

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

LUCAS GONÇALVES PALMIER DE ALMEIDA

O MITO DE ATLAS:

sobre a ontologia da *responsabilidade* ou a contrapartida da negação em *O Ser e o Nada*



Niterói

2025

LUCAS GONÇALVES PALMIER DE ALMEIDA

O MITO DE ATLAS:

sobre a ontologia da *responsabilidade* ou a contrapartida da negação em *O Ser e o Nada*

Texto apresentado à banca de defesa de
dissertação pelo Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal
Fluminense, como requisito à obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

Orientador:

Prof. Dr. André Constantino Yazbek

Niterói

2025

LUCAS GONÇALVES PALMIER DE ALMEIDA

O MITO DE ATLAS:

sobre a ontologia da *responsabilidade* ou a contrapartida da negação em *O Ser e o Nada*

Texto apresentado à banca de defesa de
dissertação pelo Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da Universidade Federal
Fluminense, como requisito à obtenção do
título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. André Constantino Yazbek
(UFF) – orientador

Prof.^a Dr.^a Thana Mara de Souza
(UFES) – arguidora

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho
(UFSCar) – arguidor

Niterói
2025

*Atlas sustém o amplo céu sob cruel coerção
nos confins da Terra ante as Hespérides cantoras,
de pé, com a cabeça e infatigáveis braços:
este destino o sábio Zeus atribuiu-lhe.*

Hesíodo

RESUMO

Nosso trabalho busca iluminar e descrever o caráter *ontológico* da *responsabilidade* em *O Ser e o Nada* de Sartre. Demonstraremos que, além de uma responsabilidade moral, há, na relação mais *originária*, uma responsabilidade ontológica, ou seja, anterior a qualquer tematização. Iniciaremos nossa argumentação nas considerações metafísicas de Sartre acerca da origem do mundo a partir do projeto de fundamentação na figura do ser-Em-si-Para-si. Em seguida, desenvolveremos essa relação originária entre ser-Para-si e ser-Em-si, a partir da qual, por um complexo de negações internas e externas, o ser-Para-si *realiza* um mundo. Durante o capítulo sobre a transcendência, Sartre afirma: “O Para-si é responsável em seu ser por sua relação com o Em-si, ou, se preferirmos, ele se produz originariamente sobre o fundamento de uma relação com o Em-si”. Há, portanto, uma implicação direta entre a relação originária e negativa entre ser-Para-si e ser-Em-si – essa que dá origem à consciência e ao mundo – e a responsabilidade ontológica do ser-Para-si. Segundo Sartre, a consequência imediata disto é que: “[...] o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser”. Eis a opressão da responsabilidade sobre o ser-Para-si: enquanto ser que *faz com que haja* um mundo, ao mesmo tempo que é o ser pelo qual se faz ser, o ser-Para-si carrega sobre os ombros o peso do mundo inteiro. Essa responsabilidade, portanto, é consequência lógica e ontológica da liberdade do ser-Para-si, mas, em última instância, da negação originária sobre o ser-Em-si. Analisaremos a extensão da responsabilidade ontológica sob a leitura de três registros em *O Ser e o Nada*: a *realização* do mundo; a relação do ser-Para-si consigo na figura da temporalidade; a relação inter-subjetiva sob o modo de ser-Para-outro, bem como a implicação da responsabilidade nesta relação conflituosa. Sob tais perspectivas, duas relações ganham destaque em nossa análise, por melhor manifestar a responsabilidade ao longo de *O Ser e o Nada*: o *passado* e o *ser-Para-outro*. O passado, veremos, é uma estrutura ontológica que obriga o ser-Para-si a ser o que é por detrás. O ser-Para-si existe sob a obrigação (lê-se: responsabilidade) de assumir seu ser e nada pode ser senão ser-Para-si. Na relação imediata com o outro, veremos, o ser-Para-si faz com que haja um outro e, ao mesmo tempo, posto que o outro é também ser-Para-si, é feito por um outro. Dessa forma, há uma corresponsabilidade inter-subjetiva e conflituosa no ser-Para-outro. Finalizaremos nos debruçando sobre a seção acerca da liberdade e da responsabilidade.

Palavras-chave: Responsabilidade; ontologia; negação; passado; outro.

RÉSUMÉ

Notre travail vise à éclairer et à décrire le caractère ontologique de la responsabilité dans L'Être et le Néant de Sartre. Nous démontrerons qu'au-delà d'une responsabilité morale, il existe, dans la relation la plus originale, une responsabilité ontologique, c'est-à-dire antérieure à toute thématisation. Nous commencerons notre argumentation par les considérations métaphysiques de Sartre sur l'origine du monde, à partir du projet de fondation dans la figure de l'être-en-soi-pour-soi. Nous développerons ensuite cette relation originale entre l'être-pour-soi et l'être-en-soi, à partir de laquelle, par un complexe de négations internes et externes, l'être-pour-soi réalise un monde. Dans le chapitre sur la transcendance, Sartre affirme: « Le Pour-soi est responsable dans son être de sa relation avec l'En-soi, ou, si l'on préfère, il se produit originellement sur le fondement d'une relation avec l'En-soi. » Il y a donc une implication directe entre la relation originale et négative entre l'être-pour-soi et l'être-en-soi – celle-là même qui donne naissance à la conscience et au monde – et la responsabilité ontologique de l'être-pour-soi. Selon Sartre, la conséquence immédiate de cela est que: « [...] l'homme, étant condamné à être libre, porte sur ses épaules le poids du monde entier : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être. » Telle est l'oppression de la responsabilité sur l'être-pour-soi : en tant qu'être qui fait qu'il y ait un monde, et en même temps en tant qu'être par qui l'être se fait, l'être-pour-soi porte sur ses épaules le poids du monde entier. Cette responsabilité est donc une conséquence logique et ontologique de la liberté de l'être-pour-soi, mais, en dernière instance, de la négation originale de l'être-en-soi. Nous analyserons l'étendue de la responsabilité ontologique à travers la lecture de trois registres dans L'Être et le Néant: la réalisation du monde; la relation de l'être-pour-soi avec soi-même sous la figure de la temporalité; la relation intersubjective sous le mode de l'être-pour-autrui, ainsi que l'implication de la responsabilité dans cette relation conflictuelle. Sous ces perspectives, deux relations se distinguent dans notre analyse, car elles manifestent au mieux la responsabilité tout au long de L'Être et le Néant: le passé et l'être-pour-autrui. Le passé, comme nous le verrons, est une structure ontologique qui oblige l'être-pour-soi à être ce qu'il est derrière lui. L'être-pour-soi existe sous l'obligation (lire: responsabilité) d'assumer son être, et il ne peut être que être-pour-soi. Dans la relation immédiate avec autrui, nous verrons que l'être-pour-soi fait qu'il y ait un autre, et en même temps, puisque l'autre est aussi un être-pour-soi, il est fait par un autre. De cette manière, il y a une co-responsabilité intersubjective et conflictuelle dans l'être-pour-autrui. Nous conclurons en nous penchant sur la section concernant la liberté et la responsabilité.

Mots-clés: Responsabilité; ontologie; négation; passé; autre.

ABSTRACT

Our work seeks to illuminate and describe the ontological character of responsibility in Sartre's *Being and Nothingness*. We will demonstrate that, beyond moral responsibility, there is, in the most originary relation, an ontological responsibility—that is, one that precedes any thematization. We will begin our argument with Sartre's metaphysical considerations on the origin of the world, based on the foundational project expressed in the figure of the being-In-itself-For-itself. Next, we will develop this originary relation between being-For-itself and being-In-itself, from which, through a complex of internal and external negations, the being-For-itself brings forth a world. In the chapter on transcendence, Sartre states: “The For-itself is responsible in its being for its relation to the In-itself, or, if we prefer, it is originally produced on the basis of a relation with the In-itself.” There is, therefore, a direct implication between the originary and negative relation between being-For-itself and being-In-itself—the very relation that gives rise to consciousness and the world—and the ontological responsibility of the being-For-itself. According to Sartre, the immediate consequence of this is that: “[...] man, being condemned to be free, bears the weight of the whole world on his shoulders: he is responsible for the world and for himself as a way of being.” This is the oppression of responsibility upon the being-For-itself: as the being through which a world comes to be, and at the same time the being through which being is made to be, the being-For-itself carries the weight of the entire world on its shoulders. This responsibility, therefore, is a logical and ontological consequence of the freedom of the being-For-itself, but ultimately of the originary negation of the being-In-itself. We will analyze the scope of ontological responsibility through three registers in *Being and Nothingness*: the realization of the world; the relation of the being-For-itself with itself in the form of temporality; the intersubjective relation in the mode of being-For-others, as well as the implications of responsibility within this conflictual relation. From these perspectives, two relations stand out in our analysis, as they best manifest responsibility throughout *Being and Nothingness*: the past and the being-For-others. The past, as we will see, is an ontological structure that compels the being-For-itself to be what it is behind itself. The being-For-itself exists under the obligation (read: responsibility) to assume its being, and it can only be being-For-itself. In the immediate relation with the other, we will see that the being-For-itself brings forth the existence of the other and, at the same time—since the other is also a being-For-itself—is brought into being by the other. In this way, there is an intersubjective and conflictual

co-responsibility in the being-For-others. We will conclude by engaging with the section on freedom and responsibility.

KEYWORDS: Responsibility; ontology; negation; past; other.

SUMÁRIO

RESUMO	5
RÉSUMÉ	6
ABSTRACT	8
SUMÁRIO	10
INTRODUÇÃO	11
PRIMEIRA PARTE	14
I. A AVENTURA INDIVIDUAL E O ACONTECIMENTO ABSOLUTO	14
I.I. No princípio era o puro Ser.	14
I.II. Negação interna e negação externa.	20
I.III. O “isto” e o “aquilo”.	31
SEGUNDA PARTE	38
I. ESTRUTURAS IMEDIATAS DO PARA-SI	38
I.I. A presença a si.	38
I.II. A presença ao mundo.	43
II. A DIMENSÃO TEMPORAL DO PASSADO	51
II.I. O meu passado.	51
II.II. A minha morte.	80
III. O OUTRO.	83
III.I O Problema.	83
III.II. O olhar.	84
III.III. O amor.	115
III.IV. O ódio.	127
III.V. O ser-com e o nós.	153
III.VI. Meu próximo.	159
TERCEIRA PARTE	170
I. LIBERDADE	170
II. RESPONSABILIDADE	191
BIBLIOGRAFIA.	195

INTRODUÇÃO

Quando se menciona o nome de Jean-Paul Sartre, frequentemente a noção filosófica mais lembrada é a de *liberdade*. Por vezes, com razão, Sartre é tido como “o filósofo da liberdade”, afinal, a liberdade, em Sartre, é condição ontológica humana. Entretanto, o que pretendemos aqui é lançar luzes sobre outra noção de grande importância para a filosofia sartriana que, por vezes, não recebe a devida atenção ou mesmo é esquecida. Trata-se da noção de *responsabilidade*. Há pouca literatura a respeito dessa noção¹ e mesmo Sartre, quando escreve *O Ser e o Nada* (1943), dedica ao tema pouco menos de quatro páginas dentre as mais de seiscentas da obra. Todavia, a noção de *responsabilidade* aparece por mais de oitenta vezes ao longo do ensaio de ontologia fenomenológica. Diante dessa escassez de material sobre esta noção, a qual nosso trabalho pretenderá mostrar ser fundamental para o pensamento de Sartre tanto na obra de 1943 quanto para os anos seguintes, faz-se mister uma análise detalhada sobre o estatuto e o peso da *responsabilidade* dentro da ontologia fenomenológica sartriana.

Ademais, e ainda mais importante, a ontologia requer uma ética; ao mesmo tempo que impede uma ética – de tipo normativa – que implicaria na imposição de uma moral enquanto conjunto de regras. Requer porque trata de um ser cujo modo de ser é *liberdade* (que, como veremos, não se pode conceber sem sua contraparte: a *responsabilidade*); impede porque limita-se a *descrever* o ser e o não-ser. Nas palavras de Franklin Leopoldo e Silva:

[...] de um lado, a ontologia não pode *prescrever* regras morais porque se dedica unicamente a *descrever* a realidade humana; de outro, essa descrição implica, de alguma maneira, a ética, na medida em que abandona todos os fundamentos essencialistas da tradição para afirmar a *identidade radical entre existência e responsabilidade* (grifo nosso) (Silva, 2006).

Buscaremos demonstrar que, para além da alcunha de “filósofo da liberdade”, é possível afirmar que Sartre, em *O Ser e o Nada*, produz uma “filosofia da responsabilidade” e dá indícios para uma “ética da responsabilidade”²:

¹ Cf. o artigo do prof. Dr. Luciano Donizetti da Silva, *Liberdade e responsabilidade em O Diabo e o Bom Deus, de Sartre, e o artigo Sartre, Consciousness and Responsibility* do prof. Dr. Gary E. Jones; o texto “*L'ontologie sartrienne de la responsabilité dans L'Être et le Néant*” de Olivier D'Jeranian; o livro *La responsabilité chez Sartre et Levinas* de Stéphane Habib; e, sobre a relação entre literatura, a figura do intelectual francês e a responsabilidade, alguns trechos dos livros *La responsabilité de l'écrivain*, *Les écrivains et la politique en France* e *The French Writers' War* da socióloga Gisèle Sapiro. Em *Dictionnaire Sartre*, dirigido por François Noudelmann e Gilles Philippe, encontramos dois verbetes: um chamado “*Responsabilité*” e outro “*La responsabilité de l'écrivain*”.

² Cf. WEBER, M. *A Política como Vocaçao*.

Em outras palavras, a descrição ontológica se dá de tal maneira que a ela se associa necessariamente uma ética da responsabilidade (grifo nosso), devido à reciprocidade que se constata entre a descrição da liberdade e a assunção da responsabilidade (grifo nosso)" (Silva, 2006).

Para além da terceira seção do Capítulo 1 da Quarta Parte, intitulada “Liberdade e Responsabilidade”, a noção de responsabilidade aparece em diversos momentos de *O Ser e o Nada*. Em todas as aparições da noção de responsabilidade na obra, ela pode ser analisada sobre dois modos de ser, ou, melhor dizendo, dois modos de *presença*: a *presença a si* e a *presença ao mundo*. Isso porque toda relação do sujeito sartriano, seja consigo mesmo, seja com os objetos, seja com os outros, se dá sob o fundo de um acontecimento originário, a partir do qual surge a realidade humana e o mundo. Esse ato ontológico, acontecimento absoluto, pelo qual surge o ser-Para-si e mundo, é realizado pelo próprio ser-Para-si. A consequência mais imediata, portanto, para o ser-Para-si é carregar sobre os seus ombros a responsabilidade (ontológica) por esse ato ontológico. Sartre diz, no capítulo sobre a transcendência: “O Para-si é responsável em seu ser por sua relação com o Em-si, ou, se preferirmos, ele se produz originariamente sobre o fundamento de uma relação com o Em-si.” (Sartre, 2015 [1943], p. 233 [208]) Mais a frente, nas densas páginas sobre a responsabilidade:

A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser. Tomamos a palavra “responsabilidade” em seu sentido corriqueiro de “consciência (de) ser o autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto”. Nesse 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 que também é aquele que *se faz ser*, qualquer que seja a situação em que se encontre, com seu coeficiente de adversidade próprio, ainda que insuportável; o Para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa³ de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou (Sartre, 2015 [1943], p. 678 [598]).

³ Veremos ao longo desta dissertação como a noção de *autenticidade* está intimamente ligada a esse orgulho. O autêntico é aquele que assume com orgulho sua liberdade, sua facticidade e, consequentemente, sua responsabilidade. Em um artigo sobre a narrabilidade e a subjetividade em Sartre, Franklin Leopoldo e Silva – acerca da “fatalidade da espontaneidade” do protagonista de *A Náusea* (1938), Roquentin – afirma: “A ‘fatalidade da espontaneidade’ o restituíu a si, mas esse processo não se completa apenas com o desvelamento da existência contingente, pois a fatalidade da liberdade não é simétrica à fatalidade da determinação. Não saímos desta para cair naquela. A fatalidade da espontaneidade exige que Roquentin *assuma a existência* (grifo nosso), que ele se constitua para si. Não pode fugir da imanência de si a si, mas há algo nesse entremedio que depende da liberdade” (Silva, 2004, p. 55). A autenticidade implica, portanto, esse orgulho de ser o “autor incontestável de um acontecimento ou de um objeto”, não uma vergonha que, ao contrário, mascara, através das atitudes de má-fé ou das teorias apaziguadoras ou “ídolos explicativos”, nossa liberdade e nossa responsabilidade. Veremos isso melhor.

Nossa pesquisa objetiva compreender o estatuto ontológico e os limites fáticos dessa responsabilidade do ser-Para-si por esse acontecimento absoluto e pelos resultados desse acontecimento, sob o fundo desses dois modos de *presença*, a saber, *presença a si* e *presença ao mundo*. O que significa essa responsabilidade? Qual seu peso e sua extensão? Qual sentido ela toma e como se expressa em *O Ser e o Nada*?

Para isso, buscaremos analisar, com o maior nível de detalhes possível, como a noção de responsabilidade surge em *O Ser e o Nada* em três registros, respectivamente: 1) na sua *realização* do mundo; 2) na sua relação consigo próprio e, portanto, sua responsabilidade sobre si; e 3) na sua relação com o outro e, portanto, como esta responsabilidade aparece nessa relação conflituosa com o outro. Em nossa primeira parte, compreenderemos o que Sartre entende por ser-Em-si, sua extensão e peso ontológico, além de como se dá o ato ontológico pelo qual o ser-Para-si se produz e produz o mundo, introduzindo, no coração do ser, como um verme, o nada pelo qual cinde o ser. É a partir da caracterização do ser-Em-si que se poderá medir o “estrago” desse ato ontológico pelo qual o ser-Para-si “destrói” o ser e, portanto, deverá ser *responsabilizado*. Em seguida, na segunda parte, partiremos das estruturas imediatas do ser-Para-si para compreender essa dupla face produzida por esse ato ontológico no ser-Para-si, que é, ao mesmo tempo, *presença a si* e *presença ao mundo*. Em seguida, veremos como a noção de *responsabilidade* se desenvolve em *O Ser e o Nada*, sob a luz de duas maneiras de *presença*: a *presença a si* e a *presença ao mundo*. Veremos como essa noção de *presença* aparece articulada com a temporalidade do ser-Para-si e sua responsabilidade. Logo em seguida, será discutida a noção de responsabilidade do ser-Para-si na sua relação com o outro. Por fim, trabalharemos os resultados da noção de *responsabilidade* mais diretamente, abordando a densa seção de *O Ser e o Nada* dedicada a ela.

Uma observação preliminar, entretanto, se faz importante: dividimos a perspectiva de nossa pesquisa, aqui, em *presença a si* e *presença ao mundo* por fins didáticos. Podemos falar, ainda, em *liberdade* e *facticidade*. Ou seja, para que a exposição dos modos de aparição da noção de *responsabilidade ontológica* no *Ser e o Nada* se faça mais clara. Entretanto, devido à tensão instável que caracteriza a filosofia sartriana, que também buscaremos esclarecer aqui, bem como o *círculo da ipseidade* que caracteriza a relação entre realidade humana e mundo, por vezes a *presença ao mundo* se fará presente nas análises da responsabilidade na perspectiva da *presença a si* e, por outro lado, a *presença a si* por vezes se fará presente nas análises da responsabilidade na perspectiva da *presença ao mundo*.

PRIMEIRA PARTE

I. A AVENTURA INDIVIDUAL E O ACONTECIMENTO ABSOLUTO

I.I. No princípio era o puro Ser.

No princípio, era o puro Ser. O ser(-Em-si) da Introdução de *L'Être et le Néant*, brevemente designado a partir de três características: *o ser é em si; o ser é o que é; o ser-Em-si é*.

Da primeira característica deduz-se que o ser está para além de toda passividade ou atividade. O ser é *em si*. Estar em atividade é pressupor meios com vistas a um fim e ser passivo é sofrer certa atividade. Mas para haver fins e meios é preciso, antes, haver ser. Portanto, o ser está para além de toda atividade ou passividade. Da mesma forma, o ser está para além de toda afirmação e negação, pois toda afirmação ou negação é afirmação ou negação de alguma coisa e o ser é, simplesmente, *em si*.

Imanência que não pode se realizar, afirmação que não pode se afirmar, atividade que não pode agir, por estar pleno de si mesmo. É *como se* (grifo nosso), para libertar a afirmação *de si* no seio do ser, fosse necessária uma descompressão do ser⁴ (Sartre, 2015 [1943], p. 38 [32]).

Isso significa que o ser não remete a si mesmo, mas que é este *si* mesmo, de tal maneira que “[...] a reflexão perpétua que constitui o si se funde em uma *identidade* (grifo nosso)” (Sartre, 2015 [1943], p. 38 [32]). Daí a segunda característica: *o ser é o que é*. Eis o princípio de identidade do ser-Em-si que norteará todo *O Ser e o Nada*⁵.

Neste sentido, o princípio de identidade, princípio dos juízos analíticos, é também princípio regional sintético do ser. Designa a opacidade do ser-Em-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. Resulta, evidentemente, que o ser está isolado em seu ser e não mantém relação alguma com o que não é. Os trânsitos, os vir-a-ser, tudo que permite dizer que o ser não é ainda o que será e já é o que não é, tudo é negado por princípio. Porque o ser é ser do devir e, por isso, acha-se para-além do devir. É o que é; isso significa que, por si mesmo, sequer poderia não ser o que é; vimos, com efeito, que não implicava nenhuma negação. É plena positividade. Desconhece, pois, a *alteridade*; não se coloca jamais como *outro* a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo. [...] Ele é, e, quando se desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. [...] Mas ele mesmo não existe como se fosse

⁴ Veremos isso em breve.

⁵ Em contraposição ao princípio do ser-Para-si que é *o que não é e não é o que é*.

algo que falta ali onde antes era: a plena positividade do ser se restaurou sobre seu desabamento (Sartre, 2015 [1943], p. 39 [32-33]).

O ser está também para além do possível ou do necessário, na medida em que o possível é uma das estruturas do ser-Para-si⁶ e o necessário é referente à ligação de proposições ideais e não de proposições existentes. O ser-Em-si é *contingente*. Jamais possível ou impossível — e eis a terceira característica — o *ser-Em-si* é.

Ora, todas essas características do ser, ou melhor, do ser-Em-si, a saber, sua opacidade, seu caráter maciço, sua absoluta identidade, sua plenitude, nos dá ensejo, como deu a Sartre, de levantar uma questão metafísica: diante desse estrutura ontológica que o ser-Em-si apresenta, como é possível que, a partir dele, tenha surgido o *Nada*, o *não-ser*? Dito de outra maneira, podemos perguntar: de onde vem o *Nada*?⁷ Ou: por que o ser-Para-si surge a partir do ser?⁸

Nesse momento, abandonamos brevemente, juntos com Sartre, o terreno da ontologia⁹ para adentrar no terreno da metafísica, uma vez que aquela, ao colocar a questão sobre a origem do ser-Para-si, cai em uma profunda contradição, qual seja: é somente a partir do ser-Para-si que a ideia de *fundamento* surge, ou seja, a questão, nesse sentido, pressupõe aquilo que questiona. Porém, segundo Sartre, a ontologia pode nos fornecer duas informações que poderão servir de base para a investigação metafísica, a saber: 1. todo processo de fundamentação de si é ruptura do ser-idêntico do ser-Em-si, tomada de distância do ser com relação a si mesmo e aparição da *presença a si*, ou *consciência*; 2. o ser-Para-si é perpétuo projeto fracassado de ser *fundamento de si próprio*. Portanto, é somente tornando-se ser-Para-si que o ser-Em-si poderia aspirar ser *causa de si*. A consciência, ou ser-Para-si, como nadificação do ser-Em-si, é apenas um estágio rumo ao *ens causa sui*. Devido à insuficiência do ser-Para-si, esse progresso para aí. Mas tudo isso são conjecturas, pois nada permite dizer que é com a intenção de se fundamentar que o ser-Em-si cai em um projeto de se fundamentar, já que é somente com o ser-Para-si que a própria noção de fundamento¹⁰, e sobretudo de projeto, surge. Eis a contradição na qual a ontologia cai. Para ser projeto de

⁶ Veremos isso na Segunda Parte.

⁷ Mas esse *Nada* intramundano não pode ser produzido pelo ser-Em-si: a noção de Ser como plena positividade não contém o *Nada* como uma de suas estruturas. Sequer se pode dizer que o *Nada* seja excludente do Ser: carece de qualquer relação com ele. Daí a questão que agora se apresenta com particular urgência: se o *Nada* não pode ser concebido nem fora do Ser nem a partir do Ser, e, por outro lado, sendo não ser, não pode tirar de si a força necessária para “nadificar-se”, *de onde vem o Nada?* (Sartre, 2015 [1943], p. 64 [57])

⁸ Mas vimos, ao contrário, que o ser é uma aventura individual. E, igualmente, a aparição do Para-si é o acontecimento absoluto que advém ao ser. Portanto, há lugar aqui para um problema metafísico que pode ser assim formulado: por que o Para-si surge a partir do ser? (Sartre, 2015 [1943], p. 755 [667])

⁹ *O Ser e o Nada* é uma obra de *ontologia fenomenológica*.

¹⁰ Isto será visto com maior detalhes na Segunda Parte.

fundamentar a si mesmo, o ser-Em-si deveria ser, já desde o início, *presença a si*, ou seja, consciência. “A ontologia, portanto, limitar-se-á a declarar que *tudo se passa como se*¹¹ o Em-si, em um projeto de fundamentar a si mesmo, se concedesse a modificação do Para-si” (Sartre, 2014 [1943], p. 757 [669]). É papel da metafísica formular hipóteses que permitirão conceber esse acontecimento absoluto (o surgimento do ser-Para-si) que coroa a aventura individual (que é a existência do ser-Em-si). Tais hipóteses permanecerão eternamente hipóteses, pois sua validação ou invalidação são inalcançáveis. O que irá conceder a validade de tais hipóteses é a possibilidade de conceder à ontologia a unificação de seus dados.

Mas nem por isso a metafísica precisa renunciar a tentar determinar a natureza e o sentido desse processo ante-histórico e fonte de toda história que é a articulação da aventura individual (ou existência do Em-si) com o acontecimento absoluto (ou surgimento do Para-si). Em particular, cabe ao metafísico a tarefa de decidir se o movimento é ou não uma primeira “tentativa” do Em-si para se fundamentar e quais são as relações entre o movimento, enquanto “doença do ser”, e o Para-si, enquanto doença mais profunda, levada até a nadificação (Sartre, 2015 [1943], p. 757 [669]).

Eis, portanto, a hipótese metafísica para o surgimento do ser-Para-si: na tentativa de se tornar *causa de si* o ser-Em-si descola-se de si tornando-se *presença a si* e decai em ser-Para-si, pois o ser-Para-si nada mais é que pura nadificação do ser-Em-si e um buraco no seu coração. Daí o exemplo sartriano, inspirado na alegoria utilizada pela divulgação científica, para explicar a destruição do universo a partir do aniquilamento de um único átomo:

Conhecemos esta divertida ficção com a qual certos divulgadores costumam ilustrar o princípio de conservação de energia: dizem eles que, se ocorresse de um único dos átomos que constituem o universo ser aniquilado, resultaria uma catástrofe que iria estender-se ao universo inteiro, e seria, em particular, o fim da Terra e do sistema solar. Tal imagem pode nos servir aqui: o Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que *ocorra* ao Em-si uma desordem total. *Essa desordem é o mundo* (grifo nosso) (Sartre, 2015 [1943], p. 753 [665-666]).

Mas o ser-Para-si não logra se separar completamente do ser-Em-si. Vimos que a ideia de um *ens causa sui* implica uma contradição ontológica e que, além disso, o ser-Para-si é um perpétuo fracasso desse projeto de ser fundamento de si próprio. Portanto, o projeto do ser-Para-si de se tornar *ens causa sui* falha e a realidade — ou seja, o homem¹², o mundo e o ser-no-mundo — não é nada mais que “[...] um esforço abortado para alcançar a dignidade de

¹¹ A expressão “tudo se passa como se...” grifada pelo próprio Sartre é cara ao autor, aparecendo frequentemente nos seus escritos, inclusive anteriores ao *Ser e o Nada*. Trata-se de uma expressão que designa algo que não é ontologicamente exato, mas, fenomenologicamente, é como parece.

¹² Entendido aqui no equivocado sentido tradicional da totalidade dos seres humanos.

causa-de-si” (SARTRE, 2015 [1943], p. 759 [XXX]). Nem totalmente unidos, nem totalmente separados, a totalidade que mantém ser-Em-si e ser-Para-si em perpétua união é uma negação abortada, uma desagregação interrompida, ou melhor, uma totalidade destotalizada. Segundo André Constantino Yazbek:

Em-si e Para-si confluem em uma articulação que os faz irremediavelmente correlatos: se é verdade que a consciência, ou Para-si, jamais *coincide* literalmente com o “mundo” ôntico ou consigo mesma — donde o postulado de sua *transcendência* característica, que a constitui sempre como um “mais além” daquilo que efetivamente é —, tampouco se pode esquecer que uma de suas determinações fundamentais consiste no fato dele *estar no mundo*, isto é, de *estar* atrelado ao Ser. Fundamentalmente, o Para-si também é *facticidade*, e, enquanto tal, pode-se dizer que ele é [...] (Yazbek, 2006, p. 38).

Essa origem do ser-Para-si – e, de certa maneira, do (sentido do) ser-Em-si – permite que toda filosofia de Sartre possa ser compreendida através de um *equilíbrio instável*. Uma tensão que ora pende para o lado do ser-Para-si, da consciência e da liberdade, ora para o lado do ser-Em-si, do fenômeno e da facticidade. Nos termos de Thana Mara de Souza:

E é essa tensão entre mundo e consciência, Em-si e Para-si, que reaparece em termos ontológicos em *O ser e o nada*, de tal forma que não se deve decidir por um ou por outro, mas sempre pensá-los juntos. Por isso até mesmo a liberdade, absoluta, não pode ser separada da facticidade na qual se encontra e que não constitui, o que, por sua vez, não anula ou diminui a liberdade. Se a facticidade existe antes, é por meio do Para-si que é desvelada, e nenhum desses elementos deveria ser ignorado nem mesmo hierarquizado: a noção de intencionalidade da consciência permite a Sartre manter esse jogo de oposições unilaterais pois coloca a consciência como sendo consciência *de* alguma coisa, o que implica duas consequências: a existência prévia dessa “coisa” de que a consciência é consciente (o primado ontológico do ser) e a não identificação entre consciência e mundo, sendo aquela o que se transcende em direção ao sentido do ser e a si mesma, tendo, assim, o primado fenomenológico, ou a primazia do sentido (Souza, 2017, pp. 161-162).

Já André Constantino Yazbek afirma:

Não obstante, se de fato há um primado *ontológico* do Ser sobre o *Nada*, isto é, das “coisas” sobre a consciência — afinal, para Sartre, a “intencionalidade” constitui o elemento irreduzível da consciência —, há, na outra ponta, um primado *fenomenológico* da consciência sobre as “coisas”: se, com efeito, elas não precisam ser intencionadas por mim para *ser* — e missó consiste o seu primado *ontológico* sobre a minha consciência —, não é menos verdadeiro o fato de que esta mesma “matéria” (por *si* mesma inerte) só recebe seus contornos de “ser-aparição-do-fenômeno” através de uma intencionalidade que se projeta sobre ela — e aqui reside o primado *fenomenológico* da consciência sobre o “objeto” (Yazbek, 2006, p. 40).

O que Thana Mara de Souza chama de “primazia da existência”, André Constantino Yazbek chama de “primado ontológico”; e o que a primeira chama de “primazia do sentido”, o segundo chama de “primado fenomenológico”. E nós aqui seguimos ambos em suas proposições. Ora, significa que o ser-Para-si permanece e permanecerá, do princípio ao infinito, *em relação* com o ser-Em-si.

Tudo se passa, portanto, como se o Em-si e o Para-si se apresentassem em estado de desintegração em relação a uma síntese ideal. Não que a integração jamais tenha tido lugar algum dia, mas precisamente o contrário, porque é sempre indicada e sempre impossível. É o perpétuo fracasso que explica a indissolubilidade do Em-si e do Para-si e, ao mesmo tempo, sua relativa independência. (Sartre, 2015 [1943], p. 759 [XXX])

Note-se, entretanto, que esta relação não é de modo algum recíproca. O ser-Para-si faz-se Outro¹³ com relação ao ser-Em-si, mas o ser-Em-si não é o Outro em relação ao ser-Para-si, simplesmente é. No caso da relação interna entre ser-Para-si e ser-Em-si, esse último é completamente indiferente ao primeiro e não há reciprocidade. O ser-Para-si é, ao mesmo tempo, um dos termos da relação e a própria relação. Há, portanto, uma total indiferença do ser-Em-si para com o ser-Para-si.

Muito pelo contrário, no caso da negação interna Para-si-Em-si, a relação não é recíproca, e sou ao mesmo tempo um dos termos da relação e a própria relação. Capto o ser, *sou* captação do ser, não sou *senão* captação do ser; e o ser que capto não se põe *contra* mim para captar-me por sua vez: é aquele que é captado. Simplesmente, seu *ser* não coincide de modo algum com seu *ser* captado. Em certo sentido, portanto, posso levantar a questão da totalidade. Existo aqui, por certo, como *comprometido* [*engagé*¹⁴] nesta totalidade, mas posso ser *consciência exaustiva* da mesma, posto que sou ao mesmo tempo consciência *do* ser e consciência (*de*) mim (Sartre, 2015 [1943], p. 761 [XXX]).

Isso porque o ser-Em-si possui *precedência ontológica* sobre o ser-Para-si. Que o ser-Para-si confira *sentido fenomenológico* ao ser, a partir de uma relação, veremos, negativa, não quer dizer que lhe confira *teor ontológico*. Ao contrário, todo ser que se possa conferir ao ser-Para-si é tomado por empréstimo do ser-Em-si. Sartre diz, com todas as letras, que o ser é anterior ao nada e, além disso, qualquer negação só é possível na medida em que o nada

¹³ Sartre chega a afirmar que o ser-Para-si é como o Outro do diálogo *O Sofista* de Platão.

¹⁴ A tradução brasileira opta por traduzir, na maioria das vezes, *engagé* ou *engagement* por *comprometido* ou *comprometimento*, respectivamente. Devido à importância que essa noção toma tanto para *O Ser e o Nada* quanto para obras posteriores, especialmente *Que é a Literatura?*, bem como para a presente pesquisa, buscaremos sinalizar dessa forma, entre colchetes, a ocorrência dessa noção em nossas citações a fim de que ela não passe despercebida devido à escolha de tradução. Aqui, por exemplo, a tradução optou por sinalizar em itálico o termo “comprometido” apesar de Sartre não o ter feito no original.

assombra o ser¹⁵. O ser-Para-si não passa de um ser-Em-si degradado. Daí a impossibilidade de qualquer acusação de idealismo por parte de Sartre. Luiz Damon Santos Moutinho relembra as primeiras páginas da Introdução de *O Ser e o Nada*, discutindo a distinção entre a liberdade divina e a liberdade humana no *A Liberdade Cartesiana* de Sartre:

Ora, que isso significa? Significa que, destronando Deus, o homem tome seu lugar? Que ele seja criador, como o é o Deus cartesiano? Que ele seja criador de ser? Certamente, não. É o que fica mais claro nas objeções de Sartre ao “idealismo” e a sua tese da constituição do ser – que, na versão sartriana da história da filosofia, encarregou-se de não deixar aquele trono vago. Que nos lembremos aqui da Introdução de *O ser e o nada*, em que Sartre faz a crítica do desvio idealista de Husserl e do idealismo de Berkeley. [...] o homem sartriano é criador, sim, mas, diferentemente do Deus cartesiano, *ele é criador a partir de um ato de negação, de nadificação [originária do ser]*. Essa equação – negação e criação – exige que se comece observando que, para Sartre, *o ser não é constituído pela consciência* (grifo nosso). O homem não produz o ser, não cria o ser, como Deus; ele é negação do ser, e é dessa negação que *advém a posição de um mundo fenomenal* (grifo nosso), de uma ordem das verdades e das essências (Moutinho, 2003, p. 118).

O que não quer dizer, ao mesmo tempo, que se possa encontrar, aqui, na medida em que o ser-Em-si tem precedência sobre o ser-Para-si, um puro realismo, porque o ser, que é fechado em si mesmo, só ganha sentido através de uma consciência¹⁶. Continua Luiz Damon Santos Moutinho, posteriormente:

Ora, mas isso significa que o objeto, posto apenas como não eu, seja já posto como tal?, que não haja em Sartre nenhuma camada constituinte e que, portanto, de algum modo, ele pague tributo ao prejuízo dogmático do objetivismo? Não se trata disso, e é aqui que a negação vai aparecer como “produtora”. Pois ela será uma negação *do ser em si* a partir da qual a ordem *dos fenômenos* será constituída. É a partir dessa negação que será possível a *experiência do objeto*. Haverá, como *contrapartida da negação* (grifo nosso), uma “afirmação intencional”, quer dizer, *a partir da negação originária, a afirmação “mundo” vai acontecer ao em si* (grifo nosso) [...]. Reside aqui a camada constituinte ou o aspecto criador da negação. Mas que é criado afinal? A criação, evidentemente, não vai estar do lado do ser, sempre já dado, mas do lado do fenômeno – ou antes, do lado do fenômeno e do lado da consciência, que são termos correlatos (Moutinho, 2003, p. 121).

Em suma, é essa unilateralidade da relação entre ser-Para-si e ser-Em-si que permite Sartre dizer que o ser-Para-si é um dos pólos dessa relação e, ao mesmo tempo, a *própria relação*: “[...] o Para-si e o Em-si estão reunidos em uma conexão sintética que nada mais é do que o próprio Para-si” (Sartre, 2015 [1943], p. 753 [XXX]).

A única realidade, portanto, do ser-Para-si é a de ser nadificação do ser-Em-si. Não do ser em geral, mas deste ser-aqui. O ser-Para-si, portanto, não é um nada puro que pairasse

¹⁵ Cf. capítulo sobre as negações em *O Ser e o Nada*.

¹⁶ Este é o intento de toda a Introdução de *O Ser e o Nada*: a superação da querela entre idealismo e realismo.

sobre o ser, mas um nada *situado*¹⁷. Daí Sartre poder utilizar-se da fórmula intencional husserliana segundo o qual “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”, pois não é possível para a consciência ser de outro modo senão sendo consciência *de* algo. Assim, o ser-Para-si, tal como o Outro platônico, tem não um ser próprio, mas “[...] um ser emprestado; que, considerado em si mesmo, se desvanece e só retoma uma existência marginal se fixarmos seus olhares no ser; que se esgota sendo Outro que não si mesmo e Outro que não o ser” (Sartre, 2015 [1943], p. 754 [XXX]). Um ser que é o que não é e não é o que é. Entretanto – deve-se sublinhar – o ser-Para-si de algum modo é, pois está sempre em relação ao ser-Em-si.

Enquanto relativo ao Em-si, o Outro [o ser-Para-si] está afetado pela facticidade; enquanto faz-se a si mesmo, é um absoluto. Foi o que sublinhamos ao dizer que o Para-si não é fundamento de seu ser-como-nada-de-ser, mas que fundamenta perpetuamente seu nada-de-ser. Assim, o Para-si é um absoluto *Unselbstständig*, aquilo que temos chamado de um absoluto não substancial (Sartre, 2015 [1943], pp. 754-755 [XXX]).

I.II. Negação interna e negação externa.

Para compreender em detalhes a ocorrência desta *negação originária*, que faz surgir o sentido do ser, do mundo e da relação ser-no-mundo, devemos recorrer ao capítulo sobre “A Transcendência”. É o que faremos agora, seguindo o passo argumentativo sartriano.

Desde o início de *O Ser e o Nada*, mais especificamente o Capítulo 1 da Primeira Parte (“A origem da negação”), Sartre recorre a condutas humanas para compreender o “homem”, o mundo e o homem-no-mundo. “[...] cada uma das condutas humanas, sendo conduta do homem no mundo, pode nos revelar *ao mesmo tempo* (grifo nosso) o homem, o mundo e a relação que os une [...]” (Sartre, 2015, p. 44). Lá recorre à análise fenomenológica, por exemplo, da interrogação, da espera e da ausência. Uma conduta, em especial, é cara à presente pesquisa, a saber, a conduta da destruição. Por que?

Porque a análise da conduta destrutiva evidencia o caráter pré-reflexivo e realizante de toda e qualquer relação originária da consciência com o ser. É por uma “destruição” pré-reflexiva e interna do ser(-Em-si) que o nada (*néant*) surge. Porque é somente pelo humano, pelo ser-Para-si, que se pode *realizar* uma *destruição*. “Uma rachadura geológica, uma tempestade, não destroem - ou, ao menos, não destroem *diretamente*: apenas modificam a distribuição das massas de seres. Depois da tempestade, não há *menos* que antes: há *outra*

¹⁷ Comentar sobre a crítica de Merleau-Ponty no Prefácio de *O Visível e o Invisível*. Sobre isso cf. ALT, F.. Limites da crítica de Merleau-Ponty a Sartre em O Visível e o Invisível. *EKSTASIS REVISTA DE HERMENÉUTICA E FENOMENOLOGIA*, v. 6, p. 51-65, 2017.

coisa” (Sartre, 2015, p. 48). É por uma consciência testemunha que surge qualquer modificação ou *destruição*. “Para haver destruição, é necessário primeiramente uma *relação* (grifo nosso) entre o homem e o ser, quer dizer, uma *transcendência*¹⁸ (grifo nosso); e, nos limites desta relação, que o homem apreenda *um*¹⁹ ser como destrutível” (Sartre, 2015, p. 49). Isso por si só pressupõe um recorte limitativo no ser, o que já representa uma *nadificação*. Antes desta relação, ou seja, do “ponto de vista” do puro ser-Em-si não uma montanha, uma rachadura geológica, um vaso quebrado, mas apenas massas indefinidas de ser. É *para e por* uma consciência que determinada coisa ou objeto se dá como *não sendo mais*. O exemplo sartriano, caro à época da redação de *O Ser e o Nada*, quando Paris estava ocupada pela Alemanha nazista²⁰, é a de um soldado da artilharia que aponta seu canhão em certa direção com exclusão de todas as outras²¹. Entretanto, o soldado somente o faz porque já apreendeu seu alvo como frágil e, portanto, numa atitude pré-reflexiva, inseriu a fragilidade nele. Ou seja, irrefletidamente, colocou a possibilidade do *não-ser* no *ser*.

É assim o homem que torna as cidades destrutíveis, precisamente porque as coloca como frágeis e preciosas e toma um conjunto de medidas de proteção quanto a elas. Somente por causa dessas medidas é que um sismo ou erupção vulcânica podem *destruir* as cidades ou construções humanas. E *o sentido primeiro e a razão final da guerra acham-se contidos mesmo na menor das construções humanas* (grifo nosso) (Sartre, 2015, p. 49).

Portanto, na menor e mais irrefletida das ações humanas encontra-se a *responsabilidade* do ser-Para-si pela totalidade do mundo que faz surgir. É o que tentaremos demonstrar aqui: que, para além de uma responsabilidade refletida – e, digamos, moral e prática – há, na relação entre ser-Para-si e ser-Em-si, ou seja, *na relação mais originária*, uma responsabilidade

¹⁸ Note-se que, páginas antes do capítulo sobre a transcendência e mais ainda da conclusão de *O Ser e o Nada*, Sartre já coloca em evidência o caráter de transcendência dessa relação.

¹⁹ Note-se que Sartre faz questão de sublinhar o artigo indefinido “um” evidenciado a singularidade do ser a destruir. Isso será importante para nós a seguir.

²⁰ Abordaremos isso mais diretamente no capítulo IV.

²¹ É o que Sartre denomina de “não-ser limitador”. A propósito da investigação da conduta da interrogação, Sartre identifica um tríplice não ser que condiciona toda interrogação. Em primeiro lugar, o não saber daquele que interroga. Em segundo lugar, a possibilidade do não-ser no ser interrogado. E, em terceiro lugar, a título de determinação da verdade, o não ser limitador: “o ser é isto, e não isto, e não isto, e não isto...”. “Assim, a interrogação é uma ponte lançada entre dois não seres: o não ser do saber, no homem, e a possibilidade de não ser, no ser transcendente. Por fim, a pergunta encerra a existência de uma verdade. Pela própria pergunta o investigador afirma esperar resposta objetiva, como se lhe fosse dito: ‘É assim e não de outro modo’. Em suma, a verdade, a título de diferenciação de ser, introduz um terceiro não ser como determinante da pergunta: o não ser limitador. Tríplice não ser que condiciona toda interrogação e, em particular, a interrogação metafísica - que é nossa interrogação.” (Sartre, 2015, p. 45).

irrefletida – e, arrisquemos, *ontológica*. O ser-Para-si é, em seu ser, um *destruidor*²², seja na maior das guerras ou na menor das construções.

Voltemos, todavia, à análise da *transcendência*. A questão originária da Introdução – e, talvez possamos dizer, de todo *O Ser e o Nada* – é: “[...] qual a relação original entre a realidade humana e o ser dos fenômenos, ou ser-Em-si” (Sartre, 2015, p. 232)? De saída, Sartre destaca duas possíveis respostas. A primeira, dos realistas, segundo a qual o ser transcendente age sobre a consciência; a segunda, dos idealistas, segundo a qual a consciência “constrói” o ser transcendente a partir da sua própria subjetividade. Disso, conclui-se que a relação entre consciência e fenômeno não pode ser do tipo externa, onde ambas as regiões não confluíssem. Consciência e coisa convergem formando o concreto. “O concreto se nos revelou como totalidade sintética da qual tanto a consciência quanto o fenômeno constituem apenas articulações” (Sartre, 2015, p. 232). Isso significa que tanto a consciência quanto o fenômeno dependem, entre si, de uma interdependência para concretizarem-se, do contrário caem na abstração.

Todavia, se saímos do campo fenomenológico e nos aprofundamos no campo ontológico, vemos que o ser-Em-si não depende absolutamente do ser-Para-si ou da consciência. O ser-Em-si, vimos, depende apenas de si próprio e ignora o ser-Para-si. Este, por outro lado, difere por completo do ser-Em-si. É sua própria nadificação e só pode sê-la na unidade ontológica de seus ekstases. Portanto, se o ser-Em-si desconhece o ser-Para-si e esse só pode sê-lo nadificando-se, a relação entre ser-Em-si e ser-Para-si só pode ser constitutiva não do ser-Em-si, mas do ser-Para-si. Daí Sartre dizer – e eis a ideia basilar de nossa tese: “O Para-si é *responsável* (grifo nosso) em seu ser por sua relação com o Em-si, ou, se preferirmos, ele se produz originariamente sobre o fundamento de uma relação com o Em-si” (Sartre, 2015, p. 233). Devemos acrescentar: o ser-Para-si não carrega o peso apenas da responsabilidade pela relação, mas por tudo aquilo que engendra, ou seja, o *mundo* em geral.

O título da primeira seção do Capítulo 3 da Segunda Parte de *O Ser e o Nada* é “O conhecimento²³ como *tipo de relação* (grifo nosso) entre o Para-si e o Em-si”. E, segundo

²² Esse caráter destruidor do ser-Para-si parece ter sido notado também por Philippe Cabestan, quando diz: “En effet, la véritable donnée intuitive de notre liberté est pour Sartre celle d'un « pouvoir cataclysmique »” (Cabestan, 2005, p. 20).

