de outrem não se configura por meio de uma hipótese fundada num processo lógico mental.

Assim, não é imprescindível provar a existência do outro. Todavia, deve-se procurar fundamentar ou evidenciar a sua existência. Pois, “[...] se a existência do outro não é uma conjectura inútil, pura ficção, é porque existe algo como um Cogito que lhe diz respeito” (SARTRE, 2014, p. 325). Conforme o nosso filósofo, temos certeza da existência do outro por intermédio da sua consciência, pois esta edifica no outro não mais o caráter de objeto, mas de sujeito-outro.

Neste sentido, a relação entre minha consciência e o outro não pode ser estabelecida ou fundada pela relação de objetividade. Em vista disso, afirma Franklin Leopoldo (2004, p. 185) que “[...] temos, portanto, de tentar extrair desse cogito [outra consciência] aquilo que nos permite afirmar a realidade do outro, encontrando no Para-si a estrutura que faz ser para

outro”. Então, deve-se habitar um “eu” no *para-si*. Por intermédio dele, fundamenta-se o aspecto que constitui o outro. Diante dele, existe uma consciência que não é objeto.

Sendo a consciência (para-si), em seu caráter de intencionalidade, consciência de alguma coisa, nesta perspectiva, minha consciência é tudo aquilo que está presente a ela, mas que não é ela mesma. Logo, quando aquilo que está intencionado ao meu intelecto não é uma coisa (objeto), mas outro sujeito (para-si), compreende-se que este posicionado à minha consciência se dá negativamente, isto é, quando reconheço que o outro não é um objeto em minha consciência e não faz parte dela, afirmo o outro por meio da “negação interna”. Como consequência, “[...] o outro deve aparecer ao cogito como não sendo eu” (SARTRE, 2014, p. 326), bem como não sendo um objeto ou alguma forma de representação da consciência. Nesse sentido, afirma Leopoldo e Silva (2004, p. 186):

A dificuldade a ser aqui superada diz respeito ao fato de que o outro que é aquele que não sou não é objeto, isto é, não se situa no horizonte das minhas representações, mas é uma presença ôntica [fenomênica do ser], o que quer dizer que está aí antes que eu estabeleça com ele uma relação ontológica pela qual me assegure da sua existência, coisa que, num certo sentido, jamais acontecerá.

Destarte, a experiência que temos do outro não pode ser constituída apenas pela perspectiva da objetividade. Porém, “[...] é a partir dessas observações que tentaremos abordar por nosso lado a questão do Outro” (SARTRE, 2014, p. 326).

3.1.1.1 A vergonha enquanto certeza da existência de outrem

Para Sartre, é por meio da *vergonha* que reconheço ou tenho certeza de que existe um outro me olhando e julgando o meu ser enquanto objeto. Logo, a vergonha “[...] é apreensão vergonhosa de algo e este algo sou eu” (SARTRE, 2014, p. 289). Sinto vergonha do meu ser no momento em que o outro me olha, pois, nesta atividade, minha identidade desliza para o outro. Desse modo, “[...] a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha diante de alguém” (SARTRE, 2014, p. 289), uma vez que não me percebo envergonhado por mim mesmo, pois a vergonha não é “originalmente um fenômeno de reflexão”, mas apenas enquanto sou olhado e definido pelo outro.

A vergonha é o modo pelo qual o outro se desvela como “[...] mediador indispensável entre mim e mim mesmo”, porquanto “[...] reconheço que sou como o Outro me vê” (SARTRE, 2014, p. 290). Isto significa que, diante da minha consciência pré-reflexiva, não tenho conhecimento da identidade que porto, pois não sou definido pelo meu agir. No entanto,

é necessário o outro para que eu reconheça o meu ser naquele momento. Em vista disso, tenho vergonha da forma como o meu ser aparece ao outro. Entretanto, para melhor compreensão desta análise sartreana, utilizar-se-á o exemplo de uma pessoa espiando pelo buraco da fechadura ou que posiciona o seu ouvido em uma porta. Descreve Sartre (2014, p. 334):

Imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício, eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco da fechadura. Estou sozinho e em nível da consciência não tética (de) mim. Significa, em primeiro lugar, que não há um *eu* a habitar minha consciência. Nada, portanto, a que possa relacionar meus atos a fim de qualificá-los. Esses atos não são de modo algum conhecidos; eu sou meus atos, e, apenas por isso, eles carregam em si sua total justificação.

Ao espiar pela fechadura, estou no campo da consciência pré-reflexiva ou “não tética (de) mim”, e, desse modo, não posso classificar ou medir minhas atitudes, pois, nessa ocasião, sou minhas ações, ou melhor, “[...] minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos, os quais são comandados somente pelos fins a alcançar e os instrumentos a empregar” (SARTRE, 2014, p. 334). Por conseguinte, meus atos não podem sofrer qualquer tipo de determinação, além de não conceber um eu como aquele que se encontra olhando pela fechadura ou escutando por detrás da porta. Imediatamente, não posso ser definido ou conhecer-me. Sou “um livre projeto de minhas possibilidades”. Assim,

[...] não posso verdadeiramente me definir como estando em situação: primeiro, porque não sou consciência posicional de mim mesmo; segundo, porque sou meu próprio nada. Nesse sentido – posto que sou o que eu não sou e não sou o que sou –, não posso sequer me definir como estando verdadeiramente no ato de escutar atrás das portas; escapo a esta definição provisória de mim mesmo através de toda minha transcendência [...] assim, não somente não posso conhecer-me, como também meu próprio ser me escapa (SARTRE, 2014, p. 335).

Todavia, em um dado momento, escuto passos no corredor e percebo que estou sendo vigiado. Rapidamente, não sou mais aquele que estava apreensivo em olhar pela fechadura ou escutar atrás da porta, mas sou objeto do olhar de outro. Portanto, “[...] o outro nos define baseado no que somos exteriormente e, de acordo com Sartre, o outro pode, assim, julgar-nos de um modo pelo qual não podemos nos julgar” (REYNOLDS, 2013, p. 141). Isto é, sinto vergonha e, através desse sentimento, tenho a certeza de que existe outro que é mediador do meu ser julgando-me como aquele que brecha inoportunamente pelo buraco da fechadura ou escuta por detrás da porta. Desse modo, a vergonha que destacamos inicialmente é vergonha

de si, ou seja, o reconhecimento de que realmente sou este objeto que o outro olha e julga. “Só posso ter vergonha de minha liberdade quando esta me escapa para converter-se em objeto dado” (SARTRE, 2014, p. 336).

Sendo assim, “[...] eu me vejo porque alguém me vê” (SARTRE, 2014, p. 335). Dessa forma, a consciência irrefletida passa a ter uma noção do *eu*. Sendo o meu *eu* um objeto para o outro, ou seja, estando o meu ser como objeto no mundo para o outro, este faz escorrer para a minha consciência o que sou. Logo, “[...] a consciência irrefletida não capta a pessoa diretamente ou como seu objeto: a pessoa está presente à consciência enquanto é objeto para outro” (SARTRE, 2014, p. 335-336). Em outras palavras, a consciência reflexiva possui o *eu* como objeto. Porém, na consciência pré-reflexiva, o *eu* chega a ela por intermédio da objetificação que o outro faz do meu ser, isto é, conheço-me enquanto objeto que sou não para mim, mas para o outro.

A vergonha, com efeito, tem o intuito de declarar ou afirmar fenomenologicamente a existência do outro que me olha. Mas, para Sartre, há um segundo sentimento que, à semelhança da vergonha, evidencia a existência de outras pessoas. “[...] A vergonha ou o orgulho me revelam o olhar do outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo; são eles que me fazem viver, não conhecer, a situação de ser-visto” (SARTRE, 2014, p. 336).

Portanto, como dito anteriormente, a vergonha confere a certeza da existência do outro e ainda revela para a consciência irrefletida⁷ que sou este ser que o outro está visando (*ego-sendo-visto*). Nessa senda, situa-se a relevância de abordarmos a problemática do olhar, pois o outro não é apenas aquele que me visa enquanto objeto, mas aquele que me olha de certa forma limitando as minhas possibilidades e solidificando meu ser. Por isso, conforme Sartre, essa experiência é alienante.

3.1.2 A problemática do *olhar*

A experiência do outro é configurada, para Sartre, por meio de um princípio primário e original, intitulado de *olhar*. Sou desvelado como objeto aos olhos de outra consciência. Então, tenho o meu ser-para-outro através dessa atividade ou vivência. É importante destacar que “[...] o olhar não é um comportamento entre outros, não basta explicá-lo como atitude confinada a um plano meramente psicológico [...]” (BORNHEIM, 2005, p. 101-102), mas, em seu fundamento, visada ontológica e fenomenológica. Desse modo, o olhar é semelhante à experiência de angústia, por meio da qual me reconheço livre, e de vergonha, que me leva a

⁷ A vergonha surge na consciência irrefletida.

evidenciar a existência do outro me envergonhando do modo como apareço a ele. Por conseguinte, a experiência do olhar me conduz a perceber o outro como aquele que a todo instante está me vendo, ou seja, “[...] o Outro é, por princípio, aquele que me olha” (SARTRE, 2014, p. 332).

O olhar anula por um momento a dimensão subjetiva do nosso ser e nos compõe enquanto objeto perante o julgar da outra consciência (ser-para-o-outro) ou como sujeito que julga o outro e o objetifica (o-outro-é-ser-para-mim). Assim, “[...] esta mulher que vejo andando em minha direção, este homem que passa na rua, esse mendigo que ouço cantar de minha janela são objetos para mim, sem menor dúvida” (SARTRE, 2014, p. 326). A presença do outro para a minha consciência se dá por via da objetividade. Porém, essa relação é conflituosa e, como afirmamos anteriormente, alienante.

A alienação causada pela experiência do olhar ocorre por intermédio do outro que coisifica meu ser, pois o outro é aquele que petrifica, ou melhor, “solidifica minhas possibilidades”, aprisiona ou aliena minha liberdade, e, em vista disso, não sou mais um ser dos possíveis (ser-para-si), e, sim, um objeto (ser-em-si). Portanto,

[...] eu sou em um mundo que o Outro me alienou, porque o olhar do Outro abraça meu ser e, correlativamente, as paredes, a porta, a fechadura; todas essas coisas-utensílios, no meio das quais estou, viram para o Outro uma face que me escapa por princípio. Assim, sou meu *ego* para o Outro no meio de um mundo que escoo em direção ao outro. [...] Capto o olhar do outro no próprio cerne de meu ato. Como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades (SARTRE, 2014, p. 336-338).

Sendo assim, o olhar é uma invasão momentânea do outro na minha liberdade. “O olhar do outro expõe-me, põe-me em perigo, temporaliza-me, espacializa-me” (MELO, 2003, p. 84)⁸. Através do olhar, não pertencço mais a mim, mas sou controlado e tenho meu ser em outro. “Desse modo, eu, que, enquanto sou meus possíveis, sou o que não sou e não sou o que sou, a partir de agora sou alguém. E esse que sou – e me escapa por princípio – eu o sou no meio do mundo, na medida em que me escapa” (SARTRE, 2014, p. 339). Portanto, encontrando-se meu ser presente ao outro por via do olhar, percebo-me cercado por uma liberdade outra, e dependente enquanto existência não de minha condição livre, mas desta outra liberdade que me confere uma essência, um fundamento, ou melhor, um em-si.

⁸ “O olhar do outro me confere a espacialidade. Captar-se como visto é captar-se como espacializador-espacializado. Mas o Olhar do outro não é captado apenas como espacializador: também é temporalizador” (SARTRE, 2014, p. 343).

O outro, como já mencionado anteriormente, congela minhas possibilidades, concedendo-me uma identidade, mesmo que momentânea. No entanto, é por meio dele que percebo minhas possibilidades e tomo conhecimento de que sou enquanto existência esse ser dos possíveis, e tudo isso se dá no plano do cogito pré-reflexivo, quando o outro, ao olhar-me, faz-me experimentar o meu ser. Assim sendo, não posso eu mesmo apreender-me como curioso ao olhar pela fechadura da porta, ou seja, não sou para mim mesmo curioso, mas para outro. Porém, esta característica determina minha existência, configura-me como em-si só apenas quando o outro me especifica. Sou e reconheço-me, assim, como objeto do olhar de outro, pois não posso ser objeto de mim mesmo nem, conseqüentemente, alienar-me. Destarte, afirma Leopoldo e Silva (2004, p. 187):

Quando um ser humano olha o outro, carrega nesse olhar algo que define e qualifica o outro, em vários níveis. Isso é parte da negação interna, base da relação de alteridade. Não apenas o outro aparece como aquele outro que me olha, mas também como aquele que, ao me olhar, me vê de certa forma.

Para Sartre, a questão do olhar está vinculada à “categoria do ser-objeto”. Desta feita, a relação com o outro, estabelecida pelo princípio do olhar, constitui-se intencionalmente e, desse modo, a outra consciência converte a minha consciência (para-si) em ser-em-si, ou melhor, “[...] consegue transformar necessariamente em em-si tudo o que toca” (BORNHEIM, 2005, p. 102). Dessa forma, aquele que me vê, em uma atitude fenomenológica, capta-me como objeto, apesar de não me fazer uma objetividade. Por outro lado, o meu comportamento para com o outro é de torná-lo objeto para a minha consciência.

A seguir, dentro dessa problemática fenomenológica do olhar, evidenciaremos no centro da “relação intersubjetiva” os dois modos que alcançam as possíveis relações com o outro: o outro como objeto de minha consciência (o outro na perspectiva de objeto) e a minha consciência enquanto objeto da consciência de outro (o outro enquanto sujeito).

3.1.2.1 O outro enquanto sujeito

O outro é aquele que me observa como objeto, isto é, recebo objetividade no momento em que sofro o fenômeno do olhar vindo dessa consciência outra. Desse modo, experimento-me por intermédio do outro que me apreende como objeto. “Este sujeito, que não posso captá-lo como objeto, está-aí, fora do meu alcance e sem distância, quando me capto como objeto” (MELO, 2003, p. 85). Por conseguinte, ao me reconhecer como objeto por mediação do outro, esta objetividade me leva a perceber que sou este ser que está sendo olhado com tal qualidade,

pois, “[...] o Outro é para mim, antes de tudo, o ser para o qual sou objeto, ou seja, o ser pelo qual adquire minha objetividade” (SARTRE, 2014, p. 347).

Ao ser objetivado pelo olhar, experimento uma subjetividade outra que é liberdade, pois, para Sartre (2014, p. 347), “[...] é para e por uma liberdade, e somente para e por ela, que meus possíveis podem ser limitados e determinados. Um obstáculo material [um outro objeto] não poderia determinar minhas possibilidades; [...] não poderia conferir-lhes um lado de fora”. Logo, pelo olhar, conheço e percebo o outro como sujeito. No entanto, o raciocínio sartreano diverge desta relação sujeito e objeto, já que “[...] o Outro não poderia me olhar como olha a relva” (SARTRE, 2014, p. 331). Tal atitude nega e aliena a minha existência e suas dimensões.