²³ Uma questão deve ser esclarecida antes de tudo: ora, se, logo na Introdução de *O Ser e o Nada*, Sartre retira toda primazia do conhecimento como ponto de partida da análise onto-fenomenológica, porque falar aqui, de início, de conhecimento? Acontece que, influenciado por Heidegger, Sartre trata o conhecimento não como uma relação entre sujeito e objeto, mas como derivado de uma relação mais imediata, ou seja, fundado na estrutura de ser-no-mundo. Seguimos, nesse sentido, o que diz Fernanda Alt: “O ponto de partida que orienta a discussão em torno problema do conhecimento consiste assim na elucidação do caráter derivado deste - fundado na estrutura de ser-no-mundo do *Dasein* - e, consequentemente, na elucidação do conhecimento não como uma relação

Sartre: “Só existe conhecimento intuitivo” (Sartre, 2015, p. 233). Dedução e pensamento discursivo não passam de instrumentos que levam ao conhecimento intuitivo, caindo no esquecimento quando atingem seu objetivo e, no caso desse objetivo não ser atingido, serve de indicação à intuição. Mas, afinal, que é intuição? Husserl responde, pela boca de Sartre, dizendo que é a presença da “coisa” em pessoa na consciência. Portanto, o conhecimento pertence ao tipo de ser que é “presença a...”. Mas ora, o ser-Em-si, ou a coisa, não pode ser presença a nada. A reflexão infinita que é o ser-Em-si impede-o disso. Somente o ser-Para-si pode ser “presença a...” de forma ekstática. Sartre portanto inverte os termos da relação e afirma que, na verdade: “[...] a intuição é a presença da consciência à coisa” (Sartre, 2015, p. 234). Mas que significa isto, a presença?

Toda consciência é consciência *de* alguma coisa. É por meio dessa coisa da qual é consciência que a consciência se distingue aos próprios olhos e pode ser consciência (*de*) si. Do contrário – ou seja, uma consciência que não fosse consciência *de* alguma coisa –, seria consciência (*de*) *nada* (*rien*). Mas de onde vem a necessidade da consciência de ser consciência *de* alguma coisa? Eis o que veremos.

O ser-Para-si é fundamento de seu próprio nada (*néant*) sob uma forma de diáde fantasma (*fantôme*) reflexo-refletidor. O refletidor existe para refletir o reflexo e o reflexo só é reflexo na medida em que remete ao refletidor. Dessa forma, ambos os termos esboçados da diáde apontam um para o outro e comprometem (*engage*) seu ser mutuamente. Ora, o

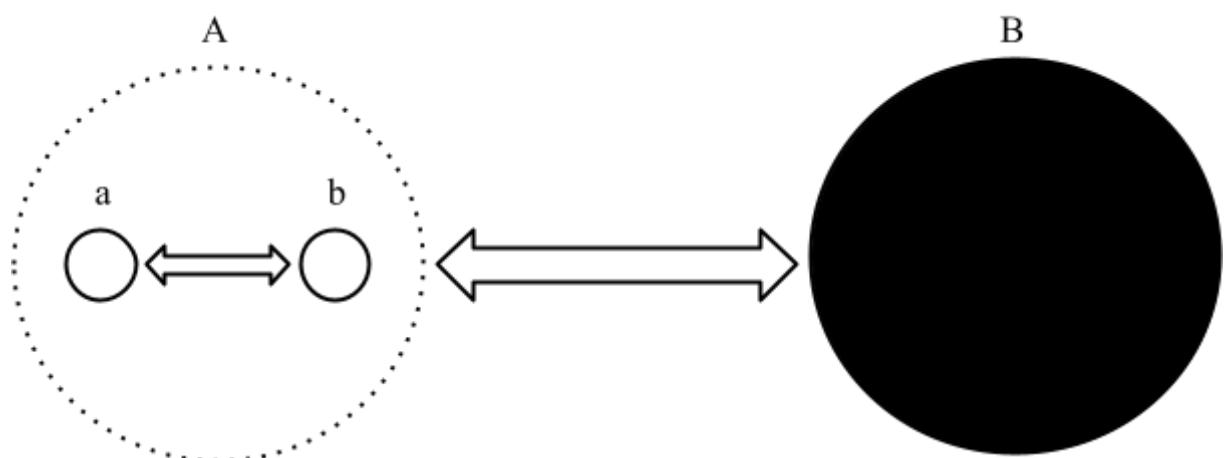
sujeito-objeto, mas como recuo do modo de ser da *ocupação* para um modo de ser residual, que Heidegger designa como acolhimento (*accueil/Vernehmen*) do conhecido. O acolhimento, por sua vez, ocorre quando o ente se apresenta não mais a partir do uso *manual*, mas como um *ser simplesmente dado*, isto é, como uma coisa presente diante do sujeito, cujo caráter de derivado, desde Aristóteles, foi obscurecido pela tese de “realidade”. [...] o problema do conhecimento não consiste mais na questão de como o sujeito pode “sair de si” a fim de conhecer o objeto “lá fora”, dado que tudo está “fora”, o uso ou o conhecimento da coisa ocorrem ambos no comportamento no-mundo do *Dasein*; a mudança não é tampouco de “ponto de vista”, mas é uma mudança de *situação*, do modo de *ser-no-mundo* do *Dasein*” (Alt, 2017, p. 298). O conhecimento aqui é *relação originária com o ser*: “Estas considerações são relevantes se quisermos compreender o que está em jogo na concepção sartriana de ser-no-mundo e sue posicionamento com relação ao problema do conhecimento. Em primeiro lugar, Sartre se insere de algum modo na herança heideggeriana de crítica à primazia do conhecimento compreendido como relação entre um sujeito que posiciona um objeto para fins de contemplação teórica, embora ainda pela via da consciência (já mencionamos o quanto essa “herança” não é uma filiação). A reflexão, por exemplo, é uma atitude de recuo do sujeito em relação a si com o objetivo de tomar-se como objeto. Esta atitude é possibilitada e, portanto, derivada, da pré-reflexividade. Do mesmo modo, a irreflexão é pré-reflexiva e consiste numa relação imediata de negação interna do para-si com o em-si que ele não é. O problema é que Sartre denomina, no capítulo “A transcendência”, esta relação originária de *conhecimento*, sem fazer a distinção entre os dois sentidos do termo. [...] o conhecimento como “modo de relação originário entre o para-si e o em-si” não é um modo epistemológico do conhecimento. Isto porque, assim como Heidegger, Sartre busca mostrar que é pela lida prática do para-si que as coisas se revelam - anteriormente a qualquer olhar de teorização sobre elas - como utensílio [...] Sartre concebe, neste momento do texto, o conhecimento em termos de *intuição*, mas sua preocupação é a de pensar uma intuição não contemplativa e constituinte como a de Husserl , mas como processo de temporalização ek-stática do para-si, estabelecendo deste modo uma indissociabilidade entre conhecimento intuitivo e ação [...] Sendo assim, a relação originária do para-si com o em-si em termos de conhecimento não é aquela de um sujeito que posiciona um objeto teórico, mas é aquela de um sujeito que é ação para a qual a coisa se desvela como *pragmata*” (Alt, 2017, pp. 299-300).

refletidor não é outra coisa senão o refletidor *desse* reflexo. E o reflexo é caracterizado pelo seu ser para se refletir *nesse* refletidor. Assim, os dois termos dessa quase-díade, recostando seus dois nadas (*néants*), nadificam-se conjuntamente. É preciso, portanto, que o refletidor reflita *alguma coisa* para que todo o conjunto não se desvaneça no nada (*rien*).

Todavia se o reflexo fosse alguma *coisa* seria preciso que fosse ser-Em-si. A opacidade seria introduzida no sistema “reflexo-refletidor” do ser-Para-si e toda a consciência colapsaria no ser da coisa. O *cogito* seria impossível. O reflexo deve ser, *ao mesmo tempo*, refletidor. Ser “algo-a-refletir” e, ao mesmo tempo, nada (*rien*) só é possível ao reflexo na medida em que se qualifica por alguma coisa que não ele. Ora, mas se na consciência o reflexo é, *ao mesmo tempo*, refletidor, o reflexo deve qualificar-se como relação a um *fora* que não ele.

O que define o reflexo para o refletidor é sempre *aquilo ao qual o reflexo é presença*. Mesmo uma alegria, captada no plano do irrefletido, não passa da presença “refletida” a um mundo risonho e aberto, cheio de felizes perspectivas (Sartre, 2015, p. 235).

É a “coisa” da fórmula intencional husseriana “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”. Daí, temos o seguinte esquema:



Sendo que: “A” é a consciência; “a”, o refletidor; “b”, o reflexo; e “B”, a coisa/refletido.

Entretanto, veremos, toda presença pressupõe o *não-ser*, o *negativo*, em sua estrutura. Ou seja, toda presença pressupõe uma negação radical entre aquilo que se é e aquilo que está presente, ou, melhor dizendo, entre a consciência e a coisa presente. O que é presente a mim é, precisamente, aquilo que não sou. “A presença pressupõe uma *negação radical* (grifo

nosso) como presença aquilo que não se é. É presente a mim aquilo que não sou” (Sartre, 2015, p. 235). Esse “não-ser” é condição subentendida em toda teoria do conhecimento, pois é impossível designar qualquer coisa como objeto senão reconhecendo que o objeto é aquilo que *não é* a consciência. Tal negação, portanto, não só é dada previamente, como é fundamento de toda experiência. Antes de qualquer tipo de relação, a coisa é o que está presente à consciência como aquilo que ela *não é*. Como *não sendo* a consciência. “A relação original de *presença* [...] é *negativa* (grifos nossos)” (Sartre, 2015, p. 235).

A coisa, que é o que é, não poderia revelar seu não-ser. A negação vem do próprio ser-Para-si. Tal negação não é um juízo que recai sobre a coisa e nega que seja a consciência. É, na verdade, o ser-Para-si que, pela *negação original*, se realiza como *não sendo* a coisa. Claro, pois o ser-Em-si, sendo o que é, não poderia receber qualquer não ser, tampouco revelar qualquer não ser. Essa negação, como se disse, surge e só pode surgir pelo ser-Para-si.

“O Para-si é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este ser é essencialmente um certo modo de *não ser* um ser que, ao mesmo tempo, ele posiciona como outro que *não si mesmo* [...] É o próprio ser do Para-si enquanto presença a..., ou seja, enquanto tem-de-ser seu ser fazendo-se não ser certo ser ao qual está presente. Significa que o Para-si só pode ser à maneira de um reflexo que se faz refletir como não sendo determinado ser. O “algo” que deve qualificar o refletido, para que a diade “reflexo-refletidor” não se desfaça no nada [*néant*], é negação pura. O refletido se faz qualificar *fora*, junto a determinado ser, como *não sendo* este ser; é precisamente o que denominamos “ser consciência *de* alguma coisa” (Sartre, 2015, pp. 235-236).

É hora de definirmos o que significa essa *negação originária*. Em primeiro lugar, é preciso distinguir dois tipos de negação: a *externa* e a *interna*. A primeira aparece a partir de um terceiro elemento que separa (ou unifica) dois elementos exteriores. Por exemplo quando digo que a xícara *não é* o pires, ou que o livro *não é* a mesa sob a qual repousa. Em suma, a negação externa é um puro nexo ideal, categorial e exterior estabelecido entre dois seres por uma (consciência) testemunha. A negação do tipo externa não enriquece, nem empobrece os objetos. Sequer desliza suavemente sobre eles. Permanece-lhes inteiramente externa.

Ora, tudo isso supõe que a negação de que aqui se fala não seja do tipo “X não é Y”, “a xícara não é o tinteiro”, negação que Sartre denomina “externa”, porque ela é um puro laço de exterioridade estabelecido por um terceiro. Neste caso, tal negação “não enriquece nem constitui” os elementos envolvidos [...] (Moutinho, 2003, p. 122)

A *negação interna*, por oposição, é uma relação entre seres que compromete, produzindo certo efeito, o interior de cada um deles. O exemplo sartriano é o da beleza e da riqueza. Com certa tristeza, afirmo que “não sou bonito” e/ou que “não sou rico”. Não me

nego, simplesmente, certo caráter. Essa negação, em sua estrutura interna, penetra o ser positivo da qualidade a qual me nego, a saber, a beleza e/ou a riqueza. Além disso, não me nego, simplesmente, certa qualidade positiva, mas constato que o “não ser bonito” e/ou o “não ser rico” é certa qualidade negativa que me caracteriza negativamente. Sartre dá uma definição conceitual, coisa rara dentro das páginas de *O Ser e o Nada* (o que só evidencia a importância da noção): “Entendemos por negação interna uma relação de tal ordem entre dois seres que aquele que é a negação do outro *qualifica* (grifo nosso) o outro, por sua própria ausência, no âmago de sua essência” (Sartre, 2015, p. 237). A *negação interna*, portanto, ao contrário da *negação externa*, torna-se *nexo de ser essencial*, na medida em que pelo menos um dos seres é de tal ordem que remete ao outro, *carregando-o em seu coração como ausência*.

Na negação de que fala Sartre, ao contrário, um dos elementos – o para-si – não é posto de início para depois negar tal ser, indiferentemente. Ela é antes uma negação *originária* a partir da qual o próprio para si, criado, vem a se constituir, a se qualificar. Não há originariamente uma substância, um sujeito, que estabeleceria *a posteriori* um laço negativo com o em si. Ao contrário, o para si se determina a partir dessa negação, e se determina como tal porque a negação se volta sobre si. Por isso, a essa negação, que não remete a um testemunho, já que é negação de si mesma, Sartre denomina *interna* [...]. Inteiramente dessubstancializado, o para si não é originariamente nada, senão essa negação pura (Moutinho, 2003, p. 122).

Notemos que Luiz Damon Santos Moutinho grifa o caráter originário da *negação interna*, ou seja, seu caráter genético, enquanto aquela pela qual o ser-Para-si coloca-se a *distância de si* em direção ao mundo que faz surgir. Segundo Luiz Damon Santos Moutinho, sendo originariamente nada senão essa negação pura (e interna), o ser-Para-si encontra-se “inteiramente dessubstancializado”. Ora, é o que André Constantino Yazbek quer dizer quando identifica *negação interna e falta ontológica*:

É nisto que consiste a *negação interna*: por meio dela, se estabelece um vínculo interno entre o que se nega e aquilo de que se nega alguma coisa, alcançando a natureza íntima do Ser que não é aquilo que ele não é. Ora, sendo assim, em Sartre, a mais profunda *negação interna* será a *falta*, que constitui o próprio modo de Ser do Ser que efetua a negação, a saber, o homem (Yazbek, 2003, pp. 190-191).

Lembremos o esquema rascunhado anteriormente da diáde fantasma reflexo-refletidor. É claro que essa negação não poderia ser introduzida no ser-Em-si, restando ao ser-Para-si, que a comporta por natureza. *Só o ser-Para-si é determinado, em seu ser, por um ser que ele não é*. Negações do tipo “a pérola é falsa”, “a fruta não está madura”, “o ovo não está fresco”,

como toda negação em geral, só podem surgir pelo ser-Para-si, uma vez que o ser-Em-si só remete a si mesmo e não a alguma alteridade.

Então, se o conhecer [ou qualquer outra conduta] pertence somente ao Para-si, isso se deve ao fato de que somente é próprio ao Para-si aparecer a si como não sendo aquilo que conhece. E, como aqui aparência e ser constituem a mesma coisa - já que o Para-si tem o ser de sua aparência -, devemos concluir que o Para-si encerra em seu ser o ser do objeto que ele não é, na medida em que em seu ser está em questão o seu ser como não sendo *este* ser (Sartre, 2015, p. 237).

Uma possível crítica ou equívoco é o seguinte: ora, para que eu possa me distinguir desse ser que não sou, é preciso, necessariamente, que eu tenha certo conhecimento prévio desse ser a fim de que me julgue diferente dele. Essa distinção empírica não cabe, aqui, porque as reflexões presentes estão no âmbito da relação ontológica que vem a tornar possível toda experiência, ou seja, no plano mais imediato, anterior a toda e qualquer tematização. A presente reflexão sartriana “[...] almeja elucidar de que modo um objeto em geral pode existir para a consciência” (Sartre, 2015, p. 237). É impossível ter qualquer experiência do ser, ou melhor, do fenômeno de ser antes de apreendê-lo como *aquilo que não sou*. A realização do ser-Em-si como objeto é a relação *primordial e originária* do ser-Para-si e do ser-Em-si.

[...] o que torna possível toda experiência é um surgimento *a priori* do objeto para o sujeito, ou, uma vez que o surgimento é o fato original do Para-si, um surgimento original do Para-si como presença ao objeto que ele não é. Convém, então, inverter os termos da fórmula precedente: a relação fundamental pela qual o Para-si tem-de-ser como não sendo *este* ser particular ao qual está presente é o fundamento de todo conhecimento deste ser (Sartre, 2015, p. 237).

Mas o que é essa primeira relação entre ser-Para-si e ser-Em-si? Continua verdadeiro o fato de que só posso ser numa relação originária com outro ser, e vice-versa. Um ser fechado que é o que é não deixa espaço para qualquer negação nem conhecimento. Um ser só pode se fazer anunciar aquilo que ele não é *a partir* de um ser que ele *não é*. No caso da negação interna, isso significa que o ser-Para-si aparece a si, lá longe, como não sendo o que não é, *no e sobre* o ser que ele não é. É precisamente isso que permite Sartre dizer que: “[...] a negação interna é um nexo ontológico concreto” (Sartre, 2015, p. 238). Diz Luiz Damon Santos Moutinho:

Nada, senão uma negação originária pode separar o “eu” do “não eu”. Não há portanto em Sartre uma camada prévia em que as duas instâncias se confundam, se imbriquem, antes de virem a se constituir como distintas. Ao contrário, a diferença começa por ser estipulada, dada de início, como condição mesma para que se possa

falar em objeto. [...] É nesse sentido que a negação “é um laço ontológico concreto” [...] (Moutinho, 2003, p. 120).

O ser-Para-si aniquila-se sobre aquilo que nega para ressurgir a partir desse ser que nega. As qualidades negadas são o que há de mais presentes no ser-Para-si. O ser-Para-si é um ser negativo, ou seja, seu ser se realiza como não sendo aquilo que não é.

Em suma, o termo-origem da negação interna é o Em-si, a coisa que *está lá*; e fora dela nada há, a não ser um vazio, um nada que só se distingue da coisa por uma pura negação, cujo conteúdo é fornecido por *esta* coisa mesmo. [...] Assim, nessa relação ek-stática que é constitutiva da negação interna e do conhecimento, o Em-si em pessoa é polo concreto em sua plenitude, e o Para-si não passa do vazio no qual se destaca o Em-si. O Para-si está fora de si mesmo, no Em-si, pois se faz definir por aquilo que ele não é; o nexo primeiro entre o Em-si e o Para-si é, portanto, um nexo de ser (Sartre, 2015, p. 238).

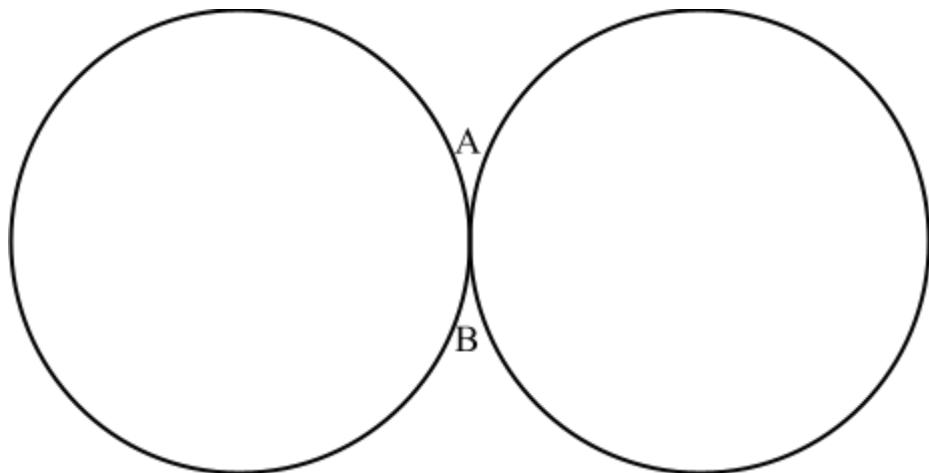
Todavia, esse nexo com o ser não pode ser definido como uma falta ou ausência. Na ausência, me determino como não sendo o ser que não sou e, ao mesmo tempo, não é ou não está aí. Ao contrário, me determino como não sendo esta plenitude de ser do ser-Em-si. Sou, antes, o avesso, o inverso, o contraditório, o contraposto desse ser, sou, antes, o nada (*néant*) deste ser pleno. É a *presença* que determina meu ser.

Isso significa que, na relação cognoscitivo-conhecido, o único ser possível de ser encontrado é o conhecido. O cognoscitivo não é e não se deixa captar porque não é. O cognoscitivo, ou ser-Para-si, não passa do ser que *faz com que haja um ser-aí* do conhecido. O conhecido, o ser-Em-si, não é nem presente, nem ausente, é simplesmente. Ser presente e ser ausente são modos de ser que, por natureza, remetem a outro ser. O ser-Em-si, novamente, remete apenas a si mesmo. O ser que, em seu ser, está remetido a outro ser sob o modo de não ser é o ser-Para-si.

Essa presença do conhecido ao cognoscitivo é presença a um nada (*rien*), pois este último é puro reflexo de um não ser. Parece, portanto, como *presença absoluta*, através da translucidez total do cognoscitivo. O exemplo sartriano é o da fascinação. Nos casos de fascinação, que, segundo Sartre, representam o fato imediato do conhecer, o cognoscitivo, o ser-Para-si, é pura negação. Não se encontra e nem se recupera em lugar algum, simplesmente não é. Sua única qualificação é a de que precisamente não é este objeto fascinante. Na fascinação, o objeto fascinante se destaca e se engrandece em um mundo povoado de nada. Porém, a intuição fascinada nunca se dá como uma fusão com o objeto. Pois a condição de toda fascinação é de que o objeto se destaque sobre um fundo absolutamente vazio. Ou, melhor dizendo, que o cognoscitivo seja negação imediata do objeto e nada mais que isso.

Ora, portanto, “[...] porque o conhecimento não é *ausência*, mas *presença*, nada há que separe o cognoscitivo do conhecido (grifo nosso)” (Sartre, 2015, pp. 239-240).

Costuma-se definir intuição como presença imediata do conhecido ao cognoscitivo, mas a ideia de imediato é raramente investigada. O imediato é ausente de qualquer mediador ou mediação. O fato de não haver nenhum mediador não permite afirmar uma continuidade ou mesmo descontinuidade entre o cognoscitivo e o conhecido, entre consciência e coisa. A continuidade do cognoscitivo e do conhecido não pode ser admitida pois presumiria um intermediário, uma intersecção entre cognoscitivo e conhecido que fosse, ao mesmo tempo, cognoscitivo e conhecido, o que comprometeria a autonomia do cognoscitivo comprometendo seu ser no ser do conhecido, bem como a estrutura de objeto do conhecido, uma vez que esta surge enquanto negação do ser-Para-si. Ao mesmo tempo, não é possível considerar uma descontinuidade entre cognoscitivo e conhecido. O que separa o ser-Para-si e o ser-Em-si é um nada (*rien*), mas um nada (*rien*) realizado e, portanto, substancializado, um nada (*rien*) Em-si. “A presença do Para-si ao Em-si, não podendo ser expressa em termos de continuidade ou de descontinuidade, é pura *identidade negada*” (Sartre, 2015, p. 240). A imagem aqui é de duas circunferências tangentes entre si. Vistas a olho nu, apresenta-se somente uma única linha AB, sendo impossível distingui-las.



Entretanto, se ampliarmos a imagem, escondendo as duas circunferências, temos uma única reta, sendo ambas as circunferências indistinguíveis.



Porque o que separa A e B é *nada* (*rien*). “[...] não há continuidade nem descontinuidade, mas pura identidade” (Sartre, 2015, p. 240). Se damos um *zoom out* e fazemos reaparecer as duas circunferências, as captamos como duas circunferências em toda a sua extensão. Isso se deve porque o *movimento* pelo qual ambas as circunferências “ganham vida” comportam uma *negação* como ato *constitutivo*, ou seja, uma *negação criadora*. “Assim, o que separa as duas curvas no próprio lugar de sua tangência é *nada* [*rien*], sequer uma distância: é pura negatividade como *contrapartida* (grifo nosso) de uma síntese constituinte” (Sartre, 2015, p. 240).

Eis a relação entre cognoscitivo e conhecido. Por vezes a negação recai sobre algo que já existe anteriormente a ela, constituindo sua matéria. É o caso da *negação externa*. Por exemplo, se digo que a xícara não é o pires ou se o livro não é a mesa. Mas, no caso da *negação interna*, não existe nada, da parte do cognoscitivo, ou seja, da consciência, que possa servir de base para a negação. Nesse sentido, não há qualquer diferença, qualquer princípio de distinção, entre cognoscitivo e conhecido, entre consciência e coisa. Nessa indistinção total, a negação sequer é, nem mesmo se coloca como negação. O cognoscitivo se confunde com o conhecido²⁴. Assim, tanto o conhecido como o cognoscitivo constituem o fato de que *há ser* e o ser-Em-si se *revele* e se destaca sobre o fundo desse *nada* (*rien*). O ser que há não é em nada enriquecido pela relação, que é pura negatividade, pois, justamente, esse *há* é puramente *fenomenológico*. O caráter ontológico do ser-Em-si é *anterior* à negação do ser-Para-si e, portanto, ao seu surgimento fenomenológico²⁵. O ser-Para-si, como vimos anteriormente, nada

²⁴ É precisamente isso que acontece, por exemplo, na atitude cotidiana e irrefletida? Numa “atitude natural”? Numa atitude cotidiana de má-fé? Indistinta do ser-Em-si a consciência disfarça sua negatividade e, portanto, sua liberdade?

²⁵ Contra Hegel, Sartre lembra: “Ora, o ser é vazio *de* toda determinação que não seja a da identidade consigo mesmo; mas o não ser é vazio *de ser*. Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é o nada *não é*.

Assim, mesmo quando o ser não fosse suporte de alguma qualidade diferenciada, o *nada lhe seria logicamente posterior*, já que pressupõe o ser para negá-lo (grifo nosso), e porque a qualidade irreduzível do *não* vem se acrescentar a essa massa indiferenciada de ser para liberá-la” (Sartre, 2015 [1943], p. 57).

acrescenta ao ser-Em-si pois faz surgir este último fenomenologicamente e não o cria ontologicamente. Há, de acordo com Thana Mara de Souza e André Constantino Yazbek, uma *primazia ontológica do ser-Em-si*. Assim, *toda revelação da positividade do ser nada mais é que a contrapartida de uma determinação ontológica do ser-Para-si em sua negatividade pura*. “O *há* não é portanto uma determinação interna do ser; é apenas a contraparte [“positiva”, criadora,] da negação.” (Moutinho, 2003, p. 125) Imaginemos, por exemplo, uma foto analogicamente revelada. Todo o seu caráter positivo, sua nitidez, suas cores, seus tons, nada mais são que o inverso do seu negativo não revelado. É o que acontece nessa revelação do ser pelo ser negativo do ser-Para-si.

Por exemplo, como veremos adiante, a revelação da espacialidade do ser constitui uma única e mesma coisa com a apreensão não-posicional do Para-si por si mesmo como *inextenso*. E o caráter inextenso do Para-si não é uma misteriosa virtude positiva de espiritualidade que se disfarçasse sob uma denominação negativa: é uma relação ek-stática por natureza, porque é pela extensão e na extensão do Em-si transcendente que o Para-si se faz anunciar e *realiza* (grifo nosso) sua própria inextensão. O Para-si não poderia ser primeiro inextenso para depois entrar em relação com um ser extenso, pois, não importa como o consideremos, o conceito de inextenso não poderia ter sentido por si mesmo; tal conceito nada mais é que a negação da extensão. Se, por impossível que seja, pudéssemos suprimir a extensão das determinações reveladas do Em-si, o Para-si não se tornaria *espacial*, não seria extenso nem inextenso, e se tornaria impossível caracterizá-lo de qualquer maneira com relação à extensão. Nesse caso, a extensão é uma determinação transcendente que o Para-si tem de apreender, na exata medida em que se nega a si mesmo como extenso (Sartre, 2015, p. 241).

Eis porque utilizaremos aqui, respaldados por Sartre, a noção de *negação realizante*, que melhor expressa toda relação, inclusive a originária, entre ser-Para-si e ser-Em-si.

Realizo um projeto na medida que lhe dou ser, mas *realizo* também minha situação na medida que a vivencio, que a faço ser com meu ser; “realizo” a grandiosidade de uma catástrofe, a dificuldade de um empreendimento. Conhecer é *realizar* nos dois sentidos do termo. É fazer que haja ser tendo-de-ser a negação refletida deste ser: o *real* é *realização*. Denominaremos *transcendência* esta negação interna e realizante que, determinando o Para-si em seu ser, desvela o Em-si (grifo nosso) (Sartre, 2015, p. 242).

I.III. O “isto” e o “aquilo”.

O desenvolvimento anterior nos levou a entender que o ser-Para-si nega concretamente um ser singular, mas isso porque os exemplos buscavam elucidar a estrutura negativa da relação e, por isso, a negatividade era já secundária. A negatividade, transcendência originária, não se determina a partir de um isto, ao contrário *faz com que haja* um isto. A

presença originária do ser-Para-si é presença originária ao *ser*. Isso não significa que a presença é presença a todo o ser porque a determinação de totalidade, assim como a determinação singular, só pode advir ao ser pelo ser-Para-si. Uma totalidade subentende uma relação interna de ser entre termos de uma quase multiplicidade, ao mesmo tempo que uma multiplicidade subentende uma relação interna totalizadora entre seus elementos e aí a própria adição já é secundária.

A totalidade só pode vir aos seres por um ser que tem-de-ser, na presença a eles, sua própria totalidade. É exatamente o caso do Para-si, totalidade destotalizada que se temporaliza em perpétuo inacabamento. É o Para-si, em sua presença ao ser, que faz com que exista *todo o ser* (Sartre, 2015, p. 242).

Ora, este ser singular ao qual sou presença só pode surgir como este ser singular determinado, ou seja, como “isto”, sobre um fundo de presença de todo o ser. Isso não quer dizer que um ser precise de todo o ser para existir. Significa apenas que o ser-Para-si, para fazer surgir este ser como *presença realizadora*, deve se realizar sobre o fundo original de *presença realizadora a todo o ser*. Ao mesmo tempo que essa totalidade, relação ontológica interna dos “istos”, só pode surgir no e pelos “istos” singulares. Isso significa que o ser-Para-si só se realiza como *presença realizadora* a todo o ser enquanto *presença realizadora* aos “istos” e vice-versa, enquanto *presença realizadora* aos “istos” enquanto *presença realizadora* a todo o ser.

Em outras palavras, a presença ao *mundo* do Para-si só pode se realizar por sua presença a uma ou várias coisas particulares, e, reciprocamente, sua presença a uma coisa particular só pode se realizar sobre o fundo de uma presença ao mundo. A percepção só se articula sobre o fundo ontológico da presença ao mundo, e o mundo se desvela concretamente como fundo de cada percepção singular (Sartre, 2015, p. 243).

A presença do ser-Para-si ao ser como totalidade advém do fato de que o ser-Para-si é, em seu próprio ser, sua própria totalidade destotalizada, sob o modo de ser o que não é e não ser o que é. Ora, na medida em que o ser-Para-si se faz ser como tudo aquilo que não é o ser, o ser se mantém diante dele como tudo aquilo que ele não é. A negação originária é uma negação do tipo radical. O ser-Para-si se mantém frente ao ser como sua própria totalidade e, sendo ele o todo da negação, é negação do todo. Dessa forma, o mundo, ou a totalidade acabada, se revela como constitutivo do “isto”, ou totalidade inacabada, pelo qual o ser da totalidade surge ao ser.

É por meio do *mundo* que o Para-si se faz anunciar a si mesmo como totalidade destotalizada, o que significa que, por seu próprio surgimento, o Para-si é revelação do ser como totalidade, na medida em que tem-de-ser sua própria totalidade da maneira destotalizada (Sartre, 2015, p. 243).

Assim, o sentido do ser-Para-si está lá fora, no ser, mas é pelo ser-Para-si que este sentido surge. É de *responsabilidade* do ser-Para-si o sentido desse mundo aí fora. Do contrário, como se viu no caso da destruição, o mundo não passaria de mera massa amorfa de ser. Todavia, o ser não é em nada modificado pelo ser-Para-si, mas sim sua maneira de ser revelado como não sendo o ser-Para-si, *a maneira que faz com que haja ser*. Se o ser-Para-si deve ser o nada (*néant*) pelo qual “há” ser, o ser deve existir originariamente como totalidade. Mas, de novo, toda determinação surge sobre um fundo destacado de nada (*néant*) ou de não-ser. A apreensão do mundo pelo ser-Para-si faz aparecer do lado do mundo um nada (*néant*) que o sustenta. É justamente esse nada (*néant*) que determina esse mundo enquanto totalidade, na medida em que esse nada aparece como nada (*rien*) absoluto excluído da totalidade. Por isso, inclusive, que a totalização não acrescenta nada (*rien*) ao ser, pois resume-se à aparição do nada (*néant*) como limite do ser. Esse nada (*néant*), entretanto, não é um puro nada (*rien*), do contrário, o nada (*néant*) apreendendo-se totalmente excluído do ser, giraria perpetuamente em torno do nada (*rien*). É o mesmo dizer que a realidade humana, ou o ser-Para-si, é o ser pelo qual o ser se desvela como totalidade; e que a realidade humana, ou o ser-Para-si, é o ser que faz com que nada (*rien*) haja fora do ser. Esse nada (*rien*) como possibilidade de que haja um Para-além do mundo é o que constitui, somado a presença originária ao ser, o circuito da ipseidade.

O para si é presença realizante ao *todo* na medida em que ele se constitui como totalidade, e ele se constitui como tal na medida em que é negação *de si mesmo* e instaura, assim, a multiplicidade no seio da unidade. É assim que o para si se transcende para uma totalidade – que é a sua e a do fenômeno, constituindo ambas o que Sartre denomina o “círculo da ipseidade”. Em suma, o para si realiza o *há*, ele faz que *haja ser* [...], e, portanto, é em seu *há* que o ser é relativo ao para si [...], e o para si se realiza igualmente nessa realização do *há* em uma negação interna (já que não remete a um testemunho) que é o fundamento dessa dupla realização (Moutinho, 2003, p. 126).

A realidade humana, todavia, só se faz totalidade na medida em que ultrapassa a negação concreta que ela tem-de-ser como presença ao ser. Se a realidade humana fosse pura consciência irrefletida e indiferenciada, não poderia se determinar a si mesmo. O que isso quer dizer? Ora, a realidade humana só é totalidade na medida em que escapa à negação concreta atual rumo às outras negações (possíveis). “[...] seu ser não pode ser sua própria

totalidade salvo na medida em que transcende a estrutura parcial que é, rumo ao todo que tem-de-ser” (Sartre, 2015, p. 244). Por isso é totalidade sim, mas destotalizada. Porque está sempre transcendendo a sua negação atual (totalizada) rumo à série de negações que é, sob o modo de não sê-las, e não é, sob o modo de sê-las (destotalizada). Do contrário seria simplesmente o que é, sob o modo do ser-Em-si, e não poderia ser considerada nem totalidade nem não-totalidade. Portanto, *a realidade humana anuncia-se enquanto realidade concreta que tem-de-não-ser a partir de uma estrutura negativa parcial sobre o fundo de negações indiferenciadas que é*. Eis o *isto*:

O ser que atualmente *não sou*, enquanto aparece sobre o fundo da totalidade do ser, é o *isto*. O isto é o que não sou presentemente, enquanto tenho-de-não-ser o que quer que seja do ser; é o que se desvela sobre o fundo indiferenciado de ser para me anunciar a negação concreta que tenho-de-ser sobre o fundo totalizador de minhas negações (Sartre, 2015, pp. 244-245).

O “isto” aparece sobre o fundo, sobre a totalidade indiferenciada do ser, na medida em que o ser-Para-si é negação radical e sincrética dessa totalidade. Esse isto, entretanto, pode sempre voltar a diluir-se nesta totalidade indiferenciada quando um outro isto destacar-se. A aparição do isto, da forma sobre o fundo, correlata à aparição da minha própria negação concreta sobre o fundo de uma negação radical, originária, requer que eu seja e não seja essa negação totalitária ao mesmo tempo, ou, melhor dizendo, que seja essa negação, sob o modo de não sê-la, e não a seja, sob o modo de sê-la. É assim que a negação presente e concreta aparecerá sobre o fundo da negação radical e originária que ela é. Do contrário, ou estaria inteiramente desligada dela ou se fundiria com ela. A aparição do isto é correlata a certo modo de ser do ser-Para-si, qual seja, ser negação radical no seio do ser. Há um certo isto destacado sobre o fundo de mundo que faz surgir exatamente porque não sou minhas negações passadas e futuras.

A revelação do isto pressupõe que seja colocado certo foco sobre certa negação particular em detrimento de todas as outras, que recuam em um fundo indiferenciado. Ou seja, o ser-Para-si só existe como negação que se realiza sobre o recuo em totalidade da negação radical. É assim que a negação presente e concreta aparecerá sobre o fundo da negação radical que ela é. O isto, portanto, pressupõe uma negação da negação, mas uma negação parcial que mantenha, de certo modo, um laço ontológico com essa negação radical que é o ser-Para-si. “[...] o ‘isto’ se desvela como isto pelo ‘recuo ao fundo do mundo’ de todos os outros ‘istos’; sua determinação - origem de *todas* as determinações - é uma *negação* (grifo nosso)” (Sartre, 2015, p. 245).

Sartre insiste: esta negação, “do ponto de vista do ‘isto’”, nada acrescenta ao ser.

O ser encarado como “isto” é o que é, e não cessa de sê-lo, não “se torna...” Enquanto tal, não pode ser fora de si mesmo, *no todo*, como estrutura do todo, e tampouco ser fora de si mesmo, no todo, para negar de si mesmo sua identidade com o todo (Sartre, 2015, p. 245).

Essa negação advém ao isto, e só pode sê-lo desse modo, por um ser que tem-de-ser *presença* ao isto e ao todo dos istos, ou seja, por um ser ekstático.

Ora, se a negação do isto em nada acrescenta ao ser, se o mantém intacto, é uma negação do tipo *externa* e a relação entre isto e o todo é uma relação de *exterioridade*. Assim, o ser determinado, o isto, surge a partir de uma “[...] negação externa correlata à negação interna, radical e ek-stática que eu sou” (Sartre, 2015, p. 246). É o que explica, por exemplo, o caráter ambíguo do mundo, ora aparecendo como *totalidade sintética*, ora como *coleção puramente aditiva dos istos*. O mundo se oferece como *totalidade sincrética* na medida em que se desvela sobre o ser-Para-si que tem-de-ser radicalmente seu próprio nada, ou seja, sua negação radical; ao mesmo tempo que se oferece como *coleção puramente aditiva de todos os istos* na medida em que esta negação radical está sempre para além de uma negação presente e concreta.

Portanto, o mundo, como correlato a uma totalidade destotalizada, aparece como totalidade evanescente, no sentido de que jamais é uma síntese real, mas limitação ideal, obtida pelo nada, de uma coleção de *istos*. Assim, o *contínuo*, como qualidade formal do fundo, deixa aparecer o descontínuo como tipo da relação externa entre o *isto* e a totalidade (Sartre, 2015, p. 246).

É precisamente o que representa o *espaço*: essa perpétua evanescência da totalidade em coleção, do contínuo em descontínuo. O espaço:

É uma relação móvel entre seres que não têm qualquer relação entre si. É a total independência dos Em-sis, na medida em que se desvela, a um ser que é presença a “todo” o Em-si, como independência *de uns com relação aos outros*; é a maneira única pela qual seres que se mostram como não tendo qualquer relação entre si podem se revelar ao ser pelo qual a relação vem ao mundo; ou seja, a exterioridade pura (Sartre, 2015, p. 246).

Esta exterioridade pura não pode pertencer a qualquer dos istos considerados, ao mesmo tempo que, por ser negatividade puramente local, destrói-se a si mesmo e não pode receber qualquer ser. *O ser espacializador é o ser-Para-si enquanto ser copresente ao todo e aos*

istos. O espaço não é o mundo, o todo dos istos, mas justamente a *instabilidade* desse mundo que, captado como totalidade, pode sempre desagregar-se em pequenos istos.

O espaço não é o fundo nem a forma, mas a idealidade do fundo na medida em que é sempre capaz de desagregar-se em formas; não é o contínuo nem o descontínuo, mas a passagem permanente do contínuo ao descontínuo (Sartre, 2015, p. 247)

Sua existência é a prova de que o ser-Para-si, enquanto ser que *faz com que haja ser*, nada (*rien*) acrescenta ao ser. *O espaço é a idealidade da síntese*. O espaço é, ao mesmo tempo, totalidade, na medida em que extrai do mundo sua origem, e nada (*rien*), na medida em que resulta em coleção puramente aditiva de istos. Não se deixa apreender pela intuição concreta, pois é continuamente espacializado. O espaço depende e só acontece na temporalidade, uma vez que, para surgir, depende de um ser cujo modo de ser é a temporalização, e o espaço é a maneira como o ser-Para-si se perde ekstáticamente para *realizar* o ser. A característica espacial do isto não se agraga a ele sinteticamente, mas é apenas seu lugar. Isso significa que, na medida em que a relação do isto determinado com o fundo pode, a qualquer momento, mudar para uma multiplicidade de relações possíveis com outros istos, o “lugar”, ou a característica espacial do “isto”, nada mais é que sua relação de exterioridade com o fundo.

O ser-Para-si, por sua vez, não é espaço, exatamente porque se apreende como não sendo o ser-Em-si, que se revela sob o modo de exterioridade que denominamos *extensão*.

É precisamente ao negar de si a exterioridade, captando-se como ek-stático, que o Para-si espacializa o espaço. Porque o Para-si não está com o Em-si em uma relação de justaposição ou de exterioridade indiferente: sua relação com o Em-si, como fundamento de todas as relações, é a *negação interna*, e ele é, ao contrário, *aquilo pelo qual o ser-Em-si vem à exterioridade de indiferença com relação a outros seres existentes em um mundo* (grifos nossos)” (Sartre, 2015, p. 247).

Eis que, através dessa negação realizante que é, o ser-Para-si faz com que *haja* o “isto” e, na relação característica da *Gestalttheorie* de forma e fundo, o todo, ou melhor, o *mundo*. Ao mesmo tempo, na medida em que o ser-Para-si não é, mas só se faz ser nessa relação negativa com o ser-Em-si ou o “isto”, o ser-Para-si realiza a si próprio. Daí Luiz Damon Santos Moutinho dizer que:

[...] o para si, realizando o *isto*, enquanto presença a este ser, realiza também *todo* o ser, isto é, o *mundo*. Ele realiza o *todo* enquanto ele próprio é presença a este ser como totalidade aberta em inacabamento perpétuo [...]. Certamente, essa negação realizante não realiza apenas o *isto* e o *todo*, ela realiza também o próprio para si, isto é, o para si também se qualifica a partir dessa negação, pois ele não é dado de início para depois se constituir como negação. Ao contrário, ele se determina pela

negação, e na exata medida dela: ele “se faz anunciar”, para usar uma expressão recorrente em Sartre [...], a partir disso que ele realiza e que ele não é, sendo dele negação. [...] É essa relação original, assegura Sartre, que está na fonte daquilo que a *Gestalttheorie* trouxe à luz como a relação entre o fundo e a forma [...]. Aqui, no nível ontológico, é o para si que realiza o *isto* e o *mundo* e se realiza a si próprio a partir de uma negação do ser que ele *não é* presentemente (Moutinho, 2003, pp. 125-126).

Resta responder a seguinte pergunta: a que tipo de ser pertence a negação externa, na medida em que esta vem ao mundo pelo ser-Para-si? Não poderia pertencer ao “isto”. “[...] esse jornal não nega por si mesmo ser a mesa sobre a qual está, caso contrário seria ekstaticamente fora de si, na mesa que estaria negando, e sua relação com ela seria uma negação interna; por isso mesmo, deixaria de ser Em-si para se tornar Para-si” (Sartre, 2015, p. 248). A relação determinativa, originada da negação externa, não pode pertencer nem ao isto nem ao aquilo. Os cerca sem tocá-los. Sartre, nesse sentido, inverte a fórmula espinosana segundo a qual “toda determinação é negação”²⁶. Toda negação é determinação. Toda negação, portanto, que não pertença ao ser que tem-de-ser suas próprias determinações, ou negações, é uma *negação ideal*.

É finalmente por isso que se pode afirmar que, dado que a negação interna realizante e relacionante é negação de um ser inteiramente positivo e sem relação, toda determinação que ela pode estabelecer, vista do lado de lá [o do isto], será sempre externa ao ser. A negação pela qual o *isto* se estabelece diante do *todo* é de tipo *externa e correlata* da negação interna que parte do para si [...] (Moutinho, 2003, p. 128).

Ainda que considerássemos as coisas como produtos subjetivos, não seria possível pensar que o sujeito realizasse negações sintéticas internas nesses conteúdos sem que, ao fazer isso, se perdesse em uma imanência ek-stática radical com as coisas, impossibilitando um retorno à objetividade. Da mesma forma, também não é possível que o ser-Para-si opere negações sintéticas deformantes entre transcendentais que ele não é. A negação externa constitutiva do isto, portanto, não pode parecer um caráter objetivo da coisa, no sentido de pertencer a sua natureza. Tampouco pode possuir uma existência subjetiva como modo de ser do ser-Para-si.

²⁶ Na verdade, a fórmula é cunhada por Hegel, na sua *Ciência da Lógica*: “A determinidade é a negaçãoposta como afirmativamente, é a proposição de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*. Essa proposição é de importância infinita; apenas a negação como tal é a abstração sem forma; à filosofia especulativa, porém, não precisa ser atribuída a culpa de que, nela, a negação ou o nada seria um último; isto lhe é tão pouco verdadeiro quanto a realidade” (Hegel, 2016, pp. 117-118); mas sua origem é a carta N.º 50 de Espinosa a Jarig Jelles: “No que concerne ao problema da figura, digo que não é algo positivo, mas uma negação. É manifesto que a matéria em sua integridade não pode ter figura e deve ser considerada indefinida, a figura só existindo nos corpos finitos ou determinados. Com efeito, quem diz que percebe uma figura indica somente que concebe uma coisa determinada e de que maneira ela o é. Esta determinação, portanto, não pertence ao ser da coisa, mas indica o seu não-ser (*ejus non esse*). Portanto, a figura é apenas a determinação e a determinação é negação (grifo nosso) e, assim, ela não pode ser algo, mas só uma negação” (Espinosa, 1973, pp. 398-399).

Por conseguinte, a negação externa não pode ser uma maneira de dispor e classificar fenômenos que não passassem de fantasmas subjetivos, nem pode “subjetivizar” (*subjectiviser*) o ser, já que seu desvelar é constitutivo do Para-si. Sua própria exterioridade exige, portanto, que permaneça “no ar”, *exterior* tanto ao Para-si como ao Em-si (Sartre, 2015, p. 248).

Nem pertencente totalmente ao ser-Para-si, nem totalmente ao ser-Em-si, a negação externa paira no ar. Recusa qualquer suporte, exatamente por ser pura exterioridade. A negação externa é nada (*nada*). Precisamente porque o tinteiro não é a mesa, ou a mesa não é o tinteiro, é que é possível dizer que o tinteiro é tinteiro e a mesa é mesa. Toda negação é determinação.

Assim, a determinação é um *nada* (*nada*) que, a título de estrutura interna, não pertence à coisa nem à consciência, mas cujo ser é *ser-citado* pelo Para-si através de um sistema de negações internas, nas quais o Em-si se revela em sua indiferença a tudo aquilo que não seja si mesmo. Conforme o Para-si se faz anunciar pelo Em-si aquilo que não é, ao modo da negação interna, a indiferença do Em-si, enquanto indiferença que o Para-si tem-de-não-ser, revela-se no mundo como determinação (Sartre, 2015, p. 249).

Eis a dupla face do ser-Para-si, proveniente da negação originária e da diáde reflexo-refletidor que ele é, que deu origem a si e ao mundo, e pela qual deve ser *responsabilizado*, não apenas no nível ôntico, mas antes, e acima de tudo, no nível ontológico. É no escopo dessa dupla face, dessa relação forma-fundo, da *presença a si* e da *presença ao mundo*, da *negação concreta* e da *negação originária*, ou da *negação interna* e da *negação externa*, produzida por esse acontecimento absoluto que é o ser-Para-si, que traremos à luz, respectivamente, nos próximos capítulos a noção de *responsabilidade*.

SEGUNDA PARTE

I. ESTRUTURAS IMEDIATAS DO PARA-SI

I.I. A presença a si.

O que significa dizer que o acontecimento absoluto instaurou uma *presença a si* no ser-Em-si fazendo-o decair em ser-Para-si? Ou melhor, o que Sartre entende por *presença*? Ora, a noção de presença, diz Sartre, encerra a de dualidade. A presença do ser a si mesmo implica um descolamento do ser de si mesmo e é precisamente isso que acontece na *negação originária*. Notemos como Sartre, para melhor delimitar o que é a *presença a si*, a contrapõe

explicitamente ao princípio de identidade do ser. “O princípio de identidade é a negação de qualquer tipo de relação no âmago do ser-Em-si” (Sartre, 2015, p. 126) Enquanto o princípio de identidade, aquele do ser-Em-si, representa uma síntese infinita do ser com ele mesmo, a *presença a si*, ao contrário, pressupõe que uma fissura tenha cindido o ser. “Se o ser é presença a si, significa que não é inteiramente si. A presença é uma degradação imediata da coincidência, pois pressupõe separação” (Sartre, 2015, p. 126). Mas, precisamente, o que é que separa o ser de si mesmo? A resposta sartriana: *nada (rien)*.

Geralmente, o que determina uma separação é o que Sartre chama de *realidade qualificada*, i.e., uma distância, um lapso no tempo, uma diferença psicológica etc. Mas, no caso da *consciência*, *nada (rien)* pode separar, por exemplo, a consciência (de)²⁷ crença da crença, porque *a crença nada mais é que a própria consciência (de) crença*. Que significa isso? Ora, caso a crença fosse algo distinto da consciência (de) crença, a crença tornar-se-ia pura qualificação transcendente e noemática e a consciência teria a possibilidade de se determinar como quisesse com relação a crença. Em suma, a crença tornar-se-ia objeto para consciência. Mas, segundo o Sartre leitor de Husserl, apenas a consciência reflexiva pode se dissociar da consciência refletida, e, portanto, da crença. Assim, consciência (de) crença e crença são uma única e mesma coisa. “A consciência (de) crença, mesmo alterando irreparavelmente a crença, não se distingue da crença, *existe para* realizar o ato de fé. Assim, somos obrigados a admitir que a consciência (de) crença é crença.” (Sartre, 2015, pp. 123-124)

Eis o jogo de espelhos que se cai caso se tente captar a consciência em sua totalidade: a consciência (de) crença é crença e a crença é consciência (de) crença. Portanto, nenhuma qualidade da consciência pode existir antes de ser consciente: “[...] nem a crença, nem o prazer, nem a alegria podem existir antes de ser conscientes; a consciência é a medida de seu ser [...]” (Sartre, 2015, p. 124). Ao mesmo tempo que tanto a crença, como o prazer ou a alegria, só existem na fuga de si mesmas, característica do modo de ser da consciência:

[...] a crença, pelo próprio fato de só poder existir *perturbada*, existe desde a origem *escapando de si* (grifo nosso) mesma, rompendo a unidade de todos os conceitos nos quais possamos querer encerrá-la (Sartre, 2015, p. 124).

Mas se tentarmos agarrar a consciência com as mãos, ela escorre entre nossos dedos e não encontramos senão um esboço de dualidade. Um jogo de espelhos, porque a consciência é

²⁷ Sartre utiliza a fórmula intencional com o “de” entre parênteses para se referir ao tipo de consciência não posicional de si ou simplesmente consciência irrefletida diferenciando-a da consciência posicional de si, ou seja, da consciência reflexiva.

reflexo, mas, porque reflexo, é ao mesmo tempo refletidora. “[...] se tentamos captá-la como refletidora, ela se desvanece e recaímos no reflexo [e se tentamos captá-la como reflexo, ela se desvanece e recaímos no refletidor]” (Sartre, 2015, p. 124).

Sartre aponta como alguns filósofos, como Espinosa e Hegel, se embaraçaram com tal estrutura do reflexo-refletidor da consciência tentando introduzir nela o infinito. Ao fazê-lo, ambos tentaram, acusa Sartre, reduzir o ser da consciência ao ser do ser-Em-si. Mas a existência do reflexo-refletidor obriga-nos a considerar um modo de ser para a consciência totalmente diferente daquele do ser-Em-si:

[...] não uma unidade que contenha uma dualidade, [como quis Espinosa,] nem uma síntese que transcenda e capte os momentos abstratos da tese e da antítese, [como quis Hegel,] mas uma dualidade que é unidade, um reflexo que é sua própria reflexão. (Sartre, 2015, p. 124)

Ao tentarmos alcançar o fenômeno em sua totalidade, somos logo remetidos a um dos termos que, por sua vez, nos remete à organização unitária da consciência. A própria estrutura intencional da consciência nos impede disso. Lembremos, por exemplo, a passagem do ensaio de 1934 sobre a intencionalidade:

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

O *si*, portanto, ao qual a consciência é presença não encontra-se *dentro* da consciência. Não há “dentro” na consciência. *Este si está fora*. No artigo sobre a *subjetividade e narrabilidade em Sartre*, Franklin Leopoldo e Silva nos evidencia essa “exterioridade” do *si*, desta objetividade que permanece no ser-Para-si, a partir dessa estrutura intencional da consciência. Segundo ele:

[...] a intencionalidade não apenas dispensa um núcleo unificador, como deve ser considerada incompatível com ele. [...] a Fenomenologia mostrou justamente que a consciência não assimila o objeto; pelo contrário, ela sai de si para ir ao encontro do objeto, ela se transcende para encontrar o objeto transcendente (Silva, 2004, p. 38).

Portanto, nos termos de *A Transcendência do Ego* (1936), este si não é um núcleo interior que unificasse o fluxo das consciências, mas, ao contrário, a consciência é (de) si na medida em que se transcende, sendo uma consciência rumo a (de) um objeto.

Esse objeto não é unificado pela consciência, isto é, não há um núcleo que seria o *si* da consciência de si, constituído como um *Eu*, e que atuaria como “suporte” das diversas consciências. A intencionalidade nos faz entender que a consciência é *de si* na medida em que é consciência *de* um objeto que a transcende. A consciência é uma interioridade aberta e translúcida (como um vento, diz Sartre), inteiramente transparente a si própria. Introduzir nela um núcleo, real ou formal, só pode obscurecê-la. [...]

[...]

Isso significa que o fluxo das consciências se unifica a si próprio na medida em que a consciência nele se transcende para alcançar os objetos (Silva, 2004, pp. 39).

Voltemos, entretanto, à questão inicial. Esse nada que separa a consciência (de) crença da crença, ou, melhor dizendo, da crença dela mesma, não se deixa captar, conforme as regras do jogo de espelhos que estrutura a consciência. Vimos, a consciência é transparente para si mesma:

Se tentamos descobri-la, desvanece: deparamos com a crença enquanto pura imanência. Mas se, ao contrário, queremos captar a crença enquanto tal, acha-se aí a fissura, aparecendo quando não queremos vê-la e desaparecendo quando tentamos contemplá-la. (Sartre, 2015, p. 126)

Essa fissura, que separa a consciência (de) crença da crença, é o *negativo puro* e justamente por isso não podemos agarrá-lo. A distância, o lapso no tempo, a diferença psicológica podem ser captadas como realidades positivas exercendo funções negativas. Mas esse nada (*rien*), que separa a crença, o prazer, a alegria, deles mesmos, por ser nada, só pode ser visto de rabo de olho, quando não o olhamos:

Mas a fissura na consciência é um nada [*rien*] à exceção daquilo que nega, e só pode ter e ser na medida em que não a vemos. Esse negativo que é nada [*néant*]²⁸ de ser e conjuntamente poder nadificador é o *nada* [*néant*]. Em parte alguma poderíamos captá-lo com tal pureza. Em qualquer outra parte é necessário, de um modo ou de outro, conferir-lhe o ser-Em-si enquanto nada [*néant*]. Mas o nada [*néant*] que surge no âmago da consciência *não é: é tendo sido*. A crença, por exemplo, não é contiguidade de um ser com outro ser; é sua *própria* presença a si, sua própria descompressão de ser. Senão, a unidade do Para-si desmoronaria na dualidade de

²⁸ Notemos a sutil mudança que se perde com a tradução para o português da palavra *rien* para *néant* neste trecho. Até esse momento Sartre utilizava *rien*, uma espécie de nada coíssta, e aqui passa a utilizar *néant*, um nada ontológico, presente, inclusive, no título da obra. Infelizmente, com a tradução para o português por “nada” em ambos os casos, perde-se essa nuance. Por isso, em algumas citações, tentaremos marcar esta distinção sinalizando, entre parênteses, os casos onde Sartre utiliza *rien* e os que utiliza *néant*.

dois Em-si. Desse modo, o Para-si deve ser seu próprio nada [*néant*]²⁹. O ser da consciência, enquanto consciência, consiste em existir à *distância de si*³⁰ como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o Nada [*Néant*]. Logo, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada [*néant*] como nadificação do idêntico (Sartre, 2015, pp. 126-127).

O ser-Para-si, portanto, é o ser que se determina a existir na exata medida em que por ser *presença a si* se determina a existir como distância de si, ou como um ser das lonjuras, pois não pode coincidir consigo mesmo.

Chegamos, agora, à segunda parte da *presença a si*. Vimos o que é, para Sartre, a *presença*. Mas o que é este *si* ao qual o ser-Para-si ou consciência é *presença*?

Primeiramente, alerta Sartre, o termo ser-Em-si, colhido da tradição, especialmente a hegeliana, é impróprio. O termo Em-si é impróprio pois: “No limite da coincidência³¹ consigo mesmo, com efeito, o *si* se desvanece para dar lugar ao ser idêntico. O *si* não pode ser propriedade do ser-Em-si” (Sartre, 2015, p. 125). O *si* remete ao sujeito, indicando uma relação dele com ele mesmo. Não uma relação do tipo reflexiva, mas essa relação que o ser-Para-si tem-de-ser como a *distância de si*. Ou seja, aquela dualidade que faz parte da estrutura do ser-Para-si. Lembremos aqui da análise sartriana sobre a realidade concreta da distância, que pode nos ser útil para compreender essa característica da consciência de ser à *distância de si*. Sartre classifica essa realidade como um dos tipos de *negatividades* (*negatités*). A distância define-se, nessa análise, como: “[...] negação de uma proximidade absoluta e indiferenciada” (Sartre, 2015, p. 62). Ora, é precisamente por isso que este *si*, na *presença a si*, é impróprio, porque a consciência define-se pela *negação* dessa proximidade absoluta e indiferenciada que é o ser-Em-si. Assim como **intenção** da distância pode ser

²⁹ O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu Ser, está em questão o Nada de seu ser: *o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada* (Sartre, 2015, p. 65).

³⁰ Eis o que é característico da *ipseidade* do ser-Para-si. Utilizando-se de palavras heideggerianas, Sartre diz que o ser-Para-si é “um ser das lonjuras”: “Toda determinação, para Heidegger, é transcendência, pois subentende recuo, tomada de ponto de vista. Este transcender o mundo, condição do próprio surgimento do mundo como tal, é operado *para si mesmo* pelo *Dasein*. Com efeito, a característica da ipseidade (*selbstheit*) é que o homem se acha sempre separado do que é por toda espessura de ser que ele não é. O homem se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiozar a partir do horizonte: o homem é ‘um ser das lonjuras’. É no movimento de interiorização que atravessa todo o ser que o ser surge e se organiza como mundo, sem que haja prioridade do movimento sobre o mundo ou do mundo sobre o movimento. Mas esta aparição do si-mesmo para além do mundo, quer dizer, além da totalidade do real, é uma emergência da ‘realidade humana’ no nada” (Sartre, 2015, p. 59). Depois: “A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do *cogito* pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim *presença-ausente*. Mas, por isso mesmo, a existência da *remissão* como estrutura de ser do Para-si fica mais nitidamente marcada ainda. O Para-si é si mesmo *lå longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades” (Sartre, 2015, p. 156).

³¹ Acreditamos haver aqui um erro de tradução. No original, lê-se: “A la limite de la coïncidence avec soi, en effet, le soi s'évanouit pour laisser place à l'être identique. Le *soi* ne saurait être une propriété de l'être-en-soi.” (Sartre, 1943, p. 112). Ao citarmos, corrigimos a tradução.

direcionada sob dois pontos vista: ora intencionando a reta que separa os dois termos³²; ora intencionando os dois termos que delimitam a reta³³; a consciência, ou ser-Para-si, pode ser compreendida ora como *presença a si*, ora como *presença a si*. Essa análise tanto nos vale aqui que, logo em seguida, recuperando Heidegger, Sartre afirma que toda distância concreta é condicionada por essa distância ou negatividade que realiza a consciência ou ser-Para-si:

Admitiremos, com Heidegger, que a “realidade humana” é “à distância-de-si” (*déséloignante*), ou seja, surge no mundo como a que cria e ao mesmo tempo faz desvanecer as distâncias (*ent-fernend*). Mas essa distância-de-si, mesmo sendo condição necessária para que “haja” em geral distância, encerra em si a distância como estrutura negativa que deve ser superada [, ou seja, transcendida] (Sartre, 2015, p. 63).

Acrescentamos: toda negatividade em geral é condicionada por essa negatividade realizante do ser-Para-si. Daí Sartre dizer que: “A negação é o cimento que *realiza* (grifo nosso) a unidade. Define precisamente a relação imediata que une esses dois pontos³⁴ e os apresenta à intuição como unidade indissolúvel da distância” (Sartre, 2015, p. 63).

O *si* não designa o ser nem como sujeito, nem como predicado. Em suma, o *si* aparece como um modo da consciência não coincidir consigo mesmo, escapando do modo de ser do ser-Em-si. O *si* é uma *distância ideal*, uma *identidade negada*, caracterizando o modo de ser do ser-Para-si como *presença a si*:

O *si* representa, portanto, uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo, uma maneira de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade enquanto coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do Para-si, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de *presença a si* (Sartre, 2015, p. 125).

I.II. A *presença ao mundo*.

Vejamos agora o outro lado da moeda deste acontecimento absoluto que é o ser-Para-si, aquele referente ao ser-Em-si residual que permanece no ser-Para-si como

³² De fato, pode-se fazer do segmento objeto imediato da intuição; nesse caso, tal segmento representa uma tensão plena e concreta, cuja longitude é um atributo positivo e na qual os pontos A e B só aparecem como um momento do conjunto, ou seja, na medida em que se acham implicados pelo próprio segmento como tais limites [...] (Sartre, 2015, p. 62).

³³ Ao contrário, se a atenção se dirige aos pontos A e B, estes se destacam como objetos imediatos da intuição, sobre fundo de espaço. O segmento se desvanece como objeto pleno e concreto, é captado a partir dos dois pontos como o vazio, o negativo que os separa [...] (Sartre, 2015, p. 62).

³⁴ No nosso caso, a *presença* e o *si*.

facticidade. Essa permanência se dá sob a forma de sua *contingência original*. A consciência é fundamento do ser que não é e do não ser que é, enquanto ser-Em-si nadificado, mas seu existir enquanto consciência permanece contingente. É o que evidencia Fernanda Alt, ao mostrar em que medida o ser também assombra o nada:

O para-si surge do “acontecimento absoluto” de nadificação de seu ser como fuga da contingência, mas esta fuga só continua a ser fuga se a contingência original da qual ele foge permanece de algum modo motivando a própria estrutura da fuga, caso contrário, não haveria mais nada a fugir. Esta “permanência” da contingência original no para-si é dada pelo assombramento próprio à estrutura da facticidade do para-si [...]

O assombramento é, portanto, *constitutivo do modo de ser para-si sujeito*, pois ele existe necessariamente assombrado pela contingência original (Alt, 2017, p. 250).

Ou seja, o ato ontológico pelo qual surge o ser-Para-si é contingente em seu ser e por isso o ser-Para-si também o é. Isso significa que poderia ter sido, como também não poderia. Se a estrutura do ser-Para-si for decifrada, vê-se, como se viu no capítulo anterior, que o ser-Para-si remete a si. Eis, novamente, a estrutura reflexo-refletidor do ser-Para-si. “A sede remete à consciência de sede que ela é [e vice-versa]” (Sartre, 2015, p. 131). Essa estrutura, entretanto, se pudesse ser captada em sua *totalidade*, seria contingente e ser-Em-si. Mas, como se viu na seção anterior, isso não é possível. Sartre reafirma:

Só que esta totalidade é inatingível, posto que não posso dizer nem que a consciência de sede é consciência de sede, nem que a sede é sede. Ela está aí, como totalidade nadificada, como unidade evanescente do fenômeno. Se apreendo o fenômeno como pluralidade, esta pluralidade se indica a si mesma como unidade totalitária e, portanto, seu sentido é a contingência [...] (Sartre, 2015, p. 132).

A contingência do ser-Para-si é exatamente esta incapacidade de apreender a estrutura do reflexo-refletidor em sua totalidade. “Assim, o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais” (SARTRE, 2015, p. 132). Assim, a contingência original assombra o ser-Para-si e se o ser-Para-si se vira e tenta captá-la, ela se desvanece. Eis, portanto, a definição sartriana de facticidade:

Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais [...] É esta facticidade que nos permite dizer que ele é, que ele existe, embora não possamos jamais alcançá-la e a captemos sempre através do Para-si (Sartre, 2015, p. 132).

Sartre dizia, já no capítulo 2 da primeira parte sobre a noção de má-fé, que não se pode ser nada sem brincar³⁵ de sê-lo.

[...] é preciso que *nos façamos ser* o que somos. Mas que *somos*, afinal, se temos obrigação constante de nos fazermos ser o que somos, se nosso modo de ser é dever ser o que somos? Vejamos esse garçom. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos 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. Toda sua conduta parece uma brincadeira. Empenha-se em encadear seus movimentos como mecanismos regidos uns pelos outros. Sua mímica e voz parecem mecanismos, e 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. Nada de surpreendente: a brincadeira é uma espécie de demarcação e investigação. A criança brinca com seu corpo para explorá-lo e inventariá-lo, o garçom brinca com sua condição para *realizá-la*. [...] Vemos quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que é, como se vivêssemos no eterno temor de que escape, extravase e eluda sua condição. Acontece que, paralelamente, o garçom não pode ser garçom, de imediato e por dentro, à maneira que esse tinteiro é tinteiro, esse copo é copo. Não que não possa formar juízos reflexivos ou conceitos sobre sua condição. Sabe muito bem o que esta “significa”: a obrigação de levantar-se às cinco, varrer o chão do café antes de abrir, ligar a cafeteira etc. Conhece os direitos contidos nessa condição: a gorjeta, direitos sindicais, etc. Mas todos esses conceitos e juízos remetem ao transcendente. São possibilidades abstratas, direitos e deveres conferidos a um “sujeito de direito”. E é exatamente o sujeito que *devo ser* e não sou. Não porque não o queira ou seja outro. Sobretudo, não há medida comum entre o ser da condição e o meu. A condição é uma “representação” para os outros e para mim, o que significa que só posso sê-la *em representação* (Sartre, 2015 [1943], pp. 105-106).

Precisamente *sou* garçom, mas sob o modo de *não sê-lo*, ao mesmo tempo que *não sou* garçom sob o modo de *sê-lo*, do contrário, se o meu modo de ser fosse o do ser-Em-si, eu me tornaria um bloco contingente de identidade com o ser-garçom. Mas este ser-Em-si contingente, ser-garçom, me escapa sempre. Para que eu possa dar um sentido às obrigações que meu estado comporta, por exemplo, o de ser garçom, é preciso que me seja dado o ser-Em-si contingente de minha *situação* e, só a partir dela, brinque de ser garçom. É precisamente isso o que explica a diferença entre o *brincar de ser garçom* e o *brincar de ser diplomata ou marinheiro*. Não basta que eu queira ser diplomata ou marinheiro para sê-lo. É preciso que eu esteja *inserido* em uma *situação* cujos limites me indiquem e permitam a possibilidade de *brincar* de ser diplomata ou marinheiro como meu possível³⁶. Assim, ao mesmo tempo que *escolho* ser garçom, não escolho os limites fáticos no qual sou inserido

³⁵ Note-se que Sartre utiliza o termo *jouer* que, em francês, assim como o *to play* no inglês, pode significar tanto a brincadeira, como a atuação.

³⁶ Uma criança pode *brincar* de ser um super-herói, sua *situação*, ou seja, os limites fáticos que a rodeiam, entretanto, sempre a impedirá de sê-lo.

para ser garçom. Portanto, posso dizer que sou *totalmente responsável* por meu ser garçom, na medida em que o fundamento toda vez que brinco de sê-lo, ao mesmo tempo que este meu *ser garçom* é totalmente injustificável porque totalmente *contingente*. Eis o que Sartre diz:

Esse *fato* incaptável de minha condição, esta impalpável diferença que separa a comédia realizadora da pura e simples comédia, é o que faz com que o Para-si, ao mesmo tempo que escolhe o *sentido* de sua situação e se constitui como fundamento de si em situação, *não escolha* sua posição. É o que faz com que eu me apreenda ao mesmo tempo como *totalmente responsável* (grifo nosso) por meu ser, na medida em que sou seu fundamento, e, ao mesmo tempo, como totalmente injustificável (Sartre, 2015, pp. 132-133).

Não fosse a facticidade, a consciência poderia escolher, ao modo das almas na República de Platão, suas determinações no mundo, mas não é o caso. Por outro lado, a facticidade não pode constituir meu ser ou me determinar minhas ações enquanto burguês ou operário. Pois, ainda que fosse uma resistência do fato, seria uma resistência ao qual a consciência confere sentido, salvaguardando a *liberdade* e, portanto, a capacidade de negação ou ultrapassamento. A facticidade trata-se, portanto, de: "[...] uma *indicação* (grifo nosso) que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou" (Sartre, 2015, p. 133). Assim, embora não seja fundamento de sua situação, é o ser-Para-si, ou consciência, que fundamenta o ser que é sob o modo de não ser e não é sob o modo de ser. Dito de outro modo, é a consciência que, apesar de inserida em uma *situação* com seus determinados *coeficientes de adversidade*, *escolhe seu modo de ser* em determinada *situação*, ou seja, seu *ser-no-mundo*. Portanto, apesar de não fundamentá-lo, é *totalmente responsável* por ele.

Tal facticidade, enquanto totalidade da estrutura do reflexo-refletidor, é incaptável em sua bruteza, na medida em que ao tentarmos tomá-la já a encontramos reassumida e livremente considerada por um ser-Para-si. O próprio fato da consciência “estar aí” junto a mesa em determinado quarto impossibilita que a facticidade seja captada em sua bruteza, pois os objetos já se encontram infestados por uma consciência que os considera em sua utilidade com vistas a determinado fim ou *projeto*. Ainda assim, a facticidade acha-se contida na “consciência de estar aí” “[...] como sua pura contingência, Em-si nadificado sobre o fundo do qual o Para-si se produz como consciência de estar aí” (Sartre, 2015, p. 133). Nessa “consciência de estar aí” o ser-Para-si encontrará senão *motivações*, não determinações. Isso significa que, constantemente, o ser-Para-si será remetido a si mesmo e a sua *liberdade situada*. Essa contingência que indica tais motivações é a facticidade do ser-Para-si. A relação entre o ser-Para-si, consciência ou liberdade, e a facticidade é o que Sartre chama de “necessidade de fato”. Tal necessidade de fato:

[...] é o que Descartes e Husserl apreendem como o que constitui a evidência do *cogito*. O Para-si é necessário enquanto se fundamenta a si mesmo. E, por isso, é o objeto refletido de uma intuição apodíctica: não posso duvidar que sou. Mas, na medida em que esse Para-si, como tal, poderia não ser, tem toda a contingência do fato. Assim como minha liberdade nadificadora se apreende pela angústia, o Para-si é consciente de sua facticidade: tem o sentimento de sua gratuidade total,

apreende-se como estando aí *para nada [rien]*, como sendo *supérfluo [de trop]*³⁷ (Sartre, 2015 [1943], p. 133 [120]).

³⁷ Precisamente o sentimento experimentado por Roquentin em *A Náusea*. Cf.: “Apoio minha mão no banco, mas retiro-a precipitadamente: isso existe. Essa coisa na qual estou sentado, na qual apoiava minha mão, chama-se banco. Fizeram-no especialmente para que possamos nos sentar, arranjaram couro, molas, tecidos, se puseram a trabalhar, com a ideia de fazer um assento e, quando terminaram, era *isso* que tinham feito. Trouxeram isso para cá, para essa caixa, e a caixa agora anda e sacoleja, com suas vidraças trepidantes, e traz em seus flancos aquela coisa vermelha. Murmuro: é um banco, um pouco como se fosse um exorcismo. Mas a palavra permanece em meus lábios: se recusa a ir pousar na coisa. Ela continua sendo o que é, com sua pelúcia vermelha, milhares de patinhas vermelhas, para o ar, muito rígidas, patinhas mortas. Esse ventre enorme, de barriga para cima, sangrando, inchado — intumescido por todas essas patas mortas, ventre que flutua nessa caixa, nesse céu cinza, não é um banco. Podia perfeitamente ser um burro morto, por exemplo, inchado pela água e flutuando à deriva, de barriga para cima, num grande rio cinza, um rio de inundação; e eu estaria sentado num ventre de burro e meus pés mergulhariam na água clara. As coisas se libertaram de seus nomes. Estão ali, grotescas, obstinadas, gigantescas, e parece imbecil chamá-las de bancos ou dizer o que quer que seja a respeito delas: estou no meio das Coisas, das inomináveis. Sozinho, sem palavras, sem defesas, estou cercado por elas: por baixo de mim, por trás de mim, por cima de mim. Não exigem nada [*rien*], não impõem: estão ali” (Sartre, 2019 [1938], pp. 145-146 [178-179]); “Já não podia suportar que as coisas estivessem tão próximas. Empurro um portão de ferro, entro, existências leves se erguem de um salto e se empoleiram nos cimos. Agora me reconheço, sei onde estou: estou no jardim público. Deixo-me cair num banco entre os grandes troncos negros, entre as mãos negras e nodosas que se erguem para o céu. Uma árvore raspa a terra, sob meus pés, com uma unha preta. Gostaria tanto de me abandonar, de esquecer de mim mesmo, de dormir. Mas não posso, sufoco: a existência penetra em mim por todos os lados, pelos olhos, pelo nariz, pela boca...”

E subitamente, de uma só vez, o véu se rasga: compreendi, vi” (Sartre, 2019 [1938], pp. 146-147 [180]); “Estava então, ainda agora, no jardim público. A raiz do castanheiro se enfiava na terra bem por baixo de meu banco. Já não me lembrava de que era uma raiz. As palavras se haviam dissipado e com elas o significado das coisas, seus modos de emprego, os frágeis pontos de referência que os homens traçaram em sua superfície. Estava sentado, um pouco curvado, a cabeça baixa, sozinho diante dessa massa negra e nodosa, inteiramente bruta e assustadora. E depois tive essa iluminação.

Fiquei sem respiração. Nunca, antes desses últimos dias, tinha pressentido o que queria dizer ‘existir’. Era como os outros, como os que passeiam à beira-mar com suas roupas de primavera. Dizia como eles: o mar é verde; aquele ponto branco lá no alto é uma gaivota, mas eu não sentia que aquilo existisse, que a gaivota fosse uma ‘gaivota-existente’; em geral a existência se esconde. Está aqui, à nossa volta, em nós, ela somos nós, não podemos dizer duas palavras sem mencioná-la, e afinal não a tocamos. Quando julgava estar pensando nela, creio que não pensava em nada [*rien*], tinha a cabeça vazia ou apenas uma palavra na cabeça, a palavra ‘ser’. [...] E depois foi isto: de repente, ali estava, claro como o dia: a existência subitamente se revelara. Perdera seu aspecto inofensivo de categoria abstrata: era a própria massa das coisas, aquela raiz estava sovada em existência. Ou antes, a raiz, as grades do jardim, o banco, a relva rala do gramado, tudo se desvanecera; a diversidade das coisas, sua individualidade, eram apenas uma aparência, um verniz. Esse verniz se dissolvera, restavam massas monstruosas e moles, em desordem — nuas, de uma nudez apavorante e obscena.

[...] Éramos um amontoado de entes incômodos, estofados por nós mesmos, não tínhamos a menor razão para estar ali, nem uns nem outros, cada ente confuso, vagamente inquieto, se sentia demais em relação aos outros. *Demais [De trop]*: era a única relação que podia estabelecer entre aquelas árvores, aquelas grades, aquelas pedras. Tentava inutilmente *contar* os castanheiros e *situá-los* com relação a Véleda; tentava comparar sua altura com a dos plátanos: cada um deles escapava das relações em que procurava encerrá-los, isolava-se, extravasava. Eu sentia o arbitrário dessas relações (que me obstinava em manter para retardar o desabamento do mundo humano, das medidas, das quantidades, das direções); elas já não tinham como agir sobre as coisas. *Demais [De trop]*, o castanheiro, ali em frente a mim um pouco à esquerda. *Demais [De trop]*, a Véleda...

E eu — fraco, lânguido, obsceno, digerindo, revolvendo pensamentos sombrios —, também eu era demais [*de trop*]. Felizmente não o sentia, sobretudo não o compreendia, mas não estava à vontade, porque temia senti-lo (mesmo agora temo isso — temo que esse sentimento me agarre pela nuca e me erga súbita e violentamente como um maremoto). Pensava vagamente em me suprimir, para aniquilar pelo menos uma dessas existências supérfluas [*superflues*]. Mas até mesmo minha morte teria sido demais [*de trop*]. Demais [*De trop*], meu cadáver, meu sangue sobre aquelas pedras, entre aquelas plantas ao fundo daquele jardim risonho. E a carne corroída teria sido demais [*de trop*] na terra que a recebesse, e meus ossos, finalmente, limpos, desencarnados, asseados e imaculados como dentes, também teriam sido demais: eu era demais [*de trop*] para a eternidade” (Sartre, 2019 [1938], pp. 147-149 [181-183]).

Esta apreensão de si como não fundamento de si, diz Sartre, está no princípio de todo *cogito* (Sartre, 2015, p. 128). O próprio Descartes, ao constatar-se imperfeito, porque duvida, constata em si a ideia de perfeição. Há, aí, portanto, um desequilíbrio entre o ser que é e o que pode conceber. Na certeza, a verdade e o pensamento se sobrepõem. Desconsiderando-se o sentido escolástico da segunda prova de Deus, o ser que possui em si a ideia de perfeição não pode ser seu próprio fundamento, do contrário teria se produzido conforme essa ideia. Em suma, um ser que fosse seu próprio fundamento não carregaria em si uma falta tal que pudesse produzir certo desnívelamento entre o que é e o que não é. Um ser que fosse seu próprio fundamento só poderia ser o que é. Em suma, seria causa de si ou *ser-Em-si-Para-si*. A captação do cogito de sua contingência é essa apreensão de sua falta de ser frente ao ser. “Penso, logo sou. Sou o quê? Um ser que não é seu próprio fundamento, um ser que, enquanto ser, poderia ser outro que não o que é, na medida em que não explica seu ser” (Sartre, 2015, p. 129).

Mas o fato do ser-Em-si ser fundamento do nada, no sentido de que é pela nadificação de seu ser que o nada surge, não significa que seja fundamento do seu próprio ser. Para ser fundamento do seu próprio ser, o ser-Em-si necessitaria ser a distância de si, o que implicaria certa nadificação do ser fundamentado e do ser que fundamenta, ou seja, uma dualidade que fosse unidade, o que recairia no ser-Para-si. Em suma, o *ser-Em-si* é *contingente* e, por conseguinte, o ser-Para-si, na medida em que tira do ser-Em-si o seu ser. Assim, a ideia de um ser que fosse seu próprio fundamento resulta na ideia de um ser que fosse fundamento de seu próprio nada.

O ser da consciência é contingente na medida em que é, primeiro, ser-Em-si para, depois, se nadificar em ser-Para-si. A explicação e o fundamento de meu ser não poderiam ser encontrados em um ser necessário. Ora, “[...] se o ser-Em-si é contingente, recupera-se a si mesmo convertendo-se em Para-si. O Em-si é, para se perder em Para-si” (Sartre, 2015, p. 131). Portanto,

[...] a possibilidade própria do ser — a que se revela no ato nadificador — é ser fundamento de si como consciência pelo ato sacrificial que o nadifica; o Para-si é o Em-si que se perde como Em-si para fundamentar-se como consciência (Sartre, 2015, p. 131).

Daí Sartre dizer, como vimos inicialmente, que o ser-Em-si é uma *aventura individual* que terá fim no *acontecimento absoluto*, na medida em que sua única possibilidade – posto que é o que é – é se sacrificar em ser-Para-si na tentativa de ser *ens causa sui*. Dessa forma, a

consciência obtém seu ser consciente de si própria na medida em que é sua própria nadificação, ou seja, na medida em que o ser-Em-si contingente que permanece em seu coração se nadifica em consciência. Mas o que é nadificado para se tornar consciente, não é a consciência, mas este ser-Em-si contingente. Em suma, o ser-Em-si, porque é o que é, não pode fundamentar nada, não tem a capacidade de dar fundamento a nada. Entretanto, ao conferir a si a modificação do ser-Para-si, já não é ser-Em-si e, por isso, por essa modificação, pode fundamentar, não seu ser, mas seu nada de ser. Eis a origem de todo fundamento, mas um curioso fundamento que, se não fundamenta o ser, mas o nada de ser, significa, precisamente, que não fundamenta. Esse fundamento, antes de qualquer coisa, constitui a expressão da contingência original. Assim, o fundamento mesmo vem ao mundo pelo próprio ser-Para-si. O ser-Para-si, como ser-Em-si nadificado, não apenas fundamenta a si mesmo, como faz surgir, com ele, a possibilidade de todo fundamento.

Se o ser-Em-si não pode ser seu próprio fundamento nem o dos outros seres, o fundamento em geral vem ao mundo pelo Para-si. Não apenas o Para-si, como Em-si nadificado, fundamenta a si mesmo, como também surge com ele, pela primeira vez, o fundamento (Sartre, 2015, p. 131).

Eis o outro lado da moeda do acontecimento absoluto que é o ser-Para-si. É verdade que o ser-Para-si é caracterizado pelo negativo, pelo não-ser. Porém, ainda assim, se pode dizer que:

[...] o Para-si é. Pode-se dizer: é, mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é. É, porque, quaisquer que sejam os obstáculos que venham a fazê-lo fracassar, o projeto da sinceridade é o menos concebível. É a título de acontecimento, no sentido em que posso dizer que Filipe II é *tendo sido*, que meu amigo Pedro é, existe; é, enquanto aparece em uma condição não escolhida por ele, na medida em que Pedro é burguês francês de 1942, que Schmitt era operário berlinese de 1870; é, enquanto lançado em um mundo, abandonado em uma "situação"; é, na medida em que é pura contingência, na medida em que, para ele, como para as coisas do mundo, como para esse muro, esta árvore, este copo, pode-se fazer a pergunta original: "Por que este ser é assim, e não de outro modo?" É, na medida em que existe nele algo do qual não é fundamento: sua *presença ao mundo* (Sartre, 2015, p. 128).

Sartre ainda nos alerta: não confundir a facticidade com a substância pensante do tipo cartesiana. A substância pensante só existe na medida em que pensa, ou seja, só existe em ato. Mas, sendo coisa criada, permanece contingente. Entretanto, ainda é. Permanece com o caráter de ser-Em-si. Eis o que Sartre chama de ilusão substancialista de Descartes. Deve-se acrescentar à máxima cartesiana: "Penso, logo, existo *enquanto ser pensante, mas, sendo coisa criada, existo antes de pensar*". No caso da facticidade:

[...] a aparição do Para-si, ou acontecimento absoluto, remete certamente ao esforço de um Em-si para fundamentar-se: corresponde a uma tentativa do ser para eliminar a contingência de seu ser: mas tal tentativa resulta na nadificação do Em-si, porque o Em-si não pode fundamentar-se sem introduzir o *si*, ou remissão reflexiva e nadificadora, na identidade absoluta de seu ser, e, por conseguinte, sem converter-se em *Para-si* (Sartre, 2015, p. 134).

O ser-Para-si é uma *destruição compressora* do ser-Em-si. Já o ser-Em-si:

Permanece simplesmente no Para-si como uma *lembraça do ser* (grifo nosso), como sua injustificável *presença ao mundo*. O ser-Em-si pode fundamentar seu nada, mas não o seu ser; em sua descompressão, nadifica-se em um Para-si que se torna, enquanto Para-si, seu próprio fundamento; mas sua contingência de Em-si permanece inalcançável. É o que *resta* de Em-si no Para-si como facticidade e é o que faz com que o Para-si só tenha uma necessidade de fato; ou seja, é o fundamento de seu *ser-consciência* ou *existência*, mas de modo algum pode fundamentar sua *presença*. Assim, a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é *totalmente responsável* (grifo nosso) pelo seu ser (Sartre, 2015, p. 134).

II. A DIMENSÃO TEMPORAL DO PASSADO

II.I. O meu passado.

O tema da *responsabilidade* na tensão facticidade-liberdade ganha destaque na relação do ser-Para-si consigo mesmo em sua dimensão ek-stática, sobretudo na sua relação originária com *seu passado*. Isso é uma consequência lógica do fato de que é pela temporalização de si que o ser-Para-si escapa de si no acontecimento absoluto ou na escolha originária. É o que mostra Philippe Cabestan ao esclarecer a maneira pela qual a consciência escapa ao ser a partir do movimento de temporalização:

Com efeito, isso que no fluxo temporal da consciência separa o anterior do posterior, o passado da consciência de seu presente, é propriamente dito “nada”, e o nada possui aqui novamente o sentido de uma negação que encontra seu fundamento ontológico no nada. Em outros termos, a consciência se temporaliza colocando seu passado fora de jogo ou fora de circuito, constituindo-se com relação a esse passado como separado desse passado por um nada, nadificando seu ser passado. Ora, uma tal nadificação funda a liberdade da consciência lhe assegurando sua autonomia com relação a seu passado, a consciência presente não saberia ser determinada pela consciência passada da qual ela não cessa de se desgarrar por esse movimento de nadificação que permite à consciência não ser seu passado (Cabestan, 2005, pp. 25-26)³⁸.

³⁸ En effet, ce qui dans le flux temporel de la conscience sépare l'antérieur du postérieur, le passé de la conscience de son présent, c'est à proprement parler « rien », et le rien possède ici à nouveau le sens d'une négation qui trouve son fondement ontologique dans le néant. En d'autres termes, la conscience se temporalise en mettant son passé hors-jeu ou hors circuit, en se constituant par rapport à ce passé comme séparée de ce passé par un néant, en néantisant son être passé. Or, une telle néantisation fonde la liberté de la conscience en lui

Mas antes de explorarmos essa relação no *O Ser e o Nada*, notemos o que diz Sartre no Caderno I do *Diários de uma Guerra Estranha*, em 1939:

Se, porventura, alguém viesse a evocar minha mancada da véspera, eu não teria nenhuma dificuldade em reconhecê-la por estar convencido de não voltar a praticá-la. Em suma, por uma única razão: *entre ela e eu, existe uma certa espessura de tempo* (grifo nosso). [...] Portanto, refiro-me àquele que fui sem simpatia e, praticamente, sem fazer qualquer esforço para compreendê-lo. Abandono-o aos gracejos e eu próprio o trato com escárnio. [...] Ao julgar-me, sirvo-me da severidade que eu utilizaria para julgar os outros, exatamente porque se trata de uma forma de *escapar de mim mesmo* (grifos nossos). [...] Depois de ter cometido vários erros em uma discussão, já me aconteceu de reconhecer-lhos de bom grado e, em seguida, ficar profundamente surpreso ao observar que, apesar de tal confissão, eu continuava sendo atacado por meu interlocutor. Eu sentia vontade de dizer-lhe: “Espera aí, isso nada tem a ver comigo: já não se trata do mesmo.” Certamente, eis o que, para mim, torna tão evidente *minha teoria da liberdade que, de fato, é um modo de escapar a si mesmo, em todos os instantes* (grifo nosso). Nunca sinto remorsos. [...] Abandono-me (em meu foro íntimo) justamente como se pode abandonar o cúmplice. E se, diante dos outros, assumo a responsabilidade de meus atos — eis o que, no mínimo, estou certo disso, nunca deixo de fazer — é com a impressão de pagar generosamente no lugar de um outro (grifo nosso) (Sartre, 2005, pp. 135-136)

Já em 1939 percebemos os esboços de uma concepção de *presença a si* onde há um distanciamento pelo menos entre o ser passado e o ser presente em uma relação de *alteridade*. Além disso, uma noção estranha entre reconhecimento de si, no passado, e responsabilização, no presente, por um outro. Como se dá essa relação entre o ser-Para-si e seu passado? Como pode o ser-Para-si se responsabilizar pelo seu passado de forma *autêntica*? Em que medida Sartre teria se distanciado ou reafirmado sua posição de 1939 na obra de 1943? Veremos³⁹.

Antes de tudo — é preciso dizer — é pela realidade humana, e somente por ela, que o passado vem ao mundo. O ser-Em-si (lembremos: indiferente a qualquer *alteridade*) só tem um passado numa relação com uma consciência testemunha que diga que esta mesa ou esta cadeira é, ou não é, a mesma mesa ou mesma cadeira. Mas que significa *ter* um passado? Mais especificamente, se diz de um *objeto* que ele tem um passado, de uma *sociedade* que ela tem um passado ou de uma *pessoa* que ela tem um passado. Será que em todos os casos o passado se apresenta da mesma forma? Para Sartre, não se pode ter um passado da mesma forma como se tem um utensílio. Ou seja, não se pode “*ter*” um passado na forma de uma

assurant son autonomie par rapport à son être passé la conscience présente ne saurait être déterminée par la conscience passée dont elle ne cesse de se décrocher par ce mouvement de néantisation qui permet à la conscience de ne pas être son passé (Cabestan, 2005, pp. 25-26).

³⁹ Notemos o artigo de Fernanda Alt acerca deste tema, onde ela desenvolve a mudança da teoria do tempo no pensamento sartriano. Segundo Alt, nos escritos de Sartre de 1930, desde *A Náusea*, o tempo possuía um caráter instantaneista. É somente após uma releitura mais atenta da filosofia de Heidegger que Sartre irá reformular sua teoria do tempo, considerando-o agora como um movimento ek-stático. Essa mudança é notável no laboratório conceitual que encontramos nos *Diários de uma Guerra Estranha*.

posse, já que “[...] a posse exprime ordinariamente uma relação externa do possuidor ao possuído [...]” (Sartre, 2015, p. 165). Na medida em que a posse exprime uma relação externa entre possuidor e possuído, a expressão da posse é insuficiente no caso do passado. A relação do tipo externa, expressida pela posse, velaria o abismo intransponível entre passado e presente e ambos permaneceriam incomunicáveis. O passado existe *no* presente. Entretanto, o passado não pode *ser* o presente, apenas assombrá-lo (*hanter*). Como afirma Alt:

O modo temporal era se caracteriza por ser intermediário entre o passado e presente na medida em que ele “n'est lui-même ni toute à fait présent ni tout à fait passé”; ele indica justamente a lei ontológica do para-si de ser seu próprio passado, na síntese original das ek-stases passado, presente e futuro. Ser seu próprio passado significa ainda a especificidade da relação interna⁴⁰ que se realiza pelo modo era que é a de ter de ser seu passado ao invés de ter um passado. *O para-si é responsável pelo seu passado no sentido deste ter de ser a cada momento seu* (grifo nosso), pois a existência do para-si consiste neste estar em jogo a cada vez, onde o passado é estrutura ontológica constitutiva, de modo que assim “le passé n'est justement que cette structure ontologique qui m'oblige à être ce que je suis par-derrière. C'est là ce que signifie « était » (Alt, 2017, p. 174).

Ou seja, não é possível estabelecer relações internas entre passado e presente se estudamos tais relações a partir do passado. *Tal estudo deve partir do presente*. Assim, um ser-Em-si, cujo presente é ser o que é, não poderia “ter” um passado. Um objeto, por exemplo. De novo, o ser-Em-si desconhece qualquer tipo de relação com a alteridade. Sartre recorre ao exemplo de Chevallier: temos dois pregos. Um deles acabou de ser fabricado, enquanto o outro foi torcido e distorcido. Ambos apresentam aspecto idêntico. Um será cravado imediatamente na parede ao receber um golpe de martelo, enquanto o outro voltará a retorcer-se. Eis uma ação do passado no presente. Mas, aponta Sartre, Chevallier se equivoca em seu exemplo. Ambos possuem aparência idêntica, mas sua organização molecular difere sensivelmente. Nesse sentido, não há ação do passado sobre o presente, mas ação do presente no presente. Atribui-se um passado ao prego retorcido apenas por uma consciência testemunha que atribui a distorção passada à distorção presente. Só há passado para este ser que existe sendo lá atrás e, portanto, carregam, em seu próprio ser, a questão pelo seu passado: o ser-Para-si. Nega-se, portanto, por princípio, o passado e qualquer sentido prévio às coisas (ser-Em-si). Todos estes vêm a elas por um ser-Para-si que assume esta responsabilidade onto-fenomenológica. No caso da matéria viva, enquanto sistema físico-químico-biológico, no caso de “possuir” um passado, deve “possuir” de tal forma que seu *ser* comporte um passado. “Em suma, provar

⁴⁰ Lembremos dos nossos estudos acerca da *negação interna*.

previamente que a matéria viva é outra coisa que não um sistema físico-químico” (Sartre, 2015, p. 166). Ou seja, nesse sentido, toda matéria viva escapa ao determinismo biológico.