3.1.2.2 *O outro na perspectiva de objeto*

Nesta relação com o outro descrita por Sartre, apreendo aquele que não sou eu, isto é, que não pode ser conteúdo de minha consciência, como objeto, porém, reconheço esse outro presente à minha consciência que visa não apenas como coisa. Não obstante, “[...] nessa reação, apreendo como objeto aquele que me capta como objeto” (MELO, 2003, p. 86). Isto significa que, quando avisto o outro, vejo-o enquanto objeto. Todavia, reconheço que ele não é um simples objeto e, sim, sujeito, ou seja, não tenho com este outro uma relação de objeto definitiva, pois outrora fui por ele também objetivado. Logo, deve-se abrir espaço para uma relação com o outro mediante a qual o apreendo como sujeito e não como mero objeto.

O outro a quem faço objeto é limitado por minha liberdade e tem a negação ou a mortificação de suas possibilidades em mim. Portanto, o “próximo-objeto” é revelado pelo olhar em um primeiro momento como destotalizado de subjetividade e, em vista disso, restabeleço-me como sujeito (ser-para-si). Afirma Sartre (2014, p. 369):

Com efeito, a partir do momento que o Outro me aparece como objeto, sua subjetividade torna-se simples propriedade do objeto considerado, degrada-se e se define como “conjunto de propriedades objetivas que me eludem por princípio”. O Outro-objeto “tem” uma subjetividade assim como esta caixa tem “um interior”. E, com isso, eu me recupero, pois não posso ser objeto para um objeto.

Para Sartre, o outro me aparece como objeto, por exemplo, quando observo um homem na janela. Porém, quando reconheço que esse outro que vejo não é simples objeto, mas também um sujeito ao qual eu faço objeto, há uma nova reorganização na cena que está

sendo vista, isto é, apreendo a janela como objeto e percebo um sujeito enquanto objeto de minha consciência. Então, o outro é um objeto distinto dos outros objetos. Entretanto, ainda é visto primeiramente por minha consciência enquanto objeto. Esclarece Sartre (2014, p. 328) esta temática com um exemplo:

Estou em um jardim público. Não longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos. Um homem passa perto dos assentos. Vejo este homem e o capto ao mesmo tempo como um objeto e como um homem. Que significa isso? Que quero dizer quando afirmo que este objeto é um homem?

Ao percebê-lo enquanto homem e não como puro objeto, isto é, o gramado ou os assentos do jardim, o aparecer desse outro modifica o nosso olhar intencional sobre a paisagem. Logo, “[...] perceber tal figura como homem é captar uma relação não aditiva entre ele e o assento, é registrar uma organização sem distância das coisas de meu universo em torno deste objeto privilegiado [o homem]” (SARTRE, 2014, p. 328). Dessa forma, este outro que observo não é assimilado unicamente como objeto presente à minha consciência.

Em vista disso, todos os objetos que vejo no jardim tornam-se diferentes, ou melhor, “escorregam” do meu para-si por serem também para aquela outra consciência. Assim, “[...] Sartre sugere que isso ocorre mesmo que o outro não olhe para nós, ou sequer perceba que estamos no parque com ele” (REYNOLDS, 2013, p. 138).

Todos os objetos do jardim neste dado momento não se posicionam mais especificamente à minha consciência: existe um outro que vejo originalmente como objeto, mas que o reconheço como sujeito, e que para ele todas as coisas me escapam e se reorientam em torno de uma nova perspectiva. Em outras palavras, a consciência ao apreender um homem, capta a organização espacial das “coisas intramundanas” que tem esse homem. Logo, há uma “espacialidade” que se abre não para a consciência, mas na direção desse homem que a consciência visa entre as coisas do mundo.

Segundo Castanheira (2009), essa relação tem uma dupla perspectiva. Primeiramente é uma relação constituída na sua totalidade, que se oferece à consciência como objeto de conhecimento. Por último, ela escapa à consciência, na medida em que esta não pode colocar-se como centro organizador das distâncias que nela se abrem, ou seja, a separação ocorrida pela entrada de outrem, enquanto objeto, na consciência resulta num descentralização do mundo referente à consciência. Porquanto, destaca Sartre (2014, p. 328-329) que,

Trata-se de uma relação sem partes, estabelecida de uma só vez, e cujo interior se estende uma espacialidade que não é a minha espacialidade, porque, em vez de ser um agrupamento dos objetos em minha direção, trata-se de uma orientação que me escapa. Decerto, esta relação sem distância e sem partes não é de forma alguma a relação originária que busco entre o Outro e eu.

Para o filósofo francês, os demais objetos (a grama, os bancos, as árvores) que olho se configuram arredor do olhar de outro, formando para ele também um mundo. Isto é, o mesmo cenário que observo e vejo o outro-sujeito enquanto objeto escapa-me, pois este outro, assim como eu, igualmente direciona o seu olhar sobre os objetos do jardim (a grama, os bancos, as árvores). Portanto, este ponto é fundamental no que diz respeito ao significado de “espacialidade”, pois como afirmamos anteriormente, a aparição do outro no mundo gera uma abertura desse mundo num sentido que foge à consciência. Assim, observar um “objeto-homem” significa, para a consciência, que existe, entre suas ações intencionais, um que tem a característica específica de não encerrar o seu sentido na apreensão lançada pela mente, mas que se posiciona além dessa significação, que retira da consciência o seu lugar privilegiado de organizadora do mundo que está presente a si.

Sendo assim, foge da minha consciência a intuição ou perspectiva que o outro tem sobre os objetos, ou seja, o verde da grama ou o tamanho das árvores estão para o outro em “[...] uma face que me escapa. [...] Capto a relação entre o verde e o Outro como uma relação objetiva, mas não posso captar o verde como aparece ao outro” (SARTRE, 2014, p. 330).

Portanto:

Quando sozinho no parque nosso campo perceptual estava estruturado diretamente em relação a nossas intenções, mas a organização fenomenológica dos objetos drasticamente muda com a presença de uma outra pessoa. De acordo com Sartre, nós também nos ressentimos disso. Queremos nos apropriar do mundo e ter as coisas ordenadas de acordo com nossa própria perspectiva (REYNOLDS, 2013, p. 138).

Contudo, o outro é, enquanto objeto, aquele que me rouba o mundo e, em vista disso, é para a minha consciência objetividade que não se consegue conhecer. Logo, o outro é uma espécie de “objeto privilegiado”, que não pode ser percebido unicamente como coisa. Assim, a relação que tenho com o outro se dá no seu ser sendo objetificado por mim em vínculo com a realidade, ou seja, o outro é qualificado como objeto que observa o que estou observando.

Segundo Sartre (2014, p. 331), assim como o outro é objeto visto para a consciência, também posso “ser-visto-pelo-outro” e, desse modo, reconheço que este objeto pode ser

captado como sujeito que me vê. Deste modo, é “[...] na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito [...]”, isto é, se essa outra consciência é um sujeito que eu faço objeto, possibilito e exponho que, na medida em que ele me olha, também sou um objeto para sua consciência.

Destarte, eu percebo o outro como sujeito na medida em que posso ser observado por ele, ou melhor, ao passear pelo jardim, dentro deste cenário, há um outro que vejo originalmente enquanto objeto. Porém, quando sou olhado por este outro, deixo de vê-lo como um tipo de objeto e passo a sofrer uma “hemorragia”, justamente porque a aparição de outrem mostra à consciência que há sentidos da sua existência que lhe escapam (fratura destotalizante). Portanto, “[...] é aqui que o projeto sartreano de análise do sentido da alteridade para a consciência se define e, simultaneamente, limita o seu alcance” (CASTANHEIRA, 2009, p. 56).

Depois de refletirmos acerca do olhar, detenhamo-nos brevemente nas relações concretas com o outro presente na terceira parte de *O Ser e o Nada*. Assim, há dois modos de relação com o outro. A primeira atitude de assimilação: o amor, a linguagem, o masoquismo; A segunda atitude de objetivação: a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo. “O denominador comum de todos esses comportamentos encontra-se no conflito: ‘o conflito é o sentido original do ser-para-outro’” (BORNHEIM, 2005, p. 103).

3.2 As relações concretas com o outro

Analizamos anteriormente que a relação do meu ser visto pelo outro se constitui por meio do fenômeno do olhar. Porém, alude Sartre que o meu *eu*, no momento em que é olhado pelo outro, perde toda a sua dimensão de para-si (sujeito) e, portanto, passa a existir em-si (objeto), ou seja, o meu ser é para-o-outro como aquilo que é. Sendo assim, o efeito dessa atividade do olhar é alienante, pois o para-si que é carente de ser, em nenhum momento pode ser-em-si (aquilo que é). Neste ponto, o filósofo confere existência a duas atitudes que darão respostas à alienação causada pelo olhar.

Ainda é importante ressaltar que sou enquanto consciência um fora e um dentro, ou seja, sou um fora porque sou minhas ações e sou um dentro enquanto consciência intencional das coisas que vejo. Por conseguinte, o outro, quando qualifica o meu ser como objeto, o faz na medida em que observa o fora. Porém, ele não tem percepção daquilo que sou interiormente, isto é, o dentro. Retomamos o exemplo anterior de que o outro me apreende enquanto este que olha a grama, ou seja, sou objetivado como ser que avista a grama; no entanto, não pode acessar aquilo que penso ou que intenciono na medida em que olho a

grama. Não lhe é possível captar o verde como aparece à minha consciência. Logo, o outro é aquele que mortifica a minha existência.

Os dois modos pelos quais nos relacionamos com o outro fundam-se na conduta de se apossar ou assimilar a liberdade do outro – primeira atitude; ou na capacidade de “transcender a transcendência” – segunda atitude.

3.2.1 Primeira atitude: amor, linguagem e masoquismo

A primeira atitude Sartre classifica como tentativa de apreender a liberdade do outro. Esta relação é conflituosa, pois, ao mesmo tempo em que tento conter, ou melhor, assimilar a liberdade do outro, ele também busca se apropriar da minha liberdade. Nessa perspectiva, retomamos a questão do dominar e ser dominado, do possuir e do ser possuído pelo outro, e, desse modo, “[...] se partimos da revelação inicial do outro como olhar, devemos reconhecer que experimentamos nosso inapreensível Ser-Para-outro na forma de posse” (SARTRE, 2014, p. 454).

No momento em que tenho o meu ser-para-si objetivado e fundamentado pela liberdade do outro, “[...] o Outro detém um segredo: o segredo do que sou. [...] A título de consciência, o Outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que ‘haja’ um ser, que é meu” (SARTRE, 2014, p. 454-455). Porém, não sei quem sou para o outro, isto é, não conheço aquilo que ele percebe sobre o meu ser. Então, busco recuperar o meu ser e a liberdade de minhas possibilidades. No entanto, recupero o meu ser quando assimilo a liberdade do outro e seu ser dos possíveis. Nossas relações com o outro se determinam em volta da terminologia negação ou afirmação, recuperar ou perder, uma vez que, afirmando minha liberdade, nego a do outro e o outro, recuperando sua liberdade, faz com que eu perca a minha.

Sartre assegura que o outro é aquele que fundamenta o meu ser; porém, não é ele responsável pelo ser que sou. Sendo assim, “[...] sou responsável por meu ser-para-outro, mas não seu fundamento” (SARTRE, 2014, p. 455). Portanto, quando percebo que, enquanto sujeito livre, sou o único responsável pelo meu ser e que o outro é aquele que me concede fundamento, ou seja, qualifica-me, busco recuperar-me diante do outro. Contudo, “[...] isso só é concebível caso eu assimile a liberdade do outro” (SARTRE, 2014, p. 455).

Analisaremos nas relações concretas que temos com o outro os três modos pelos quais agimos sobre a liberdade do outro. Em outros termos, verificaremos como propõe Sartre a assimilação da liberdade do outro através do amor, da linguagem e do masoquismo.

3.2.1.1 O amor

Para Sartre, o amor é uma das primeiras formas de relação concreta, bem como tentativa de assimilação da liberdade do outro. O amor é, em seu sentido, uma relação de conflito, pois existe uma outra liberdade que qualifica ou concede valor ao meu ser. Contudo, em um primeiro momento, o amor anula o caráter de conflito entre a minha liberdade e a do outro, pois implica a tentativa de ter “uma liberdade enquanto liberdade” e não como coisa. Afirma Perdigão (1995, p. 149):

No amor, as coisas correm como se tentássemos concretizar a unidade ‘Eu-Outro’. Já que a nossa liberdade é constantemente ameaçada pela liberdade do Outro, que ao menos com relação a alguém – a pessoa amada – nós possamos conjugar as nossas subjetividades, sem qualquer conflito.

Pelo amor, buscamos a “fusão das consciências”. Assim, quanto a esse modo de relação, não há um desejo de escravidão ou objetivação, pois “[...] aquele que quer ser amado não deseja a servidão do amado. Não quer converte-se em objeto de uma paixão transbordante e mecânica [...] o amante não deseja possuir o amado como se possui uma coisa” (SARTRE, 2014, p. 458). Destarte, não há espaço para o conflito, mas para a unificação das liberdades pelo amor. Isto significa que a intenção do amor

[...] consiste no empenho em estabelecer a unidade com o outro, isto é, ‘uma fusão de consciências em que cada uma delas conservasse sua alteridade para fundar o outro’. O amor procura constituir a síntese de duas transcendências, e isso de tal maneira que a liberdade de uma só possa existir pela liberdade da outra; eu seria eu enquanto outro, e outro enquanto eu (BORNHEIM, 2005, p. 103).

Entretanto, para o filósofo francês, tal meta é irrealizável, uma vez que, na relação unificadora do amor, existe conflito, porquanto a liberdade alheia busca se apropriar da minha liberdade e, conseqüentemente, petrifica meu ser. Logo, nessa relação, não existe segurança e o meu ser é posto em perigo diante da liberdade do outro. “Por isso, a tentativa de possuir uma liberdade como liberdade se torna impraticável, e o amor não passa de ser a projeção de um ideal contraditório do para-si” (BORNHEIM, 2005, p. 104). Neste sentido, confirma Sartre (2014, p. 457) que

[...] o amor é conflito. Sublinhamos, com efeito, que a liberdade do Outro é fundamento de meu ser. Mas, precisamente porque existo pela liberdade do Outro, não tenho segurança alguma, estou em perigo nesta liberdade; ela modela meu ser e me faz ser, confere-me valores e os suprime, e meu ser dela recebe um perpétuo escapar passivo de si mesmo.

A relação amorosa, como expomos anteriormente, tem como finalidade levar o outro a nos amar de certa forma que este amor não nos define de modo algum, pois, quando somos amados, encontramos-nos em segurança, bem como nosso ser é, para o outro, objeto privilegiado e, nesta situação, achamo-nos confortáveis. Em vista disso, o outro não é mais aquele que me julga ou que desperta em mim vergonha, mas sou diante dele o seu mundo. “Assim, fico tranquilo: o olhar do Outro já não mais me repassa de finitude; já não mais coagula meu ser como aquilo que sou, simplesmente; não poderia ser visto como feio, pequeno, covarde, posto que tais caracteres representam necessariamente uma limitação” (SARTRE, 2014, p. 461).

No amor, o outro pode nos ver enquanto objeto amado, do modo como queiramos que ele nos veja. No entanto, surge uma questão: o outro nos ama tão necessariamente, ou seja, sou “[...] visto como objeto mais amado aos olhos do outro” (REYNOLDS, 2013, p. 150) que ele não tem escolha alguma sobre meu ser. Logo, perco meu lugar de objeto mais amado e passo a ser sujeito livre, enquanto o outro sobrevém a ser objeto para minha consciência.

Outra questão oriunda desta abordagem é que, ao ser amado pelo outro, ele intenciona o meu ser como objeto de seu amor, isto é, ele descreve-me como amado. Porém, não será possível conhecer o que o outro pensa ao descrever-me como amado. Isto significa que não posso saber em que grau sou qualificado ou o que o outro pensa sobre o meu ser.

De acordo com Sartre, “o ideal do amor é a apropriação do outro”. Porém, ao tentar se apropriar do outro, surge um conflito, haja vista que tanto o outro como eu desejam ser amados. Então, quero ser, aos olhos do outro, amado. Neste sentido, sou objeto, mas o outro se perde neste amor e, em um determinado momento, sou o sujeito que ama o outro. Sendo assim, ele é para a minha consciência este objeto preferido aos meus olhos. Esclarece Sartre (2014, p. 468):

[...] no casal amoroso, cada qual quer ser o objeto para o qual a liberdade do Outro se aliena em uma intuição original; [...] cada um quer que o Outro o ame, sem se dar conta de que amar é querer ser amado e que, desse modo, querendo que o Outro o ame, quer apenas que o Outro queira que ele o ame. Assim, as relações amorosas consistem em um sistema de remissão indefinidas.

Portanto, de acordo com Sartre, a relação com o outro por intermédio do amor é apenas um ideal contraditório, pois, no amor ao outro, desejo ser para ele um objeto exclusivo do seu olhar. Em outros termos, o meu intuito é que o outro não seja aquele que aliena ou desconcerta meu ser, mas aquela subjetividade pela qual posso fundar o meu ser. Porém, percebemos que o amor, enquanto princípio de relação com as outras pessoas é frágil, na medida em que não conserva a alteridade do outro, como tinha por meta no início.

3.2.1.2 A linguagem

Sartre nos oferece um segundo modo de assimilar a liberdade do outro: o fenômeno da linguagem. Ela é o modo primário da relação do meu ser para o outro, pois é por meio dela que evidencio o outro em suas ações. Sartre, quando determina a linguagem como forma distinta de relação com o outro, confere-lhe um sentido enquanto fenômeno de reconhecimento da outra existência. “A linguagem não é um fenômeno acrescentado ao ser-Para-outro: é originalmente o ser-Para-outro; ou seja, é o fato de uma subjetividade experimentar-se como objeto para Outro” (SARTRE, 2014, p. 464). Desta maneira, a linguagem é um dado já pertencente à própria condição do sujeito, pois o olhar do outro perante meu ser dá origem à linguagem como condição da minha existência.

O homem é linguagem ao passo que minhas ações se constituem diante de outra consciência, obtendo uma identidade não pertencente ao meu ser. Logo, não consigo acessar a mente do outro para saber que significação ele conferiu à minha liberdade, mas percebo que, frente a ele, minhas possibilidades (linguagem) se preenchem de sentido. Em vista disso, intuímos que a linguagem, em Sartre (2014, p. 465), não é apenas mecanismo ou formação de sentenças, mas diversas formas de expressão, isto é, “[...] entendemos por linguagem todos os fenômenos de expressão, e não a palavra articulada”. Afirma Sartre (2014, p. 464-465):

Pelos 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 –, Heidegger⁹ tem razão ao declarar que sou o que digo.

⁹ No § 34 de *Ser e tempo*, intitulado “*Pre-sença e discurso. A linguagem*”, Heidegger observa que a fala é a articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo, a que pertence o ser-com. (CF. HEIDEGGER, 2002, p. 221).

A questão que surge em torno da linguagem se configura na perspectiva de que, ao relacionar-me com o outro através da linguagem, não conheço o que esta liberdade interpreta sobre o meu ser livre. Desse modo, escapa-me toda e qualquer relação com o outro, já que, diante dele, tudo aquilo que remonta ao meu ser é objeto para uma consciência. Conseqüentemente, não consigo prever o que o outro pensa sobre minhas atitudes, pois tal expressão que pertencia ao meu ser compete agora à consciência outra e nela tem total significado. Desse modo, afirma Bornheim (2005, p. 104-105) acerca da linguagem:

A linguagem, longe de ser tão-somente um fenômeno que se acrescenta ao ser-para-outro, é originalmente ser-para-outro, ou ainda, ‘o fato de que uma subjetividade se experimenta como objeto para o outro’. Assim, o pressuposto da linguagem está na intersubjetividade, mas de tal maneira que a relação se estabelece como objeto-sujeito. [...] pela linguagem anuncio-me a uma transcendência. Presente já no simples olhar, ela se define como um modo de querer dominar o outro pelo fascínio, atua magicamente sobre o outro, tentando fazer dele um ser-fascinado por um objeto fascinante: aqui também se verifica uma reversão do para-si ao ser, e se escamoteia a transcendência.

Ao analisarmos a linguagem, percebemos que esse modo de relação concreta com o outro me possibilita mostrar e reconhecer a liberdade dele e sua transcendência. Porém, percebemos ainda que não nos é aceitável assimilar a liberdade do outro por meio da linguagem, pois a intuição do outro diante do meu ser é escorregadia e o sentido que a liberdade outra me confere escapa à minha consciência de alguma forma. Logo, não consigo me apropriar do outro enquanto liberdade. Prosseguiremos nossa análise de relação com o outro sobre a atividade do masoquismo.

3.2.1.3 O masoquismo

Após tentarmos estabelecer a relação para com o outro por intermédio do amor e percebermos que este projeto foi vencido pelo fracasso, apresenta-nos o filósofo francês uma nova tentativa de assimilar a liberdade do outro pela qual não agirei com a finalidade de garantir a alteridade, mas negarei a minha subjetividade e serei para o outro objeto, ou seja, farei do meu para-si um objeto negando minha liberdade. Isto significa que deverei “[...] fazer-me objeto, anular-me como sujeito, alienar-me inteiramente à liberdade do outro para invadi-la, tomá-la fazendo com que se apodere de mim” (SILVA, 2004, p. 190). Isto posto, busco ser um “objeto degradado” para o outro, diferentemente do amor, cujo intuito era

alcançar a estatura de ser o objeto mais privilegiado diante do outro. Assim, observa Sartre (2014, p. 470):

Seu ideal será o inverso daquele que acabamos de descrever: em vez de projetar absorver o Outro preservando a sua alteridade, irei projetar ser absorvido pelo Outro e perder-me em sua subjetividade para desembaraçar-me da minha. O empreendimento será traduzido no plano concreto pela atitude masoquista.

Na atitude masoquista, sou objeto para o olhar do outro e este é totalmente livre, puro sujeito. “Portanto, tento comprometer-me inteiramente em meu ser-objeto; recuso-me a ser mais do que objeto” (SARTRE, 2014, p. 470). Logo, desejo que o outro seja apenas sujeito para, desse modo, manter-me como objeto.

Consideremos que, na relação masoquista, “[...] não nos importamos em ser tratados apenas como um objeto qualquer, então talvez o olhar do outro não seja alienante” (REYNOLDS, 2013, p. 152). Porém, quando renuncio à minha liberdade para ser objeto do outro, estou alienando a mim mesmo. No entanto, para Sartre, o masoquismo também está sujeito ao fracasso, pois não nos é possível conhecer o objeto que somos diante do outro. Nessa senda, segundo Sartre (2014, p. 471):

[...] o masoquismo é e deve ser um fracasso em si mesmo: com efeito, para fazer-me fascinar por meu eu-objeto seria preciso que eu pudesse realizar a apreensão intuitiva deste objeto tal como é para o Outro, o que é, por princípio, impossível. Assim, o eu alienado, longe de que eu possa sequer começar a me fascinar por ele, permanece, por princípio, inapreensível.

O masoquismo como tentativa de assimilação da liberdade do outro malogra ao passo que, diante de outra consciência, não há possibilidade alguma de conhecer o que sou para este que me olha. Logo, é apenas na perspectiva do outro que posso ser observado com posturas ridículas, e tal percepção me foge. Outra questão também leva o masoquismo ao fracasso, pois, na tentativa de me fazer objeto degradado para o prazer do outro, retoma-se em meu ser alguma forma de subjetividade, já que, “[...] quando tentamos ignorar nossa própria subjetividade, na verdade nos tornamos, com frequência, altamente autoconscientes e consciente de nossa própria subjetividade na própria tentativa de evitá-la, e, desse modo, propensos à experiência da angústia” (REYNOLDS, 2013, p. 152).

Sartre, por meio de um exemplo, também afirma que o masoquista, desejando ser objeto para outro, vive uma virada de relação, na qual aquele que deseja ser objeto passa a ser

sujeito e o outro, que seria sujeito, torna-se objeto, ou seja, o masoquista pode manipular o outro no momento em que se utiliza dele para ser objeto de suas ações. Diz Sartre (2014, p. 472):

Em particular, o masoquista que paga a uma mulher para que ela o açoite, trata-a como instrumento e, por isso, coloca-se em transcendência em relação a ela. Assim, o masoquista acaba por tratar o Outro como objeto e por transcendê-lo rumo à sua própria objetividade.

Destarte, o masoquista é aquele que deseja ser objeto pelo olhar do outro; porém, em um dado momento, percebe-se que não é apenas objeto. “A objetividade do masoquista lhe escapa, e pode até ocorrer, como geralmente ocorre, que, buscando captar sua própria objetividade, ele venha a encontrar a objetividade do Outro, o que libera, a despeito de si mesmo, a sua subjetividade” (SARTRE, 2014, p. 472). Logo, retomamos aquilo que foi dito anteriormente: o masoquismo é um fracasso.

O projeto de assimilar a liberdade do outro por meio do amor, da linguagem e do masoquismo não apresentou sucesso, uma vez que não existe possibilidade alguma de assimilarmos a liberdade do outro, pois esta conservar-se plena. Passamos, em seguida, a analisar a segunda atitude em relação ao outro, que se constitui pelo processo de objetivação da liberdade do outro.

3.2.2 Segunda atitude: indiferença, desejo, ódio e sadismo

Com o fracasso do primeiro projeto, Sartre abraça uma segunda atitude, a qual busca a objetivação da liberdade do outro. Em um primeiro momento, essa atitude de relação com a outridade se dá pela consciência que se lança a olhar e julgar o outro como objeto. Assim, a tentativa de objetificação é configurada pela indiferença, desejo, ódio e sadismo. A questão dessa reflexão passa a ser desenvolvida em torno da possibilidade de termos a liberdade do outro como objeto. Destarte, afirma Sartre (2014, p. 472-473):

Mas, para dizer a verdade, nenhuma das duas é realmente primordial: cada uma é uma reação fundamental ao ser-Para-outro como situação originária. Portanto, pode acontecer que pela própria impossibilidade de me identificar com a consciência do Outro por intermédio de minha objetividade para ele, eu seja levado a me voltar deliberadamente para o outro e olhá-lo. Nesse caso, olhar o olhar do Outro é colocar-se a si mesmo em sua própria liberdade e tentar, do fundo desta liberdade, afrontar a liberdade do Outro.

Percebemos, na primeira atitude, a busca do nosso filósofo por assimilar a liberdade do outro, sendo o meu ser objeto unido a ele, bem como mantendo a sua alteridade. Na segunda atitude, após a frustração da primeira, segue ele uma linha inversa em seu mais elevado sentido, pois o intuito será agora de estar em relação com o outro, fazendo de sua liberdade objeto da minha consciência. Desse modo, confirma Sartre (2014, p. 473): “Minha decepção é total, pois busco apropriar-me da liberdade do Outro e logo percebo que só posso agir sobre o Outro quando esta liberdade já se desmoronou ante meus olhos”. Logo, tal noção significará o incentivo para a busca de condutas que me façam conter a liberdade do outro enquanto objeto da minha mente. Todavia, afirma o filósofo francês que “[...] essas tentativas, como pode supor, estão por princípio destinadas ao fracasso” (SARTRE, 2014, p. 473). Assim, analisaremos o primeiro modo de objetivação da liberdade do outro que é a indiferença.

3.2.2.1 A indiferença

Para Sartre, ao escolher ser indiferente na relação com o outro, nego a subjetividade do outro, fazendo-o existir enquanto objeto. Portanto, nessa conduta, a única liberdade existente é a minha, pois o outro é alienado e imobilizado ao ter seu ser perpassado pelo olhar. Por isso, assevera Bornheim (2005, p. 105):

Torno-me como que cego e pratico uma espécie de solipsismo de fato; atuo como se estivesse só no mundo, e deixo que os outros passem por mim. Assim, tento comportar-me como se a transcendência do outro simplesmente não existisse. Ou funcionalizo o outro: ele é apenas garçom. No fundo, a indiferença age, obscuramente, como se a liberdade do outro devesse ser um dado pacífico.

Na descrição da atitude indiferente, sugere o filósofo existencialista que o fim da postura indiferente é anular o outro enquanto liberdade, ou seja, objetivar a liberdade do outro (transcender a transcendência). “Significa que posso, em meu surgimento no mundo, escolher-me como aquele que olha o olhar do Outro e construir minha subjetividade sobre o desmoronar da subjetividade do outro” (SARTRE, 2014, p. 474). Por conseguinte, reduzindo o outro a um simples instrumento ou ferramenta, este não possuirá mais um entendimento acerca do meu ser controlando-me, ou seja, não terá sobre mim a perspectiva de sujeito. Logo, qualquer que seja seu juízo, não alienará meu ser, transformando-o em coisa.

A indiferença é o modo pelo qual a minha liberdade se sobressai no momento em que ignoro o outro como incapaz de conhecer minha subjetividade. Os outros, nesta conduta, são aqueles aos quais “[...] quase não lhes dou atenção; ajo como se estivesse sozinho no mundo; toco de leve ‘pessoas’ como toco de leve paredes; evito-as como evito obstáculos; sua liberdade-objeto não passa para mim de seu ‘coeficiente de adversidade’; sequer imagino que possa me olhar” (SARTRE, 2014, p. 474).

Nesta relação com o outro, sinto-me tranquilo, pois o outro é apenas um instrumento ou uma função qualquer no mundo que não me atinge. Sartre nos apresenta os exemplos do bilheteiro e do garçom: “Essas ‘pessoas’ são funções: o bilheteiro nada mais é que a função de coletar ingressos; o garçom nada mais é que a função de servir os fregueses” (SARTRE, 2014, p. 474). Dessa forma, não me preocupo com o outro que pode, em algum instante, “coagular” minha liberdade através do olhar, uma vez que “[...] estou no estado oposto ao que chamamos de timidez. Sinto-me confortável, não fico perturbado comigo mesmo, porque não estou lá fora, não me sinto alienado” (SARTRE, 2014, p. 474).

O filósofo francês reflete que a indiferença enquanto relação com o outro está vulnerável a problemas. A primeira questão a ser assentada é que, “[...] se fôssemos genuinamente indiferentes às outras pessoas, não teríamos também quaisquer relações significativas com elas” (REYNOLDS, 2013, p. 154). Deste modo, esta relação é em seu anseio de má-fé (conceito que evidenciaremos no próximo capítulo), porque agindo sobre o outro em uma situação de cegueira, anulo o meu caráter de ser-para-outro. Portanto, elucida Sartre (2014, p. 475) com relação à não-existência do outro pelo sentimento de indiferença:

[...] por um lado, a desapareição do Outro enquanto olhar me arremessa novamente em minha injustificável subjetividade e reduz meu ser a esta perpétua perseguição-perseguida rumo a um Em-si-Para-si inapreensível; sem o Outro, capto em plenitude e desnudez esta terrível necessidade de ser livre que constitui minha sina, ou seja, o fato de que não posso confiar a ninguém, salvo a mim mesmo, o cuidado de me fazer ser, ainda que não tenha escolhido ser e haja nascido.