Mas que significa a forma passada do verbo “ser”, o “era”? Para Sartre, antes de tudo, significa uma *transição* entre o ser-presente e o ser-passado. No caso de dizer que eu sou cansado ou que “Paulo é cansado”, a forma presente do verbo “ser”, diz Sartre, pode constatar, ou, ao menos, indicar, uma cópula ontológica, um caráter de inherência, entre o sujeito Paulo e o atributo cansado (Paulo = cansado)⁴¹. Dizer, entretanto, que eu *estava* cansado ou que “Paulo *estava* cansado” torna evidente o caráter de pretérito. O Paulo atual é *responsável* por, pois assume, seu cansaço passado. Mesmo o esquecimento desse ser-cansado seria impossível e não apagaria a responsabilidade de Paulo, pois o seu “não-ser-mais” e o seu “não-ser” seriam estritamente idênticos. O ser presente é, portanto, o fundamento do ser passado. É tal caráter de fundamento que o “era” manifesta. O que não significa que o ser presente fundamente o ser passado de modo indiferente e sem ser de modo algum *modificado* por ele. O “[...] ‘era’ significa que o ser presente tem-de-ser em seu ser o fundamento de seu passado sendo ele próprio esse passado” (Sartre, 2015, p. 167).

Paulo, em 1920, *era* estudante da Escola Politécnica. Mas *quem* era? Paulo. Mas que Paulo? O Paulo atual ou o jovem Paulo de 1920? Do Paulo, considerado em 1920, só se pode dizer que ele é. O que Sartre quer dizer com isso é que para que possamos dizer que “Paulo, em 1920, era estudante da Escola Politécnica” é preciso que haja “[...] uma síntese cognitiva que venha do presente para manter o contacto com o passado. Síntese impossível de se conceber, se não for um modo de ser originário” (Sartre, 2015, p. 162). Do contrário, se é o Paulo *transformado* em passado quem foi aluno da Escola Politécnica, o fundamento desta qualificação, o Paulo, fica no passado e toda relação com o presente se perde. O passado permaneceria isolado. Notemos como uma concepção instantaneista do tempo impede não somente qualquer relação do Paulo atual com o Paulo de 1920, mas como impede qualquer consideração da responsabilidade daquele por este.

Resta a hipótese da permanência na mudança: o Paulo de 1920 e o Paulo de agora são o mesmo. Entretanto, se não houver um movimento retroativo dos “agoras”, produzindo a série temporal e, nestas séries, caracteres permanentes, “[...] a permanência nada mais será

⁴¹ No original “Paulo est fatigué”. Com a tradução do verbo francês “être” para o verbo português “estar” perde-se o valor *ontológico* da cópula (Paulo + cansado) que Sartre aponta. Reconhece-se, evidentemente, que a tradução pelo verbo ser, para manter o valor ontológico da cópula, “Paulo é cansado”, causaria estranheza. Cf.: “Se digo ‘Paulo está cansado’, pode-se contestar que a cópula tenha valor ontológico; talvez nela se queira ver apenas uma indicação de inherência” (Sartre, 2015, p. 166). No original: “Si je dis : « Paul est fatigué », on peut contester peut-être que la copule ait une valeur ontologique, on voudra peut-être n'y voir qu'une indication d'inhérence” (Sartre, 1943, p. 149).

que certo conteúdo instantâneo e sem espessura de cada 'agora' individual" (Sartre, 2015, p. 163). Assim, é preciso que haja um *passado* e, por conseguinte, alguém que *era* esse passado, para que haja uma *permanência*. Antes de constituir o tempo, a permanência o pressupõe para se revelar nele e, com ela, a mudança. Se o passado não for uma espécie de prolongamento para trás do meu presente, perde-se toda esperança de religar o passado ao presente. Em suma, o *ser* do passado deve ter como fundamento o presente.

Nesse sentido, é ao Paulo atual que se refere ao dizer que "Paulo, em 1920, era estudante da Escola Politécnica" e não ao jovem Paulo de 1920. O jovem Paulo, considerado em 1920, é estudante da Escola Politécnica. Do Paulo de quarenta anos que se deve dizer que *era* estudante da Escola Politécnica. Sartre vai além: também o Paulo de trinta anos *era* estudante da Escola Politécnica, ao passo que o Paulo de quarenta também *era* o Paulo de trinta anos. Portanto, essa vivência, essa *Erlebnis*, é o Paulo de quarenta anos, o Paulo de trinta e o Paulo estudante da Escola Politécnica. E também desse passado diz-se que *é*, no sentido de que *é* o passado de Paulo ou desta vivência. Nesse sentido, responde Sartre, não há primeiro um passado universal que se particularize em passados concretos, antes há passados particulares que formam *o* passado. Todo passado é passado *de* algo e esse "*de*" caracteriza sua relação com o presente. Cada utensílio, cada sociedade, cada homem tem seu passado. Não há, primeiro, um passado universal, abstrato, que se particularize. Mas, antes, passados concretos, particulares, que, em conjunto, formam o passado. Ou a história.

Sartre dificulta a discussão: e no caso em que Paulo ou Pedro *é*, atualmente, um Paulo ou Pedro *morto*? Nesse caso, tanto o sujeito quanto o atributo são passados. Se se diz que esse alguém amava música, tanto o sujeito (Pedro) quanto o atributo (amante de música) já não existem mais. Não há um Pedro presente a partir do qual possa surgir um passado deste Pedro. Essa equivalência é de tal ponto que, se dissessemos "Pedro amava música", o amor pela música jamais foi passado para Pedro, mas sempre contemporâneo, ou seja, Pedro sempre vivenciou seu amor pela música como presente, e, portanto, o passado do Pedro morto é Pedro-amante-de-música. Mas, pergunta-se, *de quem* é esse passado, qual seja, Pedro-amante-de-música? É o passado de *nossa* atualidade, uma vez que não poderia ser passado de um presente universal que nada mais é que afirmação de ser:

Assim, os objetos concretos desaparecidos são passados enquanto fazem parte do passado concreto de um sobrevivente. [...] Deve-se entender com isso que a morte reduz o Para-si-Para-outro⁴² ao estado de simples Para-outro. Do ser de Pedro morto,

⁴² Veremos a questão do ser-Para-outro no próximo capítulo, entretanto passaremos por ela aqui, brevemente, a fim de discutir a questão do passado no caso de um sujeito morto.

hoje, eu sou o único *responsável* (grifo nosso), na minha liberdade. E os mortos que não puderam ser salvos e transportados a bordo do passado concreto de um sobrevivente não são *passados*; eles e seus passados estão aniquilados (Sartre, 2015, p. 164).

A morte reduz o ser-Para-si-Para-outro a simples Para-outro. Hoje, eu sou o *guardião responsável* do ser de Pedro morto. E a tragédia dos mortos que não se tornam passados de um *sobrevivente* é que estes caem no esquecimento solitário do ser-Em-si. Lembremos que Sartre escreve *O Ser e o Nada* em momento de guerra, então esse exemplo é bem característico. Um objeto perdido, por exemplo, é passado enquanto faz parte do passado de um sobrevivente, porque para o objeto essa reação é completamente indiferente. Melhor ainda, é inexistente. A relação é unilateral. Não há qualquer relação no ser-Em-si. Mas, se o portador esquece-se desse objeto, pouco importa seu passado. Nesse caso, o mesmo vale para o passado de Pedro morto. Este é passado enquanto é lembrado por mim, do contrário, cai na penumbra do esquecimento. Portanto, eu sou inteiramente *responsável* pelo ser de Pedro morto. O como e o porquê dessa questão é o que veremos no próximo capítulo. Permanecemos por hora na relação com o passado.

Vejamos com mais atenção as duas concepções populares acerca do ser do passado que Sartre tece críticas: a primeira diz que *o passado não é mais*; já para a segunda, o passado perde sua eficácia conforme se distancia do presente.

Seguindo a lógica da primeira opinião, atribui-se o ser somente ao presente, negando-o ao passado. Tal teoria, afirma Sartre, deu origem à teoria das impressões cerebrais. Ora, já que a recordação existe, mas o passado não é mais, é preciso que essa exista a título de modificação *presente* do nosso ser⁴³. Assim, tudo é presente. Tudo está em ato. Mas, se tudo é presente, como se explica a *passividade* da recordação, ou seja, o fato de que a consciência transcende o presente para recuperar um fato lá onde ele foi? Já vimos que isso não é possível. Não se pode distinguir presente e passado se fazemos da recordação um passado renascente. E, além disso, nos impossibilitamos de distinguir imagem e recordação, uma vez que nesse caso, a recordação seria imagem *renascente* e, portanto, também imagem. Tendo as mesmas características, imagem e recordação não poderiam ser distinguidas e, além disso, sendo todos esses caracteres *presentes*, não poderíamos retornar ao passado. Portanto, *deve haver* uma relação intrínseca entre passado e presente.

Em uma palavra, se começamos fazendo do homem um insular encerrado na ilha instantânea de seu presente, e se todos os seus modos de ser, assim que aparecem,

⁴³ Algo parecido com o que vimos do prego de Chevallier.

estão destinados por essência a um perpétuo presente, supriu-se radicalmente todos os meios de compreender sua relação originária com o passado (Sartre, 2015, p. 160).

Entretanto, o senso comum tem tanta dificuldade de negar existência real ao passado que admite que o passado possui uma existência *honorária*, ou seja, uma existência *emprestada*. Nesse sentido, o ser passado, simplesmente, recolhe-se, perde a eficiência sem perder o ser. Ou seja, o passado não deixa de ser, mas não age mais. Restitui-se, assim, o ser ao passado, com o sacrifício de sua eficácia. Novamente o passado se organiza continuamente com o presente. Entretanto, não se encontra aí, nem em lugar algum, a razão dessa organização. Não se explica como o passado possa ressurgir ou, melhor dizendo, existir para nós. Se o passado é inconsciente, e se o inconsciente é inatuante, como se insere na trama de nossa consciência presente? Como o passado pode nos infestar (*hanter*), ou seja, como o passado pode existir para nós? Não se avança na questão concedendo ser ao passado, já que esse deve ser como *não sendo*.

Em suma, o que ambas as concepções fazem é: *conceder privilégio ontológico ao presente ao abordar o problema do passado*. Tal concepção nos faz pensar que existimos primeiro como contemporâneos desta mesa ou cadeira e fazemos existir pelo mundo a significação do temporal. Mas ao fazê-lo não podemos mais distinguir aquilo que *não é* daquilo que *não é mais*. Podem contra-argumentar: aquilo que *não é* (ainda) *jamais foi* e, portanto, não tem nexo algum com o ser, enquanto aquilo que *não é mais* mantém ainda uma mínima ligação com o ser. Lembremos, porém, que essa mínima ligação surge não do ser-Em-si, mas do ser-Para-si. O ser-Em-si é totalmente indiferente ao que *não é*. A lei de ser do instante intramundano é representada por sua máxima: “o ser é”. Isso representa uma forma de plenitude maciça de positividade onde nenhum não ser pode ser representado. O ser-Em-si não tem nenhuma relação com o que não é. Começa e termina naquilo que é. Mesmo a expressão “começa e termina” não é exata pois pressupõe uma alteridade, um fim e um começo. O ser-Em-si desconhece a alteridade. Simplesmente é.

[...] a lei de ser do instante intramundano, como vimos, pode ser expressa por essas simples palavras: “O ser é” - que indicam uma plenitude maciça de positividades, onde nada do que *não é* pode ser representado de alguma forma, sequer por um vestígio, um vazio, um sinal, uma “histerese” (*hystérésis*). O ser que é se esgota inteiramente no ato de ser; nada tem a ver com o que não é e com o que não é mais. Nenhuma negação, seja radical ou suavizada em “não... mais”, pode ter lugar nesta densidade absoluta (Sartre, 2015, pp. 161-162).

Dessa forma, presente e passado encontram-se isolados. Sequer poderíamos dizer que há um esquecimento nessa relação porque isso significaria já uma relação. “[...] as pontes estão cortadas. O ser nem mesmo ‘esqueceu’ seu passado: seria ainda uma forma de conexão” (Sartre, 2015, p. 162). O ser-Em-si não tem relações. *O ser-Em-si é uma perpétua solidão.*

Assim, toda concepção que considere o passado em seu isolamento do presente fracassa em religar aquele a este e, em última consequência, acaba conferindo à consciência o estatuto de ser-Em-si. O meu passado é, antes de tudo, *meu* e existe em certa função do ser que eu sou. O passado, em seu ser, existe *em relação* a um ser que é, ou melhor, a este ser que eu *sou*, sob o modo de não sê-lo, ou *não sou*, sob o modo de sê-lo. Portanto, o passado, em seu ser, acha-se ligado a um presente e a um futuro. Este caráter de pertencimento a mim do passado é uma relação ontológica que unifica o passado ao presente. Em suma, esse passado existe por mim, seja assumindo ou negando este passado, e não deixo de ser, qualquer que seja minha postura com relação a esse passado, *responsável por ele*.

[...] “meu” passado é antes de tudo “*meu*”, ou seja, existe em função de certo ser que eu *sou*. O passado não é *nada*, também não é o presente, mas em sua própria fonte acha-se vinculado a certo presente e certo futuro. Esta qualidade de pertencer-a-mim de que falava Claparède não é uma nuança subjetiva que vem romper a recordação: é uma relação ontológica que une o passado ao presente. Meu passado não aparece jamais no isolamento de sua “preteridade”; seria até absurdo considerar que pudesse *existir* como tal: é originariamente passado *deste* presente (Sartre, 2015, p. 162).

Assim, em *O Ser e o Nada*, o presente apresenta-se como fundamento do passado. Ora, vê-se como Sartre reformula sua concepção de passado de 1939, onde este não teria relação com o presente, caminhando em direção a uma concepção ekstática do tempo. Ao contrário, em 1943 o passado só pode ser elucidado em relação com o presente pois é passado *deste* presente. Não teria Sartre, aqui, avançado em uma direção contrária àquela dos Cadernos, uma vez que lá, presente e passado não teriam, ao menos, uma relação evidente? É o que mostra Fernanda Alt em seu artigo *Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre*:

Se em *A Transcendência do Ego*, a espontaneidade da consciência significava uma *existência nova* a cada instante, dissociada de seu passado, a cada instante outra, como *não sendo* o seu passado, a mudança na concepção da temporalidade que permite as novas elaborações em torno do tema em *O Ser e o Nada* se dá justamente na encarnação do para-si em sua historicidade e na *impossibilidade de não ser o seu próprio passado* (Alt, 2017b, pp. 326-327).

Isso não quer dizer, entretanto, que o presente fundamente de maneira indiferente o passado. O passado do ser-Para-si ganhará contornos da fórmula que representa o modo de ser do ser-Para-si: eu *sou* meu passado, mas sob o modo de *não sé-lo*; ao mesmo tempo que *não sou* meu passado, mas sob o modo de *sé-lo*. O termo “era” que será o ponto nevrálgico para a compreensão dessa modalidade temporal, pois, sendo um intermediário entre o passado e o presente, não é nem passado nem presente. O termo “era” designa, pois, o “salto” ontológico do presente ao passado e representa uma síntese original entre esses dois modos de temporalidade.

Esse ponto específico ficará mais claro em seguida, onde, juntos com Sartre, demonstraremos que *somos* nosso passado, para, em seguida, demonstrarmos que, ao mesmo tempo, *não somos* nosso passado, uma vez que já o fomos.

O “[...] ‘era’ significa que o ser presente tem-de-ser em seu ser o fundamento de seu passado sendo ele próprio esse passado” (Sartre, 2015, p. 167). Portanto, o “era”, ou seja, o ser-passado, é um *modo de ser*. Eu *sou* o meu passado. Assim, sou o ato que cometi ontem. Não o posso, tal como um utensílio que me servisse de alguma coisa⁴⁴. A posse pressupõe a possibilidade de descarte. Todavia, a relação de *ser* impede essa possibilidade. O que dizem de um ato que pratiquei me afeta: fico magoado ou lisonjeado. Em suma, o que dizem do meu “eu” passado me afeta hoje. Não posso me desassociar do meu passado. Se posso negar o meu passado – negar o meu vício em jogos de apostas e, nesse sentido, superá-lo – é porque a relação do ser-Para-si com seu ser é *negativa*. Negar que eu seja a mesma pessoa, ou seja, que eu possua o mesmo caráter, no sentido de princípios pelos quais me guio, é sim possível, mas esta é uma reação secundária. Negar minha solidariedade com o meu passado é, antes de tudo, afirmá-lo no conjunto de minha vida.

No extremo limite, no instante infinitesimal de minha morte, não serei mais que meu passado. Somente ele me definirá. É o que Sófocles quis expressar quando, em *As Traquinias*, faz Dejanira dizer: “Antigo é o refrão corrente entre os homens segundo o qual não se pode julgar a vida dos mortais e dizer se foi feliz ou infeliz antes de sua morte”. É também o sentido da frase de Malraux antes citada: “A morte transforma a vida em Destino” (Sartre, 2015, p. 167).

É o que causa temor no crente quando, no instante de sua morte, percebe que não há mais o que se fazer. A morte, como vimos, nos reúne conosco mesmos pela eternidade. No momento da morte, ocorre uma solidificação do ser-Em-si que somos sobre nós. O arrependimento é uma tentativa de rachar e interromper essa solidificação. Mas é em vão. A morte coagula esse

⁴⁴ Note-se a posição oposta que Sartre se encontra aqui com relação à posição da década de 30.

arrependimento junto ao resto e esse passa a fazer parte do conjunto que o precedeu, como um momento entre outros. Pela morte o ser-Para-si se converte em ser-Em-si, na medida em que desliza integralmente para o passado. “Assim, o passado é a totalidade sempre crescente do Em-si que somos” (Sartre, 2015, p. 168). Entretanto, enquanto o momento da morte não chega, não somos esse ser-Em-si ao modo da identidade, temos-de-sê-lo.

Comumente, meu rancor com relação a alguém cessa com a morte deste: porque o morto se reuniu a seu passado, é seu passado, sem ser por isso *responsável* (grifo nosso) por ele. Enquanto vive, é objeto do meu rancor, ou seja, eu repreendo seu passado não apenas à medida que *o* é, mas também enquanto o reassume a cada instante e o sustenta no ser, enquanto é *responsável* por ele (Sartre, 2015, p. 168).

Eis a equivalência entre vida e responsabilidade. Morto, o indivíduo não é responsável pelo ser-Em-si que se torna, uma vez que seu destino está nas mãos dos outros e são eles os responsáveis pela solidificação do ser-Em-si que esse morto é. Mas, enquanto vivo, todo o seu passado é passível de aprovação ou repreensão, na medida em que, a todo momento, o nega ou o reassume e, portanto, sustenta seu ser e é responsável por ele. O rancor se dirige ao homem vivo, ou seja, aquele que é livremente, autenticamente, conscientemente, aquilo que era. Sou meu passado. Prova disso é que se não o fosse, meu passado não existiria nem para mim nem para ninguém pois não teria relação sequer com o presente. Isso não quer dizer que o passado não seria, mas que, não tendo relação alguma com o presente, não seria possível decifrá-lo. “Sou aquele por quem meu passado vem a esse mundo” (Sartre, 2015, p. 168). E, portanto, sou *responsável* por ele. Entretanto, isso não significa que seu ser seja dado por mim. Eu sou o meu passado e por sê-lo é que ele entra no mundo e, através desse ser-no-mundo, posso representá-lo. O meu passado é o que tenho-de-ser, mas, por natureza, difere dos meus possíveis. Enquanto o meu possível, que tenho-de-ser, enquanto concreto meu, permanece como aquele cujo contrário é também possível, o meu passado é aquilo que é e que não tem nenhuma possibilidade de ser de outro modo. O passado é aquele que consumiu suas possibilidades. Eis a angústia ante ao passado da qual Sartre fala. Esta é a conclusão que pretendemos chegar ao final deste trabalho: a angústia não é apenas a apreensão ou tomada de consciência do ser-Para-si de sua própria liberdade e a náusea não é apenas a apreensão ou tomada de consciência do ser-Para-si da total contingência de si e do mundo, mas a apreensão do ser-Para-si de sua descomunal responsabilidade por si, pelos outros e por todo o mundo, uma vez que é o ser indeterminado pelo qual todos os fenômenos vêm ao mundo, inclusive o próprio mundo.

O exemplo sartriano clássico é aquele do jogador que decidiu parar de jogar e se encontra diante dos desafios de superar seu vício. Ao encontrar-se diante da mesa de jogo, vê todas as suas decisões anteriores desabarem umas em cima das outras. Sua decisão anterior está aí e o jogador recorre a ela na tentativa de mantê-la: “Não devo mais jogar”; “decidir parar de jogar ontem”; “este vício me traz prejuízos”. Mas esta decisão possui tanta força sobre sua conduta atual quanto qualquer outra possibilidade, a saber: nenhuma. Logo, o jogador deve retomá-la e refazê-la a todo momento. Este apreende a ineficácia desta decisão na angústia. Eu sou esta decisão, na medida em que a retomo, sob o modo de não sê-la, posto que ela não determina minhas condutas atuais. Daí a crítica e a impossibilidade de um determinismo no pensamento sartriano. O jogador deve refazer e retomar, a partir do nada, sua decisão de não mais jogar:

Uma decisão que ainda é *minha*, na medida em que realizo perpetuamente minha identidade comigo mesmo através do fluxo temporal; mas que já não é *minha* pelo fato de que existe *para* minha consciência. Dela me liberto, e ela fracassa na missão que lhe dei. Também aqui, *sou* essa decisão à maneira de não sê-lo. Mais uma vez, o que o jogador capta neste instante é a ruptura permanente do determinismo, o nada que o separa de si mesmo: eu tinha desejado tanto não jogar mais que, ontem mesmo, tive uma apreensão sintética da situação (ameaça de ruína, desespero de meus parentes) como algo que *me proíbe* de jogar. Parecia-me ter criado assim uma *barreira real* entre o jogo e mim, mas eis que - percebo de repente - essa apreensão sintética não passa de recordação de uma ideia, lembrança de um sentimento: para que aquela decisão venha de novo me prestar ajuda, é preciso que eu a refaça ex *nihilo e livremente*; é apenas um de meus possíveis, assim como o fato de jogar é outro, nem mais nem menos (Sartre, 2015, pp. 76-77).

Daí a crítica e a impossibilidade de um determinismo no pensamento sartriano. O jogador deve refazer e retomar, a partir do nada, sua decisão de não mais jogar. Aquele que nega este caráter indeterminado de seu ser, afirmindo que suas condutas são determinadas por Ego-jogador interno e anterior age de má-fé. É a tese sartriana do final de *A Transcendência do Ego*:

Talvez, com efeito, a função essencial do Ego não seja tanto teórica quanto prática. Nós observamos, de fato, que ele não amarra consigo a unidade dos fenômenos, que ele se limita a refletir uma unidade *ideal*, ao passo que a unidade concreta e real tem sido operada há muito tempo. Mas talvez seu papel essencial seja mascarar à consciência sua própria espontaneidade (Sartre, 2015 [1966], p. 66 [81]).

É o que nos mostra Franklin Leopoldo e Silva, discorrendo acerca da constituição do Ego: “A inversão de que se falou antes deriva de que todos os estados psíquicos são instados como relacionados ao Ego e, assim, pertencentes a ele, o que em parte se justifica porque o Ego é a síntese transcendente de todos os estados (grifo nosso)” (Silva, 2004, p. 44). Acrescentamos:

o Ego ou a subjetividade – essa *presença a si*, construída pelo ser-Para-si – seria a síntese transcendente de todos os estados *passados*. O caso privilegiado que Franklin Leopoldo e Silva apresenta é o do protagonista do romance sartriano de 1938, *A Náusea*. Roquentin, historiador, pesquisa a vida do marquês de Rollebon e, portanto, toda a sua vida orbita em torno desse polo que é o marquês. Assim, Roquentin determina toda a sua vida e subjetividade em torno do polo Rollebon, alienando-se de toda a responsabilidade:

Rollebon fica sendo então o polo alienante de Roquentin: a consciência de Roquentin visa o marquês não como um outro, ou como uma criação, mas como *um outro si mesmo*, isto é, alguém em quem se deposita a própria subjetividade, *alguém em quem se procura descarregar a responsabilidade pela própria existência* (grifo nosso) (Silva, 2004, p. 52).

É precisamente quando Roquentin percebe a espontaneidade da sua consciência e, por consequência, a gratuidade da existência, que experiencia o sentimento da náusea. “O marquês era, portanto, uma espécie de antídoto contra a vertigem, algo que permitia caminhar na areia movediça” (Silva, 2004, p. 53). Mas, a fim de não nos esquecermos, não deixemos de sublinhar: essa subjetividade de que fala Sartre não é uma potência interior que conduz as ações da consciência no mundo. Ao contrário, *a subjetividade, o si, está do “lado de fora”*. São as ações no mundo, as condutas no mundo, que moldam a subjetividade e não o contrário. As ações, bem como a vida em geral, de um professor ou um pesquisador (como Roquentin) giram em torno do polo unificador que é o seu objeto de estudo. Ou um humorista que dedica sua vida e seu trabalho em imitar os traços e os trejeitos de uma pessoa pública empenha-se em depositar sua subjetividade nesse polo externo. O exemplo de Franklin Leopoldo e Silva é o do sentimento de ódio e repulsa:

Suponhamos a reação subjetiva a que habitualmente denominamos ódio. Manifesta-se pelos vividos de *repulsa*, isto é, consciências espontâneas que se unificam transcendentalmente num objeto, a pessoa que se odeia. A pessoa odiável é, pois, o polo transcendente de unificação dos vividos de repulsa. A consciência reflexiva atribui a essa unificação um sentido, que passa a ser o sentimento de ódio. Este não corresponde ao vivido, mas ao sentido que a reflexão atribui à pluralidade dos vividos. A repulsa, consciência irrefletida, vivida, é, portanto, anterior ao ódio. O erro da psicologia é entender que o vivido é manifestação desse sentimento de ódio, que seria sua causa anterior, como se a reflexão pudesse anteceder o vivido. O “estado” (de ódio) é a unidade dos vividos (Silva, 2004, pp. 42-43).

Enfim, o passado é aquilo que tenho-de-ser e que, todavia, escapa ao meu poder. O passado é aquilo que esgotou todos os seus possíveis e, portanto, não pode ser senão desse modo. O passado é aquilo que tenho-de-ser, mas que *escapa de mim* por não poder ser senão

ele. Todavia, assumo inteira responsabilidade por ele. E daí a estranha sensação de pagar por um outro que Sartre experimenta em 39.

Tenho-de-ser aquilo que já não depende de modo algum de meu poder-ser, aquilo que já é em si tudo o que pode ser. O passado que sou, tenho-de-sê-lo sem nenhuma possibilidade de não sê-lo. Assumo sua total responsabilidade, como se pudesse modificá-lo, e, todavia, não posso ser outra coisa senão ele (Sartre, 2015, pp. 168-169).

É possível conservar a possibilidade de modificação da significação do passado, mas do seu conteúdo nada posso subtrair ou adicionar. Está fechado. A régua está passada e a conta está fechada. Devo pagar por isto que fui e que fiz, quer eu queria quer não. O passado é ser-Em-si. “Em outros termos, o passado que eu era é o que é, é *um Em-si como as coisas do mundo*. E a relação de ser que tenho de sustentar com o passado é *uma relação do tipo do Em-si* (grifos nossos). Ou seja, de identificação consigo mesmo” (Sartre, 2015, p. 169).

Ao mesmo tempo, *não sou* meu passado. Não sou porque o tempo verbal que lhe cabe é o *era*.

O rancor alheio sempre me surpreende e me indigna: como se pode odiar, na pessoa que *sou*, aquela que eu *era*? [...] O que quer que faça, o que quer que diga, no momento que pretendo *sê-lo*, já o *fiz* ou *disse*. [...] todo juízo que formule sobre mim já é falso ao ser enunciado, ou seja, que já me tornei *outra coisa* (Sartre, 2015, p. 169).

Ora, observemos que esse é precisamente o mesmo caso que o do diário de 1939. Mas o que significa exatamente esse “*outra coisa*”? Eis uma crítica explícita à concepção eleática de tempo e movimento.

Se se pode dizer que a flecha está em A-B, então o movimento é nada mais nada menos que uma sucessão de imobilidades. De forma análoga, se consideramos um instante infinitesimal passado, onde fui o que já não sou, somos nada mais nada menos que uma série de estados fixos que se sucedem. Se não sou o que enuncio ser, isso não se deve ao fato de que há um atraso entre o pensamento judicativo e o meu ser, mas que eu não sou o meu presente ao qual estou presente (lembremos: a fórmula característica do ser-Para-si é ser o que não é e não ser o que é). Portanto, a causa pela qual eu não sou o que era é porque meu ser, ele próprio, é heterogêneo com relação às minhas maneiras de ser, e é precisamente por isso que pode haver um devir e não o contrário. Que eu não seja o que era, é necessário, todavia, que tenha-de-sê-lo na unidade de uma síntese nadificadora. É preciso que haja uma mínima relação com o que já não sou, do contrário, seria plena positividade, positividade essa que

repeliria o não ser, me fazendo recair em ser-Em-si. O devir não poderia ser um dado, pois, se o fosse, o ser e o não ser estariam justapostos em seu núcleo e não há meios lógicos e ontológicos que possam fundi-los. Enfim, vimos já a impossibilidade desta teoria acerca de um tempo instataneísta. Assim, se não sou meu passado é porque tenho-de-sê-lo para não sê-lo e tenho-de-não-sê-lo para sê-lo. Eis a lei de ser do ser-Para-si: é sob o modo de não ser e não é sob o modo de ser. Eis a natureza do “era”: se não sou o que era, isso se dá porque sou, com relação a meu ser, à maneira de uma conexão interna de não sê-lo. Eis, como vimos, a solução para o problema dos diários.

Eis, portanto, a contradição do ceticismo heraclítiano (e, igualmente, do ceticismo dos diários): é correto o fato de que não sou o que digo ser, mas não que já não seja, ou seja, que haja um deslocamento que me faça passar a não ser o que antes era. *Eu nunca o fui*, porque nunca fui ser-Em-si. No entanto, também é correto dizer que o sou, posto que é preciso que eu o seja para não sê-lo. “[...] eu sou à maneira do ‘era’” (Sartre, 2015, p. 170).

Tudo o que posso dizer que sou no sentido compacto do ser-Em-si é já meu passado. “Somente no passado sou o que sou” (Sartre, 2015, p. 171). Ao mesmo tempo, essa densa plenitude de ser que está atrás de mim separa-se de mim por uma distância absoluta e permanece fora de meu alcance. Se era ou fui feliz, este é o meu passado. Não que eu seja infeliz, mas não o sou *Em-si*. Ou seja, só posso ser, feliz ou infeliz, de maneira definitiva, no passado. O passado é uma estrutura ontológica que me obriga a ser o que sou por detrás. O ser-Para-si existe sob a *obrigação* (lê-se: *responsabilidade*) de *assumir* seu ser e nada pode ser senão ser-Para-si. Mas esse ser não pode ser assumido senão por uma retomada de ser que, precisamente, o coloca à distância de si.

Pela própria afirmação de que *sou* à maneira do Em-si, escapo a esta afirmação, pois ela encerra uma negação de sua própria natureza. Assim, o Para-si é sempre para além daquilo que é, pelo fato de ser Para-si e ter-de-sê-lo. Mas, ao mesmo tempo, é decreto *seu* ser e não outro o que permanece por detrás. Assim, compreendemos o sentido do “era”, que caracteriza simplesmente o tipo de ser do Para-si, ou seja, a relação do Para-si com seu ser. O passado é o Em-si que sou enquanto *ultrapassado* (Sartre, 2015, p. 171).

O ser-Para-si aparece no ato originário pelo qual o ser-Em-si se nadifica para se fundamentar. O ser-Para-si é seu próprio fundamento na medida em que se faz o fracasso do ser-Em-si para ser seu fundamento. Nem por isso, entretanto, livra-se do ser-Em-si. O ser-Em-si ultrapassado, negado, permanece como sua contingência original, e se permanece, *sou responsável por ele*. Incaptável, tampouco pode escapar de ser a distância de si aquilo que

é. Vimos tudo isso no início deste trabalho. Notemos a intrínseca relação entre a negação originária, temporalização e responsabilidade. Eis a *facticidade*.

Esta contingência, este peso à distância do Para-si, que ele *não é* jamais, porém tem-de-sê-lo como peso ultrapassado e conservado na própria ultrapassagem, é a *facticidade*, mas também o passado. Facticidade e passado são duas palavras para designar uma única e mesma coisa. O passado, com efeito, tal como a *facticidade*, é a contingência invulnerável do Em-si que tenho-de-ser, sem nenhuma possibilidade de não sê-lo. É o inevitável da necessidade de fato, não a título de necessidade, mas em virtude do fato. É o ser de fato que não pode determinar o conteúdo de minhas motivações, mas as paralisa com sua contingência, porque elas não podem suprimi-lo nem modificá-lo: ao contrário, é o que levam necessariamente consigo para alterar, o que conservam para evitar, aquilo que têm-de-ser em seu próprio esforço para não ser, aquilo a partir do qual elas se fazem o que são. Daí por que, a cada instante, eu não seja diplomata ou marinheiro, que eu seja professor, embora só possa interpretar este ser, sem poder encontrá-lo jamais. Se não posso voltar ao passado, isso não ocorre por um poder mágico que o coloque fora de alcance, mas simplesmente porque ele é Em-si e eu Para-mim; o passado é o que sou sem poder vivê-lo. O passado é substância (Sartre, 2015, pp. 171-172).

Sartre reformula o *cogito* cartesiano. Lê-se, agora: “Penso, logo ‘era’”. Nesse sentido, há uma equivalência entre passado e ser. O passado Em-si que o ser-Para-si era em sua contingência originária e se não o é mais é porque foi e é *responsável* por não sê-lo. Porque a vergonha que experimentei ontem era, enquanto eu a experimentava, ser-Para-si, suponho, erroneamente, que, se não posso retomá-la, é porque não é mais. Na verdade, há entre o passado e o presente uma heterogeneidade de tal maneira absoluta que não posso voltar ao passado porque ele é. A única maneira disso acontecer é ser ser-Em-si, o que me é negado por essência.

Eis o *valor* enquanto forma de uma atitude tranquilizadora frente a qual a angústia será evitada pelas exigências do mundo. Sou escritor porque me engajei numa situação tal que devo escrever este livro e cada letra que traço é o cumprimento da exigência que o significado da frase final impõe, que, por sua vez, é imposto pelo sentido final do livro que uma decisão passada me impôs escrever. No exemplo anterior, sou jogador porque me coloco frente à mesa de jogo e tomo atitudes através do qual o jogo se realiza e é o fim último, a vitória, que impõe o sentido de cada uma das jogadas. No valor, meu passado e meu presente identificam-se. O valor será, então, essa síntese entre: o ser que é o que é, o ser-Em-si, ou meu passado; e o ser que não é o que é e não é o que é, o ser-Para-si, ou meu presente. Ou seja, o valor é tranquilizador na medida em que me oculta o abismo nadificador que separa uma resolução passada e uma atitude presente. Em suma, o valor será a síntese final que culminará no ser-Em-si-Para-si ou *Deus*. Acontece que se trata de uma síntese impossível⁴⁵.

⁴⁵ Sartre afirma em nota: Talvez sejamos tentados a traduzir em termos hegelianos a trindade aqui considerada, fazendo do Em-si a tese, do Para-si a antítese e do Em-si-Para-si ou Valor a síntese. Mas é preciso observar que, se ao Para-si *falta* o Em-si, ao Em-si não falta o Para-si. Portanto, não há reciprocidade na oposição. Em resumo,

Precisamente por isso o passado não é valor. Através do valor, o ser-Para-si torna-se si transcendendo e fundamentando seu ser. Retoma-se o ser-Em-si pelo si. Assim, a contingência dá lugar à necessidade. O passado, ao contrário, é já, desde o início, ser-Em-si. O ser-Para-si acha-se sustentado no ser pelo ser-Em-si. A razão de ser do ser-Para-si converte-se em ser-Em-si e por isso nos aparece como contingência. “Não há qualquer *razão* para que nosso passado seja esse ou aquele: aparece na totalidade de sua série, como o fato puro que é preciso levar em conta enquanto fato, como *gratuito*” (Sartre, 2015, p. 173). Graças a isso, o passado pode ser o objeto visado por um ser-Para-si que queira escapar da angústia realizando o valor. Todavia é completamente diferente do valor. O passado é um indicativo do qual nenhum imperativo pode ser deduzido. O passado é “[...] o fato contingente e inalterável que eu *era*” (Sartre, 2015, p. 173). Em suma, o passado é ser-Para-si recapturado e empastado em ser-Em-si. O passado é a lei ontológica que o ser-Para-si tem-de-ser de modo negativo. A essência do ser-Para-si, se este tem uma, está no passado. Enfim, tudo o que o ser-Para-si pode ser é “lá longe, atrás de si e fora de alcance”.

Mas se Sartre diz que facticidade e passado designam uma única e mesma coisa (Sartre, 2015, p. 171), devemos entender o que Sartre entende por *facticidade*. Para isso, Sartre entra em um debate mais direto contra o determinismo. Vejamos.

Situação e passado.

O argumento do senso comum contra a liberdade é o de que somos, por vezes, impotentes. Não somos livre para escaparmos ao destino de nossa classe, nação, família etc.

Não sou “livre” nem para escapar ao destino de minha classe, minha nação, minha família, nem sequer para construir meu poderio ou minha riqueza, nem para dominar meus apetites mais insignificantes ou meus hábitos. Nasço operário, francês, sifilítico hereditário ou tuberculoso (Sartre, 2015, p. 593).

Antes de fazer-se, somos feitos, seja pelo lugar onde nascemos, seja pela classe social em que nos encontramos.

o Para-si permanece não essencial e contingente com relação ao Em-si, e é esta não essencialidade que denominamos atrás a sua facticidade. Além disso, a síntese ou Valor seria certamente um retorno à tese, e, portanto, um retorno a si, mas, como o valor é totalidade irrealizável, o Para-si não é um momento que possa ser transcendido. Como tal, sua natureza o aproxima muito mais das realidades “ambíguas” de Kierkegaard. Por outro lado, deparamos aqui com um duplo jogo de oposições unilaterais: em um sentido, ao Para-si falta o Em-si, ao qual não falta o Para-si; mas, em outro sentido, ao Em-si falta seu possível (ou o Para-si faltante), ao qual não falta o Em-si (Sartre, 2015, pp. 145-146).

Tal argumento, porém, segundo Sartre, nunca preocupou tanto os adeptos da liberdade. Descartes, por exemplo, afirma que a vontade é infinita e que é preciso, antes, dominar mais a nós que a sorte. É preciso, antes de mais nada, fazer certas distinções, na medida em que tais fatos anunciados pelos deterministas não devem ser levados em consideração. O coeficiente de adversidade das coisas não deve ser um contra argumento contra a liberdade, na medida em que é pela própria liberdade que o coeficiente de adversidade surge: “Determinado rochedo, que demonstra profunda resistência se pretendo removê-lo, será, ao contrário, preciosa ajuda se quero escalá-lo para contemplar a paisagem” (Sartre, 2015, p. 593). Em si, o rochedo é neutro e espera uma “luz” para iluminá-lo como obstáculo a ser ultrapassado ou não. O rochedo:

[...] só pode manifestar-se dessa ou daquela maneira no interior de um complexo-utensílio já estabelecido. Sem picaretas e ganchos, veredas já traçadas, técnica de escalagem, o rochedo não seria nem fácil nem difícil de escalar; a questão não seria colocada, e o rochedo não manteria relação de espécie alguma com a técnica do alpinismo (Sartre, 2015, p. 594).

Ainda que as “coisas em bruto” possam limitar a liberdade, é pela liberdade que os limites manifestam-se como tais. É só para uma consciência livre e realizante que um rochedo pode aparecer como sendo fácil, difícil ou impossível de escalar. Ou seja, é a liberdade humana que faz o movimento prestidigitador de colocar os limites onde irá encontrá-los depois.

Certamente permanece um resíduo que permite dizer que este rochedo é mais escalável que aquele. Mas, longe de ser um limite da liberdade, a liberdade só surge como tal a partir desse resíduo: “[...] o ser dito *livre* é aquele que pode *realizar* seus projetos” (Sartre, 2015, p. 594). Mas para que qualquer ato possa ser uma realização, é preciso, antes, que um fim seja anteriormente projetado e que esse fim projetado seja distinto da realização deste fim. Porém, esse fim só pode ser transcendente caso seja separado de mim ao mesmo tempo que me é acessível. Ou seja, ao mesmo tempo que este fim é posto como ultrapassamento de certos existentes, é somente a partir destes existentes que me impedem de alcançar este fim que este fim mesmo é posto. “O fim nada mais é do que o esboço de uma ordem dos existentes, ou seja, o esboço de uma série de disposições a serem tomadas pelos existentes sobre o fundamento de suas relações atuais” (Sartre, 2015, p. 595). O ser-Para-si, na negação interna que é, ilumina os istos, em suas relações mútuas, a partir do fim que posiciona, fim este projetado a partir das determinações que capta. Assim:

[...] as resistências que a liberdade desvela no existente, longe de constituir um perigo para ela, nada mais fazem do que permitir-lhe surgir como liberdade. Só pode haver Para-si livre enquanto comprometido [*engagé*] em um mundo resistente. Fora deste comprometimento [*engagement*], as noções de liberdade, determinismo e necessidade perdem inclusive seu sentido (Sartre, 2015 [1943], p. 595 [528]).

Para além disso, é preciso, contra o senso comum, sublinhar que *ser livre não é obter o que se quiser*, mas ser livre, para Sartre, é *determinar a si mesmo a querer*, no sentido de escolher. Nesse sentido, pouco importa o êxito do projeto. Devemos nos atentar a isso pois a origem do desentendimento entre o senso comum e a filosofia está em que aquele considera ser livre a faculdade de obter os fins escolhidos. O conceito filosófico de liberdade significa, porém, “autonomia de escolha”. É preciso atentar-se ao fato de que a liberdade, sendo idêntica ao fazer, pressupõe o começo da realização e, portanto, distingue-se do sonho e do desejo. Assim, não se deve dizer que um prisioneiro é livre para sair da prisão, sempre que quiser, o que seria um absurdo, nem tampouco que é livre para desejar sua liberdade, o que é irrelevante, mas que é sempre livre para tentar e começar sua fuga. Enfim, qualquer que seja sua situação, o prisioneiro é livre para tentar sair dela. Deve-se, portanto, recusar, de uma vez por todas, a distinção entre intenção e ato, na medida em que: “[...] nossos atos nos revelam nossas intenções, ou seja, permite-nos desempenhá-las, esquematizá-las, torná-las objetos em vez de nos limitarmos a vivê-las, ou seja, a tomar delas uma consciência não tética” (Sartre, 2015, p. 596).

Todavia, continua sendo verdade que a liberdade encontra limites, a partir do dado transcendido ou nadificado por ela. Se o argumento segundo o qual o coeficiente de adversidade da coisa, ou seu caráter de utensílio, ganha sentido a partir da liberdade permite dizer que esta não é limitada pelo dado, indica, porém, um certo condicionamento ontológico da liberdade. Vimos que o ser-Em-si não somente é ontologicamente anterior ao ser-Para-si, como é sobre o seu ser, negado, que surge o ser-Para-si.

O ser-Para-si é livre, ou melhor, o ser-Para-si é liberdade, pois sua “essência” – se podemos falar em “essência do ser-Para-si” em Sartre – é a própria liberdade, na medida em que esta significa que seu modo de ser é ser indeterminado, ou seja, sem essência. Ser livre, porém, não significa, como vimos, ser seu próprio fundamento. Caso contrário, a liberdade decidiria sobre a existência de seu ser. O fato de que ser livre não significa ser seu próprio fundamento pode ser entendido de duas formas: primeiro que a liberdade precisaria decidir sobre seu ser-livre, e, portanto, que não fosse somente escolha de um fim, mas escolha de si enquanto liberdade. Essa possibilidade supõe a existência simultânea da possibilidade de ser

livre a de não ser livre, anterior à própria livre escolha. A consequência disso seria uma remissão ao infinito, posto que seria preciso uma liberdade anterior à própria possibilidade de ser livre para que a livre escolha pudesse escolher, livremente, a liberdade ou não. Assim, se a liberdade não pode, por definição lógica, ser livre para escolher ou não ser livre, há um *fato* da liberdade humana do qual esta não pode escapar. Eis a *facticidade*: “Portanto, se definimos a liberdade como escapar ao dado, ao fato, há um *fato* do escapar ao fato. É a *facticidade* da liberdade” (Sartre, 2015, p. 597).

Porém, há ainda uma outra interpretação acerca deste fato de que a liberdade não é seu próprio fundamento. Porque caso a liberdade pudesse decidir sobre a existência de seu ser, seria possível decidir não apenas sobre seu não ser livre, mas também sobre sua *inexistência absoluta*. Vimos que originariamente, o fim volta-se sobre os motivos para constituí-los. Mas, se a liberdade fosse seu próprio fundamento, o fim reverter-se-ia sobre sua própria existência para fazê-la surgir. Nesse sentido, o ser-Para-si extrairia-se de si mesmo do nada para alcançar este fim que se propõe: “Esta existência legitimada pelo seu fim seria existência de *direito*, não de *fato*” (Sartre, 2015, p. 597). Há, sim, uma maneira do ser-Para-si arrancar sua contingência original de si: tentar fazer-se reconhecer pelo outro como existência de direito⁴⁶, mas veremos isso com mais atenção no próximo capítulo.

Enfim, o ser-Para-si não é capaz decidir acerca de sua existência a partir do fim que posiciona. Ou seja, não é pela liberdade que surge o fato de que há liberdade, liberdade esta que, a partir do fim que posiciona, anuncia a si o que é. “Uma liberdade que produzisse sua própria existência perderia seu sentido mesmo de liberdade” (Sartre, 2015, p. 597). A liberdade não é, portanto, um simples poder indeterminado como concebe o senso comum. Se o fosse, seria ou um puro nada ou ser-Em-si. Apenas por uma “síntese aberrante do Em-si e do nada” (Sartre, 2015, p. 597) pode-se conceber um poder desprovido de qualquer determinante e anterior às suas próprias escolhas: “A liberdade, por seu próprio surgimento, determina-se em um ‘fazer’” (Sartre, 2015, pp. 597-598). Mas qualquer “fazer” pressupõe uma nadificação de algo. Faz-se algo *de* alguma coisa (lembremos da fórmula intencional). A liberdade é menos o surgimento de um ser pleno que uma falta de ser com relação a um ser dado e, se é assim, pressupõe *todo o ser* para surgir em seu âmago como um verme. A

⁴⁶ Nós nos atemos aos nossos direitos individuais somente no âmbito de um vasto projeto que tenderia a nos conferir a existência a partir da função que cumprimos. Eis a razão pela qual o homem tenta tão frequentemente identificar-se à sua função e procura ver em si mesmo nada mais do que “o presidente do Tribunal de apelação”, “o pagador geral do Tesouro” etc. Cada uma dessas funções, com efeito, tem sua existência justificada pelo seu fim. Ser identificado a uma delas é considerar sua própria existência como se estivesse a salvo da contingência. Mas esses esforços para escapar à contingência originária só fazem por estabelecer melhor a existência da mesma (Sartre, 2015, p. 597).

liberdade não poderia determinar-se a existir, portanto, a partir do nada porque, do contrário, haveria de ser Em-si. Vimos em *O Ser e o Nada* (e nesta dissertação mesma) que o nada não pode surgir senão no seio do ser. Sartre concorda com o senso comum no sentido de que só se pode ser livre na e pela relação com determinado estado de coisas existentes:

Dir-se-á que sou livre em relação a tal estado de coisas quando este não me constrange. Assim, a concepção empírica e prática da liberdade é inteiramente negativa; parte da consideração de uma situação e constata que esta situação me *deixa livre* para perseguir tal ou qual fim. Poderíamos até dizer que esta situação condiciona minha liberdade, no sentido de que *está aí para não me constranger*. Elimine-se a proibição de circular pelas ruas após o toque de recolher - e que significação poderá ter para mim a liberdade (conferida, por exemplo, por um salvo-conduto) de dar um passeio à noite (Sartre, 2015, p. 598)?