Pela indiferença, não suspeito de nenhum modo que o outro pode vir a ser uma subjetividade que me devolva à alienação resultante do olhar. Logo, a atitude indiferente pode falhar e, nessa senda, poderemos ter relações significativas com o outro, além de este outro poder acessar o meu ser enquanto ele é objetivado como indiferente, pois continuo sendo as minhas ações. Sendo assim, “[...] sou possuído sem poder voltar-me contra aquele que me possui” (SARTRE, 2014, p. 475).

Uma segunda problemática a tratar é que “[...] mesmo que sejamos completamente indiferentes ao outro, ainda assim continuaremos a ter uma consciência subjacente de que ele é, de fato, radicalmente diferente de nós” (REYNOLDS 2013, p. 154). Isto quer dizer que, mesmo tratando o outro como “função” e não como sujeito, tenho para com ele um sentimento desconfortante. Assim, garante Sartre (2014, p. 475) que “[...] o bilheteiro, ainda que considerado como pura função, remete-me, por sua própria função, a um ser-fora, embora este ser-fora não seja apreendido nem apreensível. Daí um sentimento perpétuo de falta e mal-estar”.

Portanto, verificamos que não nos é possível tomar como objeto a liberdade do outro por este sentimento, pois, mesmo que fôssemos totalmente indiferentes para com o outro, ele continuará existindo e possivelmente alienando-nos com a sua liberdade. Na medida em que objetivamos o outro pelo olhar, ele, em compensação, devolve o seu olhar sobre nós fazendo com que nossa liberdade se torne para ele objeto.

3.2.2.2 O desejo

Uma outra tentativa de se objetivar a liberdade do outro é o desejo sexual. Assim, o sentido desta atividade é de captarmos o outro, ou seja, nos “[...] apossar da subjetividade livre do outro através de sua objetividade para-mim” (SARTRE, 2014, p. 476). Logo, pelo desejo, buscamos alcançar um nível no qual nos sentimos seguros diante do outro. Se possuo a liberdade de uma outra pessoa, não me percebo mais ameaçado. Assim, “[...] no desejo, Sartre sugere que a consciência se torna corpo do outro, como o que ele chama de ‘carne’” (REYNOLDS, 2013, p. 155). Segundo as palavras de Bornheim (2005, p. 106):

Já nesse “*immense affaire*” que é o desejo sexual, o ser que deseja deve ser compreendido como “a consciência se fazendo corpo”. “No desejo, eu me faço carne em presença do outro para me apropriar da carne do outro”, a consciência torna-se como que “empastada” pelo corpo, ela se volve “perturbada”. Quando a consciência se escolhe desejo, verifica-se uma tentativa de encarnação da consciência para realizar a encarnação do outro. Assim, no desejo constatamos uma modificação radical do para-si, visto que ele se determina a fazer existir o seu corpo de um modo diferente. E nisso se revela o “ideal impossível do desejo: possuir a transcendência do outro como pura transcendência e, no entanto, como corpo”.

Por meio do desejo, converto o outro em objeto do meu olhar, ao passo que desejo sua liberdade. Porém, para Sartre, a liberdade do outro se encontra como corpo, ou melhor, “carne”. Destarte, o que busco enquanto desejo é o corpo de *autrui*. “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). Desse modo, procuro, como liberdade que sou, dominar o objeto do meu desejo. Todavia, “[...] queremos que o outro seja ainda uma consciência livre e não puramente um corpo ou um objeto” (REYNOLDS, 2013, p. 155). Então, não desejo apenas o corpo do outro, mas a consciência que se encarna, isto é, uma “consciência transcendente livre”.

No desejo, ao conhecer o outro na qualidade de corpo transcendente, também apareço como corpo. Dessa forma, segundo Sartre, aproprio-me da carne do outro, convertendo-me em carne diante dele. Consequentemente, tal atividade de ter o corpo da outriedade se dá através da “carícia”, pois, quando toco o outro, é neste contato de desejo que o desvelo como corpo e me mostro enquanto carne. A carícia tem por finalidade tocar a liberdade do outro. Afirma o filósofo (2014, p. 485) sobre a carícia:

[...] a carícia não é simples toque: é um modelar. Acariciando o Outro, faço nascer sua carne pela minha carícia sob meus dedos. A carícia é o conjunto das cerimônias que encarnam o Outro. [...] a carícia revela a carne despindo o corpo de sua ação, cindindo-o das possibilidades que o rodeiam [...]. Assim, a carícia de modo algum difere do desejo: a cariciar com os olhos e desejar são a mesma coisa: o desejo se expressa pela carícia assim como o pensamento pela linguagem.

Para Sartre, o desejo também está fadado ao fracasso. Como afirmamos anteriormente, na relação de desejo, o intento é “[...] obter não somente um corpo, mas também uma consciência transcendente livre, e isso é analisado como uma ambição paradoxal e impossível” (REYNOLDS, 2013, p. 156). Ao apreendermos o outro como um objeto diferente, isto é, carne, só o teremos apenas como carne e não como liberdade.

Uma segunda falha é quando o desejo chega ao fim, ou seja, quando é saciado pelo sentimento de prazer. “O prazer é a morte e o fracasso do desejo. A morte do desejo porque não é apenas a satisfação deste, mas também seu arremate e seu fim” (SARTRE, 2014, p. 493). Por conseguinte, o outro, que antes pelo desejo era apropriado em sua liberdade como corpo por aquele que desejava, agora ressurgem em sua subjetividade e, mais uma vez, retomamos a batalha entre as transcendências. Logo, vemos nosso desejo de objetivar a liberdade do outro frustrado.

[...] o desejo está na origem de seu próprio fracasso, na medida em que é desejo de tomar e de apropriar-se [...] desta consciência encarnada. Portanto, prolonga-se naturalmente, não mais por carícias, mas por atos de apreensão e

penetração. A carícia só tinha por objetivo impregnar de consciência e liberdade o corpo do Outro. Agora, é preciso capturar esse corpo saciado, segurá-lo, penetrar nele. Mas, pelo simples fato de que, neste momento, procuro apossar-me dele, puxá-lo contra mim, agarrá-lo, mordê-lo, meu corpo deixa de ser carne e volta a ser o instrumento sintético que sou eu; e, ao mesmo tempo, o Outro deixa de ser encarnação: volta a converter-se em instrumento no meio do mundo, instrumento que apreendo a partir de sua situação (SARTRE, 2014, p. 494).

O sentimento de desejo não é eficaz na objetificação da liberdade do outro. Voltamos, então, à zona de conflito entre duas liberdades, já que “[...] somos devolvidos ao conflito da estrutura aquele-que-olha-aquele-que-é-olhado” (REYNOLDS, 2013, p. 157). Destarte, após as tentativas de objetivação da liberdade do outro pela indiferença e o desejo, abraçaremos um novo modo de relação com o outro: o sadismo.

3.2.2.3 O sadismo

O sadismo como relação tem por desígnio apropriar a liberdade encarnada do outro. Contudo, esta atividade se constitui por intermédio do sofrimento (dor) e da violência. Logo, “[...] seu objetivo é, tal qual o do desejo, captar e subjugar o Outro, não somente enquanto Outro-objeto, mas enquanto pura transcendência encarnada. Mas, no sadismo, a ênfase é dada à apropriação instrumental do Outro-encarnado” (SARTRE, 2014, p. 495).

Aquele que se utiliza do sadismo nega a sua possibilidade de ser-objeto, ou melhor, carne que é olhada, e pensa o seu ser apenas como aquele que olha e se apossa da encarnação do outro. Portanto, através do sadismo, tento anular do outro sua transcendência e, tomado pela violência, desejo cercar o outro em sua encarnação. Em vista disso, o sadismo enquanto relação anula qualquer forma de reciprocidade, isto é, “[...] quer a não-reciprocidade das relações sexuais; desfruta o fato de ser potência apropriadora e livre frente a uma liberdade aprisionada pela carne” (SARTRE, 2014, p. 496).

A relação sádica busca “[...] a **encarnação obscena** do outro, enquanto o desejo busca a encarnação do outro *per se*. O sadismo busca revelar a facticidade injustificável do outro” (REYNOLDS, 2013, p. 158, grifos do autor). Portanto, no desejo, ao revelar o outro como carne, ele também me faz reconhecer-me enquanto carne. Por outro lado, no sadismo, o que prevalece é o eu-sujeito sobre outro que se torna carne.

O sádico quer ser uma liberdade totalmente dominante sobre outra liberdade. Apropria-se do outro enquanto instrumento para torná-lo uma realidade encarnada. Isto é

possível pela violência, ou seja, através da dor. Assim sendo, assegura Sartre (2014, p. 496) que o sádico

[...] não tem outro recurso senão tratar o Outro como objeto-utensílio, o sádico busca utilizar o corpo do Outro como ferramenta de modo a realizar no Outro uma existência encarnada. O sadismo é um esforço para encarnar o Outro pela violência, e esta encarnação “à força” já deve ser apropriação e utilização do Outro [...]. O objeto do sadismo é a apropriação imediata.

Na relação sádica, o outro, que está sendo torturado, pode se voltar para meu ser e o instrumentalizar como aquele que provoca nele dor, quer dizer, “[...] o corpo do Para-si torturador já nada mais é que um instrumento para provocar a dor” (SARTRE, 2014, p. 496), pois, no momento em que o outro me olha, percebo que não posso reduzir a liberdade dele apenas em “carne torturada”. Desse modo, verificamos que o sadismo está preso ao fracasso. Afirma Sartre (2014, p. 504):

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

Destarte, a finalidade de objetificar a liberdade do outro pelo sadismo é impossível. No instante em que o outro avista meu ser, encerra o sentido desta atividade, já que não opero mais sobre a liberdade do outro como pura transcendência, ou seja, em meu ser livre. “Em outras palavras, o torturador nunca pode eliminar completamente a possibilidade de o torturado se virar e olhar para ele de um certo modo e fazê-lo, assim, experienciar seu ser-para-outro” (REYNOLDS, 2013, p. 158).

3.2.2.4 O ódio

O último modo de relação concreta com o outro descrito por Sartre em *O Ser e o Nada* é o ódio. Esta atividade de relação deseja a mortificação do outro, ou seja, “[...] o empreendimento de sua morte” (BORNHEIM, 2005, p. 107) e a confirmação de minha liberdade absoluta. No ódio, “[...] o Para-si abandona sua pretensão de realizar uma união com o outro; desiste de utilizar o outro como instrumento para reaver seu ser-Em-si” (SARTRE, 2014, p. 509). Desse modo, na relação de ira para com o outro, busco manter a minha

subjetividade, não havendo possibilidade alguma de tornar-me objeto para aquele que está sendo detestado. Nessa perspectiva, Sartre (2014, p. 509) observa que:

Aquele que odeia projeta não mais ser objeto de forma alguma; e a ira apresenta-se como um posicionamento absoluto da liberdade do Para-si frente ao Outro. É por isso que, em primeiro lugar, a ira não rebaixa o objeto odiado. Pois coloca o debate em seu verdadeiro terreno: aquilo que odeio no Outro não é tal ou qual fisionomia, este ou aquele defeito, tal ou qual ação em particular. É a sua existência em geral, enquanto transcendência-transcendida. Eis por que (sic) a ira encerra um reconhecimento da liberdade do Outro. Só que este reconhecimento é abstrato e negativo: a ira só conhece o Outro-objeto, e concentra-se neste objeto.

Para Sartre (2014, p. 511), o ódio é um fracasso, pois “[...] seu projeto inicial, com efeito, consiste em suprimir as outras consciências”. Mesmo que seja possível suprimir o outro pelo ódio, implica afirmar a sua existência em um dado momento, ou melhor, “[...] pressupõe o reconhecimento explícito de que o Outro existiu”. Dessa forma, a tentativa de extinguir o nosso ser-para-o-outro por meio da ira se converte em fracasso, já que o outro, mesmo estando suprimido, ainda percebe a nossa dimensão de para-outro pela experiência alienante do olhar. Afirma Bornheim (2005, p. 107):

[...] o ódio é ódio de todos os outros concentrado num só. E realmente o seu projeto inicial pretende suprimir as outras consciências. Mas o ódio não passa de uma paixão inútil: mesmo se todas as consciências fossem destruídas, elas continuariam a me perseguir do fundo do passado. Com efeito, “o ódio não permite sair do circuito”.

Assim sendo, não sou capaz, enquanto consciência livre, de objetivar ou me apropriar da liberdade do outro. A minha existência se configura com o outro, pois sou por ele julgado ou sou aquele que ameaça a liberdade dele. Logo, asseguramos mais uma vez aquilo que Sartre (2014, p. 511) afirma: “O ódio não permite sair do círculo vicioso”.

Após analisarmos as relações concretas que são constituídas por condutas que temos com o outro, verificamos, assim, que a forma nascente da relação para com o outro se dá por este “círculo vicioso” “[...] do ser-que-olha ao ser-visto, e não podemos sair desse círculo; qualquer que seja a nossa atitude diante do outro, nossa relação se define como instabilidade” (BORNHEIM, 2005, p. 106). Portanto, não existe uma conservação da alteridade na relação que tenho com o outro, pois quando busco reconhecer a liberdade do outro, alieno a minha liberdade, já que só posso conhecê-lo enquanto liberdade na medida em que me faço objeto

para ele. Por outro lado, quando garanto minha liberdade ao avistar o outro, transcendendo o meu ser sobre a liberdade dele, fazendo-o objetividade para minha consciência.

Assim, o respeito à liberdade do Outro é uma palavra vã: ainda que pudéssemos projetar respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos com relação ao Outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar (SARTRE, 2014, p. 508).

Na próxima sessão, teremos por meta verificar os princípios de liberdade e responsabilidade em Sartre, quando por um momento não há experiência do outro como sendo uma coisa, mas outra consciência, ou seja, outro sujeito. Portanto, quando vejo este outro e reconheço-o não como simples objeto, mas como para-si, devo buscar conviver com ele por meio de condutas harmoniosas.

Logo, Sartre nos concede espaço para uma dimensão ética do para-outro no conceito de responsabilidade. Não sou um projeto isolado, mas dado no mundo diante dos outros. Minhas escolhas e ações livres estão no mundo com as outras pessoas. Dessa forma, o conflito entre o “eu” e o “outro” deve ser superado pela responsabilidade e compromisso com o outro. Sendo assim, refletiremos o conceito de liberdade na filosofia de Sartre, a facticidade, a responsabilidade e, por fim, as implicações de uma ética no engajamento (compromisso) entre o “para-si e o outro”.

4 LIBERDADE E RESPONSABILIDADE

Depois de nossas considerações acerca do Ser-para-outro, ou seja, da relação entre o “eu” e o “outro” por intermédio da consciência intencional, conceito pelo qual abordamos a alteridade em Sartre, constatamos que o homem, no nível da consciência não-tética, ou seja, irreflexa, visa às coisas como objetos da consciência. Na medida em que vê o outro (não-objeto), confere-lhe a dimensão de objeto.

Na relação com o outro estabelecida pelo “olhar”, do mesmo modo que observo a outra pessoa como objeto, ela também pode voltar o seu olhar sobre meu ser-para-si, recuperar sua liberdade e intencionar-me como coisa para sua consciência. Neste aspecto, Sartre assegura que, no surgir da relação com o outro, há uma zona de conflito e alienação, já que o outro retira da minha “[...] consciência o seu lugar privilegiado na organização do seu universo” (CASTANHEIRA, 2009, p. 55).

No momento em que o outro me constitui como um fora, escapo-me enquanto ser dos possíveis, isto é, não sou mais livre para fazer meu ser em mim mesmo, mas na liberdade ou na ação do outro. Portanto, sou tal como o outro me observa. Desse modo, quando percebo ou reconheço que sou este ser que o outro olha ou qualifica, abandono o modo da consciência pré-reflexiva para o nível da consciência reflexiva ou tética.

Se antes não havia uma identidade do meu ser (cogito pré-reflexivo), ou seja, consciência daquilo que sou enquanto ação (meu agir e meu ser se configuravam em uma única estrutura – sou minhas ações), agora, o outro me faz refletir a respeito do meu ser tal como ele o é. Logo, o outro é a causa que cria em minha consciência o cogito reflexivo, exposto nas primeiras partes deste trabalho no tocante à significação deste modo de consciência.

É importante constatar que o outro não é aquele que apenas congela o meu ser ou mortifica minhas possibilidades, mas é por princípio importante para que eu reconheça quem sou enquanto consciência. Dito de outro modo, os olhos do outro são como espelhos que me levam a conhecer-me enquanto existência. Desse modo, o outro revela o que a consciência “é” e não aquilo que ela “não é”. Logo, é assim que se constitui a alteridade em Sartre.

Nossa meta, nesta sessão, é fazer com que essa relação com a outridade não exista apenas na dimensão de conflito, ou seja, quando vejo o outro, não devo percebê-lo simplesmente como coisa no mundo ou como aquele que revela o meu ser. Dessa forma, tal relação com o outro nos possibilita extrair uma ética das apresentações ontológicas de Sartre, enveredando pelos conceitos de liberdade e responsabilidade.

O homem percebe-se enquanto consciência-livre, responsável por suas escolhas e também por gratuidade responsável pelo outro, pois, quando escolhe, o faz por si e pelo outro. Desta maneira, o outro não é apenas conflito ou aquele que aprisiona minha liberdade, bem como não se resume ao outro que desvela quem sou, mas é aquele com quem assumo um compromisso (sou responsável). Portanto, afirma Silva (2010, p. 270):

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.

Portanto, a seguir, refletiremos em torno da concepção de liberdade como condição primeira e intransponível do ser da consciência pela qual o homem se inventa, atuando na condição de autor de sua existência.

4.1 O conceito de liberdade em Sartre

O filósofo francês define a realidade humana como ser-para-si. Neste aspecto, confere à consciência indeterminação e falta de ser. Sartre atribui à existência a tarefa de vir a ser, ou melhor, o indivíduo deve criar o seu ser. Assim, o homem é, em seu próprio ser, liberdade e esta condição se torna verificável no modo de ser da consciência (é o que não é e não é o que é), bem como na máxima “a existência precede a essência”. Destarte, assegura Sartre (2014, p. 545) acerca da realidade humana:

A realidade-humana é livre porque não é o bastante, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será¹⁰. E, por fim, porque seu próprio ser presente é nadificação na forma do “reflexo-refletido”. O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é tendo sido no âmago do homem e obrigada a realidade-humana a fazer-se em vez de ser.

¹⁰ Neste ponto é importante esclarecer que o nada aparece, portanto, como separação entre o meu passado psíquico imediato e o meu presente. Assim, sem esta incisão, negação alguma seria possível, pois o estado anterior da consciência determinaria o estado seguinte, só poderia haver ser e plenitude (o ser que “é”). Concluindo, a consciência é corte de ser, e consciência deste corte (deve ser consciência de liberdade enquanto aniquilação do seu próprio passado).

Sendo o homem ontologicamente consciência intencional, é enquanto ser consciência de algo que ele constitui sua existência como um fazer-se, um projetar-se, pois a consciência estabelece em seu ser uma distância entre ela mesma e as coisas que estão nela presentes. Logo, o sujeito ainda não é, e tem o encargo de atribuir sentido ao seu ser e às coisas que circundam a sua existência. Por conseguinte, a liberdade é, para Sartre, esse criar-se, fazer-se.

O filósofo existencialista reflete a liberdade e o agir do homem, partindo do preceito de que “a existência precede a essência”, afirmando que o homem é um ser que não está preso ou determinado por algum tipo de essência metafísica exterior ou interior. O indivíduo é ontologicamente livre e o único responsável por suas ações, pois não existe uma *quiddidade* apriorística que lhe faça ser, ou seja, não há uma causa que constitua no sujeito o ser. Desse modo, confirma Sartre (2014, p. 545) que,

[...] para a realidade-humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de fazer-se ser até o mínimo detalhe. Assim, a liberdade não é um ser: é o ser do homem, ou seja, seu nada de ser.

Portanto, Sartre afirma, em sua filosofia da liberdade, que o nosso ser ou o nosso fazer não são produto da infância, da criação, do acaso ou da divindade (Deus), mas nos encontramos solitários, lançados no mundo, para nos inventar, já que não há nada anterior à nossa existência para determinar o que somos. Descreve Góis e Silva (1997, p. 81):

Os indivíduos já não são tributários de um caráter determinado ou de uma essência definida, donde resultariam todas as suas propriedades e todos os seus atos, nem dos constrangimentos que lhes vêm de fora, isto é, da sociedade ou de Deus. O princípio da existência concreta dos indivíduos tem que se situar numa opção profunda, absolutamente gratuita, pela qual eles se escolhem absolutamente.

Segundo Sartre, a liberdade se perde dentro da existência. Logo, existência e liberdade são uma única identidade. A subjetividade (ser-para-si) é liberdade em seu próprio ser: “o homem é livre, o homem é liberdade” (SARTRE, 2013, p. 33). Diante disso, Sartre rejeita qualquer tipo de determinismo que idealize o homem como resultado ou efeito de uma “força” naturalista ou divina que opere sobre ele. Consequentemente, diz-nos o filósofo francês que o homem está “condenado a ser livre”, isto é, a liberdade é inalienável e absoluta.

A liberdade do homem sartreano não tem essência, porque nela precede a existência, bem como ela não é uma condição fora do homem, mas é o próprio homem que, para vir a ser, deve constituir-se livre. Logo, a liberdade é a chave pela qual o indivíduo escolhe definir-se. Ela tem a ver com o caráter de “indeterminação absoluta” do para-si. Com isso, não podemos conceber a liberdade como uma propriedade da essência do homem. Ao contrário, a liberdade precede a essência e a torna possível: “[...] o homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’”, afirma Sartre (2014, p. 68). Assim, “[...] não poderia, pois, considerar uma essência da liberdade. Ao contrário, a liberdade é fundamento de todas as essências, posto que o homem desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo as possibilidades próprias” (SARTRE, 2014, p. 542).

Na ontologia da liberdade de Sartre, ao afirmarmos que o homem é absolutamente livre, não determinado por uma essência *a priori* e, por conseguinte, convocado a fundar sua existência e seus valores. Percebemos repercutir nesta linha de pensamento a filosofia de Nietzsche (1900), a qual influencia de modo particular o pensamento existencialista. Para o filósofo alemão, o homem é aquele que se encontra em um constante estado de “criação”, retroalimentando-se numa contínua “superação”. Nietzsche o denomina de “super-homem” (*übermensch*), com o intento de afirmar que este homem não é constituído através de uma essência determinante ou fixa, mas que ele é um ser capaz de empreender escolhas. Desse modo, é por intermédio de sua liberdade que ele está a ultrapassar a si mesmo, isto é, cria incessantemente seu ser.

O pensamento sartreano também é influenciado por Nietzsche no fundamento da questão moral, pois tanto para Sartre como para o filósofo alemão, não existem valores ou uma moral pré-estabelecida que dirija o homem. Logo, cabe ao indivíduo “forjar” sua moral e valores, constituindo os meios pelos quais ele conduzirá sua existência. A partir desse aspecto, assegura o filósofo francês: “O que há de comum entre a arte e a moral é que, em ambos os casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir a priori aquilo que deve ser feito” (SARTRE, 2013, p. 52).

A liberdade confere ao homem a ação de escolhas e, por conseguinte, o ato de escolher já é a própria liberdade enraizada no indivíduo: se o homem é escolha, ele é liberdade. Dessa forma, retomamos a ideia de que, sendo o homem não limitado por nenhum tipo de natureza anterior ou interior, também não atua sobre ele uma influência psicológica, bem como um determinismo moral que o leve a esta ou àquela atitude. “A consciência da escolha que nós somos é plena, e, por essa razão, nossa escolha não deriva de nenhuma realidade anterior,

impõe-se como injustificável e como fundamento de si mesma, fonte absoluta de todas as significações que constituirão a realidade” (BORNHEIM, 2005, p. 113). Portanto, esta escolha é totalmente livre, sem interrupção ou condição. Nesse contexto,

A realidade humana não poderia receber seus fins, como vimos, nem de fora nem de uma pretensa “natureza” interior. Ela os escolhe e, por essa mesma escolha, confere-lhes uma existência transcendente como limite externo de seus projetos. Desse ponto de vista – e se compreendemos claramente que a existência do *Dasein* precede e comanda sua essência -, a realidade humana, no e por seu próprio surgimento, decide [escolhe] definir seu ser próprio pelos seus fins (SARTRE, 2014, p. 548).

A doutrina sartreana da escolha faz “[...] da liberdade o próprio critério da existência” (HUISMAN, 2001, p. 133). Isto significa que a escolha é a forma pela qual verificamos a existência do ser humano enquanto pura liberdade, pois, para o filósofo, a liberdade está no ato de escolher. Assim, não posso escapar da liberdade: “Significa que não se poderiam encontrar outros limites à minha liberdade além da própria liberdade, ou, se preferirmos, que não somos livres para deixar de ser livre” (SARTRE, 2014, p. 543-544). Nesse estágio, revogar a escolha para escapar da liberdade é um tanto contraditório, uma vez que, adotada a decisão, também a admito através de uma escolha autônoma e livre. Afirma Huisman (2001, p.133):

A liberdade nos impõe uma conduta autêntica e nos põe, permanentemente, perante nossas próprias escolhas: recusar escolher, diz Sartre, é escolher não escolher. O homem deve assumir sua condição de existente: seria fugir de sua autenticidade e cair na “má-fé”, refugiar-se atrás de eventuais “desculpas” ou alegar irresponsabilidade.

Desta feita, o homem é condenado à liberdade, quer dizer, o homem é livre para escolher e não pode anular de si tal dimensão. Sendo assim, é por meio de suas escolhas que ele vai tecendo, ou melhor, projetando seu ser. Ao constituir a consciência como escolha livre, Sartre nos revela que o homem, ao se questionar sobre sua liberdade, ou seja, ao se questionar sobre si mesmo, faz surgir a angústia. O homem, diante de si, deve escolher sempre, não podendo escapar à responsabilidade que ele tem sobre suas escolhas e liberdade. Logo, sendo o para-si busca de fundamento, ele se angustia diante do único modo pelo qual poderá ser, isto é, suas escolhas. Na angústia, a liberdade angustia-se perante si mesma, tendo em vista que ela nunca é solicitada ou limitada por nada. Assim, quando pensamos o nada como algo que

vem ao mundo apenas através da realidade humana, podemos então extrair duas conclusões: a primeira é que a consciência está vazia de qualquer conteúdo, não é o seu próprio motivo, e a segunda advém da consciência que está diante do seu passado e do seu futuro, no modo do não-ser (liberdade; poder vir a ser no modo da escolha).

4.1.1 A angústia

Verificamos anteriormente que o homem, em sua liberdade e por meio das escolhas, deve construir a sua existência, ou seja, precisa “tornar-se Deus” e fundar sua própria identidade. Este ponto diz respeito à questão de que a realidade humana é delimitada pela “carência”, ou seja, o para-si como carência se constitui por meio do desejo, como escape de si mesmo em direção do objeto desejado. Isto significa que, o para-si arranca-se a si mesmo ao encontro do ser que ele seria se, em vez de ser nada, fosse aquilo que é. Portanto, desejo de ser para além de toda existência; para além de toda contingência; com necessidade; como Deus (a maior projeção). Contudo, ao se deparar com as possíveis maneiras que ele pode escolher vir a ser, traz junto de si uma experiência, a qual ele chama de angústia. Destarte, ter de escolher continuamente o sentido da sua existência e do mundo gera no indivíduo a angústia. Afirma Sartre (2014, p. 681):

É assim, precisamente, que o Para-si se apreende na angústia, ou seja, como um ser que não é fundamento de seu ser, nem do ser do outro, nem dos Em-sis que formam o mundo, mas que é coagido a determinar o sentido do seu ser, nele e por toda parte fora dele.

O homem é livre e não existe nada que justifique o seu ser. Logo, o sentimento de angústia é a apreensão do nada que é o homem, frente às suas possibilidades de escolha. Neste sentido, o ser humano, em presença da constante atividade de construir-se, sem qualquer fundamento para se apoiar, ou seja, sendo ele o único responsável pelo seu ser, causa em sua existência, no instante da escolha, a sensação de angústia. Assim, a angústia é angústia de si e destituída de fundamento, sentimento que se verifica frente à necessidade de fazer escolhas, bem como por ser o único responsável pelo seu ser.

A angústia é o reconhecimento da consciência enquanto ser livre. Consequentemente, o ser humano é visto radicalmente como aquele que está só, surge e desaparece gratuitamente no mundo. Nada o explica, isto é, não possui uma essência metafísica (Deus) ou natural. Portanto, é nessa solidão, ou seja, no desamparo que ele exerce a liberdade e passa a ser particularmente responsável por si enquanto autor de sua vida.

Para Sartre, portanto, a angústia encontra-se unida à responsabilidade, pois o homem tem por dever ser responsável por suas escolhas. Logo, a angústia surge ao para-si na ocasião que ele se reconhece absolutamente livre. Contudo, o filósofo da existência aponta uma conduta, a qual o indivíduo elege para tentar anular de sua consciência a angústia, representando a possibilidade de ele se livrar da angústia: a “má-fé”.

4.1.2 A má-fé

Sartre reflete, acerca da realidade humana, atitudes negativas do homem em relação à sua existência. Trata-se de um tipo de fuga do seu ser, bem como da sua liberdade e da angústia de ter de escolher e construir sua realidade. “O processo de autonegação pode ser caracterizado através de um comportamento privilegiado: a má-fé; seu privilégio advém de permitir o acesso à negatividade fundamental que é o homem” (BORNHEIM, 2005, p. 49). Portanto, a má-fé constitui-se como conduta assumida pelo homem com a finalidade de tentar doar à sua existência um caráter de ser. Isto é, a má-fé é a tendência do homem para fugir de si próprio, da sua própria e angustiante abertura interior ao não-ser (neste ponto, Sartre está a pensar de uma maneira muito próxima daquilo que Heidegger fala a respeito do “impessoal”, *das Man*, em *Ser e tempo*¹¹). Na condição de para-si, pensa sua existência como em-si, negando sua realidade desprovida de ser. Uma outra intenção da atitude de má-fé é fugir à responsabilidade do indivíduo de ser artífice de sua existência por meio das escolhas. Assim sendo, explica Huisman (2001, p. 140-141¹²) sobre a má-fé:

Esta é uma das grandes originalidades do pensamento sartreano: todo homem que recusa “existir” no sentido pleno da palavra, ou seja, ser “livre, responsável e sem desculpas” cai instantaneamente num “estado” no qual se vai comprazer, uma espécie de “facticidade”, de “aparência enganosa”, de “inexistência” que Sartre chama de “má-fé”. Em outros termos, a humanidade vai dividir-se entre aqueles cuja existência será *autêntica*, que assumirão inteiramente sua consciência de ser (seu “para-si”) e aqueles que, recusando assumir seu “para-si”, se refugiarão no “em-si” tornando-se o que Sartre chama os “cafajestes” *inautênticos* e de má-fé.