A liberdade ou ser-Para-si, portanto, ontologicamente falando é um ser menor e pressupõe o ser-Em-si para que surja. A liberdade não é livre para não existir, tampouco para não ser livre. Como a liberdade é, por definição, escapar ao ser, não pode produzir-se junto ao ser: “[...] não podemos escapar de um cárcere no qual não fomos enclausurados. Uma projeção de si à margem do ser não poderia, de forma alguma, constituir-se como nadificação deste ser. A liberdade é um escapar a um comprometimento no ser, é nadificação de um ser que ela é” (Sartre, 2015, p. 598). Isso não quer dizer que a realidade humana exista primeiro e depois seja livre. O surgimento da liberdade efetua-se pela dupla nadificação do ser que ela é (ser-Para-si) e do ser no meio do qual ela é (ser-Em-si). Surgimento do ser-Para-si, negação originária, existência e liberdade não são senão uma única coisa. A liberdade não é livre para não ser livre, eis a *facticidade* do ser-Para-si. A liberdade não é livre para não existir, eis a *contingência* do ser-Para-si.

Contingência e facticidade se identificam: há um ser cuja liberdade tem-de-ser em forma do *não ser* (ou seja, da nadificação). Existir como o *fato* da liberdade ou ter-de-ser um ser no meio do mundo é a mesma coisa, o que significa que a liberdade é originariamente *relação com o dado* (Sartre, 2015, p. 599).

Eis porque, insistimos, não se pode pensar a *responsabilidade*, tão comumente ligada à liberdade, sem relacioná-la a esta negação mais originária e fundamental que é o surgimento do ser-Para-si no ser-Em-si em forma de degradação, surgimento este que é a própria relação entre ser-Para-si e ser-Em-si.

Mas qual a relação da liberdade, ou seja, do ser da realidade humana, com o dado? Este condiciona aquele? O dado não pode ser: nem *causa* da liberdade, uma vez que o dado só produz o dado (vimos que o ser-Em-si é o que é e isto que é o que é não pode ser senão isto

que é e, portanto, não poderia produzir o movimento de sair de si em direção a outra coisa sem que deixasse de ser si); tampouco poderia ser a razão da liberdade, pois a razão só surge no mundo pela própria liberdade, o que significa que tal afirmação iria pressupor que o efeito fosse anterior à causa, o que é um absurdo lógico e ontológico; o dado não é condição necessária, pois o vimos que, ao contrário, é contingente; não poderia ser também matéria indispensável à liberdade, pois, sendo assim, a liberdade existiria “[...] como forma aristotélica ou um Pneuma estoico, toda feita, e busca uma matéria a trabalhar” (Sartre, 2015, p. 599); de forma alguma também participa da constituição da liberdade, pois esta é uma interiorização enquanto negação interna deste dado contingente. O dado, enfim, é, simplesmente:

[...] a pura contingência que a liberdade nega fazendo-se escolha; é a plenitude de ser que a liberdade colore de insuficiência e negatividade iluminando-a à luz de um fim que não existe; é a liberdade mesmo na medida em que esta existe - e que, não importa o que faça, não pode escapar à sua própria existência. [...] nada mais é do que o Em-si nadificado pelo Para-si que tem-de-sê-lo; o corpo como ponto de vista sobre o mundo; o passado como *essência* que o Para-si era: três designações para uma só realidade (Sartre, 2015, p. 599).

Através do distanciamento nadificador, do descolamento de ser, a liberdade faz com que haja os “istos” e relações entre os “isto” e, portanto, entre o “plenum” de ser que se revela como mundo e entre o ser que ela tem de ser. Através da sua própria projeção em direção a um fim, a liberdade, nós vimos, *realiza* como ser no meio do mundo um dado particular que ela tem de ser. Não escolhe este dado, pois como vimos isso significa escolher sua própria existência, mas escolhe que este dado surja sob esta luz com determinado fim. Ou seja, a própria contingência aparecerá ao ser-Para-si não como ser bruto, mas iluminada pela liberdade que, através de uma nadificação e *projeto* originário, realiza a si e ao mundo sobre determinada luz. Eis a *situação*: “[...] a contingência da liberdade no *plenum* de ser do mundo, na medida em que esse *datum*, que está aí somente *para não constranger* a liberdade, só se revela a esta liberdade enquanto já *iluminado* pelo fim por ela escolhido” (Sartre, 2015, p. 600). Portanto, o dado aparece ao ser-Para-si como *motivo*, pois se revela sob a luz de um fim que o ilumina, luz esta escolhida pelo próprio ser-Para-si. Situação e motivação são sinônimos: “O Para-si se descobre comprometido [*engagé*] no ser, investido pelo ser, ameaçado pelo ser; descobre o estado de coisas que o circunda como motivo para uma reação de defesa ou de ataque” (Sartre, 2015 [1943], p. 600 [533]). Essa descoberta, porém, só é possível pois o ser-Para-si posiciona o fim com relação ao qual o estado de coisas ganha sentido.

A *situação* ganha caráter ambíguo, portanto, onde torna-se muito difícil distinguir o que se deve à liberdade e o que se deve ao “existente em bruto”. “Com efeito, assim como a liberdade é um escapar a uma contingência que ela tem-de-ser para dela escapar, também a situação é livre coordenação e livre qualificação de um dado em bruto que não se deixa qualificar de modo algum” (Sartre, 2015 [1943], p. 600 [533]). Vejamos o exemplo clássico da montanha a ser escalada. Se me encontro diante dela, ela pode me aparecer como escalável ou não. Isso vai depender da luz, e, portanto, do meu projeto, pela qual eu ilumino esta montanha. Assim, um projeto secundário (escalar esta montanha) só aparecerá sob o fundo de um projeto primário e mais original (ser escalador, adquirir um modo de vida mais saudável). Porém, se esta montanha serve para a escalada, ou seja, se possui qualidades determinadas que possibilitam a escalada nela, é algo que foge do escopo da liberdade. Eis o “estado bruto” da montanha. Mas a *resistência* da montanha só aparece a partir de uma iluminação livre de um projeto que é escalá-la. Para aquele que viaja pela estrada e contempla a vista da janela de seu carro, a montanha não passa de mera paisagem e este se limita a afirmar se acha ela bela ou feia. É impossível, portanto, determinar, em cada caso particular, o que procede da liberdade e o que procede do ser-Em-si bruto, pois o dado, em si mesmo, seja como resistência ou como impulso, só revela-se a partir e a depender da luz que a liberdade, ou ser-Para-si, lhe projeta.

Essa projeção, porém, é de tal ordem que o ser-Em-si se revela *tal como é*, “[...] ou seja, resistente ou favorável, ficando bem entendido que a resistência do dado não é diretamente admissível como qualidade Em-si do dado, mas somente como indicação [...]” (Sartre, 2015, p. 601). O que significa que é somente *na e pela* liberdade que o mundo revela as resistências que tornam o projeto realizável ou não. Sem a liberdade, a própria ideia de irrealizável perde sentido. A realidade humana só encontra obstáculos lá onde previamente os colocou:

Melhor ainda: é impossível decretar *a priori* o que procede do existente em bruto ou da liberdade no caráter de obstáculo deste ou daquele existente particular. Aquilo que é obstáculo para mim, com efeito, não o será para outro. Não há obstáculo absoluto, mas o obstáculo revela seu coeficiente de adversidade através das técnicas livremente inventadas, livremente adquiridas; também o revela em função do valor do fim posicionado pela liberdade. Esse rochedo não será um obstáculo se almejo, a qualquer custo, chegar ao alto da montanha; irá me desencorajar, ao contrário, se livremente determinei limites ao meu desejo de fazer a escalada projetada. Assim, o mundo, por coeficientes de adversidade, revela-me a maneira como me atenho aos fins a que me destino, de sorte que jamais posso saber se me fornece informação a seu ou a meu respeito (Sartre, 2015 [1943], p. 601 [533-534]).

Além disso, esta relação não se limita entre a *liberdade realizante* e *iluminadora* e o *coeficiente de adversidade*, mas também é relação entre o *dado que é o rochedo*, por exemplo, e o *dado que eu tenho-de-ser*, ou seja, entre o dado contingente que minha consciência ilumina-se como não sendo e sua facticidade pura. Em suma, entre o dado que ela não é sob o modo de ser, e o dado que ela é sob o modo de não ser.

Se tanto eu, quanto um escalador profissional desejamos, igualmente, escalar uma montanha, o que irá diferenciar o sentido deste paredão é a nossa condição física, o nosso corpo. Esse corpo, por sua vez, revela-se bem ou mal treinado a partir de uma *escolha* e *projeto* mais *originário*. Se me faço sedentário, esse paredão se revelará para mim como impossível de ser escalado. Ao mesmo tempo que para o escalador profissional, suas fissuras e protuberâncias aparecerão como meros obstáculos e suportes para o cume. Ao passo que para àquele que passa pela estrada em seu carro, o mesmo paredão irá se recolher na indiferença de um aspecto de uma paisagem. Assim, não é o paredão que se faz impossível ou fácil de se escalar, mas sou eu o *responsável* por *realizá-lo* assim a partir de uma *negação* ou *relação originária* com o ser-Em-si. Inclusive:

[...] em certo sentido, sou eu quem escolhe meu corpo como franzino ao levá-lo a defrontar-se com dificuldades que eu mesmo faço nascer (alpinismo, ciclismo, esportes). Se não escolhi praticar esportes, se permaneço em cidades e se me ocupo exclusivamente de negócios ou trabalhos intelectuais, meu corpo de forma alguma será qualificado por esse ponto de vista (Sartre, 2015 [1943], p. 602 [534]).

Eis o paradoxo entre liberdade e facticidade, o rodopiar veloz da moeda que nos faz confundir suas duas faces: não há liberdade sem facticidade e não há facticidade sem liberdade. Diremos: não há liberdade sem responsabilidade e não há responsabilidade sem liberdade. Isso talvez seja óbvio. Diremos então: a responsabilidade é o terrível resultado deste paradoxo entre liberdade e facticidade. É verdade que a liberdade encontra por toda parte resistências e obstáculos, mas tais resistências e obstáculos só ganham o sentido enquanto tais através desta mesma liberdade que os iluminou como tais a partir de uma livre escolha que define o ser mesmo da realidade humana. “O que temos denominado facticidade da liberdade é o dado que ela *tem-de-ser* e ilumina pelo seu projeto. Esse dado se manifesta de diversas maneiras, ainda que na unidade absoluta de uma só iluminação” (Sartre, 2015 [1943], p. 602 [534])

Vejamos agora com mais detalhe a maneira como o dado *passado* aparece sob esta relação entre *liberdade* e *facticidade* que é a *situação*.

Meu passado

Temos⁴⁷ um passado. Tal passado não determina nossas ações tal como um fenômeno anterior determinaria o fenômeno seguinte, na medida em que carece de força para constituir o presente e prefigurar o futuro. Isso não significa, porém, que a liberdade não possa, escapando de si rumo a um futuro, atribuir um passado a si mesmo ou ainda produzir-se *como se* não houvesse um passado:

O ser-Para-si *tem-de-ser* seu próprio passado de forma irreparável, ao modo do ser-Em-si. Parece, inclusive, que não se pode modificá-lo, uma vez que “[...] o passado é o que é, fora de alcance; é aquilo que nos infesta à distância, sem que possamos sequer virar o rosto para observá-lo” (Sartre, 2015, p. 610). Mas, se esse passado que *temos-de-ser* não determina nossas ações, devemos, ao menos, tomar qualquer decisão senão *a partir dele*, tal como, na negação originária, o ser-Para-si se faz negativamente senão *a partir* do ser-Em-si. “Se cursei a escola naval e me tornei oficial de Marinha, em qualquer momento em que me reassumo e me considero, estou comprometido; no próprio instante em que me capto, estou de guarda na ponte do navio onde sou imediato” (Sartre, 2015, p. 610). Posso, a qualquer momento, desistir do projeto desta dissertação, mas essa desistência não pode surgir senão a partir desta própria dissertação ou, mais fundamentalmente, a partir de um projeto de escrever esta dissertação. Em suma, qualquer que seja a minha conduta com este passado, seja afirmindo-o, reassumindo-o a todo instante, seja negando-o e tomando outro caminho, eu o *assumo* e me declaro *responsável* por ele. Eu *era* este passado. “[...] toda ação destinada a me separar de meu passado deve ser concebida a partir *desse mesmo passado*, ou seja, deve reconhecer, antes de tudo, que nasce *a partir* desse passado singular que pretende destruir [...]” (Sartre, 2015, p. 610). Assim, o meu passado funde-se com o meu presente: “[...] é a roupa que escolhi seis meses atrás, a casa que construí, o livro que comecei a escrever no último inverno, minha mulher, as promessas que lhe fiz, meus filhos; tudo que *sou*, tenho-de-sê-lo à maneira do tendo-sido” (Sartre, 2015, p. 610). Eis que o ser-Para-si se encontra em um duplo paradoxo: enquanto que não posso me conceber sem um passado, na medida em que *sou* no passado, pois qualquer consideração que eu faça sobre mim mesmo é sob o modo de *ser* isto que considero; ao mesmo tempo *não sou* este passado, posto que “[...] a liberdade, sendo escolha, é mudança” (Sartre, 2015, p. 610). A liberdade, assim, se auto define a partir do fim que projeta, ou seja, a partir do futuro que ela tem-de-ser. Mas, porque o futuro é o que ainda não é, este só pode ser concebido em estreita conexão com o presente.

⁴⁷ Sartre usa o “ter”. Vamos preferir usar, a partir de agora, o “ser”.

Não é possível, porém, que aquilo que é (o passado-presente) ilumine aquilo que não é ainda (o futuro), na medida em que o presente do ser-Para-si é falta e a falta só pode ser iluminada a partir daquilo que lhe falta, ou seja, a partir daquilo que a supriria, pois somente após esse preenchimento do faltado pelo faltante pode-se compreender o faltado como tal:

É o fim que ilumina aquilo que é. Mas, de modo a ir buscar o fim por-vir para, através dele, anunciar a si o que é aquilo que é, é necessário estar já Para-além daquilo que é, em uma tomada de distância nadificadora que faz surgir claramente aquilo que é estado de sistema isolado. Aquilo que é, portanto, só adquire sentido quando *transcendido* rumo ao porvir. Aquilo que é, portanto, é o passado (Sartre, 2015, p. 611).

O passado, portanto, é fato indispensável na escolha do porvir enquanto o que deve ser mudado. Da mesma forma, nenhum livre transcender pode surgir sem que seja de um passado. Vimos que o ser-Para-si não pode surgir de outro ser senão do ser-Em-si. A natureza mesmo de passado vem a este a partir da escolha original de um projeto futuro. Se um novo projeto futuro concebe um novo estado de coisas, este passado é “*abandonado em seu lugar*” e não aparece senão como aquilo a partir do qual o meu projeto futuro se fundamenta. “[...] assim, para que o futuro seja realizável, é preciso que o passado seja irremediável” (Sartre, 2015, p. 611).

Além disso, é necessário, como vimos, que nada exista na consciência que não seja sob o modo de ser consciência de...; e que, na medida em que, em meu ser, está em questão, em meu ser, meu próprio ser, não haja nada em mim que não tenha sido uma *escolha*. Assim, para que o ser-Para-si possa dizer que “tem” um passado, é preciso que conserve a existência deste passado pelo seu projeto rumo ao futuro. Ou seja,

[...] esta necessidade, aqui encarada do ponto de vista puramente temporal, não se distingue, no fundo, da estrutura primordial da liberdade, que deve ser nadificação do ser que ela é, e, por esta nadificação mesmo, faz com que *haja* um ser que ela é” (Sartre, 2015, p. 611).

Fica evidente, portanto, que a *responsabilidade* do ser-Para-si por seu passado não se limita à assunção das consequências práticas de suas ações e escolhas passadas, mas, além disso, identifica-se, em última instância, ao projeto originário que faz de si e do mundo.

Se a liberdade é escolha de um fim a partir do qual o passado ganha sentido de passado, logo, o passado só é o que é a partir desta relação que o ser-Para-si estabelece com o seu porvir: Assim, há dois elementos distintos no passado, um *imutável* e ou *variável*. É imutável o fato de que, na infância, tive certa doença ou sofri determinado acidente. O

significado e a iluminação que dou a este fato imutável é variável, porém. Mas na medida em que esta significação presente infesta o fato imutável passado, torna-se impossível para a consciência distinguir o que é contribuição sua e o que é a “existência em bruto” do fato.

Dizer que “tive coqueluche aos cinco anos” pressupõe mil projetos, em particular a adoção do calendário como sistema de referência de minha existência individual - logo, uma tomada de posição originária frente à ordem social - e a crença resoluta nos relatos feitos por terceiros a respeito de minha infância, crença essa acompanhada, certamente, por respeito ou afeto a meus pais, respeito esse que confere sentido à crença etc (Sartre, 2015, p. 612).

Em si, este fato é, mas, apesar dos testemunhos do outro, sua data, o nome técnico da enfermidade, o *significado* deste fato para mim é doado senão *por mim*. Assim, a significação do passado acha-se estreitamente dependente do projeto presente do ser-Para-si. Não significa que eu possa, como eu bem quiser, mudar o significado dos meus atos anteriores, mas que meu projeto fundamental “decide absolutamente” a significação que este passado que tenho-de-ser tem para mim e para os outros. Ou seja, o *valor* do meu passado é definido por mim a partir das condutas presentes e futuras que realizo.

Quem decidirá se aquela crise mística por que passei aos quinze anos “foi” puro acidente de puberdade ou, ao contrário, primeiro sinal de uma conversão futura? Eu mesmo, desde que decida - aos vinte ou trinta anos - converter-me. O projeto de conversão confere de uma só vez a uma crise de adolescência ó valor de uma premonição antes não levada a sério. Quem decidirá se minha estada na prisão, depois de um furto, foi frutuosa ou deplorável? Eu mesmo, conforme venha a desistir de roubar ou me manter incorrigível. Quem pode decidir sobre o valor educativo de uma viagem, a sinceridade de um juramento de amor, a pureza de uma intenção passada etc.? Eu mesmo, sempre eu, conforme os fins pelos quais ilumino esses eventos passados (Sartre, 2015, p. 612-613).

Meu passado está aí, me assombrando a todo momento, e só há um juiz capaz de decidir se este passado é louvável ou deplorável, valioso ou vã, motivo de orgulho ou de vergonha. Este juiz sou eu e faço essa escolha a partir do projeto que me faço ser. Certamente alguns compromissos passados pesam sobre mim, seja uma promessa ou uma dívida, mas esse peso tem origem neste projeto que me faço ser e que, enquanto tal, implica a reassunção constante desses compromissos passados. Se, de repente, rompo com meu projeto e busco um outro projeto contrário que me coloca em um caminho totalmente inverso, todo este passado perde seu sentido e não deixa de ser senão mero motivo de recordação. Se:

[...] modifício súbita e radicalmente meu projeto fundamental, e se busco, por exemplo, livrar-me de um estado contínuo de felicidade, meus compromissos anteriores perderão toda sua premência. Estarão aí como essas torres e muralhas da

Idade Média, que são inegáveis, mas não têm outro sentido além de recordar, como uma etapa anteriormente percorrida, uma civilização e um estado de existência política e econômica hoje ultrapassados e perfeitamente mortos (Sartre, 2015, p. 613).

É o projeto futuro, portanto, que decide se o passado permanece vivo ou morto. Mas *cabe à minha responsabilidade atual assumir a responsabilidade de dar seguimento ou de interromper essas antecipações que darão os sentidos de válido ou inválido aos projetos passados*:

[...] é precisamente de minha liberdade atual que depende confirmar o sentido dessas antecipações assumindo a *responsabilidade* (grifo nosso) por elas, ou seja, dando seguimento a elas, antecipando o mesmo porvir que elas antecipavam, ou então invalidá-las, simplesmente antecipando outro porvir (Sartre, 2015, p. 614).

No segundo caso, o passado se desmorona, pois sua única força de sustentação lhe vem do futuro, ou seja, da maneira pela qual avalio o meu passado sob a luz de determinado projeto a ser cumprido. Portanto, é a ordem das escolhas futuras que determinará a ordem do passado. Não há nada de cronológico, portanto, como se costuma pensar. Há, primeiro, o passado “*sempre vivo*” e confirmado. Depois, um passado ambíguo, que está aí, mas não me agrada mais, “[...] por exemplo, a roupa que visto - e que comprei em uma época em que queria estar na moda - agora me desagrada demais, e, por isso, o passado no qual eu a ‘escolhi’ está verdadeiramente morto” (Sartre, 2015, p. 614). Acontece, porém, que devo economizar dinheiro, pois me encontro em situação financeira complicada. Assim, continuo usando esta roupa, apesar do desagrado que me provoca. Esta roupa pertence a uma espécie de passado morto-vivo que ainda está aqui. Tudo isso organiza-se a partir do meu projeto. Através dele esse complexo de remissões organiza-se enquanto *meu passado*. “Passado vivo, passado semimorto, sobrevivências, ambiguidades, antinomias: o conjunto dessas camadas de preteridade é organizado pela unidade de meu projeto” (Sartre, 2015, p. 614).

Além do mais, a decisão acerca do valor, da ordem e da natureza do passado é uma escolha histórica. Se as sociedades são históricas, não são porque simplesmente “têm” um passado, mas porque o reassumem a título de monumento. Monumento a ser lembrado orgulhosamente, a título de valor a ser mantido, ou vergonhosamente, a título de ser superado. Sartre utiliza o exemplo da posição norte-americana na primeira guerra, para falar da diferença entre uma decisão histórica e uma decisão utilitária, mas, além disso, para

demonstrar que o passado não implica na necessidade de uma escolha futura pois os Estados Unidos, segundo Sartre, poderia muito bem ter decidido ficar ao lado dos alemães⁴⁸.

Assim, tal como veremos a seguir no caso da morte, é preciso que haja uma história humana finalizada para que qualquer acontecimento possa receber um sentido definitivo.

Com efeito, ninguém nega que a Bastilha foi tomada em 1789: eis o fato imutável. Mas, devemos ver este acontecimento um motim sem consequência, um ímpeto popular contra uma fortaleza semidesmantelada, que a Convenção, preocupada em criar um passado propagandístico para si mesmo, conseguiu transformar em uma ação esplendorosa? Ou será preciso considerá-lo como a primeira manifestação da força popular, pela qual esta se afirmou, adquiriu confiança e se pôs em condições de executar a marcha sobre Versalhes nas “jornadas de Outubro” (Sartre, 2015, pp. 615-616).

Ao mesmo tempo, o historiador é ele mesmo histórico, na medida em que se historializa sob a luz pela qual lança seu projeto de “montar uma história”. Assim, portanto, o sentido deste passado social está em perpétuo suspenso.

Ora, também as pessoas, tal como as sociedades, “têm” seus passados “monumentais” e “em suspenso”. A liberdade surge como perpétua afirmação de si através desta historização. Acontece que o passado do ser-Para-si aparece a este como estritamente determinado, assim como o projeto original que engendra. Mas não só isso: o passado do ser-Para-si aparece-lhe como extremamente *coercitivo*, na medida em que ganha sentido a partir da iluminação do seu projeto. O caráter de ser-em-suspenso do passado expressa o aspecto projetivo e “à espera” que a realidade humana possuía antes de voltar-se ao passado: “É por ter sido um livre projeto corroído por uma imprevisível liberdade que esta realidade-humana se torna, ‘no passado’, tributária dos projetos posteriores do Para-si” (Sartre, 2015, p. 616). Ao se petrificar em um ser passado, o ser-Para-si condena-se a esperar por toda eternidade a confirmação de uma liberdade futura. Nesse sentido, o passado está eternamente em suspenso, na medida em que “era” e “será” até o fim dos tempos “à espera”. Este “estar a espera”, “estar em suspenso”

⁴⁸ Quando o capitalismo norte-americano resolve entrar na guerra europeia de 1914-1918 por ver nela a ocasião de frutuosas operações, não é *histórico*: é somente utilitário. Mas quando, à luz de seus projetos utilitários, retoma as relações anteriores entre os Estados Unidos e a França e lhes confere o *sentido* de uma dívida de honra que os americanos terão de pagar aos franceses, torna-se histórico e, em particular, historiza-se pela famosa frase: “La Fayette, estamos aqui!” É óbvio que, se uma visão diferente de seus atuais interesses houvesse levado os Estados Unidos a colocar-se ao lado da Alemanha, não faltariam elementos passados a reassumir no plano monumental: por exemplo, poder-se-ia imaginar uma propaganda baseada na “irmadade de sangue”, que levasse essencialmente em conta a proporção de alemães na emigração à América do século XIX. [...] Igualmente, por volta de 1938, vimos as novas gerações, preocupadas com os eventos internacionais então em preparo, iluminar bruscamente com nova luz o período 1918-1938 e denominá-lo “período entre duas guerras” antes mesmo que eclodisse a guerra de 1939. De repente, o período considerado passou a ser constituído em forma limitada, ultrapassada e renegada, ao passo que aqueles que o viveram, projetando-se rumo a um porvir em continuidade com seu presente e seu passado imediato, haviam-no experimentado como sendo o início de um progresso contínuo e ilimitado (Sartre, 2015, pp. 614-615).

nada mais é que a prova de que a liberdade como modo de ser originário do ser-Para-si. “Dizer que o passado do Para-si está em suspenso, dizer que seu presente é uma espera, dizer que seu futuro é um livre projeto, ou que o Para-si nada pode ser sem ter-de-sê-lo ou é uma totalidade-destotalizada, significa a mesma coisa” (Sartre, 2015, p. 616).

Isso não quer dizer que o passado seja totalmente indeterminado. Questiona apenas o caráter definitivo da descoberta atual do meu passado. Na medida em que o presente é espera de uma confirmação ou invalidação que não permite prever nada, o passado, envolvido nesta espera, torna-se preciso. Acontece que o sentido deste passado depende totalmente desta espera, ou seja, deste presente que, por sua vez, deposita sua dependência em um livre projeto que ainda não é: o futuro. “Portanto, meu passado é uma proposição concreta e precisa que, enquanto total, espera ratificação. [...] Ser livre é ser perpetuamente *liberdade em julgamento*” (Sartre, 2015, p. 617) O passado, então, é parte integrante e, ao mesmo tempo, condição necessária do meu projeto, na medida em que minha escolha o determina como tal:

O passado de um soldado aposentado sob a Restauração é ter sido um herói da retirada da Rússia. E o que explicamos até aqui permite compreender que esse passado mesmo é uma livre escolha de futuro. É escolhendo não aderir ao governo de Luís XVIII e aos novos costumes, escolhendo desejar até o fim o retorno triunfal do Imperador, escolhendo até mesmo conspirar de modo a apressar esse retorno, e preferir estar aposentado, com meio soldo, do que na ativa, com soldo integral, que o veterano soldado de Napoleão escolhe para si um passado de herói de Beresina. Aquele que fez o projeto de aderir ao novo governo certamente não escolheu o mesmo passado. Mas, reciprocamente, se o veterano só recebe meio soldo, se vive em miséria quase indecente, exasperado e desejando o retorno do Imperador, é porque foi um herói da retirada da Rússia (Sartre, 2015, p. 617).

Vejamos, portanto, que, ainda que ser um veterano de guerra seja um fato, é somente por uma escolha original que esse soldado se escolhe como herói ao recusar aderir ao novo governo e receber seu soldo por inteiro. Tal passado não age antes de qualquer *reassunção realizadora*, ao mesmo tempo que não se trata de um determinismo: “[...] uma vez escolhido o passado ‘soldado do Império’, as condutas do Para-si *realizam* esse passado. Inclusive, não há qualquer diferença entre escolher esse passado e realizá-lo através de condutas” (Sartre, 2015, p. 617). Portanto, ao esforçar-se em um projeto de fazer-se como tendo um passado glorioso intersubjetivamente, constitui uma objetividade-Para-outro. Assim, este veterano de guerra, ao ser tratado pelos outros como tal, age de tal maneira que seja digno deste passado. Portanto, *realizamos* nosso passado sob a luz do projeto que escolhemos e, a partir dessa realização, este passado que escolhemos e, portanto, somos *responsáveis*, impõe-se a nós. Não que não tenha uma “existência” própria (o ser-Para-si não dá existência ao passado, apenas escolhe seu sentido a partir de uma lente de determinado projeto), mas: 1): “[...] é a materialização

atualmente revelada do fim que somos [...]; 2): “[...] aparece no meio do mundo, para nós e para outro; nunca está só, mas submerge no passado universal e com isso se oferece à apreciação do outro” Porém, na medida em que a força de meu passado é um empréstimo de minha livre escolha e reflexiva, torna-se impossível determinar, antes de qualquer escolha, o poder coercitivo de um passado. Essa adesão do passado à minha atualidade não decide somente acerca de seu conteúdo, mas também de sua ordem. Posso me escolher como recusa desse passado. Se, por exemplo, busco ser um atleta de alto nível e me empenho, todos os dias, em ser melhor do que era no dia anterior. Assim, nesse projeto progressivo, me relaciono com meu passado tal como um objeto passivo de apreciação moral do qual julgo que devo me desassociar. Não que este “eu” deixe de existir, mas existe sob a forma desse “eu” que “já não sou” ou desse ser que tenho-de-ser enquanto “eu que já não sou”. “Sua função é ser aquilo que escolhi de mim para a ele me opor, o que me permite me avaliar” (Sartre, 2015, p. 619). Um ser-Para-si assim escolhe-se sem solidariedade, tal como vimos nos cadernos do Sartre de 1939, mas isso não significa que tenha abolido seu passado, mas escolhe-se como não solidário com este e, dessa forma, afirma sua liberdade. Ao mesmo tempo em que há quem viva de tal forma que rejeita a transição temporal e afirma seu ser passado como seu ser mesmo. Estes últimos, dirá Sartre:

[...] irão recorrer a toda má-fé do mundo e a todas as escapatórias que possam inventar de forma a evitar lesar esta fé depositada naquilo que é, a qual constitui uma estrutura essencial de seu projeto.

[...] o passado se integra à situação quando o Para-si, por sua escolha do futuro, confere à sua facticidade passada um valor, uma ordem hierárquica e uma premência a partir dos quais essa facticidade *motiva* seus atos e suas condutas (Sartre, 2015, p. 619).

Mas e se própria essa possibilidade sempre presente de me recusar ser isso que eu *era* no passado me for recusada? É na situação-limite da *minha morte* que está recusa é realizada e, nela, *facticidade, passado e o outro* se unem. Vejamos.

II.II. A minha morte.

Na morte, impossibilitado de me afirmar ou de me negar através do meu passado, estou totalmente entregue aos caprichos do outro. É precisamente esse o sentido da frase, tão citada por Sartre, de Malraux, em *L'Espoir*, segundo a qual “a morte transforma a vida em

destino”⁴⁹. Da mesma forma, Sartre afirma que a morte é: “[...] o triunfo do ponto de vista do Outro sobre o ponto de vista *que sou* sobre mim mesmo” (Sartre, 2015, p. 662). Ora, na medida em que, enquanto vivo, *sou* minhas possibilidades a partir da nadificação do ser-Em-si que tenho-de-ser, a morte, enquanto nadificação desta nadificação, é *afirmação* do meu ser como *ser-Em-si*. Deixo de permanecer “em suspenso” nas minhas possibilidades para estar fechado em um ser-Em-si a partir do olhar do Outro. Vimos que, em vida, o ser-Para-si transcende seu passado rumo ao porvir e, nesse sentido, o ser-Para-si é aquilo que tem-de-ser. Mas, uma vez que este ser-Para-si deixa de viver, tal passado não se extingue, permanece aí, como coisa, não para este próprio ser-Para-si, mas para os outros. “[...] a desaparição do ser nadificador não o atinge na parte de seu ser que é do tipo do Em-si; ele submerge no Em-si.” (Sartre, 2015, p. 663). Assim, esta vida deixa de ser este perpétuo estar “em suspenso” ou “à espera” e não pode mais modificar-se por si mesma. Logo, se podemos dizer que a vida de Sófocles foi feliz, a de Balzac, prodigiosamente laboriosa, a de Pascal, suntuosa e amarga, como afirmou Nietzsche, é sempre levando em conta que:

[...] só a cessação contingente deste “ser-em-perpétuo-em-suspenso” que é o Para-si vivo permite, sobre o fundamento de uma absurdade radical, conferir o sentido relativo ao episódio considerado, e de que esse sentido é uma significação *essencialmente provisória*, cujo caráter provisório passou *accidentalmente* ao definitivo (Sartre, 2015, p. 663).

Os diferentes sentidos dados à vida de Pedro por ele em vida tinham como objetivo ressignificar a orientação desta, mas sendo Pedro morto tais sentidos são dados por outros, têm como objetivo o impedimento da atrofiação da vida de Pedro na plenitude de ser-Em-si. “A característica de uma vida morta é ser uma vida da qual o Outro se faz o guardião” (Sartre, 2015, p. 663). Portanto, o Outro transforma a vida do morto em vida reconstituída. Acontece que esta é apenas uma das atitudes possíveis do Outro para com o morto. Esse pode muito bem esquecer completamente essa “vida” e “cair no esquecimento” é igualmente um possível dessa “vida”. Cair no esquecimento significa: perder a existência pessoal para ser aglutinado a uma massa de existências coletivas: “grandes senhores feudais do século XIII”, os “burgueses Whigs do século XVII”, os “funcionários soviéticos”. O mesmo vale, consequentemente, para todo período ou acontecimento histórico. É somente após o fim deste acontecimento histórico que seu significado histórico lhe é atribuído. Como, por exemplo, a tomada da Bastilha em 1789:

⁴⁹ “Mais, que la... tragédie de la mort est en ceci qu’elle transforme la vie en destin, qu’à partir d’elle rien ne peut plus être compensé. Et que — même pour un athée — la est l’extrême gravité de l’instant de la mort” (Malraux, 1937, p. 251).

[...] devemos ver este acontecimento um motim sem consequência, um ímpeto popular contra uma fortaleza semidesmantelada, que a Convenção, preocupada em criar um passado propagandístico para si mesmo, conseguiu transformar em uma ação esplendorosa? Ou será preciso considerá-lo como a primeira manifestação da força popular, pela qual esta se afirmou, adquiriu confiança e se pôs em condições de executar a marcha sobre Versalhes nas “jornadas de Outubro” (Sartre, 2015, pp. 615-616)?

Vimos já que a significação do passado vem de um projeto futuro. Assim, o Outro possui, a todo momento, uma atitude pré-reflexiva para com os mortos (ou com a história). Ou seja, o Outro não está primeiro sem contato com os mortos para, depois decidir sua posição com relação a eles. Ao contrário, a relação com os mortos é uma atitude originária do ser-Para-Outro. Em seu surgimento, o ser-Para-si toma posição com relação aos mortos e à história. Por seu projeto originário, organiza os mortos ou nessas massas de existências coletivas em “grandes senhores feudais do século XIII”, os “burgueses Whigs do século XVII”, os “funcionários soviéticos”, ou em indivíduos particulares históricos; se aproxima ou se afasta dessas massas ou individualidades; estende distâncias, mais próximas ou distantes, dessas massas ou individualidades; determina a importância da coletividade desses mortos fazendo-se anunciar pelo próprio fim que projeta aquilo que é

[...] tal ou qual grupo estritamente anônimo e amorfo para Pedro será específico e estruturado para mim; tal outro, puramente uniforme para mim, deixará transparecer para João alguns de seus componentes individuais. Bizâncio, Roma, Atenas, a segunda Cruzada, a Convenção francesa, como tantas imensas necrópoles que posso ver de longe ou de perto, desatenciosa ou detalhadamente, submetem-se à posição por mim assumida, a posição que eu “sou” [...] (Sartre, 2015, p. 664).

Eis aqui a relação originária entre *facticidade* e *liberdade*: escolhemos nossa posição para com os mortos, mas *não podemos deixar de escolhê-la*. É o caso, por exemplo, da relação política entre os vivos e os mortos desaparecidos em regimes de força⁵⁰. Somos, a todo momento, completamente *responsáveis* por ela. Mesmo a indiferença para com os mortos é uma atitude igualmente possível e não deixa de ser uma conduta entre outras. “Assim, por sua

⁵⁰ A esse respeito, notemos, a título de exemplo, a fala do escritor Marcelo Rubens Paiva, acerca da morte de seu pai, o deputado federal Rubens Paiva, durante o regime ditatorial militar brasileiro entre as décadas de 1960 e 1980. Sobre a diferença entre o luto e o desaparecimento político, Marcelo diz: “Meu pai não é um morto, meu pai é um caso. Entendeu? Isso é muito chato. Meu pai não tem um... um cara que, não sei, morreu, enterrou, rezou, fez a missa de oitavo dia... Não, meu pai é um caso. É um caso que ninguém sabe pra onde ele foi, que dia que ele morreu, como que ele morreu, é tudo suspeitas, é tudo, assim, um quebra-cabeça que a gente tenta juntar, mas que nunca vai se completar. Então, assim, eu vou morrer, vão se passar décadas, séculos e vai ser um caso” (Marcelo, 2025). Sobre a questão do *luto* no pensamento sartriano cf. GONÇALVES, T. S. Existência e finitude I: o enigma de uma morte vivida em Jean-Paul Sartre (1936-1940). *ÍTACA (UFRJ)*, v. 1, p. 40/183-211, 2024.

própria facticidade, o Para-si é jogado em uma *total ‘responsabilidade’* (grifo nosso) para com os mortos; vê-se obrigado a decidir livremente sua sorte” (Sartre, 2015, p. 665). Ou seja, quer queira, quer não, o ser-Para-si é jogado em uma *inteira responsabilidade* para com os mortos, reconhecendo-os ou não, através de sua própria facticidade. Isso se torna evidente quando o morto nos rodeia, como no caso de um herdeiro ou de um discípulo, mas o mesmo acontece em todo caso onde o morto pertence à mesma “coletividade histórica e concreta”. Eis, enfim, a diferença entre a vida e a morte. Enquanto a vida determina seu próprio sentido, a morte é condenada a ter seu sentido atribuído pelo outro, independentemente do critério imprevisível que estabeleça. A vida morte, porém, tem seu sentido determinado sem ser de forma alguma responsável por ele.

[...] a vida determina seu próprio sentido, por que está sempre em suspenso e possui, por essência, um poder de autocritica e autometamorfose que faz com que se defina como um “ainda-não”, ou, se preferirmos, como mudança daquilo que é. A vida morta tampouco cessa de mudar por ser morta, mas não se faz: é *feita*. Significa que, para ela, os dados estão lançados, e que, daqui por diante, irá sofrer suas mudanças sem ser, de forma alguma, *responsável* (grifo nosso) por estas (Sartre, 2015, p. 665).

Para a vida morta nada lhe ocorre do interior, mas tampouco deixa de sofrer mudanças exteriores. Os empreendimentos e os esforços daquele representante mundial pelo fim das guerras e pela paz no mundo só ganhará sentido pelo Outro. Terá sido ele um visionário ou um louco? Foi feliz em seus propósitos ou fracassou terrivelmente? É o Outro que decidirá sobre o sucesso ou o fracasso de suas ações depois de morto. Portanto, “[...] morrer é ser condenado a não existir a não ser pelo Outro e a ficar devendo a este seu sentido e o próprio sentido de sua vitória” (Sartre, 2015, p. 666).

III. O OUTRO.

III.I O Problema.

Vimos, até o momento, como a noção de *responsabilidade ontológica* se dá na relação do ser-Para-si consigo mesmo. Vimos que este é inteiramente *responsável* por sua relação realizante consigo e com o mundo. É hora de nos perguntarmos: e com relação ao outro? Como pensar essa *responsabilidade* correlata dessa *negação realizante* que o ser-Para-si é com relação ao outro, uma vez que o outro é também ser-Para-si e, portanto, *negação realizante*? Como essas duas negações responsabilizam-se ontologicamente entre si através

dessa dupla realização? Veremos que isso se dá baseado em uma relação conflituosa? Mas, ainda assim, em que medida o ser-Para-si que entra em conflito com o outro pode ser *responsável* por este outro e vice-versa? Vejamos essa noção de *responsabilidade* manifestando-se em *O Ser e o Nada* nesta tensão liberdade-facticidade do modo de ser-Para-outro.

A título de exemplo, dentre as mais diversas condutas humanas com relação ao outro, Sartre escolhe a conduta da *vergonha*. Assim como todas as outras, a vergonha possui uma estrutura intencional não posicional de si, ao mesmo tempo que é apreensão de algo. Este algo é o próprio ser-Para-si envergonhado. Eis um aspecto característico da vergonha: pela vergonha, descobre-se um aspecto do seu ser. Aspecto de meu ser, entretanto, que só pode me ser dado por outrem. Acontece que, apesar de poder aparecer no plano reflexivo, a vergonha não é, originariamente, um fenômeno da reflexão. Antes de mais nada, “[...] a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha *diante de alguém*” (Sartre, 2015, p. 289).

Se realizo um ato vulgar qualquer, essa ação gruda em mim de maneira indiferente, desapercebida. Acontece que, se levanto a cabeça e constato que alguém estava ali me observando, a vulgaridade do meu ato se revela a mim e me envergonho dela. Assim:

O Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim *tal como apareço* ao Outro. E, pela aparição mesmo do Outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao Outro (Sartre, 2015, p. 290).

Entretanto, não é correto pensar que esse objeto que aparece para o outro seja uma imagem de criação sua. Nesse caso, essa imagem não poderia me afetar intimamente. Me *reconheço* através do outro e de seu olhar. A vergonha é, portanto, *reconhecimento* por natureza.

Entretanto, o outro não apenas me *revele* como sou, também me *constitui*. Mas, além disso, é claro que este meu novo modo de ser, que o outro me revela e me constitui, não está e nem poderia estar no outro, ao mesmo tempo que não estava em potência em mim, pois o modo negativo do ser-Para-si que tenho-de-ser não poderia carregar este ser. Assim, “[...] eu sou *responsável por ele* (grifo nosso), como bem demonstra o sistema educativo que consiste em ‘envergonhar as crianças’ pelo que são” (Sartre, 2015, p. 290), mas não o fundamento.

Essa constituição de mim pelo outro fica claro na seção sobre o *olhar*:

III.II. O olhar.

Como é característico de *O Ser e o Nada*, Sartre recorre à análise de uma conduta para compreender essa relação primitiva com o outro. Imaginemos que eu esteja sentado em um assento de jardim e, em torno desse banco, um grande gramado e mais assentos. Um homem passa próximo a um dos assentos. Caso esse homem fosse mais um mero objeto, aplicaria-lhe as categorias que aplico aos outros objetos: tem determinada altura, parece ter certo peso e textura. Além disso, no caso desse “homem” ser mero objeto, sua relação com os outros objetos seria puramente aditiva. Isso significa que sua desaparição não afetaria em nada a relação dos outros objetos entre eles.

Mas acontece que este “homem” é um *homem*. Nesse sentido, captar tal figura não como objeto, mas como *homem*, significa que sua relação com as coisas não é meramente aditiva, mas, ao contrário, as coisas organizam-se, dentro do meu universo, em torno deste homem. Este homem *infesta, impregna*, meu universo:

Por certo, o gramado continua à distância de 2,20m dele, mas está também vinculado a ele, *como gramado*, em uma relação que transcende a distância e ao mesmo tempo a contém. Ao invés de os dois termos da distância serem indiferentes, intermutáveis e estar em relação de reciprocidade, a distância se *estende a partir* do homem que vejo *até* o gramado, como surgimento sintético de uma relação unívoca (Sartre, 2015, p. 328)

Assim, trata-se de uma relação sem partes, ou seja, uma relação que é estabelecida subitamente em uma espacialidade que não é a minha espacialidade, mas uma espacialidade que me escapa. Mas ainda não estamos falando aqui da relação originária entre mim e o outro. Primeiro porque a relação concerne somente ao homem que vejo e às coisas no mundo. Segundo porque o “homem-que-passa-pelo-assento” possui ainda caráter de objeto de conhecimento. Tal relação: “[...] poderia exprimi-la, por exemplo, dizendo que este homem vê o gramado, ou que se prepara, apesar do cartaz que o proíbe disso, para caminhar sobre a relva etc” (Sartre, 2015, p. 329). Eis o caráter peculiar dessa relação entre objeto-homem e objeto-assento: ela se dá de uma única vez como objeto de conhecimento, ou seja, como relação-entre-objeto-homem-objeto-assento. Em suma, uma relação entre objetos (de conhecimento). Mas, para além disso, a relação surge como algo que me escapa inteiramente, posto que o objeto-homem é o termo fundamental da relação e, portanto, ela *desliza* em direção a ele:

Assim, a aparição, entre os objetos de *meu* universo, de um elemento de desintegração deste universo, é o que denomino a aparição de *um homem* no meu universo. *O Outro é, antes de tudo, a fuga permanente das coisas rumo a um termo que capta ao mesmo tempo como objeto a certa distância de mim e que me escapa*

na medida em que estende à sua volta suas próprias distâncias (grifo nosso). [...] Assim, de súbito, apareceu um objeto que me roubou o mundo. Tudo está em seu lugar, tudo existe sempre para mim, mas tudo é atravessado por uma fuga invisível e fixa rumo a um objeto novo. A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que simultaneamente efetuou (Sartre, 2015, pp. 329-330).

Ao mesmo tempo, o outro continua sendo objeto *para mim* e, portanto, a relação comigo está mantida. Isso significa que mesmo a desintegração deste universo não ultrapassa os limites desse próprio universo que permanece *meu*:

[...] o homem está lá, a vinte passos de mim, vira-me as costas. Enquanto tal, acha-se a 2,20m do gramado, a seis metros da estátua; por conseguinte, a desintegração de meu universo está contida nos limites deste universo mesmo, não se trata de uma fuga do mundo rumo ao nada ou para fora de si mesmo. Melhor dito, parece que o mundo tem uma espécie de escoadouro no meio de seu ser e escorre perpetuamente através desse orifício. O universo, o escoamento e o orifício, tudo está novamente recuperado, repreendido e fixado em objeto: tudo isso está aí *para mim* como estrutura parcial do mundo, ainda que se trate, de fato, da desintegração total do universo (Sartre, 2015, p. 330).

Mas que significa esse outro-objeto? O outro-objeto é aquele objeto que é capaz de *ver* o que eu vejo. O homem que caminha próximo ao assento é capaz de *ver*, assim como eu, a placa que diz “não pise na grama”. Eis a característica diferenciadora do outro-objeto: sua capacidade de *ver*. Em suma, o outro-objeto, assim como eu, também possui uma relação *negativa* com as coisas. Mas:

[...] se o Outro-objeto se define em conexão com o mundo como o objeto que *vê* o que vejo, minha conexão fundamental com o Outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de *ser visto* pelo outro. É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o Outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito (Sartre, 2015, p. 331).

Portanto, é a possibilidade de *ser visto pelo outro*, ou seja, é na possibilidade de nos captar como objeto *para o outro*, que permite descobrir o *ser-sujeito do outro*.

Ora, é claro, eu não poderia ser objeto para um outro objeto. Ao mesmo tempo, minha objetividade não pode vir do mundo, uma vez que eu sou aquele pelo qual há um mundo. Nesse sentido, não poderia ser objeto para mim mesmo. O outro deve sofrer uma conversão radical que o faça escapar à objetividade para que eu me torne objeto:

Em suma, aquilo a que se refere minha apreensão do outro no mundo como *sendo provavelmente* um homem é minha possibilidade permanente de *ser-visto-por-ele*,

ou seja, a possibilidade permanente para um sujeito que me vê de substituir o objeto visto por mim (Sartre, 2015, p. 332).