A má-fé configura-se enquanto uma enganação (mentira) de minha consciência sobre mim mesmo, quando não aceito que meu ser é um projeto inacabado. Ou seja, a má-fé reside em mentir a si próprio, bem como em construir uma imagem de si ou até mesmo uma situação

¹¹ “O modo existencial, inautêntico, que é o Impessoal, seduz, tranquiliza e aliena o Ser-aí [*Dasein*] da existência dentro das dimensões da temporalidade e da historicidade” (GILES, 1989, p. 107-108).

¹² Grifos do autor.

intersubjetiva que não é. Logo, na má-fé, eu minto a mim mesmo, e acredito na mentira que a mim mesmo digo. Pela má-fé eu sou o enganador e o enganado.

O homem não se constitui como uma realidade de ser que é, mas, por outro lado, ele é um ser cujo compromisso é vir a ser. Por isso, a má-fé se dá quando o homem busca uma determinação para sua existência, desobrigando-se de sua responsabilidade frente ao seu ser. Sendo assim, “[...] todo homem que se refugia por trás da desculpa de suas paixões, todo homem que inventa um determinismo, é um homem de má-fé” (SARTRE, 2013, p. 54). Afirma Leopoldo e Silva (2004, p. 159¹³):

O determinismo é o fundamento de todas as condutas de fuga porque a consciências foge de si sempre para determina-se como isso ou aquilo. Mas esse si do qual ela foge é o seu próprio nada ou a sua liberdade originária. Esse poder que tem a consciência de negar-se a si mesma Sartre chama de *má-fé*.

Em *O Ser e o Nada*, Sartre nos apresenta diversos exemplos para ilustrar o comportamento de má-fé, pois esta conduta pode adotar diferentes formas. Portanto, analisaremos a seguir os diversos elementos em torno da figura do garçom. Sartre (2014, p. 105-106) discorre:

Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápido demais, e se inclina com presteza algo excessiva. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês. Afinal volta-se, tentando imitar o rigor inflexível de sabe-se lá que autômato, segurando a bandeja com uma espécie de temeridade de funâmbulo, mantendo-a em equilíbrio perpetuamente instável, perpetuamente interrompido, perpetuamente restabelecido por ligeiro movimento do braço e da mão. [...] sua mímica e voz parecem mecanismo, ele assume a presteza e rapidez inexorável das coisas. Brinca e se diverte. Mas brinca de quê? Não é preciso muito para descobrir: brinca de ser garçom.

O sentido fundamental demonstrado no exemplo do garçom consiste no homem que, por meio da má-fé, busca fugir à sua existência, isto é, o para-si, estando em seu ser situado pelo nada ou vazio de fundamento, toma atitudes de evasão da sua realidade angustiante de ainda não ser. Logo, procura satisfazer sua condição através de uma essência outra, negando sua responsabilidade de decisão. Deste modo, atuamos de má-fé quando determinamos nosso para-si como sendo em-si ao adotarmos uma identidade. Ou seja, congelamos nosso ser dos

¹³ Grifo do autor.

possíveis por intermédio de uma função, por modelo, o garçom. Assim, o garçom “finge ser empregado”, representa um papel, não quer perder sua função, ou seja, ele desenvolve um certo papel (caráter da teatralidade da existência, como diz Sartre), no qual se pode apegar-se a um em-si, algo permanente, pois garçom se abriga na condição de ser garçom e, a partir dela, interpreta a realidade.

Destarte, a atitude de má-fé é um modo inautêntico ou alienante do homem que visa a sua existência, ou melhor, aborda um sujeito que não aceita de maneira alguma a realidade ontológica de falta que o compõe. Pois, “[...] paralelamente, o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo. [...] mas todos esses conceitos e juízos remetem ao transcendente” (SARTRE, 2014, p. 106). Sendo assim, a consciência de má-fé nos mostra a contrariedade do para-si na pretensão de escapar de sua liberdade, da potencialidade que o habita de sempre poder ser e do nada que é, porquanto o homem, significando liberdade, não pode ser ao modo do em-si.

Conduzindo nosso pensamento sobre a questão ontológica da liberdade, verificaremos uma segunda noção que se encontra dentro da análise da liberdade: a facticidade.

4.2 Liberdade e facticidade

Como podemos verificar anteriormente, o homem é um ser que não tem em si seu fundamento, tendo em vista que o significado da consciência não pode vir dela mesma, mas advém-lhe de um fundamento transfenomenal. Assim, nele não consta uma determinação ou essência que lhe faça ser. Desse modo, ele é incumbido da função de construir sua própria essência, visto que “[...] ter uma função qualquer na sociedade pode constituir uma identidade, apenas, de uma contingência que estaria próxima do em-si, fechada em si mesma, mas não funciona como fundamento; não haveria nenhuma iniciativa fundante” (MELO, 2003, p. 42). Isto significa que, seja qual for a postura de má-fé adotada pelo homem com relação à sua existência, nunca tirará de si o peso da liberdade enquanto realidade própria de seu ser. Portanto, para Sartre, o homem é autônomo em suas escolhas. Em outros termos, assegura Melo (2003, p. 62¹⁴):

Somos, na realidade, uma liberdade que escolhe, porém não escolhemos ser livres: estamos condenados à liberdade, como antes afirmamos; atirados na liberdade, ou como disse Heidegger, **desamparados**. E, como podemos ver, esse desamparo não tem outra origem que a existência mesma da liberdade.

¹⁴ Grifo do autor.

Para Sartre, a liberdade se dá no mundo, pois o homem é um projeto de ser no mundo, com as coisas e os outros. Neste sentido, a liberdade é liberdade no mundo, isto é, em situação. A situação corresponde às condições envoltas na existência humana, independentes da liberdade do sujeito. Afirma Bornheim (2005, p. 117-118):

A situação se apresenta como um “produto comum”, um “fenômeno ambíguo”, que deriva da contingência da liberdade e da contingência do em-si se transforma: é pela situação que o em-si se transforma em motivo. Toda liberdade está em situação, e não há situação sem liberdade. [...] Assim, embora a escolha lhe seja fundamental, a situação se estabelece sobre um fundo de facticidade: “a liberdade é a apreensão de minha facticidade”.

O homem é absolutamente liberdade. Isto significa que ele é livre em qualquer situação. Porém, toda liberdade, como afirmamos na citação anterior, está situada. Sartre dir-nos-á que a liberdade é total quando transcende a realidade presente a ela, ou seja, o homem não está aprisionado a qualquer circunstância anterior ou ocorrida no mesmo tempo e espaço que ele, mas é aquele que, em sua liberdade absoluta, dá sentido à facticidade circundante. “O que significa que há alguma relação entre liberdade e facticidade. Essa relação está expressa na frase: *eu sou o que faço com o que fazem de mim*. Com efeito, não posso mudar os fatos, mas o sentido que lhes atribuo depende de mim” (SILVA, 2010, p. 271¹⁵). Logo, a facticidade não é um fator que restringiria ou condicionaria a liberdade. Diz-nos Reynolds (2013, p. 89¹⁶):

Sartre pensa que a humanidade é fundamentalmente composta por dois aspectos diferentes, mas frequentemente inseparáveis: nossa **facticidade** (nosso passado, nossa biologia, nossas posses, a sociedade da qual fazemos parte etc.); e nossa liberdade para negar e, algumas vezes, interpretar essa facticidade, que ele descreve em outra parte como nossa **transcendência**.

Destarte, a facticidade é caracterizada como uma série de fatores que não podem ser evitados diante da existência humana, por exemplo: infância, criação, família, corpo, sociedade. Deste modo, para Sartre, surgimos com certos atributos sociais e físicos não escolhidos por nós. “O homem parece ‘ser feito’ pelo clima e a terra, a raça e a classe, a língua, a história da coletividade da qual participa, a hereditariedade, as circunstâncias

¹⁵ Grifo do autor.

¹⁶ Grifos do autor.

individuais de sua infância, os hábitos adquiridos, os grandes e pequenos acontecimentos de sua vida” (SARTRE, 2014, p. 593).

Frente a estas condições que são anteriores à liberdade do homem, parece-nos que a ação livre não é mais autêntica e, sim, limitada. No entanto, o filósofo francês sana esta suposta contradição atribuindo ao homem a possibilidade de escolher, ou seja,

[...] ainda que as coisas em bruto (que Heidegger denomina “existentes em bruto”) possam desde a origem limitar nossa liberdade de ação, é nossa liberdade mesmo que deve constituir previamente a moldura, a técnica e os fins em relação aos quais as coisas irão manifestar-se como limites (SARTRE, 2014, p. 594).

Portanto, é na atividade de escolha que o homem transcende a facticidade, ou melhor, o homem é livre para cogitar seu para-si rumo a novas possibilidades. É importante ressaltar que, por meio da liberdade, o indivíduo apreende sua facticidade. Logo, retomamos o pensamento de que não existe situação sem liberdade e, conseqüentemente, é o ser-livre do homem que atribui significação à condição de ser cercado por aspectos que não escolheu. “Assim, por exemplo, eu ocupo um lugar determinado, mas é minha liberdade que me confere este lugar e o define como tal; sem liberdade não haveria, a rigor, lugar” (BORNHEIM, 2005, p. 118).

Segundo o filósofo da liberdade, a facticidade não é uma espécie de barreira que impede a atuação livre do ser humano, mas ela serve de “base” para as escolhas do homem, pois o indivíduo não é um ser que escolhe a partir de um certo solipsismo. Logo, retomamos a ideia de que toda liberdade está em situação, além de ser a facticidade um dado importante para a efetuação da liberdade. Portanto, o homem escolhe sobre suas facticidades. Neste sentido, constatamos a autonomia de sua liberdade a respeito daquilo que seria uma suposta determinação ou obstáculo. Para Melo (2003, p. 65),

É o homem que dá sentido a esse coeficiente de adversidades [facticidade], pois sua realidade é feita dessas coisas que não dependem do homem. [...] Meu lugar, meu passado, meus entornos, meu próximo, minha morte, afirma Sartre, são meus limites, conscientes ou não; eles nascem junto das minhas possibilidades de escolha, no meio de uma situação da qual eu não posso fugir, e onde não importa que não possa fazer, não importa o que, quando, onde. O para-si é livre, mas em situação. [...] o homem é liberdade por ser capaz de superar seus limites, de alargar o campo das suas possibilidades, de criar e dar sentido às situações.

Por fim, o ser humano que aceita a facticidade como aspecto determinante de sua existência estaria de má-fé, pois, mediante tal conduta, encontrar-se-ia negando sua liberdade, sua autonomia de escolha e, por conseguinte, não seria completamente responsável por seu projeto. Então, o homem é liberdade, ou seja, é aquele que deve escolher frequentemente seu ser. Ele é criador de sua existência e o único responsável por ela. Trataremos de refletir sobre a responsabilidade do ser humano frente ao seu ser, às suas escolhas.

4.3 Liberdade e responsabilidade

Sartre, em sua ontologia da liberdade, analisa o significado de responsabilidade. Posto que “o homem é livre, o homem é liberdade”, ele tem por obrigação escolher seu ser. Logo, o para-si deve admitir plenamente a sua autonomia sobre o projeto que ele é. “Assim, a primeira decorrência do existencialismo é colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência” (SARTRE, 2013, p. 26). Portanto, o homem é o único responsável por suas escolhas no mundo.

O sentido da responsabilidade está na escolha de si e na independência do homem de qualquer determinismo ou pressuposto que seja limite ou justificativa de sua existência. Em outras palavras, não existe um tipo de situação, norma, valor, modelo ou um certo paradigma que desobrigue o indivíduo de suas escolhas. Assim sendo, é de absoluta responsabilidade do sujeito escolher (sem base ou apoio algum) a maneira de sua identidade, pois “[...] o próprio da realidade-humana é ser sem desculpa” (SARTRE, 2014, p. 679).

Sartre afirma que a responsabilidade é um peso nos ombros do ser humano, uma vez que o homem não pode fugir ou agir de má-fé para com o seu papel de ser criador de si. Neste sentido, a responsabilidade é um aspecto inevitável da existência humana, já que é o indivíduo quem atribui significado ao seu ser por meio de suas escolhas. Assim, o homem é o único que deve agir e responder pelas atitudes que engendram sua existência.

Liberdade e responsabilidade em Sartre estão interligadas, pois quando analisamos o homem como responsável pelo seu ser, reconhecemos que ele é inteiramente livre, sem fundamento e, portanto, compromissado com a maneira de ser que escolheu. Logo, o Para-si é livre diante do seu projeto de ser, porém é uma liberdade que se angustia. Desse modo, se o homem fosse um ser já determinado, não teria razões de se falar na liberdade nem muito menos em reponsabilidade.

O indivíduo é aquele que transcende sua facticidade, isto é, vai além daquilo que seriam suas limitações. Assim, é liberdade absoluta: livre para ser, interpretar e atribuir sentindo às situações. Dessa forma, todas estas atitudes estão impregnadas de

responsabilidade, pois dizem respeito unicamente ao homem que escolhe. “Neste sentido, a responsabilidade do Para-si é opressiva, já que o Para si é aquele pelo qual se faz com que haja um mundo, e uma vez também é aquele que se faz ser, qualquer que seja a situação que se encontre” (SARTRE, 2014, p. 678).

Para Sartre, a noção de responsabilidade adverte ao homem que ele não pode assumir ante seu ser uma neutralidade. Ou seja, ele não é um ser intacto diante de suas ações livres, tendo em vista que se trata daquele que atribui sentido ao mundo e a si. Por conseguinte, o filósofo francês dispõe em sua obra *O Ser e o Nada* uma elucidação acerca da responsabilidade, com o cenário da guerra.

Sartre afirma que, se estou em situação de guerra, mesmo que não seja minha, sou responsável por ela. Dito de outro modo, a guerra, neste sentido, seria a facticidade que está no entorno de minha liberdade, à qual não posso ser indiferente, pois “[...] tudo aquilo que me acontece é meu” (SARTRE, 2014, p. 678). Sendo assim, sou aquele responsável por mim mesmo e pelo mundo. Logo, “[...] viver esta guerra é escolher-me através dela e escolhê-la através de minha escolha de mim mesmo” (SARTRE, 2014, p. 679).

Portanto, não estou imune da guerra, mesmo que ela não seja minha, mas estou comprometido com ela, pois é uma situação presente à minha liberdade e devo, a partir dela, escolher o sentido que lhe atribuo para meu ser. Sendo assim, a responsabilidade pertence-me através das escolhas que faço nesta situação de guerra: posso ser contra ou a favor, lutar ou desertar. Tais decisões são minhas e tenho de assumir plena responsabilidade por elas.

A responsabilidade do homem encerra a noção de algo exterior a ele que carregue o fardo de ser responsável por suas escolhas. Desse modo, o homem estará sempre angustiado, pois, em todas as suas atitudes, é sempre livre e responsável por elas, ou seja, o homem está condenado à liberdade e também à responsabilidade. Afirma Sartre (2014, p. 680) sobre a responsabilidade:

Portanto, tudo se passa como se eu estivesse coagido a ser responsável. Sou abandonado no mundo, não no sentido de que permanecesse desamparado e passivo em um universo hostil, tal como a tábua que flutua sobre a água, mas, ao contrário, no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido em um mundo pelo qual sou inteiramente responsável, sem poder, por mais que tente, livrar-me um instante sequer desta responsabilidade, pois sou responsável até mesmo pelo meu próprio desejo de livrar-me das responsabilidades.

Um aspecto que se torna fundamental nesta sessão é que o homem, sendo responsável por si, é também engajado com o mundo. Sendo assim, verificamos um modo geral da responsabilidade, no cerne do qual o homem deixa de ser um projeto isolado para se tornar comprometido ou responsável pelo mundo. Assim, em *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre assegura que a escolha de um indivíduo é por si e pelos outros.

Quando dizemos que o homem faz a escolha por si mesmo, entendemos que cada um de nós faz essa escolha, mas, com isso, queremos dizer também que ao escolher por si, cada homem escolhe por todos os homens. Com efeito, não existe um de nossos atos sequer que, criando o homem que queremos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem conforme julgamos que ele deva ser. [...] Assim, nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo (SARTRE, 2013 p. 27).

Com esta análise, a relação intersubjetiva em *O Existencialismo é um Humanismo* adota um caráter mais positivo, diferentemente daquela feita em *O ser e o Nada*, no qual toda e qualquer relação com o outro se deixa delimitar negativamente como conflito e alienação. Contudo, o conceito de responsabilidade, ao gerar os sentidos de responsável por si mesmo e por todos os homens, constitui ao sujeito “compromisso e engajamento” para com os outros.

Ao declarar que o homem é responsável pela humanidade inteira, não podemos nos fechar em nós mesmos, pois somos uma liberdade dada no mundo com os outros e, desta feita, é como se nossas ações servissem de “exemplo” para a humanidade. Logo, verificamos que a noção de liberdade e responsabilidade trazem, de maneira implícita, vestígios de implicações éticas. Portanto, afirma Sartre (2013, p. 30):

Tudo acontece para cada homem como se a humanidade inteira estivesse sempre com os olhos sobre o que ele faz para agir de maneira semelhante. E cada um deve se perguntar: sou eu mesmo o homem que tem o direito de agir de tal forma que a humanidade se oriente por meus atos?

Portanto, o homem, uma vez lançado no mundo, é criador de sua existência e responsável pelas escolhas que o faz ser. Sartre não aprova uma realidade da natureza ou metafísica que seja responsável pelo homem. Neste sentido, verificamos a força da máxima “a existência precede a essência”. Logo, o ser humano é uma liberdade cuja obrigação é vir a ser por meio de suas escolhas. Porém, o homem pode ainda agir de má-fé e tentar fugir do

compromisso de sua existência. Ademais, como refletimos anteriormente, a responsabilidade do Para-si é plena, pois é responsabilidade consigo mesmo e com os outros.

Após nossas considerações acerca da responsabilidade, refletiremos no que se segue sobre implicações de uma ética para melhor situarmos a questão da alteridade, concretizando a nossa proposta de trazer à tona aspectos de uma conduta perante a qual a relação com o outro não seja apenas de objetificação, mas situar uma dimensão onde há escolha e responsabilidade pelo outro.

4.4 Responsabilidade pelo outro

Jean-Paul Sartre, em sua investigação ontológica, possibilita a verificação de uma dimensão ética. A obra “[...] *O Ser e O Nada* desemboca, com necessidade, em uma Ética. Se tal obra não foi escrita, há, por outro lado indicações nos trabalhos de Sartre que permitem vislumbrar as diretivas básicas que seriam desdobradas nas análises sobre a problemática moral” (BORNHEIM, 2005, p. 124). Porém, a preocupação de uma ética existencial está na afirmação absoluta do homem enquanto ser livre, pois não pode existir uma moral determinista ou que conduza o homem a um fim específico, mas uma ética cujos valores têm origem na própria *ek-sistência* e em sua capacidade de fazer-se. Logo, seria um projeto ético exposto no movimento entre liberdade e mundo com seres contingentes, sem o caráter de fundar normas ou orientações morais que definam o modo de ser do sujeito.

A ética tradicional vem tentar trazer respostas aos diversos problemas do homem, oferecendo-lhe uma orientação segura sobre o dever pensar e o dever agir. Desta forma, é esperado que Sartre se esquive de tal ética ou de qualquer esforço de conduzir o homem a esquemas explicativos do controle da subjetividade.

A preparação de uma ética é divulgada pelo filósofo francês na conclusão de *O Ser e o Nada* em um tema intitulado *Perspectivas Morais*, no qual ele afirma, nas primeiras linhas:

A ontologia não pode formular de *per si* prescrições morais. Consagra-se unicamente àquilo que é, e não é possível derivar imperativos de seus indicativos. Deixar entrever, todavia, o que seria uma ética que assumisse suas responsabilidades em face de uma realidade humana em situação (SARTRE, 2014, p. 763).

Para Sartre, a responsabilidade que o para-si deve ter diante de suas escolhas e o compromisso ético encontram-se em um mesmo plano, já que o homem é liberdade e inventa a sua existência por meio de suas escolhas. Esta ação não possui nenhuma figura externa que

seja responsável pelo seu agir. Portanto, considerar-se-á uma relação entre o homem responsável pelo seu ser e a condição moral, uma vez que o indivíduo se cria por intermédio dos valores que ele mesmo processa pelas escolhas, ou seja, cria pelo ato de escolha os fins dos quais ele mesmo é autor (criador de si e dos seus valores). Assim, o que elege este ou aquele valor é o exercício da liberdade humana, isto é, suas escolhas.

A ética em Sartre está considerada em duas categorias fundamentais de relação do para-si. Conforme a primeira categoria, a ética é fundada na ação livre do homem que busca vir a ser. Destarte, nesta tarefa, o sujeito funda-se e inventa sua moral. Afirma Bornheim (2005, p. 124):

[...] toda moral só pode descobrir seu fundamento na subjetividade do sujeito. [...] O para-si é liberdade compreendida como autonomia de escolhas, e Sartre leva essa autonomia às suas últimas implicações. Por ela, determina-se o conceito-chave da ética: o valor. Se a liberdade é absoluta, o valor não poderia apresentar consistência objetiva; muito pelo contrário, o valor brota da subjetividade.

Um segundo pressuposto que implica a questão ética em Sartre é a relação com o outro. No existencialismo sartreano, a relação com o outro é presidida pelo conflito e a negatividade (sujeito-objeto). As tentativas de extinguir tal perspectiva sucederam ao fracasso. Sendo assim, o conflito é inevitável na relação com o outro. Porém, é possível ser superado pela responsabilidade admitida pela liberdade diante do outro. Esta responsabilidade confere à relação uma prática que não acarreta danos à outridade, pois tenho para com o outro um compromisso (engajamento), tendo em vista que a “[...] responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela envolve a humanidade como um todo” (SARTRE, 2013, p. 27).

Consideramos que “[...] esses dois tipos de relação constituem o palco em que se desenvolve o comportamento moral do homem e em que se apresentam os conceitos basilares da ética: liberdade, valor, compromisso, responsabilidade e, de modo geral, a ação humana” (BORNHEIM, 2014, p. 124). Portanto, apreendamo-nos a seguir ao segundo aspecto, que fundamentará a questão ética.

4.4.1 Responsabilidade e compromisso ético com o outro

Na segunda parte deste trabalho, analisamos a relação do para-si com o outro através do “fenômeno do olhar” que é movido pelo conflito, pois, em um instante, sou o senhor que domina o outro e, na mesma medida, sou aquele que está sendo dominado pelo outro. Para

Sartre, esta relação, mesmo sendo negativa, goza de reciprocidade, tendo em vista que “[...] são consciências de liberdade, autônomas, em si mesmas responsáveis por seus projetos, obrigadas pela mesma condição humana de serem uma para a outra meio de desvelamento da verdade de si e do universo” (MELO, 2003, p. 93).

Na obra *O existencialismo é um Humanismo*, o filósofo da liberdade trata do compromisso entre a consciência e o outro na ideia de que o homem é responsável por suas escolhas em relação a si e ao outro. Por conseguinte, esta responsabilidade é, em si mesma, compromisso e engajamento. Logo, Sartre (2013, p. 27) admitirá que “[...] o homem que se engaja e que se dá conta de que ele não é apenas o que escolhe ser, mas é também um legislador que escolhe ao mesmo tempo o que será a humanidade inteira, não poderia furtar-se do sentimento de sua total e profunda responsabilidade”. Portanto, a relação de responsabilidade do homem com o outro é uma realidade própria da liberdade, porquanto a escolha do sujeito é comprometimento consigo mesmo, bem como engajamento da humanidade inteira.

Segundo Sartre, no projeto originário do ser humano, ele é comprometido com o outro, pois, por gratuidade, o homem, sem nenhum fundamento ou base, deve escolher edificar-se a si e ao outro. Desse modo, o projeto de ser que o homem carrega tem um significado particular e também universal, pois a ação do sujeito está presente no mundo com a humanidade. No entanto, mesmo que a liberdade de um constitua-se enquanto limite ou destruição da liberdade de outro, a condição do sujeito, como dissemos neste mesmo parágrafo, é de existir no mundo em presença dos outros. Assim sendo, explana Melo (2003, p. 94) que, de nenhum modo, o homem “[...] escapa dessa condição. Para obter a verdade de si mesmo, o homem necessita do outro. Daí porque a autenticidade da escolha depende da realidade do outro: ‘é em face dos outros que escolhemos e nos escolhemos a nós’”.

O significado de responsabilidade não se limita apenas à questão do homem que, estando condenado a ser livre, deve responder por si mesmo, mas, por outro lado, está atrelada ao compromisso. Isto significa que a responsabilidade está ligada à liberdade e à escolha, pois o que escolho ou faço da minha existência deve ser assumido com responsabilidade. Então, assim como sou responsável por mim, também estou comprometido com o outro, considerando que minhas ações estão situadas no mesmo tempo e espaço que o outro habita, ou seja, o compromisso com o outro se dá na medida em que não sou um projeto solitário, mas vinculado ao outro (negação de qualquer modo de *solipsismo*).

O homem sartreano não pode esquivar-se da sua liberdade, do seu fazer-se, de suas escolhas e da responsabilidade que implica a si e ao outro. No entanto, caso o indivíduo adote

esta postura, estará agindo de má-fé. Logo, comprometer-se com o outro é está autêntico para com sua existência e afirmar a condição de ser liberdade. Destarte, afirma Leopoldo e Silva (2010, p. 273): “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”. Desta maneira, assegurar a liberdade é vincular o homem a uma moral do compromisso, fundada por intermédio da definição de responsabilidade. Nesta perspectiva do compromisso, observa Melo (2003, p. 97-98) que

A consciência desse compromisso existencial lança o homem como transformador da sua realidade, que por vez é a realidade do outro; essa não é uma segunda concepção de compromisso, mas é um modo, uma vivência (Erlebnis), através da qual o compromisso torna-se evidente.

Portanto, um sentido importante para esta abordagem feita por Sartre, especificamente apresentada na conferência intitulada *O Existencialismo é um Humanismo*, é a defesa do existencialismo das acusações de ser uma doutrina “[...] contraditória, individualista, anarquista, quietista, burguesa, subjetivista, materialista, etc.” (MELO, 2003, p. 95). Assim, o filósofo da existência não apresenta normas prontas ou uma teoria que me leve ao compromisso com os outros, mas oferece perspectivas de uma responsabilidade gratuita pela humanidade.

Como abordamos anteriormente, na concepção de responsabilidade e compromisso, não se justifica mais uma noção de liberdade fundada no conflito. As relações interpessoais não se constituem apenas como sendo espelho da negatividade do sujeito para com o outro. Então, nos moldes de uma ética do compromisso, “[...] a liberdade é positivamente solidária, comprometida com o outro” (MELO, 2003, p. 98). Deste modo, estamos irremediavelmente comprometidos com a outridade.

Sartre aponta que o existencialismo é caracterizado por um humanismo, estando as liberdades interligadas por meio do compromisso. Contudo, em seu humanismo, ele não constrói normas morais ou um código de valores, pois o indivíduo tem por dever ser o único legislador de seus valores que, conseqüentemente, conduzirão seus atos. Dessa maneira, “[...] o esforço maior é persuadir o homem para que ele creia que não existe uma salvação fora de si mesmo” (MELO, 2003, p. 99).

Portanto, é importante considerar que, em *O Existencialismo é um Humanismo*, a relação interpessoal não se distingue muito daquela que pode ser verificada em *O Ser e o*

Nada. Sartre, em seu *Ensaio de ontologia fenomenológica*, no segundo capítulo, configura a relação com o outro de maneira negativa, pois o outro é aquele que, em sua liberdade, age de má-fé, limitando meu ser dos possíveis. A relação com o outro está mais bem pensada nas questões do olhar e das relações concretas com o outro: o amor, a linguagem, o masoquismo, a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo. Destarte, um segundo sentido da relação com a outridade está no significado de alteridade, pois é pelo outro que me reconheço como sou. “Tal concepção encerra-se numa ontologia que obriga que, a partir do eu, se encontre o outro; no fundo o outro existe em função do ‘eu’” (MELO, 2003, p. 99).

Em *O Existencialismo é um Humanismo*, Sartre aborda a questão da relação com o outro no mesmo ideal ontológico que em *O Ser e o Nada*. Porém, atribui à relação um aspecto positivo, o do compromisso, isto é, “[...] a liberdade é o único compromisso do homem consigo e com o outro” (MELO, 2003, p. 100). O homem é um projeto solitário, quer dizer, ele não tem nenhuma natureza que lhe faça ser. Logo, essa solidão não constitui o sentido de um *solipsismo*, pois o para-si se define frente ao mundo e com os outros.

Enquanto o para-si tem outra consciência como objeto, a outridade o capta como ele é, ou seja, no seu ser. Porém, esta identidade que o outro configura ao para-si não cristaliza a consciência num em-si, mas como afirma Castanheira é “[...] antes a realização do projeto da própria consciência, o seu ser sujeito e, portanto, para-si. [...] Outrem mostra à consciência o ser que ela devia ser e não é” (2009, p. 56).

O outro que surge a consciência lhe faz perceber um aspecto do seu ser que lhe escapa e que ela é enquanto para-si. Deste modo, o outro tem o papel de mostrar a consciência àquilo que ela é, e não aquilo que não a constitui. Portanto, assegura Castanheira (2009, p. 70):

A entrada em cena de um outro sujeito sujeita a consciência, mostrando-lhe não-teticamente aquilo que ela não é – devido a essa liberdade vista como capacidade desagregadora – e aquilo que ela deve ser, não no sentido moral, objetivamente tomado, mas do ponto de vista ético, do ponto de vista de um habitar um elemento, o seu ser que tem o seu fundamento fora de si, num outro. [...] como sujeito ético, que não se faz ser senão na relação a outrem e enquanto essa relação mesma.