Ou seja, é a minha possibilidade de *ser visto* que distingue minha apreensão do assento da minha apreensão do homem. O outro *pode* me ver. O assento, ser-Em-si, é completamente indiferente a mim. Nesse sentido, se o outro é aquele que *me olha*, deve-se explicitar o sentido desse *olhar*.

Todo olhar endereçado a mim vem acompanhado de uma forma sensível no campo perceptivo, mas isso não significa que esse olhar esteja vinculado diretamente a essa forma. Na maioria das vezes, é claro, o que manifesta um olhar é a convergência de dois globos oculares em minha direção. Mas nem sempre. Por vezes também um roçar de galhos, sons de passos me seguindo, um barulho de cortina se abrindo manifestam um olhar:

Durante um assalto, os homens que rastejam atrás de uma moita captam como *olhar a evitar*, não dois olhos, mas toda uma casa de fazenda branca que se recorta contra o céu no alto da colina. É óbvio que o objeto assim constituído só manifesta o olhar, por enquanto, com o caráter de provável. É somente provável que, por trás do matagal que se mexe, haja alguém escondido que me espreita. [...] O matagal, a casa de fazenda, não são o olhar: representam somente o *olho*, pois o olho não é captado primeiramente como órgão sensível de visão, mas como suporte para o olhar (Sartre, 2015, p. 332).

Assim, o olhar vem acompanhado de uma forma sensível (dois olhos), mas não está vinculado necessariamente a ela. Ao mesmo tempo, o olhar não é nem uma qualidade da forma sensível, dois olhos, nem a própria forma, tampouco a relação que se estabelece entre esses dois olhos e eu. Ademais, ao contrário de perceber o olhar *nos* objetos que me visam, a percepção do olhar “destrói” esses objetos que me olham:

[...] se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos; estes estão aí, permanecem no campo de minha percepção, como puras *apresentações*, mas não faço uso deles; estão neutralizados, excluídos, não são objeto de uma tese, mantêm-se no estado de "fora de circuito" em que se acha o mundo para uma consciência que efetua a redução fenomenológica prescrita por Husserl. Jamais podemos achar belos ou feios, ou notar a cor de olhos quando estes nos veem. O olhar do outro disfarça seus olhos, parece *adiantar-se* a eles (Sartre, 2015, p. 333).

Isso se deve ao fato de que o olhar é algo sem distância, que, ao mesmo tempo, me mantém à distância, enquanto os olhos permanecem sempre a certa distância de mim, ou seja:

[...] sua presença imediata a mim [a saber, a do olhar,] estende uma distância que dele me afasta. Portanto, não posso dirigir minha atenção ao olhar sem que, ao mesmo tempo, minha percepção [dos olhos] se decomponha e passe a segundo plano (Sartre, 2015, p. 333).

Em *O Imaginário*, como vimos, Sartre afirma a impossibilidade de perceber e imaginar em simultâneo. Eis aqui o mesmo caso: não se pode, ao mesmo tempo, perceber o mundo e perceber o olhar lançado a mim: “Porque perceber é *olhar*, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que esse olhar não esteja dirigido a nós [, no caso, por exemplo, de eu perceber que uma mulher se interessa por esse homem que passa próximo ao assento]), mas tomar consciência de *ser visto*” (Sartre, 2015, p. 333). Eis a consequência mais imediata: o olhar que esses olhos manifestam é *pura remissão de mim a mim mesmo*:

O que capto imediatamente ao ouvir o ranger de galhos atrás de mim não é a *presença de alguém*, mas o fato de que sou vulnerável, tenho um corpo que pode ser ferido, ocupo um lugar e de modo algum posso escapar ao espaço onde estou sem defesa; em suma, o fato de que *sou visto* (Sartre, 2015, p. 333).

Chegamos ao famoso exemplo do olhar pela fechadura. Imaginemos que estou sozinho em um corredor de um hotel com o olho colado na fechadura da porta de um quarto. Nesse sentido tenho uma consciência não tética (de) mim e, portanto, não há um eu que seja objeto a minha consciência. Ou seja, eu sou meus próprios atos. Minha consciência e meus atos identificam-se completamente. Estou amalgamado nesse olhar-pela-fechadura e não sou senão consciência das coisas, ou melhor, dessa cena a ser vista no quarto através da fechadura da porta. Mas, de repente, ouço passos no corredor e uma ideia me assusta: *alguém me olha*. Esse susto modifica completamente esse amálgama com o qual me identificava. Vejamos.

A primeira consequência é que passo a existir como *eu* para mim, ou seja, para essa consciência irrefletida que sou. Ora, antes, enquanto era consciência não tética (de) mim, minha consciência não intencionava um *eu*. Enquanto objeto, o *eu* só poderia surgir para a consciência reflexiva. Mas eis que um *eu* passa a habitar a consciência *irrefletida*. A diferença é que, para a consciência reflexiva, o *eu* surge diretamente como *objeto*, mas, neste caso em que o *eu* surge para uma consciência irrefletida, o *eu* surge como objeto *enquanto é objeto para outro*. Assim, tenho consciência de mim, mas *fora de mim*. Não sou mais o fundamento de meu próprio nada, mas este fundamento me escapa e se encontra *fora de mim*: “Não sou para mim mais do que pura remissão ao Outro” (Sartre, 2015, p. 336). Entretanto, nem o outro, tampouco este *eu*, é objeto para mim. O *eu* está separado de mim por um *nada* que não posso preencher, posto que não é para mim, mas para um outro. Todavia eu *sou* este *eu* que me aparece. Eis que pelo olhar do outro me é revelado aquilo que sou. A *vergonha*, negando esse *eu* que me é revelado, e o *orgulho*, afirmando esse *eu* que me é revelado, aparecerão

como condutas privilegiadas que me revelam a mim pelo outro: “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* [ou ter uma consciência irrefletida], não *conhecer* [ou ter uma consciência refletida], a situação do ser-visto” (Sartre, 2015, p. 336).

A vergonha, por exemplo, não é senão o *reconhecimento*, negativo, de que *sou* efetivamente esse *eu* que surge *para mim pelo outro*. Eis que a relação entre este *eu* e minha consciência irrefletida não é uma relação de *conhecimento*, ou seja, uma relação entre sujeito e objeto, mas uma *Erlebnis*, uma *vivência*, uma relação de *ser*. Eu *sou este ser* do qual me envergonho:

Assim, originariamente, o nexo entre minha consciência irrefletida e meu *ego*-sendo-visto não é um nexo de conhecimento, mas de *ser* (grifo nosso). Eu sou, Para-além de todo conhecimento que posso ter, esse eu que o Outro conhece. E esse eu que sou, eu o 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 escoa em direção ao outro (Sartre, 2015, p. 336).

Acontece que não *sou* este ser sob o modo do “ter-de-ser” ou do “era”, uma vez que seu fundamento não parte de mim, mas do outro. Por isso esse ser conserva certa imprevisibilidade e indeterminação. Isso se deve ao fato de que, tanto quanto eu, o outro é *livre*. É precisamente através desta *instabilidade de ser* que descubro a *liberdade do outro*. É ao perceber que “estou em suas mãos” que percebo que, assim como eu, o outro é livre. Portanto, este ser que *sou*, não sendo um dos meus possíveis, me é dado como um fardo a carregar. Não sou seu fundamento, mas sou *responsável* por ele:

[...] tal ser me é dado como um fardo que carrego sem que jamais possa virar o rosto para conhecê-lo, sem sequer poder sentir seu peso; se podemos compará-lo à minha sombra, trata-se de uma sombra que se projetaria sobre uma matéria móvel e imprevisível, de tal ordem que nenhuma tabela de referências permitiria calcular as deformações resultantes desses movimentos. Porém, trata-se efetivamente de *meu* ser e não de uma imagem de meu ser. Trata-se de meu ser tal como é escrito na e pela liberdade do Outro. Tudo se passa como se eu tivesse uma dimensão de ser da qual estivesse separado por um nada radical, e esse nada é a liberdade do Outro; o Outro, enquanto tem-de-ser seu ser, tem-de-fazer meu ser-para-ele ser; assim, cada uma de minhas livres condutas me engaja em um novo meio, no qual a própria matéria de meu ser é a imprevisível liberdade de um Outro (Sartre, 2015, pp. 336-337).

Pela vergonha reafirmo este ser. Ter vergonha deste ser é *assumir* que o sou e, por isso, me envergonho de sê-lo. Ora, eu não poderia me envergonhar do que não sou. E mesmo se tento

escapar deste ser pela má-fé, minha tentativa se frustra, uma vez que a má-fé é tentativa de recusa deste ser. De novo, não teria motivos para tentar recusar o que não sou. Portanto:

[...] reivindico como sendo minha esta liberdade de um Outro, afirmo uma unidade profunda das consciências, não esta harmonia de mônadas que por vezes tomamos como garantia de objetividade, e sim uma unidade de ser, uma vez que aceito e desejo que os outros me confirmem um ser que reconheço (Sartre, 2015, p. 338).

O problema é que sou esse ser não sob o modo do “ter-de-ser”, mas sob o modo do *ser-Em-si*. Sozinho, sou incapaz de efetivar meu “ser-que-está-sentado”. Sozinho sou sob o modo de não sê-lo e não sou sob o modo de sê-lo. Mas basta que o outro se vire para mim e me *veja* que me coagulo em “ser-que-está-sentado”. Nesse sentido, à distância o outro investe e me transforma. Minha transcendência é transcendida e meu ser é coagulado em “ser-que-está-sentado”, assim como o livro sobre a mesa é livro-que-está-sobre-a-mesa. Para o outro, estou sentado com as pernas cruzadas tal como este galho está retorcido. Em suma, para o outro adquiro caráter idêntico ao do ser-*Em-si*:

[...] para o Outro, *eu estou sentado* assim como este tinteiro *está sobre* a mesa; para o Outro, *estou reclinado* para o buraco da fechadura, assim como esta árvore *está inclinada* pelo vento. Assim, para o outro, fico despojado de minha transcendência. Pois, com efeito, para quem quer que se faça testemunha de minha transcendência, ou seja, determine-se como *não sendo* esta transcendência, ela se torna transcendência puramente constatada, transcendência-dada; quer dizer, adquire uma natureza apenas pelo fato de que o Outro - não por uma deformação qualquer ou uma refração que impusesse através de suas categorias - confere a essa transcendência um lado de *fora*. Se existe um Outro, qualquer que seja, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que aja sobre mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de *fora*, uma *natureza*; meu pecado original é a existência do Outro; e a vergonha - tal como o orgulho - é a apreensão de mim mesmo como natureza, embora esta natureza me escape e seja incognoscível como tal (Sartre, 2015, p. 338).

Isso não quer dizer que eu perca minha liberdade em prol de ser uma coisa, mas que minha natureza está aí do lado de fora como ser que sou para o outro. No olhar do outro, eu sinto a solidificação e a alienação das minhas próprias possibilidades. Sinto que essas possibilidades que sou estão aí como dados para o outro e que podem ser transcendidas por suas próprias possibilidades. “[...] o Outro, como olhar, é exatamente isso: minha transcendência transcendida” (Sartre, 2015, p. 339). Sou, a todo momento, minhas próprias possibilidades, ao modo da consciência não tética (dessas) possibilidades, mas o olhar do outro me aliena delas. Até *ser visto*, captava minhas possibilidades no mundo, a título de potencialidades de utensílios:

[...] o canto sombrio no corredor me devolvia a possibilidade de me esconder, como simples qualidade em potencial de sua penumbra, como um convite de sua escuridão; esta qualidade ou utensilidade do objeto pertencia só a ele e se mostrava como propriedade objetiva e ideal, registrando seu pertencer real a esse complexo que denominamos *situação* (Sartre, 2015, p. 339).

Mas, com o olhar do outro, é produzida uma nova organização de possibilidades e utensílios, a qual se sobrepõem à primeira. *Ser visto é captar-me como sendo visto no mundo e a partir do mundo*. Só que esse mundo, mundo que organizo, é alienado comigo pelo meu *ser visto*. Enquanto o outro me espia sentado na cadeira, eu *não vejo* a cadeira, ou seja, *não me apercebo* sentado na cadeira. Mas quando me apreendo como *sendo visto*, me apreendo como sendo visto sentado nesta cadeira e, assim, a cadeira se torna visível para mim. Ou seja, enquanto sou espiado sou consciência (de) ser, sou o que não sou e não sou o que sou, mas, tendo me apercebido como sendo visto, *sou alguém*. Mas esse alguém que sou me escapa, na medida em que sou *no mundo através do outro*. Assim, minha relação com o objeto, que até então era sem distância, se desfaz pelo olhar do outro e me aparece, no mundo, como possibilidade de utilização deste objeto, mas possibilidade sempre escorregadia, na medida em que é sempre transcendida pelo outro rumo às suas próprias possibilidades:

[...] a potencialidade do canto escuro torna-se possibilidade dada de me esconder nesse canto, pelo simples fato de que o Outro pode transcendê-la rumo à sua própria possibilidade de iluminar o canto com sua lanterna. Esta possibilidade está aí, e eu a apreendo, mas como ausente, como *no Outro*, por minha angústia e minha decisão de renunciar a este esconderijo “*pouco seguro*” (Sartre, 2015, pp. 339-340).

Ou seja, minhas possibilidades são presentes à minha consciência irrefletida enquanto o outro me espia, mas: “Se o vejo disposto a tudo, com a mão no bolso, onde há uma arma, e seu dedo prestes a soar o alarme para o posto policial ‘ao menor gesto de minha parte’ [...]” (Sartre, 2015, p. 340) apreendo minhas possibilidades *de fora e através dele* ao mesmo tempo que *sou* essas possibilidades:

Esta tendência a fugir, que me domina e arrasta, e que eu *sou*, leio-a nesse olhar espreitador e naquele outro olhar: a arma apontada para mim. O Outro capta essa tendência minha, na medida em que a previu e já se preparou para ela. Capta-a enquanto a transcende e a desarma. Mas eu não apreendo esse transcender: apreendo apenas a morte de minha possibilidade. Morte util, porque a possibilidade de me esconder continua sendo ainda *minha possibilidade*; na medida em que a *sou*, ela mantém-se sempre viva; e o canto escuro não cessa de me fazer sinais, de me reenviar sua potencialidade (Sartre, 2015, p. 340).

Dessa forma, minha *possibilidade* torna-se, para o outro, *utensilidade*, na medida em que este pode transcendê-la rumo às suas próprias possibilidades: “Minha possibilidade de me refugiar

no canto escuro torna-se aquilo que o Outro pode transcender rumo à sua possibilidade de me desmascarar, identificar-me, prender-me” (Sartre, 2015, p. 340).

Minha possibilidade, para o outro, é, ao mesmo tempo, meio e obstáculo. Meio porque uma vez descoberto em um beco sem saída, estou capturado. Obstáculo porque deve transcender, ultrapassar, minha possibilidade para realizar a sua. Nesse sentido, todo ato feito contra o outro pode ser instrumento para uma ação contra mim. Capto, portanto, o outro nesse medo constante de ter minhas possibilidades ultrapassadas em utensílios:

A escuridão do canto sombrio e minha possibilidade de ali me esconder são transcendidas *ao mesmo* tempo pelo outro quando ele, antes que eu possa esboçar um gesto para me refugiar, ilumina o canto com sua lanterna. Assim, no brusco abalo que me agita quando capto o olhar do Outro, ocorre que, de súbito, vivo uma alienação sutil de todas as minhas possibilidades, que se arrumam longe de mim, no meio do mundo, com os objetos do mundo (Sartre, 2015, pp. 340-341).

Disso, duas consequências decorrem: a primeira é que meu *possível* torna-se *provável*. Ao passo que o outro apreende uma possibilidade corroída por uma liberdade que não é a sua, mas que testemunha e calcula os efeitos, ela torna-se pura probabilidade, indeterminação no jogo dos possíveis. Assim, um esboço-fantasma de mim aparece a mim e o assumo sem conhecê-lo, pela vergonha, pelo medo, pela raiva etc. Pois se me envergonho, me amedronto, me enraiveço desse esboço-fantasma do meu ser, na mesma hora confesso sê-lo e imediatamente me *responsabilizo* por ele.

A segunda consequência é que a *situação* me escapa. Ao transcender minha transcendência, o conjunto utensílio-possibilidade de mim mesmo é também transcendido e organizado em mundo pelo outro. Ainda tenho controle da situação, ainda que mínimo, mas ela tem agora uma dimensão real a partir da qual inversões inesperadas a fazem aparecer de modo diferente do qual esperava. Por exemplo, em certa solidão pode, é claro, acontecer algo de inesperado, mas mesmo esse inesperado pode ser previsto por mim. Se carrego certo conjunto de garrafas de vidro, posso, inesperadamente, escorregar e fazê-las espatifarem-se pelo chão. Mas eu poderia prever tal perigo e adotar medidas que evitassem a realização desse meu possível. No caso da relação com o outro, a própria presença do outro confere um grau de imprevisibilidade à situação na medida em que qualquer coisa de indesejado pode me acontecer:

Por certo, pode acontecer que, na estrita solidão, eu execute um ato cujas consequências sejam rigorosamente opostas às minhas previsões e desejos: por exemplo, pego delicadamente uma bandeja para sustentar esse vaso frágil. Mas esse gesto tem por efeito derrubar uma estatueta de bronze que parte o vaso em mil

pedaços. Nada acontece aqui que eu não pudesse prever, se tivesse sido mais atento, se tivesse notado a disposição dos objetos etc.: *nada que me escape por princípio*. Ao contrário, a aparição do outro faz surgir na situação um aspecto não desejado por mim, do qual não sou dono e que me escapa por princípio, posto que é *para o Outro*. [...] Assim, portanto, a situação, no e pelo seu transcender para o Outro, fixa-se e se organiza em *forma* à minha volta, no sentido em que os gestaltistas usam esse termo: há uma síntese dada, da qual sou a estrutura essencial; e esta síntese possui ao mesmo tempo a coesão ek-stática e o caráter do Em-si (Sartre, 2015, pp. 341-342).

Assim, a *situação*, transcendida pelo outro, se organiza em forma no sentido da gestalt, ou seja, se sintetiza em objeto do qual sou estrutura essencial. Por exemplo, se me encontro em um restaurante lotado onde as pessoas conversam entre si nas mesas a minha volta, meu *olhar* – que, como vimos, é essa relação sem distância que estabeleço com os outros – perde seu caráter de transcendência quando outro cliente me flagra tentando espiar a conversa da mesa ao lado, ou seja, meu *olhar* perde sua transcendência porque essa transcendência é transcendida e torna-se *olhar-olhado*:

As pessoas que *vejo*, com efeito, são fixadas por mim em objetos; sou, com relação a elas, tal como o Outro com relação a mim; ao olhá-las, avalio minha potência. Mas, se o Outro vê essas pessoas e me vê, meu olhar perde seu poder: eu não poderia transformar essas pessoas em objetos *para o Outro*, uma vez que já são objetos de seu olhar. Meu olhar manifesta simplesmente uma relação no meio do mundo entre o objeto-eu e o objeto-olhado, algo parecido com a atração que duas massas exercem uma sobre a outra à distância. À volta desse olhar se organizam, por um lado, os objetos: a distância entre eu e os objetos vistos *existe* no presente, mas está restringida, circunscrita e comprimida pelo meu olhar; o conjunto "distância-objetos" é como um fundo sobre o qual o olhar se destaca à maneira de um "isto" sobre fundo de mundo. Por outro lado, organizam-se minhas atitudes, que se revelam como série de meios utilizados para "manter" o olhar. Nesse sentido, constituo um todo organizado que é olhar; sou um objeto-olhar, ou seja, um complexo-utensílio dotado de finalidade interna e capaz de se colocar a si mesmo em relação de meio a fim para realizar uma presença a tal ou qual objeto Para-além da distância. Mas a distância é *dada a mim*. Enquanto sou visto, não estendo a distância; limito-me a *atravessá-la*. O olhar do Outro me confere a espacialidade. Captar-se como visto é captar-se como espacializador-espacializado (Sartre, 2015, pp. 342-343).

Vejamos, portanto, como, a partir do olhar do outro, minha relação intersubjetiva, no caso o olhar, ganha caráter de “isto” tanto quanto qualquer objeto que possa se destacar sob uma forma. Nesse sentido, o olhar do outro me confere certa *espacialidade*.

Mas, ademais, o olhar do outro também me atribui um caráter *temporal*. Ora, é pela vivência da *simultaneidade*, impossível em um mundo solipsista, que se manifesta a aparição do olhar do outro. Em um mundo de um só ser-Para-si não haveria *simultaneidade*, mas apenas copresenças. Isso porque simultaneidade pressupõe conexão *temporal* de dois existentes que não possuem qualquer tipo de relação. Duas retas paralelas. Dois existentes, ou melhor dizendo, dois Para-sis que exercem ação recíproca sobre si não são simultâneos pois

participam de um mesmo sistema. Para haver simultaneidade é preciso, pois, a copresença de dois existentes ao mundo que não possuem entre si relação evidente. Assim, a simultaneidade se fundamenta na presença à minha temporalização de um outro que também se temporaliza:

A presença de Pedro *ao* mundo é simultânea à minha presença. Nesse sentido, o fenômeno originário de simultaneidade é o fato de que esse vaso exista para Pedro *ao mesmo tempo* que existe para mim (Sartre, 2015, p. 343).

Acontece que, na medida em que eu *temporalizo* o outro, o outro *também me temporaliza*. Enquanto o outro se temporaliza em seu próprio tempo, eu lhe apareço no tempo universal. A recíproca é verdadeira. O olhar do outro atribui ao meu tempo uma nova dimensão. Na medida em que meu estado presente é captado como *meu* presente *pelo outro*, meu presente ganha um *lado de fora*. Esse presente que *sou* é alienado em um presente em que o *outro* se faz presente. Assim, sou lançado no tempo universal na medida em que o outro se faz presença a mim. Entretanto:

[...] o presente universal onde venho ocupar meu lugar é pura alienação de meu presente universal; o tempo físico flui rumo a uma pura e livre temporalização que não sou; o que se delineia no horizonte desta simultaneidade que vivencio é uma temporalização absoluta da qual estou separado por um nada (Sartre, 2015, p. 343).

Eis que me encontro nas mãos do outro enquanto *objeto* espaço-temporal do mundo. Esse fato é captado pelo exercício do *cogito*: “[...] ser visto é captar-se como objeto desconhecido de apreciações incognoscíveis, em particular apreciações de valor” (Sartre, 2015, p. 344). Ao mesmo tempo que não sou de todo inocente, uma vez que reconheço tais apreciações, pela vergonha ou pelo orgulho, ou seja, pela negação ou pela afirmação. Ao mesmo tempo sei que não passam de “[...] um livre transcender do dado rumo a possibilidades” (Sartre, 2015, p. 344). Logo, ser-visto é: “[...] ser sem defesa para uma liberdade que não é a minha liberdade” (Sartre, 2015, p. 344). É nesse sentido que Sartre afirma que somos escravos quando aparecemos para um outro. Mas Sartre aqui não quer dizer uma escravidão no sentido de um sujeito que é condenado e que carrega tal fardo⁵¹. Nas palavras de Sartre:

Sou escravo na medida em que sou dependente em meu ser do âmago de uma liberdade que não é a minha e que é a condição mesmo de meu ser. Enquanto sou objeto de valores que vêm me qualificar sem que eu possa agir sobre esta qualificação ou sequer conhecê-la, estou na escravidão. Conjuntamente, enquanto

⁵¹ Encontramos esse sentido, por exemplo, na famosa fórmula segundo a qual “estamos condenados a ser livres”.

sou instrumento de possibilidades que não são minhas possibilidades, cuja pura presença Para-além de meu ser só posso entrever, e que negam minha transcendência para constituir-me como meio rumo a fins que ignoro, estou *em perigo*. E esse perigo não é um acidente, mas a estrutura permanente de meu ser-Para-outro (Sartre, 2015, p. 344).

Explicitou-se, até aqui, o sentido das reações subjetivas ao olhar do outro: o medo, o orgulho, a vergonha, o reconhecimento da escravidão etc. Essa busca modificação de mim mesmo não se resume a uma questão de conhecimento, mas se trata de uma solidificação e estratificação de mim mesmo, deixando intactas as minhas possibilidades “para-mim” e, ao mesmo tempo, lançando-me na dimensão de existência do *não-revelado*.

A aparição do outro faz surgir uma relação de ser ek-stática onde um dos termos sou eu, enquanto ser-Para-si que é o que não é e não é o que é, e o outro termo também sou eu, mas como “objeto” fora de mim (ego). Na medida em que esse termo (ego) está em conexão com as infinitas possibilidades do outro, um outro livre, é, para mim, “[...] síntese infinita e inesgotável de propriedades não reveladas” (Sartre, 2015, p. 345). Exatamente porque estão fora de meu alcance. Eis-me perdido no mundo do outro: “Pelo olhar do Outro, eu vivo fixado no meio do mundo, em perigo, como irremediável. Mas não sei *qual* meu ser, nem *qual* meu sítio no mundo, nem *qual* a face que esse mundo onde sou se volta para o Outro” (Sartre, 2015, p. 345).

Agora podemos compreender que sentido possui o surgimento do outro no e pelo seu olhar. Ora, o outro não poderia nos ser dado como *objeto*, uma vez que isso representaria exatamente a aniquilação do seu ser-olhar. Não vimos que o olhar do outro implica a desaparição dos olhos enquanto objetos que manifestam seu olhar? “[...] o olhar do Outro é a desaparição mesmo dos *olhos* do Outro como objetos que manifestam o olhar. O Outro sequer poderia ser objeto visado no vazio no horizonte de meu ser Para-outro” (Sartre, 2015, p. 345). Ou seja, a apreensão dos olhos do outro, do outro como objeto, implica a aniquilação do seu olhar, portanto do seu ser-sujeito. A objetivação (ou, melhor dizendo, a *objetificação*) do outro, por mim, portanto, é uma defesa de meu ser. É uma defesa que me libera do meu ser-para-outro, conferindo ao outro um ser-para-mim.

Todavia, o outro também não poderia ser um termo da relação entre mim e mim mesmo, fazendo-me surgir para mim mesmo como não revelado. Por conseguinte, o outro não poderia ser meta da minha atenção, uma vez que atenção é direção intencional rumo a *objetos* e vimos que o olhar do outro não poderia ser objeto de nossa atenção sem que desaparecesse nos olhos que o manifestam. Ao mesmo tempo, o outro não é uma condição abstrata do

surgimento do meu ser como não revelado para mim. O outro é condição *concreta e individual (singular)* do meu *ser-não-revelado*. O outro:

Não está comprometido em meu ser no meio do mundo como uma de suas partes integrantes, já que, precisamente, ele é o que transcende esse mundo no meio do qual sou não revelado; como tal, não poderia ser, portanto, nem objeto, nem elemento formal e constituinte de um objeto. Como vimos, não pode me aparecer como categoria unificadora ou reguladora de minha experiência, uma vez que vem a mim por encontro (Sartre, 2015, pp. 345-346).

Ora, o que é, portanto, o outro?

Antes de mais nada é preciso notar sua característica fundamental, qual seja, a impossibilidade de voltar minha *atenção* a ele. *O outro é aquele que me vê e que não vejo*. O outro é aquele que me mostra o que sou como não revelado, no entanto sem revelar-se:

É aquele que me vê e que ainda não vejo; aquele que me entrega o que sou como *não revelado*, mas sem revelar-se a si mesmo; aquele que me está presente enquanto me visa e não enquanto é visado; é o polo concreto e fora de alcance de minha fuga, da alienação de meus possíveis e do fluir do mundo rumo a um outro mundo, mundo este que é o *mesmo* e, contudo, incomunicável com aquele (Sartre, 2015, p. 346).

Ao mesmo tempo que o outro se confunde com essa alienação e esse fruir mesmo. O que se manifesta *do outro* como *não revelável* através da minha experiência vivida do *não revelado*?

O olhar do outro me atinge e me transforma *através* do mundo, mas transforma *também* este próprio mundo. “Sou visto em um mundo visto” (Sartre, 2015, p. 346). O olhar do outro (lembremos: olhar-olhador, não olhar-olhado) produz uma negação sobre as distâncias que estabeleço entre mim e os objetos que me rodeiam, e, no lugar delas, estabelece novas distâncias. O olhar-olhador do outro se apresenta como aquilo pelo qual surgem no mundo distâncias no âmago de uma *presença sem distâncias* (*o olhar*):

[...] o olhar do Outro [...] nega minhas distâncias aos objetos e estende suas próprias distâncias. Esse olhar do Outro se mostra imediatamente como aquilo pelo qual a distância vem ao mundo no cerne de uma presença sem distância (Sartre, 2015, p. 346).

Dessa maneira, perco minha inerência com relação ao mundo e aos objetos que habitam o mundo ao passo que sou absorvido na inerência com relação ao outro através do seu olhar. Sou provido agora, pelo outro, de certa distância com relação a esses objetos: estou a quinze passos da porta, a seis metros da janela etc. E também estou a determinados passos de

distância com relação ao outro, mas, para que esses passos me distanciem do outro, é preciso que o outro esteja presente a mim *sem distância* pelo seu olhar:

Assim, na própria experiência de minha distância às coisas e ao Outro, sinto a presença sem distância do Outro a mim. Qualquer um poderá reconhecer, nesta descrição abstrata, esta presença imediata e inflamadora do olhar do Outro que tantas vezes o cobriu de vergonha. Em outras palavras, na medida em que me experimento como olhado, é constatada para mim uma presença transmundana do Outro: não é enquanto está “no meio” de *meu* mundo que o Outro me olha, mas sim enquanto vem rumo ao mundo e a mim com toda sua transcendência, enquanto não está separado de mim por qualquer distância, qualquer objeto do mundo, real ou ideal, qualquer corpo do mundo, mas apenas por sua natureza de outro (Sartre, 2015, pp. 346-347).

Portanto, a aparição do olhar do outro não é uma aparição “no mundo” e tampouco poderia ser uma relação de tipo exterior entre mim e o outro. O olhar do outro, diz Sartre (Sartre, 2015, p. 347), é a prova concreta de um para-além do mundo. O outro está presente a mim sem intermediários, ou seja, o outro se apresenta a mim de forma *imediata*, como *transcendência que não é a minha*. Ou seja, sem meios que separem o eu e o outro. Acontece que essa presença não é recíproca e, para que eu seja presente ao outro, é preciso toda a espessura do mundo:

Transcendência onipresente e incaptável, assentada sobre mim sem intermediário enquanto sou meu ser-não-revelado, e separada de mim pelo infinito do ser, enquanto sou mergulhado por esse olhar no bojo de um mundo completo, com suas distâncias e seus utensílios: tal é o olhar do Outro quando o experimento de imediato como olhar (Sartre, 2015, p. 347).

Além disso, pelo outro descubro a minha impossibilidade de ser *objeto*, a não ser para uma outra *liberdade*. Não posso ser objeto para mim porque, sendo o que sou, o esforço reflexivo fracassa e sou sempre recuperado por mim. Ao mesmo tempo, se afirmo ser objetivo pressuponho, implicitamente, a existência do outro. *Só posso ser objeto para um (outro) sujeito*. Portanto, o outro é, antes de mais nada, o (único?) ser pelo qual adquiro minha objetividade. Se considero qualquer uma das minhas propriedades sob o aspecto de objeto é porque o outro já está dado e dado como sujeito:

Assim, esse sujeito puro que, por definição, não posso *conhecer*, ou seja, posicionar como objeto, está sempre aí, fora de alcance e sem distância, quando tento captar-me como objeto. E, na prova do olhar, experimentando-me como objetidate (*objectité*) não revelada, experimento diretamente e com meu ser a inapreensível subjetividade do Outro (Sartre, 2015, p. 347).

Também é por essa experiência que experimento a liberdade do outro. Afinal, é somente por e para uma liberdade que meus possíveis podem ser limitados e determinados. Um objeto não poderia limitar minha liberdade, tampouco conferir às minhas possibilidades um lado de fora, assim como faz o outro. Serviria apenas de ocasião para que eu o transcendam rumo a novos possíveis. Há uma enorme diferença entre ficar em casa porque está chovendo e ficar em casa porque alguém me proíbe de sair. No primeiro caso, sou eu quem me determina a não sair, pois, ao transcender o obstáculo “chuva” rumo aos meus possíveis, faço dele um instrumento, uma ocasião para não sair de casa. Já no segundo caso, no caso de eu ficar em casa porque alguém ou algum grupo me proíbe de sair, minhas possibilidades de sair ou de ficar em casa encontram-se já transcendidas por uma *outra liberdade*:

Assim, no olhar, a morte de minhas possibilidades me faz experimentar a liberdade do Outro; essa morte se realiza somente no cerne desta liberdade, e eu - inacessível a mim mesmo e, no entanto, eu mesmo - sou arremessado, deixado aí, no âmago da liberdade do outro. Em conexão com esta prova, meu pertencer ao tempo universal só pode surgir-me contido e realizado por uma temporalização autônoma; somente um Para-si que se temporaliza pode arremessar-me no tempo.

Assim, pelo olhar, experimento o Outro concretamente como sujeito livre e consciente que faz com que haja um mundo temporalizando-se rumo às suas próprias possibilidades. E a presença sem intermediário desse sujeito é a condição necessária de qualquer pensamento que tento formar a meu respeito. O Outro é esse eu-mesmo do qual nada me separa, absolutamente nada, exceto sua pura e total liberdade, ou seja, esta indeterminação de si-mesmo que somente ele tem-de-ser para e por si (Sartre, 2015, p. 348).

Ora, se tenho a impressão de ser olhado, de ser visto, tenho a consciência de *ser* objeto (para alguém). Mas tal consciência só pode existir na e pela existência do outro. Eis aqui uma espécie de *prova ontológica às avessas*: ou seja, é pela experiência do outro que constato a minha existência. Sou olhado, logo existo. Acontece que essa *outra* consciência nunca me é dada, tampouco conhecida, do contrário seria *objeto* (para mim) e imediatamente deixaria de ser consciência, ou melhor, sujeito. Ao mesmo tempo, não posso extrair de mim o conceito ou representação dessas consciências. Primeiro porque não as concebo nem as represento. Essas expressões (concepção e representação) nos remeteriam ao *conhecer* e recairíamos, por sua vez, no primeiro problema, ou seja, essa outra consciência tornar-se-ia objeto. Segundo que não posso ter prova concreta senão de minha liberdade e de minha consciência:

[...] toda apreensão concreta de consciência é consciência (de) *minha* consciência; a própria noção de consciência remete somente a *minhas* consciências possíveis: com efeito, estabelecemos em nossa Introdução que a *existência* da liberdade e da consciência precede e condiciona sua *essência*; consequentemente, essas essências só podem subsumir exemplificações concretas de *minha* consciência ou *minha* liberdade (Sartre, 2015, p. 349).

Terceiro que liberdade e consciência do outro não poderiam ser categorias que servissem de unificação de minhas representações. A estrutura ontológica de meu mundo requer que este mesmo mundo seja mundo para outro. Mas se o outro confere um tipo de objetividade particular a este mundo é porque já se encontra neste mundo como objeto:

Se é certo que Pedro, enquanto lê à minha frente, confere um tipo de objetividade particular à face do livro voltada para ele, tal objetividade é dada por princípio a uma face que posso ver (embora, como vimos, me escape precisamente enquanto é lida), uma face que pertence ao mundo onde estou e, por conseguinte, vincula-se Para-além da distância e por um nexo mágico ao objeto-Pedro (Sartre, 2015, p. 349).

Assim, o outro, ou melhor, sua presença enquanto olhar-olhador faz com que o mundo me escape, ou seja, *desmundaniza o mundo*. O outro, a liberdade que não é a minha liberdade, torna-se o vácuo rumo ao qual tanto o mundo quanto eu mesmo se dissolve. O mundo se desintegra, mas para se reintegrar em um *mundo-lá*, um mundo que não é meu e, portanto, que não posso *conhecer*.

Eis que a presença a mim do olhar do outro não é nem *conhecimento*, nem *projeção de meu ser*, nem *forma de unificação ou categoria*. Simplesmente é.

Sartre antecipa uma crítica: o olhar do outro não seria, simplesmente, o sentido da minha objetividade *para mim*? Ao me integrar como objeto no sistema de minhas representações, o sentido desta minha objetivação viria de fora e seria hipostasiado como outro.

Entretanto é preciso atentar-se para duas coisas:

Primeiro que o caráter de objeto para mim não é de modo algum do tipo da expressão hegeliana *Ich bin Ich*⁵². Meu ser-objeto e meu ser-para-outro são profundamente distintos do meu ser-para-mim. A noção de *objetividade* exige uma negação *explícita*. Isso porque todo objeto é aquilo que a consciência *não é* e, por conseguinte, aquilo que não tem as características de uma consciência. O único existente que tem essas características é a *minha* consciência, logo esse eu-objeto-para-mim é um eu que não tem tais características. Este eu-objeto-para-mim é consciência *degradada*. A *objetivação* é uma *metamorfose* radical e ainda que fosse possível me ver claramente como objeto, não seria visto senão a representação do que sou em mim e para mim, não o ser que sou fora-de-mim para o outro, ou seja, a captação *objetiva* do meu outro-ser, totalmente diferente do ser que sou para mim:

⁵² “Eu sou eu.”

Captar-me como *malvado*, por exemplo, não poderia ser referir-me ao que sou para mim, pois não sou nem posso ser malvado para mim mesmo. Primeiro, porque não *sou* malvado para mim mesmo, assim como não “*sou*” médico ou funcionário público. Sou, com efeito, ao modo do não ser o que sou e ser o que não sou. A qualificação de malvado, ao contrário, caracteriza-me como um *Em-si*. Em segundo lugar, porque, se eu pudesse *ser* malvado para mim, seria preciso que o fosse à maneira do *ter-de-ser*, ou seja, deveria captar-me e querer-me como malvado (Sartre, 2015, p. 351).

Justamente porque sou meu desprendimento de mim mesmo é que sou o meu próprio nada. Assim, toda objetividade desaparece na medida em que sou mediador entre eu e eu mesmo. Portanto, não é possível, para mim, conferir-me qualquer qualidade sem o auxílio de um poder objetivador mediador, um poder que não seja o meu próprio poder e que não me seja possível inventar ou forjar: “[...] o Outro me ensina o que sou” (Sartre, 2015, p. 352). Respondendo, portanto, à pergunta acima: o outro não é o *sentido* de minha objetividade, mas sua *condição*. Justamente por isso diversas qualificações, como “malvado” ou “ciumento” não são meros sonhos vazios, mas as emprego na intenção de alcançá-lo em seu ser. Todavia isso não significa que possa vivê-las como *minhas*:

[...] se o Outro as atribui a mim, são admitidas pelo que sou para mim, mas, quando o Outro faz uma descrição de meu caráter, não me “reconheço”, e, contudo, sei que “sou eu”. Este estranho que me apresentam, eu o assumo em seguida, sem que deixe de ser um estranho⁵³. Isso porque não se trata de simples unificação de minhas representações subjetivas, ou de um “Eu” que eu sou, no sentido do “Ich bin Ich”, ou de uma imagem vã que o Outro faz de mim e da qual é o único responsável (grifo nosso): esse eu, incomparável ao eu que tenho-de-ser, continua sendo eu, mas metamorfoseado por um meio novo e adaptado a esse meio; é um ser, *meu* ser, mas com dimensões de ser e de modalidades inteiramente novas; sou eu separado de mim por um nada intransponível, porque *sou* esse eu, mas não sou esse nada que me separa de mim (Sartre, 2015, p. 352).

Em segundo lugar: O objetivo final de minha objetificação não sou eu, mas o outro. Ou seja, o objeto que sou (para-o-outro) não serve de prova para conhecimentos que eu possa ter de mim mesmo. A presença do outro não faz aparecer meu eu-objeto, mas apenas um “escapar rumo a...”. Jamais poderei captar meu ser-malvado ou meu ser-ciumento:

A presença do Outro, portanto, não faz “aparecer” o eu objeto: capto somente um escapar de mim rumo a ... Mesmo quando a linguagem me revelou que o Outro me considera malvado ou ciumento, jamais terei uma intuição concreta de minha maldade ou meu ciúme (Sartre, 2015, p. 353).

Meu ser-objeto não é e nem pode ser conhecimento. Não passa de um mal-estar, de um descolamento vivido da unidade ek-stática que sou ao modo de não sê-la e não sou ao modo

⁵³ Lembremos da passagem dos diários citada anteriormente.

de sê-la. É um limite fora de mim, inalcançável, mas que, todavia, o sou. O Outro, pelo qual esse ser, que sou, me advém também não é nem conhecimento nem categoria. Esse Outro é o fato da presença de uma liberdade forasteira:

Na verdade, meu desprendimento de mim e o surgimento da liberdade do Outro constituem *uma só coisa* (grifo nosso); só posso senti-los e vivê-los juntos; sequer posso tentar conceber um sem o outro. O fato do Outro é incontestável e me alcança em meu âmago. Dele me dou conta pelo *mal-estar*; através dele estou perpetuamente *em perigo*⁵⁴ em um mundo que é *esse* mundo e que, no entanto, só posso pressentir; e o Outro não me aparece como um ser que fosse primeiro constituído para encontrar-se comigo depois, mas como ser que surge em relação originária de ser comigo, tão indubitável como minha própria consciência e com igual *necessidade de fato* (Sartre, 2015, p. 353).

Algumas dificuldades permanecem porém. Pelo sentimento da vergonha confere-se ao outro uma presença indubitável, mas, como vimos, é somente *provável* que o outro me veja. "[...] não é certo que olhos dirigidos a mim sejam olhos; podem ser somente “feitos à semelhança” de olhos reais" (Sartre, 2015, p. 353). O olhar não se tornará também somente provável? E, com isso, toda a certeza da existência do outro não irá retomar caráter puramente hipotético?

Por exemplo, por ocasião de uma determinada situação, experimento o meu ser-visto, com todas as suas estruturas características. Porém, é bem possível que seja um engano: pode ser que não haja ninguém atrás da moita e que, na verdade, seja puramente um animal ou o vento. Que resta da minha vergonha de ser visto? Uma vez que ninguém está no arbusto me espreitando e, portanto, tenho vergonha frente a ninguém, será que essa própria vergonha não se torna falsa vergonha?

Tal dificuldade terá somente a função, para Sartre, de avançar e sublinhar com maior nitidez a natureza do nosso ser-Para-outro. Pois há aí, na verdade, uma confusão entre duas ordens de conhecimento distintas e dois tipos de ser incomparáveis. O objeto-no-mundo só pode ser provável devido ao seu caráter de objeto. É *provável* que aquele existente que passa seja um *homem* ou uma *mulher* e se esse existente volta seu olhar para mim e eu experimento o meu ser-visto, essa experiência só me revela o Outro-sujeito e não o Outro-objeto. O olhar, como visto, aparece sobre o fundo de *destruição* dos olhos. Enquanto me sinto olhado, o outro é pura liberdade – ou seja, sujeito – mediadora entre eu e eu mesmo:

Portanto, o ser-visto não pode *depender* do objeto que manifesta o olhar. E, posto que minha vergonha, como *Erlebnis* apreensível reflexivamente, presta testemunho do Outro assim como de si mesmo, não vou colocá-la novamente em questão quando se trata de um objeto do mundo que pode, por princípio, ser colocado em

⁵⁴ Veremos isso melhor a seguir na análise do amor.

dúvida. Seria o mesmo que duvidar de minha própria existência porque as percepções que tenho de meu próprio corpo (quando vejo minha mão, por exemplo) estão sujeitas a erro (Sartre, 2015, pp. 353-354).

Se o ser-visto não pode ser vinculado ao corpo do Outro, assim como minha consciência de ser consciência não pode ser vinculada a meu próprio corpo, é preciso considerar a aparição de certos objetos como *pura advertência*, ou seja, como *pura ocasião* de realizar meu ser-visto. A certeza é a do ser-visto, os olhos que convergem em mim são apenas *prováveis*. Mas já havíamos compreendido isto: não são os olhos que me veem, mas o Outro como sujeito. Entretanto, ainda posso estar enganado. Nesse caso, não teria tido uma experiência que se autodestruiu?

Esse alarme, esse frisson de vergonha, ainda que falso, pode facilmente fazer-me abandonar o projeto. Exatamente por isso a existência do outro não pode ser colocada em dúvida. Ao contrário, ela foi reforçada: se permaneço no projeto, estarei atento ao menor ruído. Agora o outro não só não desapareceu, como está por toda parte, assombrando todo o ambiente e eu mesmo.

Longe de ter desaparecido ao meu primeiro alarme, o Outro acha-se agora por toda parte, debaixo e acima de mim, nos aposentos vizinhos, e continuo a sentir profundamente meu ser-Para-outro; inclusive, pode ser que minha vergonha não desapareça: inclino-me para o buraco da fechadura tendo agora o rosto ruborizado, não deixo de *experimentar* meu ser-Para-outro; minhas possibilidades não cessam de “morrer”, nem as distâncias de se desdobrar em minha direção a partir da escada onde “poderia” haver alguém, a partir desse canto escuro onde “poderia” esconder-se uma presença humana. Melhor ainda: se estremeço de vergonha ao menor ruído, se cada ranger dos degraus me anuncia um olhar, é porque já estou em estado de ser-visto (Sartre, 2015, p. 355).

O que, de fato, se destruiu na descoberta do alarme falso? A facticidade do outro, enquanto conexão contingente entre o outro e um ser-objeto em meu mundo. Portanto, o duvidoso não é o outro, mas seu *ser-aí*, o fato concreto e histórico de que *há alguém aí*.

A presença do outro não se deriva da presença a mim do outro-sujeito, uma vez que esta presença originária é transcendente, no sentido de que está para além do mundo. Em suma, a presença aí do outro não se deriva da presença a mim do outro-sujeito porque tal presença prescinde de toda presença aí, em carne e osso. Aliás, é bem possível que não haja ninguém aí. Mas que significa esta ausência?

No uso empírico e cotidiano, não se usa o termo “ausência” para se designar um “não-ser-aí”. Se procuro dinheiro na minha carteira e não encontro não digo que está “ausente”, ainda que possa declarar que “deveria estar aí”. O lugar de um objeto ou

instrumento não deriva de sua natureza. É pela realidade humana que um objeto ganha uma localização. A realidade humana é o ser pelo qual a localização vem ao mundo. Vimos que a noção de *presença* vem ao mundo pelo ser-Para-si:

[...] é por mim que a *localização* de um objeto se realiza. A realidade humana é o ser pelo qual uma *localização* vem aos objetos. E é somente a realidade humana, na medida em que é suas próprias possibilidades, que pode originariamente ocupar uma localização (Sartre, 2015, p. 356)

A *ausência* é, portanto: “[...] um modo de ser da realidade humana com relação a lugares e localizações que ela mesma determinou por sua *presença*” (Sartre, 2015, p. 356). A Ausência não é uma completa inexistência de conexões, ao contrário, é a partir de uma conexão, entre Pedro e o quarto, por exemplo, que se pode afirmar uma ausência.

A ausência de Pedro se define com relação a uma localização onde ele mesmo deveria determinar-se a estar, mas esta localização é em si delimitada como localização, não pelo sítio ou mesmo pelas relações solitárias entre o lugar e o próprio Pedro, mas pela presença de outras realidades humanas. [...] É com relação a *outros homens* que Pedro está ausente. A ausência é um modo de ser concreto de Pedro com relação a Teresa: é um nexo entre realidades humanas, e não entre a realidade humana e o mundo. É com relação a Teresa que Pedro está ausente *desse lugar* (Sartre, 2015, pp. 356-357).

A determinação de um lugar é anterior a qualquer ausência. Determinação de lugar essa que é feita com relação a outras realidades humanas. É em relação a outra realidade que se é ausente. A ausência é um nexo entre realidades humanas. Sua definição se enriquece:

[...] a ausência é uma conexão de ser entre duas ou mais realidades humanas, conexão essa que necessita de uma presença fundamental dessas realidades umas às outras e, por outro lado, é somente uma das concretizações particulares desta presença (Sartre, 2015, p. 357).

Por mais paradoxal que possa parecer, estar ausente é, portanto, um certo modo de estar presente, pois pressupõe a conservação de uma existência *concreta*⁵⁵. Portanto, a distância, factual, em nada modifica a presença recíproca entre Pedro e Teresa. O que significa que do ponto de vista do sujeito na relação com o outro(-objeto), a distância fática entre os dois pouco importa.

Assim, os conceitos empíricos de ausência e presença são duas especificações de uma presença fundamental de Pedro a Teresa e de Teresa a Pedro; não fazem senão expressá-la de uma ou outra maneira, e só têm sentido através dela. Em Londres, nas

⁵⁵ Sartre dirá, por exemplo, que a morte não é uma ausência.

Índias, na América, em uma ilha deserta, Pedro está presente a Teresa, que permanece em Paris; não cessará de ser-lhe presente, salvo em sua morte. Isso porque um ser não está *situado* por sua relação com os lugares, por seu grau de longitude e seu grau de latitude: situa-se em um espaço humano, entre o “lado de Guermantes” e o “lado de Swann”, e é a presença imediata de Swann ou da Duquesa de Guermantes que permite desdobrar este espaço “hodológico” onde se situa⁵⁶ (Sartre, 2015, pp. 357-358).

Essa presença e ausência podem ser colocadas na transcendência fática. Esta presença na transcendência entre mim e meu parente em São Paulo que permite delimitar a rota “Rio de Janeiro-São Paulo”. Essa rota nada mais é do que a distância entre esse outro-objeto que está em São Paulo e o outro sujeito que está presente a mim aqui sem distâncias⁵⁷. Assim, na relação com o outro, a noção de *situação* aparece em *O Ser e o Nada*, uma vez que:

[...] estou *situado* pela infinita diversidade das rotas que me conduzem a objetos de *meu* mundo, em correlação com a presença imediata dos sujeitos transcendentais. E, como o mundo me é dado de uma só vez, com todos os seus seres, essas rotas representam somente o conjunto dos complexos instrumentais que permitem fazer aparecer, a título de “*isto*” sobre fundo de mundo, um objeto-Outro que já está nele contido implícita e realmente (Sartre, 2015, p. 358).

Generalizando todas essas observações, é com relação a toda realidade humana que se é presente ou ausente sobre o fundo da presença originária. Tal presença originária se dá sempre sob o fato de que ou sou visto ou vejo, ou seja, ou sou objeto para-outro ou sou sujeito para-outro.

O ser-Para-outro é um fato constante de minha realidade humana e o apreendo com sua necessidade de fato em qualquer pensamento, o menor que seja, que formo sobre mim mesmo. Onde quer que vá, o que quer que faça, não estarei mais que tomando minhas distâncias com relação a Outro-objeto, tomando caminhos rumo ao outro. Afastar-me, aproximar-me, descobrir tal ou qual objeto particular, é somente efetuar variações empíricas sobre o tema fundamental de meu ser-Para-outro. O Outro está presente a mim onde quer que seja, como aquilo pelo qual eu me torno objeto (Sartre, 2015, p. 358).

Não é o fato de encontrar um homem ou uma mulher no campo da minha experiência que me permite dizer que existem homens ou mulheres. A certeza da existência do outro independe de tais experiências, ao contrário, as fundamenta. O que me aparece e pelo qual posso me

⁵⁶ Paulo Perdigão diz, em nota: “‘Lado de Guermantes’ e ‘lado de Swann’ são referências a *Em busca do tempo perdido*, de Proust. ‘Hodológico’, expressão usada por Sartre em *Esboço de uma teoria das emoções* (do grego *hodós*: via, caminho), indica organização espacial de nosso meio em termos de atos e necessidades”.

⁵⁷ O Outro-sujeito está sempre “colado”, em mim, é, por exemplo, o olhar, que é sem distância. Agora, o Outro-objeto está sempre a certa distância de mim – distância essa que surge no mundo por mim, estou a dez passos de Pedro etc. –, são os olhos cujas retinas convergem em direção a mim. Não se pode perceber o olhar e os olhos ao mesmo tempo, um destrói o outro.

enganar é um isto que pode ou representar um objeto-homem ou não, mas não o outro, tampouco o nexo real e concreto entre ele e eu. O ser-objeto que experencio é uma prova do mesmo tipo da prova pré-ontológica.

O que é somente provável é a distância e a proximidade real do Outro, ou seja, que seu caráter de objeto e seu pertencer ao mundo que faço desvelar não sejam duvidosos, simplesmente na medida em que, pelo meu próprio surgimento, faço com que apareça um Outro. Somente que esta objetividade se fundamenta no mundo a título de “Outro em qualquer parte do mundo”: o Outro-objeto é certo como aparição, correlativa da reassunção de minha subjetividade, mas nunca há certeza de que o Outro seja *este* objeto. E, igualmente, o fato fundamental, meu ser-objeto para um sujeito, é uma evidência do mesmo tipo da evidência reflexiva, mas não o é o fato de que, nesse momento preciso e para um outro singular, eu me destaque como “*isto*” sobre fundo de mundo em vez de ficar mergulhado na indistinção de um fundo. É indubitável que eu exista presentemente como objeto para um alemão, qualquer que seja. Mas será que existo a título de europeu, francês, parisiense, na indiferenciação dessas coletividades, ou a título de ser *este* parisiense em torno do qual a população parisiense e a coletividade francesa se organizam de súbito para servir-lhe de fundo? Sobre tal ponto, jamais poderei obter mais do que conhecimentos prováveis, embora possam ser infinitamente prováveis (Sartre, 2015, p. 359).

A natureza do olhar

Eis que agora pode-se captar a verdadeira natureza do olhar. Em todo olhar a captação de um outro-objeto (por um eu-sujeito portanto) em um campo perceptivo e apreendo meu ser-visto de determinada maneira, seja pela vergonha, pelo medo etc., a depender da atitude do outro que me olha. “[...] em todo olhar, há a aparição de um Outro-objeto como presença concreta e provável em meu campo perceptivo, e, por ocasião de certas atitudes deste Outro, determino-me a captar meu “ser-visto” pela vergonha, a angústia etc” (Sartre, 2015, p. 359). Este ser-visto apresenta-se como probabilidade de que eu seja certo isto concreto objeto do olhar do outro. Tal probabilidade tira seu sentido da certa de que o outro está sempre presente a mim na medida em que sou sempre para-outro.

Este “ser-visto” apresenta-se como a pura probabilidade de que eu seja neste momento esse *isto* concreto - probabilidade que só pode extrair seu sentido e sua natureza mesmo de provável de uma certeza fundamental de que o Outro está sempre presente a mim na medida em que sempre sou *Para-outro* (Sartre, 2015, p. 360).

Eu *realizo* a prova da minha condição de homem na medida em que um objeto se apresenta em meu universo a título de isto diferenciado para uma consciência. O olhar, cada um deles, me faz ter a certeza do cogito de que existo para todos os homens vivos, que há consciências

para as quais eu existo, ou seja, que não estou sozinho em universo solipsista. "Cada olhar nos faz experimentar concretamente [...] que existimos para todos os homens vivos, ou seja, que há consciência(s)⁵⁸ para quem existo" (Sartre, 2015, p. 360). A pluralidade só pertence aos objetos e vem ao ser por um ser-Para-si mundificador. Deus é o outro-sujeito onipresente e infinito, que jamais é objeto, para quem existo. Mas ambas as objetivações, tanto a objetivação concreta e numeradora do outro, como a de uma plateia de cem pessoas, quanto a unificadora e abstrata, Deus, independem da presença do Outro.

[...] se ocorre de aparecermos “em público” para interpretar um papel ou dar uma conferência, não esquecemos o fato de que somos vistos e executamos o conjunto dos atos que viemos fazer *em presença* do olhar, ou melhor, tentamos constituir um ser e um conjunto de objetos *para* esse olhar. Mas não enumeramos o olhar. Enquanto falamos, atentos apenas às ideias que queremos desenvolver, a presença do Outro permanece indiferenciada. Seria falso unificá-la sob os rótulos de “classe”, “auditório” etc.: temos, com efeito, consciência de um ser concreto e individualizado, com uma consciência coletiva; são imagens que poderão servir para traduzir depois nossa experiência, mas não corresponderão a ela nem pela metade (Sartre, 2015, pp. 360-361).

Eis uma realidade impalpável, fugaz, onipresente que nos revela o nosso eu não revelado e que contribui na construção desse nosso Eu (Ego) que nos escapa. Mas se busco saber se fui bem compreendido, olho para a plateia e o público indiferente enumera-se em olhos, expressões e cabeças. Assim, a realidade pré-numérica do outro é pluralizada e decomposta, mas, com isso, também se esvai o olhar.

É a esta realidade pré-numérica e concreta, bem mais que a um estado de inautenticidade da realidade humana, que convém reservar o termo “se”. Perpetuamente, onde quer que esteja, olha-se para mim. O *se* jamais é captado como objeto: desagrega instantaneamente (Sartre, 2015, p. 361).

O olhar nos deu pistas sobre nosso ser-Para-outro e nos deu a certeza de sua existência, superando o solipsismo. Mas eis o limite até onde o olhar pode nos levar. Deve-se, agora, examinar a relação fundamental entre Eu e o Outro, tal como revelou-se para nós. Ou melhor, explicitar e determinar os limites dessa relação originária e buscar o ser desse ser-Para-outro.

O ser do ser-Para-outro

⁵⁸ O “s” entre parênteses porque o outro-sujeito presente a mim através do olhar não se dá nem em uma unidade nem em uma pluralidade.

Uma consideração procedente das discussões anteriores pode nos ajudar nessa tarefa, a saber: o ser-Para-outro não é uma estrutura ontológica do ser-Para-si. Como, por exemplo, a presença a si e a facticidade. “[...] não podemos pensar em derivar o ser-Para-outro do ser-Para-si como podemos derivar uma consequência de um princípio, nem, reciprocamente, o ser-Para-si do ser-Para-outro” (Sartre, 2015, p. 361). Talvez seja possível sim conceber um ser-Para-si que existisse totalmente livre de qualquer Para-outro, com a única ressalva de que este ser-Para-si não seria um “homem”. Nossa ser, com relação ao ser-Para-si, é, ao mesmo tempo, ser-Para-outro. Somos ser-Para-si-Para-outro.

Também meu ser-Para-outro, assim como meu ser-Para-si, tem caráter de acontecimento absoluto. Sartre irá denominar este acontecimento como “historiarização ante-histórica” na medida em que é, ao mesmo tempo, historização, porque me temporalizo como presença ao outro, e condição de toda história. O acontecimento do ser-Para-outro será tratado por Sartre a título desta temporalização ante-histórica. Não que seja um tempo anterior à história, o que seria absurdo, mas um tempo que faz parte desta temporalização original e se historializa fazendo a história possível. É enquanto fato e não necessidade de essência que Sartre irá estudar o ser-Para-outro.

Havíamos visto a diferença entre negação interna e negação externa. Vimos que o fundamento de todo conhecimento é a relação original pela qual, em seu surgimento, o ser-Para-si tem-de-ser como não sendo este ser determinado. Esta negação é a negação interna. O ser-Para-si identifica-se no limite a esta negação na medida em que escolhe-se como finitude. Acontece que esta negação religa o ser-Para-si a este ser que ele não é, pois inclui, em seu ser, o ser do objeto que ele não é, ou melhor, que se faz não ser, pois, em seu ser, está em questão o ser que ele não é. O mesmo se aplica no caso do ser-Para-outro. Se há um outro, é preciso, antes de tudo, que eu seja aquele que não é este outro. É nesta negação, operada por mim, que eu me faço ser como não sendo o outro e este outro surge, para mim, como outro que não eu:

Se há um Outro em geral, é preciso, antes de tudo, que eu seja aquele que não é o Outro, e é nesta negação mesmo, operada por mim sobre mim, que eu me faço ser e o Outro surge como Outro. Esta negação que constitui meu ser e, como diz Hegel, me faz aparecer como *o Mesmo* frente ao Outro, constitui-me no terreno da ipseidade não tética como “*Eu-mesmo*” (Sartre, 2015, p. 362).

Não que um Eu venha a habitar a consciência, mas que a ipseidade reforça-se surgindo como negação de outra ipseidade. Assim, tal como no caso do surgimento do ser-Para-si, no caso do ser-Para-outro (que, lembremos, não são senão uma única e mesma coisa):

[...] o Para-si, como si mesmo, inclui o ser do Outro em seu ser, na medida em que está em questão em seu ser como não sendo Outro. Em outros termos, para que a consciência possa não ser Outro, e, portanto, para que possa “haver” Outro sem que esse “não ser” - condição do si mesmo - seja pura e simplesmente objeto da constatação de uma testemunha enquanto “terceiro homem”, é necessário que tal consciência tenha-de-ser si mesmo e espontaneamente esse *não ser*, e também que se distinga livremente do Outro e dele se desprenda, escolhendo-se como um nada que simplesmente é Outro que não o Outro, e, desse modo, junte-se consigo no “si mesmo”. E este despreendimento mesmo, que é o ser do Para-si, faz com que haja um Outro (Sartre, 2015, p. 363).

Isso não significa que o ser-Para-si dê ao outro seu ser, mas lhe dá seu caráter de ser-outro, ou seja, realiza o seu “há”, assim como no caso do “isto”:

[...] é evidente que, para o Para-si, o modo de ser-o-que-não-é-outro é integralmente trespassado pelo Nada; o Para-si é o que não é o Outro ao modo nadificador do “reflexo-refletidor”; o não-ser-outro jamais é *dado*, mas perpetuamente escolhido em uma ressurreição perpétua: a consciência não pode *não ser* Outro salvo enquanto é consciência (de) si como não sendo Outro (Sartre, 2015, p. 363).

Dessa forma, assim como no caso do surgimento do mundo, a negação interna é um nexo de ser: “[...] é necessário que o Outro seja presente por toda parte à consciência, e até mesmo que a atravesses inteiramente, para que a consciência possa escapar, precisamente *sendo nada*, a este Outro que ameaça fazê-la cair em cilada (*engluer*)” (Sartre, 2015, p. 363).

Mas a descrição do ser-Para-outro possui um detalhe que irá diferenciá-la da descrição do surgimento do mundo, ampliando seu alcance. No caso da negação, ou realização, do isto, a relação negativa não era recíproca:

Com efeito, quando a consciência se realizava como não sendo tal ou qual *isto* no mundo, a relação negativa não era recíproca: o *isto* visado não se fazia não ser a consciência; esta se determinava nele e por ele a não sê-lo, mas o *isto* permanecia, com relação a ela, em pura exterioridade de indiferença; porque, com efeito, conservava sua natureza de *Em-si*, e como *Em-si* se revelava à consciência na própria negação pela qual o Para-si se fazia ser negando-se ser *Em-si* (Sartre, 2015, p. 363).

Mas, no caso da relação com o outro, há uma reciprocidade: “O ser que a consciência tem-de-não-ser se define como ser que tem-de-não-ser esta consciência” (Sartre, 2015, p. 363). Na percepção, a consciência diferencia-se do seu objeto de percepção pelo seu caráter individual, mas, sobretudo, por seu modo de ser. A consciência é ser-Para-si, o isto, a coisa, o objeto é ser-*Em-si*. No caso do surgimento do outro não há diferença quanto ao modo de ser:

[...] o Outro é o que ela é, é Para-si e consciência, remete a possíveis que são os possíveis dele, é si mesmo por exclusão do Outro [...]. O Outro só existe para a consciência como *si denegado*. Mas, precisamente porque o Outro é um si, só pode ser si denegado por mim e para mim na medida em que é *si que me denega*. Não posso captar nem conceber uma consciência que não me capte. A única consciência que é sem me captar nem denegar em absoluto e concebível por mim não é uma consciência isolada em alguma parte exterior do mundo, mas sim a minha própria. Assim, o Outro que reconheço para denegar sê-lo é antes de tudo *aquele para quem meu Para-si é*. Aquele que me faço não ser, com efeito, não o é somente enquanto eu o denego como sendo eu, mas, precisamente, enquanto me faço não ser um ser que se faz não ser eu (Sartre, 2015, p. 364).

Acontece que esta dupla negação é destruidora de si própria. Ou faço-me não ser este certo ser e, nesse caso, o outro torna-se objeto para mim e perco minha objetividade para ele. É o caso do sadismo. Ou este outro faz-se sujeito e, nesse caso, torno-me objeto para ele. É o caso do masoquismo. Dessa forma, originariamente, o outro é o não-eu-não-objeto. Sartre define o outro como: “[...] aquele que, por princípio, não pode revelar-se no surgimento mesmo pelo qual nego sê-lo” (Sartre, 2015, p. 364). Assim, minha negação recai sobre nada. O que nego, na relação com o outro, é uma outra negação que, por sua vez, nega ser eu: “[...] eu denego meu Eu denegado; determino-me como Eu-mesmo por denegação do Eu denegado; coloco esse eu denegado como Eu-alienado no surgimento mesmo pelo qual me desprendo do Outro” (Sartre, 2015, p. 364). Mas, nessa negação, não faço outra coisa que reconhecer e afirmar o outro. Mas não só isso: reconheço e afirmo meu ser-objeto, pois só posso me afirmar como outro se assumo meu ser-objeto para outro: “A desaparição do Eu alienado envolveria a desaparição do Outro pelo desmoronamento do Eu-mesmo. Escapo ao Outro deixando meu Eu alienado em suas mãos” (Sartre, 2015, p. 365). Mas, enquanto nego o outro, assumo esse meu eu aliando:

Mas, posto que me escolho como desprendimento do Outro, assumo e reconheço como meu esse Eu alienado. Meu desprendimento do Outro, ou seja, meu Eu-mesmo, é, por estrutura essencial, assunção como *meu* desse Eu que o outro denega; inclusive, nada mais é *senão isso* (Sartre, 2015, p. 365).

Portanto, esse eu alienado é, ao mesmo tempo, meu nexo e minha separação com o outro. Logo, enquanto sou aquele que faz com que haja um outro afirmando minha ipseidade, esse eu-objeto é meu, reivindico-o, uma vez que nossa separação jamais é dada. Logo, *sou inteiramente responsável por ela*. Ao mesmo tempo, *o outro também é corresponsável por nossa separação original e esse eu me escapa*. Portanto reivindico como meu e para mim um eu que me escapa e ao me fazer como não sendo outro, na medida em que o outro é espontaneidade assim como eu, é como eu-que-me-escapa que reivindico esse eu-objeto:

Com efeito, na medida em que sou Aquele que faz com que *haja* um Outro por afirmação de minha ipseidade, o Eu-objeto é meu, e eu o reivindico, pois a separação entre o Outro e eu jamais é dada, e sou perpetuamente responsável por ela em meu ser. Mas, na medida em que o Outro é corresponsável por nossa separação original, esse Eu me escapa, posto que é aquilo que o Outro se faz não ser. Assim, reivindico, como *meu* e para mim, um Eu que me escapa, e, como me faço não ser Outro, enquanto o Outro é espontaneidade idêntica à minha, é precisamente como Eu-que-me-escapa que reivindico esse Eu-objeto. Esse Eu-objeto é o Eu *que sou* na medida mesmo em que me escapa, e, ao contrário, iria recusá-lo como meu se pudesse coincidir comigo mesmo em pura ipseidade (Sartre, 2015, p. 365).

Portanto, esse meu ser-Para-outro, meu eu-objeto, não é uma ilusão ou projeção de uma outra consciência, mas um ser perfeitamente real. É meu ser enquanto minha ipseidade frente ao outro e ipseidade do outro frente a mim. É meu ser-fora. Não um ser que viesse de fora, mas um "fora" que assumo e reconheço como meu "fora". É-me impossível negar o outro de mim, exceto quando o outro é sujeito. Caso contrário, não estaria negando o outro, mas um objeto que, por princípio, nada tem a ver com a subjetividade. Eu ficaria sem defesa a uma assimilação do outro de mim, por não ter tomado precauções no domínio do outro, que é também o meu domínio: o da subjetividade:

Não posso manter o Outro à distância sem aceitar um limite à minha subjetividade. Mas este limite não poderia vir de mim nem ser pensado por mim, pois não posso me limitar a mim mesmo, caso contrário seria uma totalidade finita. Por outro lado, segundo os termos de Spinoza, o pensamento só pode ser limitado pelo pensamento. A consciência só pode ser limitada por minha consciência. Limite entre duas consciências, enquanto produzido pela consciência limitante e assumido pela consciência limitada: eis, portanto, o que é meu Eu-objeto (Sartre, 2015, pp. 365-366).

Do lado do outro, esse limite é o conteúdo que me contém e que me cerca. Do meu lado, significa aquilo além do qual eu não posso ir: “Assim, sou uma totalidade destotalizada e indefinida, contida em uma totalidade finita que a cerca à distância e que sou fora de mim, sem poder jamais realizar ou sequer alcançar” (Sartre, 2015, 366). Acontece que este limite inalcançável não é um ideial, mas meu eu-objeto real. Não é ser-Em-si, pois não se produziu na pura exterioridade indiferente. Tampouco é ser-Para-si, na medida em que não é o ser que tenho-de-ser ao me nadificar. É meu ser-Para-outro, repartido entre duas negações de origens não somente distintas, mas opostas e inversas:

Este ser não é *Em-si*, pois não se produziu na pura exterioridade de indiferença; mas tampouco é *Para-si*, pois não é o ser que tenho-de-ser nadificando-me. É, precisamente, meu *ser-Para-outro*, este ser repartido entre duas negações de origens opostas e sentidos inversos; porque o Outro *não é* esse Eu do qual tem intuição, e *eu não tenho intuição* desse Eu que sou. Contudo, esse Eu, produzido por um e

assumido pelo outro, toma sua realidade absoluta do fato de ser a única separação possível entre dois seres fundamentalmente idênticos quanto ao modo de ser e imediatamente presentes um ao outro, posto que, só a consciência podendo limitar a consciência, nenhum termo médio é concebível entre elas (Sartre, 2015, 366).

O segundo momento da relação com o outro, a saber, a objetificação do outro para mim, pode ser compreendida a partir da presença a mim do outro-sujeito, na e pela assunção do meu ser-objeto: “[...] a partir desta presença a mim do Outro-sujeito, na e por minha objetividade assumida, [...] podemos compreender a objetificação do Outro como segundo momento de minha relação com o Outro” (Sartre, 2015, p. 366). Essa presença do outro-sujeito pode servir de motivação para minha retomada de minha subjetividade, ou seja, da minha livre ipseidade:

[...] a presença do Outro Para além de meu limite não revelado pode servir de motivação para minha recuperação de mim mesmo enquanto livre ipseidade. Na medida em que me nego como Outro e que o Outro se manifesta primeiro, ele só pode manifestar-se como Outro, ou seja, como sujeito Para-além de meu limite, quer dizer, aquele que me limita. Nada pode me limitar, com efeito, a não ser o Outro. Este aparece, pois, como aquele que, em sua plena liberdade e sua livre projeção a seus possíveis, coloca-me de lado e me despoja de minha transcendência, recusando a “fazer com” (no sentido do alemão *mit-machen*) (Sartre, 2015, pp. 366-367).

Assim, na relação com o outro, posso captar duas negações: primeiro aquela que não vem de mim e, portanto, da qual não sou responsável, a saber, aquela negação pela qual o outro me surge como outro-sujeito e pela qual torno seu objeto; mas, em seguida, na apreensão desta negação primeira, posso reconquistar minha consciência (de) mim, na medida em que sou também responsável pela minha negação do outro, enquanto possibilidade própria a mim.

É a explicitação da segunda negação, a que vai de mim ao Outro. Na verdade, ela já estava aí, porém disfarçada pela outra, uma vez que se perdia para que a outra aparecesse. Mas, precisamente, a outra negação é o motivo para que a nova apareça: pois, se há um Outro que me coloca de lado ao deixar minha transcendência como puramente contemplada, é porque me desprendo do Outro assumindo meu limite. E a consciência (de) este desprendimento *ou* consciência (de ser) *o mesmo* com relação ao Outro é consciência (de) minha livre espontaneidade (Sartre, 2015, p. 367).

Através deste desprendimento mesmo, ou seja, ao retomar e reassumir minha subjetividade ou livre ipseidade através da realização do outro enquanto outro, eis-me responsável até a medula pela existência do outro:

Por esse desprendimento mesmo, que põe o outro de posse de meu limite, já coloca o Outro de lado. Portanto, na medida em que tomo consciência (de) mim como de uma de minhas livres possibilidades, e que me projeto rumo a mim mesmo para realizar esta ipseidade, *eis-me responsável pela existência do Outro* (grifo nosso):

sou eu, pela afirmação de minha livre espontaneidade, que faço com que *haja* um Outro, e não simplesmente uma remissão infinita da consciência a si mesmo (Sartre, 2015, p. 367).

Eis que o outro se encontra transcendido. Não mais transcende minha transcendência, mas tem a sua própria transcendência transcendida, limita. Seu ser, seu circuito de ipseidade está para mim como um dado, uma presença degradada. Na impossibilidade de realizar as duas negações, ao mesmo tempo, a segunda dissimula a primeira, ainda que a tenha como motivação. O outro e eu somos corresponsáveis pela existência do outro, mas através de duas negações de tal ordem que não é possível experimentar uma sem a outra:

Isso porque, com efeito, *o Outro e eu somos corresponsáveis pela existência do Outro* (grifo nosso), mas por duas negações de tal ordem que não posso experimentar uma sem imediatamente dissimular a outra. Assim, o Outro se converte agora naquilo que limito em minha própria projeção para o não-ser-Outro (Sartre, 2015, p. 367).

Mas, devemos notar, essa motivação, como veremos a seguir, é de ordem afetiva: “Por exemplo, nada impediria que eu permanecesse fascinado por esse Não revelado, com seu mais-além, se eu não realizasse precisamente esse Não revelado no medo, na vergonha ou no orgulho” (Sartre, 2015, p. 368). É justamente o caráter afetivo dessas motivações que atesta o caráter contingente empírico dessas mudanças de pontos de vista. Tais sentimentos, o medo, a vergonha ou o orgulho, nada mais são que modos de experimentarmos de forma afetiva nosso ser-Para-outro.

O medo

No caso do medo, devo aparecer para mim mesmo como ameaçado enquanto presença no mundo e não enquanto ser que faz com que haja um mundo. O que encontra-se em perigo no mundo sou eu enquanto objeto fático que sou, enquanto ser que, como pudemos ver, carrega em seu ser um conexão com o ser-Em-si:

O medo é, pois, descoberta de meu ser-objeto por ocasião do aparecimento de um Outro-objeto em meu campo perceptivo. Remete à origem de todo medo, que é a descoberta amedrontada de minha objetideade pura e simples enquanto superada e transcendida por possíveis que não são os meus (Sartre, 2015, p. 368).

É ao me lançar em direção aos meus possíveis que poderei escapar do medo, ou seja, em direção ao ser que não sou e ao não ser que sou, ser este que faz com que haja um mundo e

cuja objetidade é não essencial. Isso só é possível se assumo minha subjetividade, transcendendo o outro em direção ao seu ser-objeto, e, consequentemente, *me assumo como totalmente responsável pelo ser do outro*:

O Outro se torna então *aquilo que me faço não ser*, e suas possibilidades são possibilidades que denego e posso simplesmente contemplar, portanto, mortipossibilidades. Desse modo, transcendendo minhas possibilidades presentes, ao considerá-las sempre passíveis de serem transcendidas pelas possibilidades do Outro, mas transcendendo também as possibilidades do Outro, ao considerá-las do ponto de vista da única qualidade que ele possui sem ser sua possibilidade própria - seu caráter mesmo de outro, na medida em que faço com que haja um Outro - e ao considerá-las como possibilidades de me transcender que sempre posso transcender rumo a novas possibilidades. Assim, ao mesmo tempo, reconquistei meu ser-Para-si através de minha consciência (de) mim como centro de irradiação perpétua de infinitas possibilidades, e transformei as possibilidades do Outro em mortipossibilidades, impregnando-as com o caráter de *não-vivido-por-mim*, ou seja, de algo *simplesmente dado* (Sartre, 2015, p. 368).

A vergonha

A vergonha, por sua vez:

[...] é apenas o sentimento original de ter meu ser do *lado de fora*, comprometido em outro ser e, como tal, sem qualquer defesa, iluminado pela luz absoluta que emana de um puro sujeito; é a consciência de ser irremediavelmente aquilo que sempre fui: “em suspenso” (*en sursis*), ou seja, à maneira do “ainda-não” ou do “não-mais” (Sartre, 2015, pp. 368-369).

A vergonha, portanto, não é o sentimento de ser um objeto repreensível, mas de ser um objeto, ou seja, de me reconhecer em um ser determinado para o outro. A vergonha é o sentimento do pecado original de ter decaído em determinado estado de coisa no meio do mundo, necessitando da mediação do outro:

O recato e, em particular, o medo de ser surpreendido em estado de nudez são apenas uma especificação simbólica da vergonha original: o corpo simboliza aqui nossa objetida de sem defesa. Vestir-se é dissimular sua objetidate, reclamar o direito de ver sem ser visto, ou seja, de ser puro sujeito. Por isso, o símbolo bíblico da queda, depois do pecado original, é o fato de que Adão e Eva “conhecem sua nudez” (Sartre, 2015, p. 369).

A reação será, portanto, a de objetificar o outro. Enquanto objeto para mim, a subjetividade do outro não passa de simples propriedade e deixa de exercer poder sobre meu ser.

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*. Não nego

que o Outro continua em conexão comigo por seu “interior”, mas a consciência que tem de mim, sendo consciência-objeto, aparece-me como pura interioridade sem eficácia; é uma propriedade entre outras deste “interior”, algo comparável a uma película sensível na câmara escura de um aparelho fotográfico (Sartre, 2015, p. 369).

Dessa forma, sua subjetividade degrada-se em interioridade; sua livre consciência, em pura ausência de princípios; suas possibilidades, em propriedades; e seu conhecimento de mim, em pura imagem contingente de mim:

Assim, a subjetividade se degradou em interioridade, a livre consciência em pura ausência de princípios, as possibilidades em propriedades, e o conhecimento pelo qual o outro me alcança em meu ser se desgastou em pura *imagem* de mim na “consciência” do Outro. A vergonha motiva a reação que a transcende e a suprime [assim como no medo], enquanto encerra uma compreensão implícita e não tematizada do poder-ser-objeto do sujeito para o qual sou objeto. E esta compreensão implícita não é outra senão a consciência (de) meu “ser-eu-mesmo”, ou seja, minha ipseidade reforçada (Sartre, 2015, pp. 369-370).

Se digo que tenho vergonha de mim, pressuponho um eu-objeto, fora de mim, para o outro do qual tenho vergonha, assim como uma ipseidade envergonhada. “Assim, a vergonha é apreensão unitária de três dimensões: ‘*Eu* tenho vergonha de *mim* frente ao *outro*’” (Sartre, 2015, p. 370).

O orgulho

O orgulho, entretanto, não elimina a vergonha original. Ao contrário, funda suas bases em seu terreno:

[...] no orgulho, reconheço o outro como sujeito pelo qual a objetidade vem a meu ser, mas *igualmente reconheço-me como responsável por minha objetidade* (grifo nosso); enfatizo minha responsabilidade e a assumo. Em certo sentido, o orgulho, portanto, é antes de tudo resignação: para estar orgulhoso de *ser isto*, é necessário primeiramente que me tenha resignado a *não ser mais que isto*. Trata-se, pois, de uma primeira reação à vergonha, e já é uma reação de fuga e má-fé, porque, sem deixar de manter o Outro como sujeito, tento captar-me *afetando* o Outro com minha objetidade (Sartre, 2015, pp. 370-371).

Há duas atitudes autênticas: 1. A vergonha: “[...] aquela pela qual reconheço o Outro como sujeito pelo qual chego à objetidade [...]” (Sartre, 2015, p. 371); 2. O orgulho: “[...] aquela pela qual apreendo-me como projeto livre pelo qual o Outro chega ao ser-outro [...] ou afirmação de minha liberdade frente ao Outro-objeto” (Sartre, 2015, p. 371). Acontece que o orgulho, ou a vaidade, é um sentimento sem equilíbrio e de má-fé. No orgulho, tento agir sobre o outro não enquanto sujeito, mas enquanto objeto. Me faço belo ou forte (ou os dois),

para capturar sua admiração. Mas, ao fazer isso, exijo que o outro me experimente enquanto sujeito e, portanto, enquanto livre: “Assim, o sentimento que exijo do Outro traz em si mesmo sua própria contradição, pois com ele devo afetar o Outro enquanto livre. É um sentimento experimentado ao modo da má-fé, e seu desenvolvimento interno o conduz à desagregação” (Sartre, 2015, p. 371). Mas, para desfrutar de meu ser objetivo, faço-me objeto apoderando-me do outro enquanto objeto. Mas não havíamos visto que o outro-objeto só tem acesso ao meu eu-sujeito? Portanto, ao tentar me desfrutar de minha subjetividade pelo outro-objeto, elimino qualquer possibilidade disso:

Ao constituir o Outro como objeto, constituo-me como imagem no cerne do Outro-objeto; daí a desilusão da vaidade: nesta imagem que quis captar, para recuperá-la e fundi-la com meu ser, *não mais me reconheço*, e devo, queira ou não, imputá-la ao Outro como uma de suas propriedades subjetivas; liberado, a despeito de mim, de minha objetividade, permaneço só, frente ao Outro-objeto, em minha inqualificável ipseidade que tenho-de-ser, sem poder para sempre ser dispensado de minha função (Sartre, 2015, p. 371).

Medo, vergonha e orgulho nada mais são que reações originárias ao reconhecimento do outro enquanto outro-sujeito que delimitam a compreensão da minha subjetividade que motivará a constituição do outro-objeto. Mas, em *O Ser e o Nada*, há uma extensa análise fenomenológica de duas condutas humanas que dão melhor expressão a esse tensão instável que é o relacionamento com o outro: o *amor* e o *ódio*.

III.III. O amor.

Na relação com o Outro, tudo o que vale para mim, vale para ele. Se tento livrar-me dele, ele tenta livrar-se de mim. Se tento submetê-lo, ele tenta me submeter. Assim, toda relação com o outro é relação recíproca. Portanto, qualquer descrição da relação com o outro deve ser feita pela perspectiva do conflito. Pois: "O conflito é o sentido originário do ser-Para-outro" (Sartre, 2015, p. 454).

Experimentamos nosso ser-Para-outro através de uma posse. O Outro me possui pelo olhar. Por seu olhar, sou moldado, esculpido, produzido, como jamais eu mesmo verei. O Outro possui um segredo: aquilo que eu sou. O Outro me faz ser e, portanto, me possui. Esta possessão não é outra que a consciência de me possuir⁵⁹. Reconhecendo minha objetividade,

⁵⁹ Aqui há um erro de tradução, ou, creio eu, de redação, não original encontramos: « Il me fait être et, par cela même, me possède, et cette possession n'est rien autre que la conscience de me posséder. » Portanto, uma tradução mais adequada seria “[...] esta possessão não é nada mais que a consciência de me possuir.” O que faz mais sentido e não, como encontramos, “[...] a consciência de meu possuir.”

sinto que o Outro tem essa consciência. "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 o meu" (Sartre, 2015, pp. 454-455). Interessante pensar que, aqui, o Outro aparece como "aquele que faz com que 'haja' ser", uma definição parecida, para não dizer idêntica, com a que encontramos no capítulo sobre a transcendência do ser-Para-si e sua relação realizante. A diferença, pelo menos a mais evidente, nesse caso, é que o ser que é "havido" é o ser-Para-si e não, como no caso do capítulo sobre a transcendência, o ser-Em-si:

Assim, tenho a compreensão desta estrutura ontológica; *sou responsável por meu ser-Para-outro, mas não seu fundamento* (grifo nosso); meu ser-Para-outro me aparece, portanto, em forma de algo dado e contingente, pelo qual, *todavia, sou responsável* (grifo nosso), e o Outro fundamenta meu ser na medida em que este ser é na forma do "há"; *mas o Outro não é responsável por ele* (grifo nosso), embora o fundamente em completa liberdade, na e por sua livre transcendência (Sartre, 2015, p. 455).

Portanto, sou responsável por ela, embora não a fundamente. Seu fundamento surge do outro. Ou seja, meu ser-Para-outro me aparece como algo dado e contingente, como facticidade, pela qual, entretanto, não deixo de ser responsável, pois o Outro não é responsável por ela, embora a fundamente por uma livre transcendência. O que significa que se me apreendo como *responsável* por esse meu ser, *reivindico-o*, ou seja:

[...] quero recuperá-lo, ou, em termos mais exatos, sou projeto de recuperação de meu ser. Quero estender a mão para apoderar-me deste ser que me é apresentado como meu ser, mas à distância, como a comida de Tântalo, e fundamentá-lo por minha própria liberdade (Sartre, 2015, p. 455).

Por que? Porque se, por um lado, "[...]" meu ser-objeto é insuportável contingência e pura 'posse' de mim por um Outro [...]" (Sartre, 2015, p. 455), por outro lado, este ser indica aquilo que devo recuperar e fundamentar se quero ser fundamento de meu ser. O que significa que devo assimilar a liberdade do Outro. Logo, meu projeto de fundamentação de mim mesmo deve ser, necessariamente, "[...]" projeto de reabsorção do Outro" (Sartre, 2015, p. 455). Mas, para obter sucesso, esse projeto deve manter a natureza do Outro intacta. Isso leva a duas consequências: 1º: "Não deixo por isso de afirmar o Outro, ou seja, de negar que eu seja o Outro: sendo fundamento de meu ser, o Outro não poderia diluir-se em mim sem que meu ser-Para-outro desaparecesse" (Sartre, 2015, p. 455). Devo, portanto, assimilar a alteridade do outro, enquanto tal, como minha própria possibilidade. Significa: fazer-me ser adquirindo o ponto de vista do outro sobre mim. É o Outro concreto, como realidade absoluta, que desejo incorporar em mim, na sua alteridade. 2º: "O Outro que pretendo assimilar não é, de forma

alguma, o Outro objeto” (Sartre, 2015, p. 455). Significa que esse projeto de incorporação do Outro buscar realizar-se não sobre o outro-objeto, mas sobre o outro-sujeito, o outro-olhador. Ou seja, o que busco recuperar não é o meu ser-Para-si, anulando meu ser-objeto e, portanto, meu ser-Para-outro, mas absorver o outro-sujeito, enquanto outro-olhador, com suas próprias possibilidades, o que implica uma ampliação do meu ser-visto.

Em resumo, identifico-me totalmente com meu ser-visto a fim de manter à minha frente a liberdade olhadora do Outro, e, como meu ser-objeto é a única relação possível entre eu e o Outro, é somente este ser-objeto que pode me servir de instrumento para operar a assimilação a mim da *outra liberdade* (Sartre, 2015, p. 456).

Assim, o ser-Para-si identifica-se com seu ser-objeto para identificar-se com a liberdade do Outro e fundamentar o seu ser-Em-si.

Ser o Outro para si mesmo - ideal sempre visado concretamente na forma de ser para si mesmo *este* Outro - é o valor primordial das relações com o Outro; significa que meu ser-Para-outro é infestado pela indicação de um ser-absoluto que seria si mesmo enquanto Outro e Outro enquanto si mesmo, e que, livremente dando a si o seu ser-si-mesmo como Outro e seu ser-Outro como si-mesmo, seria o próprio ser da prova ontológica, ou seja, Deus (Sartre, 2015, p. 456).

Porém, esse movimento é irrealizável a não ser pela superação da contingência originária da relação com o outro, onde “[...] não há qualquer relação de negatividade interna entre a negação pela qual o Outro se faz Outro que não eu e a negação pela qual eu me faço Outro que não o Outro” (Sartre, 2015, p. 456). Assim, a unidade com o outro é irrealizável de fato e de direito, pois pressupõe necessariamente a desaparição do outro enquanto outro, ou seja, a desaparição do seu caráter de alteridade. Logo, é preciso, para que eu projete a identificação com o outro, que eu insista em negar que eu seja o outro⁶⁰. O conflito, resultado desse projeto de unificação, reside precisamente nisso: enquanto experimento-me como objeto para o outro, a fim de assimilar o outro por essa experiência, o outro, por sua vez, me apreende como objeto entre outros objetos no mundo e não pretende, de forma alguma, identificar-se comigo. Para evitar esse problema, a saber, garantir que o outro me apreenda também como objeto-sujeito e pretenda identificar-se comigo, é preciso: “Portanto, seria necessário - já que o ser-Para-outro comporta uma dupla negação interna - agir sobre a negação interna pela qual

⁶⁰ A tradução, aqui, não é exatamente precisa. No original diz-se: « Ainsi, la condition pour que je projette l'identification à moi d'autrui c'est que je persiste à nier de moi que je sois l'autre. » Uma melhor tradução talvez seria: “Assim, a condição para que eu projete a identificação em mim do outro é que eu persista em negar de mim que eu seja o outro”.

o Outro transcende minha transcendência e me faz existir Para-outro, ou seja, *agir sobre a liberdade do Outro*” (Sartre, 2015, p. 456).

Esse ideal de unificação com o outro é o ideal do amor, seu motivo e sua finalidade, seu valor próprio. “O amor, como relação primitiva com o Outro, é o conjunto dos projetos pelos quais viso realizar este valor” (Sartre, 2015, p. 457).

Tais projetos colocam-me em contato direto com a liberdade do outro e por isso o amor é conflito. A liberdade do outro, porque faz com que eu seja, é fundamento do meu ser, porém, exatamente porque é liberdade, não me dá segurança e estou em perpétuo 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. *Irresponsável* (grifo nosso) e fora de alcance, esta liberdade proteiforme na qual me comprometi pode, por sua vez, comprometer-me em mil maneiras diferentes de ser (Sartre, 2015, p. 457).

Porém, se pretendo me desvencilhar desse perigo e recuperar meu ser, só posso fazê-lo me apoderando da liberdade desse outro e submetendo-a a mim. Além disso, essa é a única maneira pela qual eu posso agir sobre a livre negação de interioridade pela qual o outro me constitui e a única maneira pela qual posso pavimentar o caminho que me levará a identificar-me com ele. Por que o amante quer ser amado? Caso, essa posse fosse pura posse física, o problema seria facilmente respondido, mas “[...] o amor deseja capturar a ‘consciência’” (Sartre, 2015, p. 457) Por que? Como?

A noção de "propriedade", pela qual tão comumente se explica o amor, não poderia ser fundamental. “Por que iria eu querer apropriar-me do Outro não fosse precisamente na medida em que o Outro me faz ser” (Sartre, 2015, p. 457)? É precisamente a liberdade do outro, enquanto tal, ou seja, enquanto liberdade, que quero possuir. O amante, que quer se tornar amado, não quer a servidão do seu amado. “Assim, o amante não deseja possuir o amado como se possui uma coisa; exige um tipo especial de apropriação. Quer possuir uma liberdade enquanto liberdade” (Sartre, 2015, p. 458).

Por outro lado, o amante, que quer se tornar amado, não deseja que o seu amado o ame apenas por compromisso livre e voluntário. Ou seja, o amante não quer ser amado nem por uma completa submissão, nem por uma livre comprometimento. Quer a conquista. Portanto, o amante, que quer ser amado, exige que o o outro, livremente, o ame e que, ao mesmo tempo, determine a sua própria liberdade a amá-lo. Ou seja, o amante, para ser objeto de amor, exige uma liberdade que volte a si própria e determine, ou seja, subjugue, a si mesma para amá-lo.

Assim, o amante querer o juramento, e o juramento o exaspera. Quer ser amado por uma liberdade, e exige que tal liberdade, como liberdade, não seja mais livre. Quer, ao mesmo tempo, que a liberdade do Outro se determine a si própria a converter-se em amor - e isso, não apenas no começo do romance, mas a cada instante - e que esta liberdade seja subjugada *por ela mesmo*, reverta-se sobre si própria, como na loucura, como no sonho, para querer seu cativeiro. E este cativeiro deve ser abdicação livre e, ao mesmo tempo, acorrentada em nossas mãos. No amor, não é o determinismo passional que desejamos no Outro, nem uma liberdade fora de alcance, mas sim uma liberdade que *desempenhe o papel* de determinismo passional e fique aprisionada nesse papel (Sartre, 2015, p. 458).

Para isso, o amante, que quer ser amado, não exige, para si, que seja a causa do amor de seu amado, ou seja, um fato determinante para tal, mas apenas que seja uma ocasião para que o seu amado modifique radicalmente sua própria liberdade.

No Amor, ao contrário, o amante quer ser “o mundo inteiro” para o amado: significa que se coloca do lado do mundo; é ele que resume e simboliza o mundo, é um *isto* que encerra todos os outros “istos”; é e aceita ser *objeto*. Mas, por outro lado, quer ser o objeto no qual a liberdade do Outro aceita se perder, o objeto no qual o Outro aceita encontrar, como sua segunda facticidade, o seu ser e sua razão de ser; quer ser o objeto-límite da transcendência, aquele rumo ao qual a transcendência do Outro transcende todos os outros objetos, mas ao qual não pode de modo algum transcender. E, por toda parte, o amante deseja o círculo da liberdade do Outro; ou seja, deseja que, a cada instante, no ato pelo qual a liberdade do Outro aceita este limite à sua transcendência, tal aceitação esteja já presente como móvel da aceitação considerada. É a título de meta já escolhida que o amante quer ser escolhido como meta (Sartre, 2015, pp. 458-459).

O amante, que quer ser amado, “[...] não quer *agir* sobre a liberdade do Outro, mas existir *a priori* como limite objetivo desta liberdade, ou seja, surgir ao mesmo tempo com ela e no seu próprio surgimento como o limite que ela deve aceitar para ser livre” (Sartre, 2015, p. 459). O que o amante, que quer ser amado, quer:

[...] é que a liberdade do Outro seja enviscada e empastada por si própria: este limite de estrutura, com efeito, é *algo dado*, e a única aparição do dado como limite da liberdade significa que a liberdade *se faz existir a si mesmo* no interior do dado como sendo sua própria proibição de transcendê-lo (Sartre, 2015, p. 459).

O amante, que quer ser amado, deseja que essa proibição, essa condição, seja, ao mesmo tempo, vivida como um dado, ou seja, uma facticidade, e livremente aceita:

Deve poder ser livremente consentida porque deve identificar-se com o surgimento de uma liberdade que se elege como liberdade. Mas deve ser somente vivida, porque deve ser uma impossibilidade sempre presente, uma facticidade que reflui sobre a liberdade do Outro até seu bojo; e isso se exprime psicologicamente pela exigência de que a livre decisão de me amar, antes tomada pelo amado, deslize como móvel enfeitiçado *no interior* de seu livre compromisso presente.

[...] esta facticidade que deve ser limite de fato para o Outro, em minha exigência de ser amado, e que deve terminar sendo *sua própria* facticidade, é a *minha* facticidade [...] (Sartre, 2015, p. 459).