Assim sendo, a relação da consciência com o “ser-aí de outrem” é um relação fundada no compromisso e na responsabilidade que o para-si tem com o outro, e não de conhecimento ou gnosiologia. Pois, a consciência é ser na relação que tem com a outridade na capacidade de entregar-se a si e a sua liberdade, fazendo-se responsável não apenas pelo seu ser, mas também por outrem.

Por fim, Sartre constitui uma dimensão ética da existência, aonde esta é estabelecida por meio da ação livre do homem que é responsável por si e pelo outro. Deste modo, não dá origem a uma doutrina moral que servisse como diretriz ou norma que regesse a liberdade, pois, se o fizesse, estaria sendo um tanto contraditório. Assim, “[...] Meleau-Ponty, um dos primeiros companheiros e opositores, afirma que dificilmente se encontra um homem, como Sartre, que tenha sido tão coerente com aquilo que pensava” (MELO, 2003, p. 102). Deste modo, o filósofo da liberdade faz da argumentação filosófica que lhe pertence a sua principal arma.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise dos dados foi construída a partir do problema monográfico acerca do significado de consciência, bem como da compreensão de alteridade fundamentada na obra *O Ser e o Nada* do filósofo Jean-Paul Sartre. Por conseguinte, a metodologia de pesquisa seguiu o mesmo caminho de sistematização do filósofo francês, mediante a reflexão de sua filosofia sobre o tema proposto.

A filosofia Sartreana posiciona-se na corrente existencialista, tendo por finalidade uma leitura ontológica e fenomenológica do homem, de sua existência e categorias que o cercam. Isso se demonstra pela ascendência filosófica que precede o seu existencialismo, especificamente a fenomenologia de Husserl e a filosofia de Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Gabriel Marcel, Karl Jaspers e Martin Heidegger – que instigaram o pensamento existencialista de Sartre. O filósofo existencialista configura sua análise fenomenológica tendo por base a fenomenologia de Husserl; porém, ordenando uma nova sistematização no que se refere ao conceito de consciência intencional.

A fenomenologia de Husserl tem por princípio fundamental “ir às coisas mesmas”. Portanto, para este fim, devem-se considerar três vias: redução fenomenológica ou *epoché*, intencionalidade da consciência (aspecto a priori) e a evidência apodíctica. A primeira busca um despojamento da mente de todos os conteúdos primários, isto é, por entre parênteses os pressupostos que já habitam a consciência. A segunda propõe-nos que, para se chegar “às coisas em si mesmas”, é necessário centrar a vivência das coisas no campo da intuição eidética. A terceira, por fim, é a evidência a que chegamos da aparição do fenômeno, a consciência em seu mais alto grau de veracidade.

Sartre discorda de Husserl ao acusá-lo de tentar criar uma filosofia pura, sem vestígios de um Idealismo, Realismo e Kantianismo. Contudo, o filósofo alemão deixa vestígios de um idealismo em sua fenomenologia. Isso se justifica pelo modo como ele afirma que na consciência já se estabelecem conteúdos primários das coisas. Logo, a consciência é habitada pelo um mundo. No entanto, compete a ela intencionar um sentido mais autêntico da realidade observada. Outro aspecto da dissonância de Sartre e Husserl é que, para o filósofo existencialista, a consciência intencional não é o princípio do ser das coisas. Desse modo, a consciência resulta de um outro que não ela mesma. A consciência sartreana é vazia de conteúdo, não constitui um “eu”, é indeterminada. Portanto, a consciência é alteridade, devir (modo heraclítico), diferentemente da consciência husserliana, que é identidade.

A ontologia fenomenológica é a base de toda a filosofia sartreana. Sartre, em *O Ser e o Nada*, reflete acerca do conceito de fenômeno. Ele pensa o fenômeno constituindo-o como uma realidade monista. Assim, o fenômeno não é apenas uma revelação da essência das coisas, mas a própria coisa em si, isto é, a aparência não se esconde por trás a essência – ela é a essência. Aparecer e ser são uma única realidade. O filósofo encerra a dicotomia entre aparecer e ser, pois o fenômeno é uma única realidade. Contudo, estabelece uma segunda perspectiva: infinito e finito. O fenômeno é monista, embora composto de uma dimensão dual, uma vez que diversos são os modos de aparição das coisas e a forma como o intelecto busca percebê-lo (infinito). Por outro lado, é constituído de uma única essência ou natureza (finita). Consequentemente, o fenômeno implica aquilo que é, na realidade, (mundo, as coisas) e um sujeito que o intenciona (consciência).

Sartre, em sua ontologia, denomina todos os objetos do mundo (fenômeno) de ser-em-si e o homem, ou melhor, a consciência que intenciona o mundo de ser-para-si. O ser do em-si é coincidência consigo mesmo, pura positividade, é o que é (como o ser parmenídico), idêntico a si, totalidade, ato puro, fechado em si mesmo, positividade. Já o ser do para-si (a consciência, o homem) é negatividade, carente de ser, vazio, devir (semelhante ao pensamento heraclítico), é o que não é e não é o que é, funda-se na medida em que está em relação com o em-si e não pode ser em si mesmo, pois não coincide com aquilo que está para a sua consciência. Portanto, neste ponto, Sartre concede-nos, em sua ontologia da consciência, que o para-si, ou seja, o homem tem em seu ser uma fissura, negatividade. Esse negativo é o nada.

A questão do nada na ontologia de Sartre diz respeito ao próprio ser do homem, isto é, o para-si, em sua realidade ôntica, é nada de ser. O nada surge da relação negativada do para-si com o mundo. Sendo a consciência intencionalidade, ela funda seu ser enquanto relação com o mundo, constituindo-se como ser que não é ela mesma (a consciência é consciência de algo).

O ser do homem que conduz ao aparecer do nada é a liberdade. A liberdade abrange o caráter de indeterminação do ser-para-si. Isto significa que, sendo o homem em si mesmo negatividade, carente de ser, ele não tem nenhuma essência que lhe faça ser. O para-si contempla uma disposição em sua contextura para se inventar. Esta é o homem enquanto ser liberdade. Destarte, a liberdade e o nada são duas dimensões que coexistem na composição originária do para-si. O homem, que se volta para o mundo dando origem ao nada, é, por si só, liberdade, pois, diante do nada de seu próprio ser, verifica-se enquanto possibilidade de ser.

A realidade humana na atividade em relação ao mundo está no nível de uma consciência pré-reflexiva (intenciona as coisas sem ser consciência de si mesma). Entretanto, é na relação com a outridade que o homem reconhece sua existência, pois o outro é aquele que me faz objeto para minha consciência. Desse modo, percebo-me como ser em um segundo nível da consciência, a consciência reflexiva (modo no qual me reconheço como sou).

Assim, o outro é aquele que possibilita a minha consciência perceber-me tal como sou. Porém, Sartre destaca que a origem da relação com o outro é conflito, já que o outro é aquele que me visa como objeto para sua consciência, ou seja, coisifica-me. Em outros termos, o outro é aquele que aliena minha existência, conferindo-me uma identidade.

Sartre aponta que o modo pelo qual reconheço a existência da outridade é a vergonha, pois o sentimento de vergonha é a prova de que existe um outro, e este me olha, objetifica meu ser. Logo, sinto vergonha de meu ser na medida em que o outro me olha tal como sou.

Para o filósofo francês, a relação com o outro se dá pelo princípio do olhar. Sou desvelado como objeto aos olhos de outra consciência. Então, tenho o meu ser-para-outro através dessa atividade ou vivência. No entanto, o olhar gera no para-si uma alienação, pois arranca dele suas categorias de liberdade e possibilidade de vir a ser. Sendo assim, a ontologia de Sartre vai oferecer duas atividades de relação com o outro que nos proporciona fugir da alienação causada pelo fenômeno do olhar, porquanto o outro que vejo não é um simples objeto, mas outro sujeito.

Sendo assim, a ontologia sartreana vai oferecer duas atividades de relação com o outro que nos proporciona fugir da alienação causada pelo fenômeno do olhar, tendo em vista, que o outro que vejo não é um simples objeto, mas outro sujeito. Ou seja, na conduta de se apossar ou assimilar a liberdade do outro ou na capacidade de “transcender a transcendência”. A primeira, está centrada nas condutas de amor, linguagem e masoquismo; a segunda, configura-se por meio da indiferença, desejo, ódio e sadismo. Estas posturas, para Sartre, estão fadadas ao fracasso, já que não conseguimos fugir do conflito originário da relação com o outro. Pois, não se pode construir uma relação com a outridade aonde se conserve as alteridades. Ora estou objetivando o outro, e em seguida estou me perdendo enquanto liberdade para o outro que me ver como objeto. Assim, deve-se existir um modo pelo qual a minha consciência se relacione com a outridade, suspendendo por um momento o aspecto de conflito e alienação das liberdades.

Consequentemente, o significado dos conceitos de liberdade e responsabilidade favorecem-nos um ideal positivo na relação com o outro. O para-si percebe-se enquanto

consciência-livre, responsável por suas escolhas e também por gratuidade responsável pelo outro, pois, quando escolhe, o faz por si e pelo outro. Desta maneira, o outro não é apenas conflito, mas é aquele com quem assumo um compromisso (sou responsável). Logo, estas intuições anulam do existencialismo as acusações de ser um pensamento contraditório, individualista, anarquista, quietista, burguês, subjetivista, materialista.

A filosofia existencialista constitui o homem como pleno de liberdade, pois não existe nenhuma determinação ou natureza essencialista que defina seu ser. Por conseguinte, o homem é, em seu próprio ser, liberdade e esta condição se torna verificável no modo de ser da consciência (é o que não é e não é o que é), bem como na máxima “a existência precede a essência”.

Na ontologia da liberdade, ao afirmarmos que o homem está condenado a ser livre, queremos constatar que ele é o único responsável por sua existência. Desse modo, o indivíduo tem por obrigação criar-se, doar sentido ao mundo que o rodeia e fundar seus próprios valores. A responsabilidade que o homem tem perante sua existência é inquestionável, pois não há nenhuma determinação natural ou metafísica (Deus) que escolha por ele. Logo, o homem, sendo liberdade, é um ser de escolhas e o único responsável pelo seu fazer-se.

Quando o para-si se reconhece como o único responsável pelo seu ser, devendo ter de escolher continuamente o sentido da sua existência, passa a experienciar a angústia, pois o sujeito é livre e não existe nada que lhe sirva de suporte para fundar seu ser. Destarte, a angústia é o modo pelo qual o homem se conhece livre e responsável por sua existência. No entanto, existe uma atitude que leva o indivíduo a fugir da angústia: a má-fé.

A má-fé é uma atitude negativa do homem para fugir da angústia de ainda não ser, como também a fuga do compromisso de escolher por si mesmo aquilo que ele deseja vir a ser. Isto significa que a má-fé é o modo pelo qual o homem, na condição de para-si, pensa sua existência como em-si, negando sua realidade desprovida de ser, bem como busca fugir da responsabilidade de ser artífice de sua existência por meio das escolhas.

O homem é condenado à liberdade e está desamparado no mundo para construir-se. Todavia, surge outra questão em relação ao modo de a liberdade ser absoluta, que é a facticidade. Para Sartre, a facticidade é toda e qualquer situação existente anterior ao homem, isto é, são aspectos do mundo como a língua, a raça, a nação, a sociedade, a biologia, a família e valores vigentes que não podem ser evitados na vida humana. Porém, a situação em que o homem está inserido não gera, na liberdade sartreana, uma limitação ou algum tipo de condicionamento, pois o homem é livre para transcender e confere significado, ou seja,

sentido ao seu ser em situação. Contudo, aqueles que conferem à facticidade o aspecto de determinação de sua existência estão agindo de má-fé.

Nessa senda, o sentido da responsabilidade em Sartre está na independência do homem de qualquer natureza determinista. O para-si deve estar comprometido com sua existência, porque uma vez lançado no mundo, é criador de sua existência e responsável pelas escolhas que o faz ser.

Sartre afirma que o homem é um projeto de si, no mundo com os outros. Esta perspectiva possibilita a verificação de uma dimensão ética, pois a responsabilidade do indivíduo perante suas escolhas no mundo com a humanidade leva-o a um compromisso ético. Desse modo, o para-si, em suas escolhas, é responsável por si e pelo outro.

A responsabilidade com a outridade, ou seja, o compromisso com o outro é o aspecto que nos conduz à implicação ética. Porém, a moral, em Sartre, não é de princípios ou leis que proporciona meios para uma conduta, isto é, não se constitui enquanto doutrina, pois, se assim fosse, estaria entrando em contradição para com a sua teoria da liberdade.

O compromisso com o outro se configura no homem que é responsável por suas escolhas em relação a si e ao outro. Por conseguinte, esta responsabilidade é, em si mesma, compromisso e engajamento. Desta feita, na concepção de responsabilidade e compromisso, não se justifica mais uma noção de liberdade fundada no conflito.

Conclui-se, então, que a relação com o outro não é apenas de conflito ou que o outro é uma consciência que me faz conhecer quem sou. O outro é aquele com quem sou comprometido, isto é, responsável. Quando escolho, escolho a mim e ao outro. Ser responsável pelo outro é afirmar que o para-si não é uma liberdade fechada em si mesma, tendo em vista que nossas escolhas estão em um mundo e respigam sobre as pessoas que estão nele. Consequentemente, é como se nossas ações servissem de “exemplo” para a humanidade. Assim, contemplamos no existencialismo sartreano vestígios de uma ética na noção de liberdade e responsabilidade.

REFERÊNCIAS

- BORNHEIM, G.A. **Sartre, metafísica e existencialismo**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- CASTANHEIRA, N.P. Consciência e alteridade em l'être et le néant, de Jean-Paul Sartre. **Philosophica**: Identidade pessoal e alteridade, Lisboa, n. 33, Departamento de Filosofia, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, abr. 2009.
- GILES, T.R. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU, 1989.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schucack. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002 (Parte I).
- HUISMAN, D. História do existencialismo. Tradução de Maria Leonor Loureiro. Bauru, SP: EDUCS, 2001.
- HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- _____. **Meditações cartesianas**: introdução à fenomenologia. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- _____. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. (Coleção Filosofia; 41).
- LÉVINAS, E. **O humanismo do outro homem**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- MELO, N.V. **A escolha de si como escolha do Outro**: Liberdade e alteridade em Sartre. Recife: INSAF, 2003.
- PERDIGÃO, P. **Existência e liberdade**. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- REYNOLDS, J. **Existencialismo**. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013 (Série pensamento moderno).
- SARTRE, J.P. L' Être et le Néant: Essai d' Ontologie Phénoménologique. In: BORNHEIM, Gerd. **Sartre: metafísica e existencialismo**. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- _____. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- _____. **A transcendência do ego**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- _____. **O Existencialismo é um humanismo**. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- SILVA, F. L. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: UNESP, 2004. (Coleção biblioteca de filosofia). Disponível em: <<https://books.google.com.br/>>. Acesso em: 24 set. 2015.

_____. Sartre e a ética. **Revista Bioethikos**, Centro Universitário São Camilo, 2010. Disponível em: <<http://www.saocamilo-sp.br/pdf/bioethikos/78/Art02.pdf>>. Acesso em: 2 nov. 2015.

SILVA, C.G. **Liberdade e consciência no existencialismo de Jean-Paul Sartre**. Londrina: Editora da UEL, 1997.

SOUZA, J.C. (Coord.). **Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os pensadores).

ZILLES, U. **Teoria do conhecimento**. 5. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.