Ao passo que sou o objeto que o Outro faz vir ao ser, sou o limite mesmo de sua transcendência. Ou seja, o Outro me faz insuperável e absoluto não como ser-Para-si nadificador, mas enquanto ser-Para-outro-no-meio-do-mundo.

Assim, querer ser amado é impregnar o Outro com sua própria facticidade, é querer constrangê-lo a recriar-nos perpetuamente como condição de uma liberdade que se submete e se compromete; é querer, ao mesmo tempo, que a liberdade fundamente o fato e que o fato tenha preeminência sobre a liberdade (Sartre, 2015, pp. 459-460).

O resultado mais imediato disso seria a minha segurança na consciência do outro. Minha inquietação, em suma, provém do fato de que me experimento como objeto para o outro, ou seja, perco meu caráter de ser livre e fico a mercê do ser que o outro me faz ser⁶¹. Por outro lado, se o Outro me ama, torno-me seu limite insuperável e, assim, sou sua meta absoluta e minha independência é salvaguardada:

O objeto que o Outro deve me fazer ser é um objeto-transcendência, um centro de referência absoluto, em torno do qual se ordenam, como puros *meios*, todas as coisas-utensílios do mundo. Ao mesmo tempo, como limite absoluto da liberdade, ou seja, da fonte absoluta de todos os valores, estou protegido contra qualquer eventual desvalorização, sou o valor absoluto. E, na medida em que assumo meu ser-Para-outro, assumo-me como valor. Assim, querer ser amado é querer situar-se Para-além de todo sistema de valores, colocado pelo Outro como condição de toda valorização e como fundamento objetivo de todos os valores (Sartre, 2015, p. 460).

Assim, sendo o valor absoluto para o meu amado, seu olhar sobre mim muda. Não devo mais ser visto como mero outro-objeto entre outros objetos, mas como o outro privilegiado sobre o qual todo o mundo se organiza em fundo a partir de mim:

Com efeito, na medida em que o surgimento da liberdade faz com que um mundo exista, devo ser, como condição-limite desse surgimento, a própria condição do surgimento de um mundo. Devo ser aquele cuja função é fazer existir as árvores e a água, as cidades e os campos, os outros homens, para dá-los em seguida ao outro, que os dispõe em mundo, da mesma forma como a mãe, nas sociedades matrilineares, recebe os títulos nominativos e o nome de família, não para guardá-los, mas para transmiti-los imediatamente aos filhos. Em certo sentido, se devo ser amado, sou o objeto por intermédio do qual o mundo existirá para o outro; e, em outro sentido, sou o mundo. Em vez de ser um “isto” destacando-se sobre

⁶¹ “Sabe Deus o que sou para ele! Sabe Deus o que pensa de mim!” Isso significa: “Sabe Deus como o Outro me faz ser”, e sou impregnado por este ser que temo encontrar um dia em uma curva de um caminho, que me é tão estranho e, todavia, é o *meu ser*, sabendo também que, apesar de meus esforços, não me encontrarei com ele jamais (Sartre, 2015, p. 460).

fundo de mundo, sou o objeto-fundo sobre o qual o mundo se destaca (Sartre, 2015, p. 461).

Nesse sentido, me tranquilizo. Não posso mais ser (de)limitado dentro de um ser-feio, ser-pequeno, ser-covarde. Certamente esses possíveis permanecem transcendidos, mas não me limito a um, apenas. Sou a totalidade deles: “[...] na intuição amorosa que exijo, devo ser dado como uma totalidade absoluta a partir da qual todos os seres e todos os seus atos próprios devem ser compreendidos” (Sartre, 2015, p. 461).

Tal descrição enquadra-se naquela do senhor e do escravo hegeliana. O senhor está para o escravo, assim como o amante quer ser amado. Mas há um limite na comparação. Em Hegel, o senhor só exige lateralmente, implicitamente, a liberdade do escravo, enquanto, no nosso caso, o amante exige antes de tudo a liberdade do amado. Assim, exijo que meu ser-amado venha do outro de forma totalmente livre e espontânea: “[...] se devo ser amado pelo outro, devo ser livremente escolhido como amado” (Sartre, 2015, p. 462). Essa escolha, para o amante, que quer ser amado, não deve ser uma livre escolha, mas, de certa forma, deve ser uma escolha livremente determinada. Deve ser um acontecimento para o seu amado que não lhe deixasse outra escolha senão amá-lo. Do contrário, o amante, que quer ser amado, volta a se tornar objeto para o seu amado. Objeto no mundo, como qualquer outro, e não condição de desvelamento do mundo, objeto privilegiado sobre o qual o mundo surge como fundo. O que o amante que quer ser amado exige do amado é que ele faça dele sua escolha última e absoluta. Ou seja, quer que o amado escolha seu ser-no-mundo como ser-amante(-do-amante-que-quer-ser-amado):

Esse surgimento do amado deve ser livre escolha do amante. E, como o outro é fundamento de meu ser-objeto, dele exijo que o livre surgimento de seu ser tenha por fim único e absoluto a sua escolha de *mim*, ou seja, que tenha escolhido ser para fundamentar minha objetividade e minha facticidade (Sartre, 2015, p. 462).

Dessa maneira minha facticidade está a salvo. Ela deixa de ser um dado impensável e insuperável do qual fujo e passa a ser a razão pela qual o outro se faz existir livremente. Em suma, me torno o projeto fundamental do outro:

Eu o impregnei de minha facticidade, mas, como é enquanto liberdade que ele foi impregnado, ele me devolve essa facticidade como facticidade recuperada e consentida: o Outro é o fundamento dessa facticidade para que ela constitua sua meta (Sartre, 2015, p. 462).

A partir da conquista deste amor do outro, apreendo minha alienação e facticidade sobre outra luz. Ela torna-se um direito e a reclamo para mim. Assumida, a existência torna-se um benefício. É uma delícia viver:

Essas amadas veias em minhas mãos existem beneficamente. Que bom é ter olhos, cabelos, sobrancelhas, e esbanjá-los incansavelmente em um transbordamento de generosidade a esse desejo infatigável que o Outro faz-se livremente ser. Em vez de nos sentirmos, como antes de sermos amados; apreensivos por esta protuberância injustificada e injustificável que era a nossa existência, em vez de nos sentirmos “supérfluos”, agora sentimos que esta existência é recuperada e querida em seus menores detalhes por uma liberdade absoluta, a qual nossa existência ao mesmo tempo condiciona e nós mesmos queremos com nossa própria liberdade. Este, o fundo da alegria do amor, quando existe: sentimos que nossa existência é justificada (Sartre, 2015, pp. 462-463).

Porém, se o outro pode nos amar, pode ser assimilado pela nossa liberdade. Uma vez que: “[...] esse ser-amado que cobiçamos já é a prova ontológica aplicada a nosso ser-Para-outro” (Sartre, 2015, p. 463). Nossa objetividade implica a existência do outro, enquanto que é sua liberdade, sua ipseidade, que fundamenta nossa objetividade. Caso pudéssemos interiorizar o sistema como um todo, seríamos fundamento de nosso próprio ser.

Em suma, o verdadeiro objetivo do amante que quer ser amado, enquanto seu amor é um projeto, é tornar-se seu próprio fundamento. Esse projeto, porém, provoca um conflito. Esse projeto, porém, põe fim em si mesmo, se impossibilita. Pois o amado capta, enfim, o outro-objeto não como objeto privilegiado sobre o qual o mundo organiza-se em fundo, mas como outro-objeto entre outros, “[...] sobre fundo de mundo, transcende-o e utiliza-o. O amado é *olhar*” (Sartre, 2015, p. 463). Sendo amado, e, portanto, passivo, não poderia, por sua própria transcendência, fixar limites em si mesmo e, usando sua própria liberdade, subjugar a si mesmo. “O amado não poderia querer amar. Portanto, o amante deve seduzir o amado; e seu amor não se distingue deste empreendimento de sedução” (Sartre, 2015, p. 463). Na sedução, não revelo ao outro minha subjetividade, pois só poderia fazê-lo olhando-o e é precisamente esse olhar que faz desaparecer a subjetividade do outro, a qual eu quero me apoderar. Na sedução realizo o ato arriscado de assumir a minha objetividade para o outro a fim de colocar-me sobre o seu olhar e fazer com que ele me olhe. Na sedução tento apropriar-me do outro por minha subjetividade: “Seduzir é assumir inteiramente e como um risco a correr minha objetividade para o Outro, é colocar-me ante seu olhar e fazer com que ele me olhe, é correr o risco de *ser-visto*, de modo a tomar novo ponto de partida e apropriar-me do Outro na e por minha objetividade” (Sartre, 2015, p. 463). Pela sedução tento-me fazer objeto fascinante pare o outro:

[...] [a fascinação] é, dizíamos, a consciência não tética de ser o *nada* em presença do ser. A sedução busca ocasionar no outro a consciência de seu estado de nada (*néantité*) frente ao objeto sedutor. Pela sedução, busco constituir-me como uma plenitude de ser e fazer-me *reconhecido como tal*. Para isso, constituo-me como objeto significante (Sartre, 2015, pp. 463-464).

Meus atos sedutores apontam em duas direções: A primeira dela é aquilo que enganosamente apresento ao outro como minha subjetividade, mas que, na verdade, não é senão meu ser objetivo. Ofereço uma série infinita e indiferenciada de atos possíveis e reais que chamo de meu ser objetivo, guiando a transcendência do outro. Na outra direção, me apresento como um ser espesso e vasto pelo qual todo o mundo é apresentado. Assim, torno-me intermediário entre o outro e o mundo: “No primeiro caso, tento constituir-me como um infinito de profundidade; no segundo identificar-me com o mundo” (Sartre, 2015, p. 464). Através desses procedimento sedutores, eu me proponho como o insuperável, mas essa proposta é insuficiente, na medida em que, para ser bem sucedida, precisa do consentimento da liberdade do outro, que deve ser cativada, seduzida, a se reconhecer como nada frente a plenitude do (meu) ser.

Tais tentativas de expressão não pressupõem a linguagem, elas são a linguagem, ou melhor, um modo fundamental da linguagem: “A linguagem não é um fenômeno acrescentado ao ser-Para-outro: é originariamente o ser Para-outro; ou seja, [a linguagem] é o fato de uma subjetividade experimentar-se como objeto para o Outro” (Sartre, 2015, p. 464). Em um universo de objetos puros a linguagem não poderia sequer ser inventada, pois pressupõe a relação com o outro sujeito e, nessa relação, não é preciso inventá-la pois é dada já no reconhecimento do outro. “Pelo simples fato de, não importa o que faça, meus atos livremente concebidos e executados e meus projetos rumo a minhas possibilidades adquirirem lá fora um sentido que me escapa e experimento, eu *sou* linguagem” (Sartre, 2015, pp. 464-465). A linguagem faz parte da condição humana. A linguagem é a experiência que um ser-Para-si pode fazer de seu ser-Para-outro. Portanto, linguagem e reconhecimento da existência do outro são a única e mesma coisa. Assim: “O surgimento do outro frente a mim como olhar faz surgir a linguagem como condição de meu ser” (Sartre, 2015, p. 465). Portanto, a sedução não pressupõe a linguagem, mas é propriamente a realização da linguagem:

[...] significa que a linguagem pode revelar-se inteiramente de uma só vez pela sedução enquanto modo de ser primitivo de expressão. É claro que entendemos por linguagem todos os fenômenos de expressão, e não a palavra articulada, que constitui um mundo derivado e secundário cuja aparição pode ser objeto de um

estudo histórico. Em particular, na sedução, a linguagem não intenta *dar a conhecer*, mas sim fazer experimentar (Sartre, 2015, p. 465).

Caminho às cegas, porém, ao tentar encontrar uma linguagem fascinante, uma vez que me oriento pela forma abstrata e vazia de minha objetividade para o outro. Não sou capaz de prever que efeitos terão minhas atitudes de sedução, uma vez que sempre serão retomadas e fundamentadas por uma liberdade que irá transcendê-los, ou seja, só terão um significado caso essa liberdade lhes dê:

Assim, o “sentido” de minhas expressões sempre me escapa; jamais sei exatamente se signifco o que quero significar ou sequer se *sou* significante; neste momento exato, eu precisaria ler o pensamento do Outro, o que, por princípio, é inconcebível. E, sem saber o que é que realmente expimo para o Outro, constituo minha linguagem como um fenômeno incompleto de fuga para fora de mim mesmo. Uma vez que me expresso, não posso mais do que conjecturar sobre o sentido do que expresso, ou seja, em suma, o sentido do que sou, posto que, nesta perspectiva, exprimir e ser se identificam. O Outro está sempre aí, presente e experimentado como aquele que confere à linguagem seu sentido. Cada expressão, cada gesto, cada palavra é, de minha parte, um experimentar concreto da realidade alienadora do Outro. [...] A linguagem me revela a liberdade daquele que me escuta em silêncio, ou seja, sua transcendência (Sartre, 2015, pp. 465-466).

Permaneço, porém, para o outro, como objeto significante. Não há meio pelo qual minha objetividade possa indicar minha transcendência. Nesse sentido, a linguagem permanece, para o outro, como objeto mágico: “Assim, a palavra é *sagrada* quando sou eu que a utilizo, e *mágica* quando o Outro a escuta” (Sartre, 2015, p. 466).

Porém, a fascinação não é capaz, por si mesma, de provocar o amor. Pode-se ficar fascinado por um orador, um ator, um escritor, mas permanece destacado sobre fundo demundo e não, como acontece no amor, destacada o mundo em fundo, tornando-se termo último de toda transcendência. Quando, então, o amado irá, por sua vez, tornar-se amante e, assim, fazer com que o amante se torne amado?

Quando projetar se tornar amado pelo amante, que quer ser amado. O outro-objeto, o amante que quer ser amado e por isso se faz objeto fascinante, não tem força para ocasionar no outro o amor. Nesse sentido, a sedução falha. Se o ideal do amor é a apropriação do outro, enquanto outro-sujeito, o outro-objeto-fascinante é incapaz de realizar esse ideal:

A sedução não pode ornamentar o Outro-objeto que tenta me seduzir salvo com o caráter de objeto *precioso* “a ser possuído”; talvez venha a determinar que eu arrisque muito para conquistar esse Outro-objeto; mas tal desejo de apropriação de um objeto no meio do mundo não poderia ser confundido com amor (Sartre, 2015, p. 467).

Assim, o amor só pode ser despertado no amado caso parta desse sujeito a sua alienação e fuga para o outro. Ou seja:

[...] o amado só irá transformar-se em amante caso projete ser amado, ou seja, se o que deseja conquistar não for um corpo, mas sim a subjetividade do Outro enquanto tal. Com efeito, o único meio que pode conceber para realizar esta apropriação é o de fazer-se amar. Assim, parece que amar, em sua essência, é o projeto de fazer-se amar (Sartre, 2015, p. 467).

A única maneira, portanto, de conceber a apropriação de uma subjetividade, é se determinar livremente a amar. “Assim, parece que amar, em sua essência, é o projeto de fazer-se amar” (Sartre, 2015, p. 467). Eis a nova contradição e o novo conflito: na medida em que pretende fazer-se objeto de amor para o outro, com a exclusão de qualquer outro, cada um dos amantes é inteiramente escravo do outro. Ao mesmo tempo que ambos exigem que o outro não reduza unicamente a este projeto de ser-amado:

O que exige, com efeito, é que o Outro, sem buscar originariamente fazer-se amar, tenha uma intuição ao mesmo tempo contemplativa e afetiva de seu amado como limite objetivo de sua liberdade, como fundamento inelutável e escolhido de sua transcendência, como totalidade de ser e valor supremo. O amor assim exigido ao Outro nada pode *pedir*: é puro compromisso sem reciprocidade (Sartre, 2015, p. 467).

Este amor, porém, não pode existir se não for exigência do amante. O amante é escravo de modo completamente diverso, pois é escravo de sua própria exigência, uma vez que o amor é exigência de ser amado:

[...] o amante é uma liberdade que quer ser corpo e exige um lado de fora, logo, uma liberdade que imita a fuga rumo ao Outro, uma liberdade que, enquanto liberdade, requer sua alienação. A liberdade do amante, em seu próprio esforço para fazer-se amar pelo Outro como objeto, aliena-se desaguando no corpo-Para-outro, ou seja, produz-se surgindo na existência com uma dimensão de fuga para o Outro; é perpétua recusa de se colocar como pura ipseidade, porque esta afirmação de si como si mesmo envolveria o desmoronar do Outro como olhar e o surgir do Outro-objeto, logo, um estado de coisas em que a própria possibilidade de ser amado desaparece, posto que o Outro se reduz à sua dimensão de objetividade (Sartre, 2015, pp. 467-468).

Essa recusa nada mais é que a liberdade alienada, a liberdade enquanto dependente do outro, e eis que o outro-sujeito torna-se o limite além do qual eu não posso ir além, bem como minha meta, na medida em que detém meu ser. Mas não é o outro que aliena minha liberdade. Sou eu mesmo, na medida em que quero ser amado:

Minha liberdade se aliena em presença da pura subjetividade do Outro, que fundamenta minha objetividade; não poderia alienar-se, de modo algum, frente ao Outro-objeto. Nesta forma, com efeito, a alienação do amado, com que sonha o amante, seria contraditória, pois o amado só pode fundamentar o ser do amante transcendendo-o por princípio rumo a outros objetos do mundo; portanto, tal transcendência não pode constituir o objeto que ela transcende como objeto transcendido e, ao mesmo tempo, como objeto-limite de toda transcendência (Sartre, 2015, p. 468).

Portanto, no casal apaixonado, cada um dos dois quer ser o objeto pelo qual a liberdade do outro escolhe-se livremente alienar-se. Acontece que esta escolha não passa de uma ilusão, um ideal contraditório. Pois cada um só pode alienar-se na medida em que exige que o outro se aliene. Eis que as relações amorosas tornam-se análogas ao sistema do reflexo-refletidor em direção a um valor, pois:

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 remissões indefinidas, análogo ao puro “reflexo-refletido” da consciência, sob o signo ideal do valor “amor”, ou seja, de uma fusão das consciências em que cada uma delas conservaria sua alteridade para fundamentar a outra. Pois, com efeito, as consciências estão separadas por um nada que é inexcedível por ser ao mesmo tempo negação interna de uma pela outra e um nada de fato entre as duas negações internas. O amor é um esforço contraditório para superar a negação de fato conservando a negação intérna. Exijo que o Outro me ame e faço todo possível para realizar meu projeto: mas, se o outro me ama, decepciona-me radicalmente pelo seu próprio amor; eu exigia que ele fundamentasse meu ser como objeto privilegiado, mantendo-se como pura subjetividade frente a mim; e, assim que ele me ama, experimenta-me como sujeito e submerge em sua objetividade frente à minha subjetividade (Sartre, 2015, pp. 468-469).

O problema do ser-Para-outro continua, portanto, sem solução: “[...] os amantes permanecem cada um para si em uma subjetividade total; nada vem isentá-los de seu dever de fazer-se existir cada um para si; nada vem suprimir sua contingência ou salvá-los da facticidade” (Sartre, 2015, p. 469). Pelo menos, poder-se-ia dizer, ninguém mais está em perigo na liberdade do outro. Mas isso não porque o outro não faça de mim objeto, mas porque experimenta-me como subjetividade e só me quer como tal. Mesmo assim, esse ganho está em constante risco: primeiro porque, a qualquer momento, o outro pode decidir quebrar o encanto e libertar-se de suas correntes e contemplar-me como objeto:

[...] quebra-se o encanto; o Outro torna-se meio entre meios, e objeto Para-outro, como o amante deseja, mas objeto-ferramenta, objeto perpetuamente transcendido; a ilusão, o jogo de espelhos que constitui a realidade concreta do amor, cessa repentinamente (Sartre, 2015, p. 469).

Segundo porque, no amor, cada um busca manter a salvo seu ser-Para-outro na liberdade do outro. Mas é preciso apenas do olhar de um terceiro para que ambos experimentem suas próprias objetivações, bem como a do outro também:

Ao mesmo tempo, o Outro já não é mais para mim a transcendência absoluta que me fundamenta em meu ser, mas sim transcendência-transcendida, não por mim, mas por um Outro; e minha relação originária com ele, ou seja, minha relação de ser amado com respeito ao amante, coagula-se em mortipossibilidade. Já não é mais a relação experimentada entre um objeto-limite de toda transcendência e a liberdade que o fundamenta, mas sim um amor-objeto que se aliena inteiramente rumo ao terceiro (Sartre, 2015, p. 469).

Mas nem mesmo a solidão total do exílio amoroso em um quarto íntimo impede essa objetivação que destrói o amor, pois, mesmo ali, o casal existe para toda as outras consciências no mundo. Disso “[...] resulta que o amor, enquanto modo fundamental de ser-Para-outro, tem em seu ser-Para-outro a raiz de sua destruição” (Sartre, 2015, pp. 469-470). Eis a tripla destrutibilidade do amor: primeiramente, o amor é uma remissão ao infinito, pois:

[...] amar é querer que me amem, logo, querer que o outro queira que eu o ame. E uma compreensão pré-ontológica deste logro é dada no próprio impulso amoroso: daí a perpétua insatisfação do amante. Esta não procede, como geralmente se diz, da indignidade do ser amado, mas de uma compreensão implícita de que a intuição amorosa, enquanto intuição-fundamento, é um ideal fora de alcance. Quanto mais sou amado, mais perco meu ser, mais sou devolvido às minhas próprias *responsabilidades* (grifo nosso), ao meu próprio poder ser (Sartre, 2015, p. 470).

Em segundo lugar, vimos que o desencanto do outro é sempre possível a qualquer momento. Em terceiro lugar, o amor é sempre relativo pelos outros.

III.IV. O ódio.

“O fracasso da primeira atitude para com o Outro pode ser ocasião para que eu adote a segunda” (Sartre, 2015, p. 472). Cada uma das atitudes é uma reação fundamental ao meu ser-Para-outro enquanto situação originária. Pode ser que, impossibilitado de me identificar com a consciência do outro pela minha objetificação, eu seja levado a me voltar para o outro e *olhá-lo*. Isso significa uma tentativa de reassumir minha própria liberdade e a partir desta liberdade confrontar a liberdade do Outro. Nesse sentido, tal conflito explicita a luta das liberdades confrontadas enquanto liberdades. Disso, segue-se uma imediata decepção porque exatamente quando me afirmo enquanto liberdade, faço do outro uma liberdade *transcendida*

e, portanto, *objeto*. “É a história deste fracasso que vamos tentar descrever agora” (Sartre, 2015, p. 473). Lanço meu olhar sobre o outro que me olha. Mas um olhar, enquanto olhar, não pode ser olhado. Na medida em que olho o outro, seu olhar se desvanece e não encontro senão olhos. Assim, o outro torna-se um ser que posso e que reconhece minha liberdade. “Parece que minha meta foi alcançada, já que posso o ser que detém a chave de minha objetividade e posso fazê-lo experimentar de mil maneiras a minha liberdade” (Sartre, 2015, p. 473). Mas tudo se desmoronou: o que permanece em minhas mãos nada mais que um outro objeto. Portanto, enquanto objeto, não é capaz de reconhecer minha liberdade. “Minha deceção 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” (Sartre, 2015, p. 473). Tal deceção será motivação para tentativas posteriores para buscar a liberdade do outro neste objeto que ele é para mim e, além disso, encontrar condutas privilegiadas que me permitirão apropriar a liberdade do outro através da apropriação total do corpo do outro. Tais tentativas estão, por princípio, destinadas ao fracasso. Veremos.

Também pode acontecer que “olhar o olhar” seja minha reação *originária* ao meu ser-Para-outro. Posso, em meu surgimento no mundo, me escolher como *aquele que faz com que a subjetividade do outro se desmorone pela minha atitude de olhar o olhar do outro*. Eis o que Sartre denomina de *indiferença para com o outro*. É o caso de me fazer *cego* com relação ao outro. Mas esta própria conduta cega fracasso antes mesmo de seu nascimento, pois ao me fazer cego *reconheço* o outro como outro-que-não-deve-ser-visto, o outro como transcendência que pode me olhar. É precisamente isso que, através desta cegueira, busco mascarar. Nesse sentido: “Pratico então uma espécie de solipsismo de fato [...]” (Sartre, 2015, p. 474).

Neste estado de cegueira, me encontro ignorante quanto à subjetividade absoluta do Outro como fundamento de meu ser-Em-si e meu ser-para-outro. Em certa medida isso me tranquiliza e me deixa mais audacioso, na medida em que não tenho consciência alguma que o outro pode me coagular pelo seu olhar. Encontro-me “[...] no estado oposto ao que chamamos de *timidez*” (Sartre, 2015, p. 474). Estou confortável, pois meu ser não está lá fora e por isso não me sinto alienado. Tal estado de cegueira pode perdurar quanto maior for o grau da minha má-fé. Mas, ainda que esteja completamente imerso nesse estado, não deixamos de experimentar sua insuficiência. Como em toda má-é, é este estado mesmo que me fornecerá motivos para deixá-lo, pois a cegueira com relação ao outro faz desaparecer toda apreensão vivida de minha objetividade. Tanto o outro enquanto *liberdade*, quanto minha *objetividade* enquanto *eu-alienado* estão aí, irrefletidos, não tematizados, mas *dados* em minha

compreensão de mundo e de meu ser no mundo. “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” (Sartre, 2015, p. 475). Meu projeto fundamental com relação ao outro, qualquer que seja a atitude que eu adote, é duplo: por um lado, trata-se de *me proteger contra* este perigo que ameaça meu ser-fora-na-liberdade-do-outro; por outro lado, trata-se de *utilizar* o outro para totalizar a totalidade-destotalizada que eu sou. Fecho assim, finalmente, este círculo aberto que tenho-de-ser e me torno fundamento de mim mesmo. Ao mesmo tempo, a desaparição do outro enquanto olhar me arremessa novamente à minha injustificável subjetividade, reduzindo meu ser a esta perpétua perseguição-perseguida rumo ao ser-Em-si-Para-si. Sem o outro, sou abandonado a mim mesmo.

Porém, ainda que esta cegueira com relação ao outro me liberte, em aparência, deste perigo na liberdade do outro, implica, ainda, uma certa compreensão desta liberdade. Tal cegueira com relação ao outro me joga em um grau último de objetividade, pois, ainda que eu possa crer ser uma subjetividade absoluta e única, sou visto sem poder experimentar este “ser-visto” e tampouco me defender desse “ser-visto”. “Sou possuído sem poder voltar-me contra aquele que me possui” (Sartre, 2015, p. 475). Enquanto o outro me objetifica me olhando, posso me defender transformando-o em objeto ao olhá-lo. Mas se o outro é objeto para mim enquanto me olha, ao mesmo tempo que me olha, estou em perigo sem, tampouco, saber disso. Esse mal-estar ocasiona nova tentativa de me apropriar da liberdade do outro. Assim, volto ao objeto-outro que e tento utilizá-lo como instrumento de modo a alcançar sua liberdade. Acontece que, ao me dirigir ao objeto outro, não posso lhe pedir que preste contas de sua transcendência e tampouco posso conceber o que quero me apropriar, posto que este outro é um *objeto*. Me encontro em uma situação contraditória com relação a este objeto: não posso obter o que eu quero, mas, além disso, esta investigação provoca um desaparecimento do próprio saber disto que eu quero. Engajo-me em uma busca pela liberdade do outro e, nesta busca, encontro-me engajado em uma busca que perdeu seu sentido e orientação. E se tento devolver este sentido a essa busca, faço, pelo contrário, que esta busca perca ainda mais o seu sentido. Provoco minha perplexidade e meu mal-estar.

Desejo sexual

Esta tentativa de possuir a liberdade do outro através de sua objetividade-para-mim é o desejo sexual.

[...] tendo em vista que a estrutura diferenciada do corpo (mamífero, vivíparo etc.) e, por conseguinte, a estrutura particular do sexo (útero, trompas, ovários etc.) pertencem ao domínio da contingência absoluta e de forma alguma são da alcada da ontologia da “consciência” ou do *Dasein*, poderia parecer que ocorresse o mesmo com o desejo sexual. Assim como os órgãos sexuais constituem uma informação contingente e particular de nosso corpo, também o desejo correspondente seria uma modalidade contingente de nossa vida psíquica, ou seja, só poderia ser descrito em nível de uma psicologia empírica apoiada na biologia (Sartre, 2015, pp. 476-477).

De fato, a diferença sexual está no âmbito da *facticidade*. Isso significa que o ser-Para-si seja sexual por acidente? Pela contingência de nascer com tal ou qual corpo? A vida sexual será um acréscimo à condição humana? Tanto o desejo sexual como o seu horror são estruturas fundamentais do ser-Para-outro.

[...] não teremos o direito de indagar se, por acaso, o problema não será da mesma ordem daquele que encontramos a propósito das sensações e dos órgãos sensíveis? Diz-se que o homem é um ser sexual porque possui um sexo. E se for o contrário? E se o sexo não for mais que o instrumento e, por assim dizer, a *imagem* de uma sexualidade fundamental? E se o homem só possuir um sexo por ser originária e fundamentalmente um ser sexual, enquanto ser que existe no mundo em conexão com outros homens? [...] O fato de poder *dispor* de um órgão sexual apto a fecundar e buscar o prazer só representa uma fase e um aspecto de nossa vida sexual. Há um modo de sexualidade “com possibilidade de satisfação” e o sexo constituído representa e concretiza esta possibilidade. Mas existem outros modos da sexualidade, do tipo incapaz de satisfação, e, se levarmos em conta tais modalidades, é preciso reconhecer que a sexualidade, surgindo com o nascimento, só desaparece com a morte (Sartre, 2015, pp. 477-478).

Nenhum *fenômeno* sexual pode explicar o *desejo* sexual. Ainda que o corpo tenha papel importante, o desejo remete sempre a um ser-no-mundo e a um ser-Para-outro.

[...] desejo um ser humano, não um inseto ou um molusco, e desejo-o na medida em que ele e eu estamos em situação no mundo e na medida em que ele é Outro para mim e sou *Outro* para ele. Logo, o problema fundamental da sexualidade pode ser assim formulado: a sexualidade será um acidente contingente vinculado à nossa natureza fisiológica ou uma estrutura necessária do ser-Para-si-Para-outro? (Sartre, 2015, p. 478)

Só pelo fato da questão ser colocada desta forma, cabe à ontologia resolvê-la. Isso só é possível caso se determine a significação da existência sexual para um outro. Ser sexuado significa: “[...] existir sexualmente para um Outro que existe sexualmente para mim, ficando bem entendido que este Outro não é forçosamente nem primordialmente *para mim* - nem eu para ele - um existente *heterossexual*, mas somente um ser sexuado em geral” (Sartre, 2015, p. 478). Do ponto de vista do ser-Para-si, a apreensão da sexualidade do outro não pode ser pura contemplação desinteressada de suas características sexuais primárias ou secundárias. O

outro não é sexual porque é do sexo masculino, por exemplo. Trata-se de uma conclusão derivada de um estado primordial. A apreensão da sexualidade do outro é exatamente o desejo. “[...] é desejando o Outro (ou descobrindo-me como incapaz de desejá-lo) ou captando seu desejo por mim que descubro seu ser-sexuado [...]” (Sartre, 2015, p. 478). O desejo me revela imediatamente o meu ser sexuado e o ser sexuado do outro, o meu corpo e o corpo do outro. “Eis-nos, pois, remetidos ao estudo do desejo de modo a tirar uma conclusão sobre a natureza e a categoria ontológica do sexo” (Sartre, 2015, pp. 478-479). Mas *que é o desejo?* Antes de mais nada, *há desejo de que?*

Desejo

Antes de mais nada, é preciso deixar claro que o desejo não é volúpia ou desejo de suprimir uma dor. Não é possível que um sujeito possa sair de um estado de imanência a fim de relacionar seu desejo a um objeto. Nenhuma teoria imanentista ou subjetivista pode explicar porque desejamos uma mulher em particular e não simplesmente a satisfação do desejo. É preciso, portanto, definir o desejo pelo seu objeto transcidente. Desejo não é “posse física”, se se entendemos “posse” por “fazer amor com”. O ato sexual, de fato, liberta o desejo e pode mesmo se identificar com o seu objeto, mas isso pressupõe que o desejo seja o objeto a suprimir, o que só pode ser feito por uma consciência reflexiva. Mas o desejo é irrefletido e, portanto, não posicionar-se como objeto a ser suprimido. Neste caso, “[...] é o desejo que se torna o desejável” (Sartre, 2015, p. 479).

Eis o erro: aprendemos que o ato sexual suprime o desejo. Assim, uniu-se um conhecimento ao desejo e por razões externas à sua essência adicionou-se a voluptuosidade como satisfação do desejo. “O homem comum, por preguiça de espírito e conformismo, também não pode conceber para seu desejo outra meta que não seja a ejaculação” (Sartre, 2015, p. 479). Foi isso que possibilitou conceber o desejo como um instinto cujo fim seria a satisfação puramente fisiológica. Acontece que o desejo não se limita ao ato sexual e tampouco o posiciona tematicamente. Da mesma forma, o desejo não é desejo de uma prática amorosa específica. Em suma, o desejo não é desejo de “fazer”. O “fazer” vem depois, é adicionado externamente e requer um aprendizado. Dessa forma, não podemos posicionar sua supressão como seu fim supremo, tampouco eleger como fim último um ato particular. “[...] o desejo é pura e simplesmente desejo de um objeto transcidente” (Sartre, 2015, p. 480). Qual é, porém, o objeto transcidente do desejo? O desejo é desejo de corpo? Em certo sentido, sim, mas deve-se investigar melhor.

Objeto do desejo

O que nos perturba é, de fato, um corpo. “[...] um braço ou um seio entrevisto, talvez um pé” (Sartre, 2015, p. 480). Mas desejo um seio ou um braço descoberto *sobre um fundo de um corpo inteiro* enquanto totalidade orgânica. Este corpo pode estar coberto, seja por um lençol, seja por uma burca, mas sei que há um corpo aí de onde sai este braço voluptuoso. Este corpo: “[...] é aquilo a partir do qual apreendo o braço como braço; está tão presente, tão aderente ao braço que vejo, quanto os arabescos do tapete que o pé da mesa esconde estão aderentes e presentes aos arabescos visíveis a mim” (Sartre, 2015, p. 480). Meu desejo não se dirige a uma forma, a uma parte, mas a uma forma *total*, a um *corpo*. Mas, além disso, a um corpo *em situação*. Uma atitude pode contribuir muito para provocar um desejo. Pois, com essa: “[...] mostram-se os arredores, e, em última instância, o mundo” (Sartre, 2015, p. 480). O desejo portanto *posiciona* o mundo e deseja um corpo a partir deste mundo que posiciona, bem como esta perna a partir deste corpo. Isso não é novidade porque o desejo é uma das grandes maneiras de desvelar o corpo do outro. Exatamente por isso não desejamos o corpo do outro como puro objeto material. O puro objeto material não se encontra em situação. “Assim, esta totalidade orgânica imediatamente presente ao desejo só é desejável na medida em que revela não apenas a vida, mas também a consciência adaptada” (Sartre, 2015, p. 480). Porém, veremos mais adiante que este estar-em-situação do corpo do outro é de um tipo totalmente original. Além do mais, a consciência aqui considerada, enquanto consciência deste outro objetificado por mim, não passa de uma propriedade do objeto desejado. A consciência do outro não passa do

[...] sentido do escoamento dos objetos do mundo, precisamente na medida em que tal escoamento está cercado, localizado, e faz parte de *meu* mundo. Decerto, pode-se desejar uma mulher que dorme, porém na medida em que tal sono aparece sobre fundo de consciência (Sartre, 2015, p. 481).

A consciência está no horizonte do corpo desejado enquanto seu sentido e sua unidade. “Um corpo vivo enquanto totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte: este é o objeto ao qual *se dirige* o desejo” (Sartre, 2015, p. 481). Mas o que o desejo *quer* deste objeto? Antes, devemos saber: “quem” deseja?

O desejante

Certamente quem deseja sou eu e este desejo é um modo de ser da minha consciência. Desejo é consciência enquanto consciência não posicional de si. Isso não significa que a única diferença entre a consciência cognoscitiva e a consciência desejante seja a natureza de seu objeto. “Para o Para-si, escolher-se como desejo [...] é trasladar-se a certo plano de existência, diferente, por exemplo, do plano de um Para-si que se elege como ser metafísico” (Sartre, 2015, p. 481). Toda consciência, como vimos, mantém certa relação com sua facticidade, mas essa relação varia segundo o modo desta consciência. A facticidade da consciência dolorosa, por exemplo, é descoberta por uma fuga perpétua, o que não acontece no caso da facticidade do desejo. “O homem que deseja *existe* seu corpo de uma maneira particular, e, por isso, coloca-se em um nível particular de existência” (Sartre, 2015, p. 481). Desejo não é simplesmente apetite claro e translúcido. Sartre definirá o desejo como *turvação*. Entenderemos.

A água turva permanece água. Fluida e líquida como toda água. Mas não está translúcida, algo a incorpora de tal maneira que se confunde com ela tornando-a turva. A ciência explicará esse fenômeno dizendo que há, na água, milhares de pequenas partículas que, misturadas na água, conferem esse estado de turbidez. Mas, Sartre lembra, esta é a explicação do *cientista*. Esta explicação não nos interessa aqui porque é incapaz de alcançar seu ser mais originário.

Nossa apreensão originária da água turva apresenta-a como que alterada pela presença de uma *qualquer coisa* invisível, que não se distingue da água mesmo e se manifesta como pura resistência de fato. Se a consciência desejosa está *turva* é porque traz uma analogia com a água turva (Sartre, 2015, pp. 481-482).

Sartre compara o desejo sexual com outro tipo de desejo⁶²: a fome. A fome, tal como o desejo, pressupõe certo estado do corpo. Tais fenômenos são classificados e descritos do ponto de vista do outro. Do ponto de vista do ser-Para-si são pura *facticidade*. Tal facticidade não compromete a natureza do ser-Para-si, pois foge desta facticidade rumo a seus possíveis, a essa fome *saciada* que é o ser-Em-si-Para-si. “[...] a fome é puro transcender da facticidade corporal, e, na medida em que o Para-si toma consciência desta facticidade em forma não tética, toma imediatamente consciência dela enquanto facticidade transcendida (Sartre, 2015, p. 482). Eis que o corpo torna-se *passado*, mas passado *ultrapassado*. No desejo sexual, assim como na fome, encontramos tais estruturas comuns a todos os apetites que manifestam um estado do corpo. O outro nota tais mudanças fisiológicas, classifica-as e as descreve. A consciência desejosa *vive* esta

⁶² Este tipo de comparação está presente desde o ensaio “Um conceito fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”.

facticidade e, a partir dela, através dela, o corpo desejado aparece como objeto digno de desejo.

Porém, há uma enorme diferença entre o desejo sexual e outros apetites como a fome. Porque não se deseja alguém mantendo-se *fora* deste desejo. Este desejo me *engaja* e, portanto, sou *responsável* por ele.

Ao desejar *me faço* corpo, sou seu cúmplice. Segundo Sartre, no desejo sexual, tal como a água turva, a consciência encontra-se *empastada*.

[...] parece que nos deixamos invadir pela facticidade, que deixamos de fugir dessa facticidade e deslizamos rumo a um consentimento passivo ao desejo. Em outros momentos, parece que a facticidade invade a consciência em sua fuga mesmo e a torna opaca a si própria (Sartre, 2015, p. 482).

Daí dizermos coisas do tipo: “fui possuído pelo desejo”. Não dizemos a mesma coisa com relação à fome. Assim, *todo desejo*, para Sartre, é *consentimento ao desejo*. Não há inocentes.

A consciência, entorpecida e absorta, desliza rumo a uma languidez comparável ao sono. [...] de súbito, o homem que deseja assume uma tranquilidade pesada que assusta; seus olhos ficam parados e entreabertos, seus gestos ficam marcados por uma suavidade pesada e pastosa; muitos parecem adormecidos (Sartre, 2015, p. 483).

No desejo a consciência *decide* que sua facticidade existirá em outro plano. Não foge mais da facticidade, ao contrário, *subordina-se a ela* apreendendo outro corpo, e, portanto, outra contingência, como *desejável*. Assim, o desejo é não apenas o desvelar de um outro corpo, mas também do *meu próprio corpo*. Não na medida em que este outro corpo é instrumento, ponto de vista ou ocasião, mas porque é pura facticidade e, portanto, forma contingente da necessidade da minha contingência.

Sinto minha pele, meus músculos e minha respiração, não para transcendê-los rumo a alguma coisa, como na emoção ou no apetite, mas como um *datum* vivo e inerte, não simplesmente como instrumento dócil e discreto de minha ação sobre o mundo, mas como uma *paixão* pela qual estou comprometido [*engagé*] no mundo e em perigo no mundo (Sartre, 2015 [1943], p. 483 [429]).

Não significa que o ser-Para-si seja esta contingência, mas a existe e padece na vertigem de seu próprio corpo. Esta vertigem é a maneira do desejo de existir seu corpo. “A consciência não tética deixa-se ir ao corpo, *quer ser* corpo e nada mais do que corpo” (Sartre, 2015, p. 483). O corpo deixa de ser a contingência da qual o ser-Para-si foge. Ao contrário, passa a ser o possível mais imediato do ser-Para-si. O desejo, além de desejo do corpo do outro, é, de uma só vez, projeto de fazer-se corpo.

Em suma, desejo é desejo de um corpo por um outro corpo. É apetite voltado para o corpo do outro e, ao mesmo tempo, é vivido como vertigem do ser-Para-si em seu próprio corpo. Aquele que deseja faz-se corpo para desejar o corpo do outro. Mas se isso é verdade, qual será a “significação” do desejo? “[...] por que a consciência se faz corpo - ou tenta fazer-se em vão -, e que espera do objeto de seu desejo?” (Sartre, 2015, p. 484)

Desejo e apropriação

Faço-me carne, em presença do outro, para me *apropriar* da carne do outro. Ou seja: não se trata tão somente de captar este braço ou atrair o corpo do outro, é preciso captá-los através deste instrumento que é o meu próprio corpo e que me faço ser empastando minha consciência. Assim, captando o ombro do outro, o meu corpo é não apenas um meio para esta captação, mas também o corpo do outro torna-se meio para realização do meu corpo enquanto objeto fascinante e, portanto, carne. Essa apropriação do corpo do outro só é possível fazendo-me carne. Acontece, porém, que o corpo do outro não me aparece primeiramente como carne. O corpo do outro me aparece como “forma sintética em ato”. “[...] não seria possível perceber o corpo do Outro como carne pura, ou seja, a título de objeto isolado mantendo relações de exterioridade com os demais istos” (Sartre, 2015, p. 484). O corpo do outro é, antes de mais nada, *corpo em situação*. A carne, pelo contrário, é “contingência pura da presença”. Frequentemente a carne está disfarçada, seja por maquiagem, seja por roupas, mas, principalmente, por *movimentos*. “[...] nada menos ‘carnal’ que uma dançarina, ainda que nua” (Sartre, 2015, p. 484).

O desejo é uma tentativa de *desnudamento* do corpo do outro de tudo aquilo que o cobre, seja seu movimento, seja sua roupa. Em suma, é tentativa de transformação do corpo do outro em pura carne. Assim, cada carícia é uma tentativa de apropriação do corpo do outro. Se assim não fosse, tais carícias não teriam qualquer relação com o desejo que buscam satisfazer. Tal como olhares, permaneceriam à distância. Não se trata de mero contato, tampouco simples toque.

A carícia é um modelar. Transformo, pela carícia, o corpo do outro sob a forma que eu quero lhe dar enquanto carne. “[...] faço nascer sua carne pela minha carícia, sob meus dedos. A carícia é o conjunto das cerimônias que *encarnam* o Outro” (Sartre, 2015, p. 485). Mas o outro já não estava encarnado? Não exatamente.

A carne do outro não existia para mim, na medida em que a captava em situação. Também não existia para o outro na medida em que ele transcendia rumo às suas

possibilidades e ao objeto. “A carícia faz nascer o Outro como carne para mim e para ele” (Sartre, 2015, p. 485). Sartre não entende a carne em termos científicos, tal como derme, epiderme, etc. Pela carícia, a carne se revela despida de toda possibilidade e de toda ação. A carícia busca despir de a carne de todo corpo, revelando este “ser-aí” do outro:

[...] segurando e acariciando a mão do Outro, descubro, sob o *apertar* que esta mão *primeiramente* é, uma extensão de carne e osso que pode ser capturada; e, analogamente, meu olhar acaricia quando descobre, por sob o que primeiramente é o saltar das pernas da dançarina, a extensão arqueada de suas coxas (Sartre, 2015, p. 485).

Assim, *carícia e desejo não são senão a mesma coisa*. O desejo expressa-se pela carícia assim como o pensamento se expressa pela linguagem. A carícia revela a carne tanto para mim quanto para o outro, mas esta revelação possui caráter muito particular: segurar o outro revela sua *inércia e passividade* de transcendência-transcendida. Quando acaricio o outro, porém, não o faço enquanto sujeito. Por que? Porque na carícia a carne do outro se realiza, enquanto carne, pelo meu corpo também transformado em carne. Vimos que é me fazendo carne que faço do outro carne. Vimos que meu corpo: “[...] faz-se carne para apalpar o corpo do Outro com sua própria passividade, ou seja, acariciando-se nele, mais do que o acariciando” (Sartre, 2015, p. 485). Se trata, antes de mais nada, de colocar o meu corpo contra o corpo do outro e não de possuí-lo, seja em partes seja em todo. Na carícia “[...] levo o próprio braço como objeto inanimado e o *ponho* contra o flanco da mulher desejada; que meus dedos, que *faço passear* pelo seu braço, são inertes na extremidade de minha mão” (Sartre, 2015, p. 486). A *realização* da carne do *outro* se faz pela *realização* da minha própria carne, através do desejo e da carícia. Assim, a posse é uma *dupla encarnação recíproca*. Arriscamos chamar aqui de *dupla negação encarnizante*. No desejo nego minha consciência translúcida a fim de empastar meu corpo transformando-o em carne com o objetivo de transcender a transcendência do outro e, portanto, *realizar sua encarnação*, ou seja, a transformação ou realização do seu corpo em carne.

Falta determinar o sentido, ou seja, o motivo do desejo. Porque sabemos que não há nada na consciência que não seja consciência (de) si. Logo, o desejo não empasta a consciência tal como o calor, de fora, aquece o corpo. A consciência *se faz* desejo. Assim, através desta temporalização ek-stática que é o ser-Para-si, a consciência se volta para o passado transcendendo rumo ao futuro e se determina no desejo. “Logo, não há qualquer diferença entre a escolha do motivo do desejo e o sentido do surgimento - nas três dimensões ek-státicas da duração - de

uma consciência que se faz desejosa” (Sartre, 2015, p. 486). Então *por que* a consciência se modifica em forma de desejo?

O sentido do desejo

Antes de mais nada, note-se que a consciência desejosa não deseja o objeto de desejo sobre um fundo de mundo inalterado. Ou seja, no desejo o desejável não aparece como “isto” sobre um fundo de mundo inalterado por esse desejo. Vimos que a consciência desejante difere-se totalmente da consciência cognoscente. O desejo se trata de uma modificação total e radical do ser-Para-si na medida em que este se faz ser em outro plano de ser e determina seu corpo a existir como carne, ou seja, empastado por sua facticidade. De forma correlata, o mundo aparece de uma nova forma: eis um *mundo do desejo*.

Transformando-me em corpo me torno passivo com relação aos objetos do mundo e é enquanto ser passivo que este objetos do mundo se revelam para mim. Eles se tornam o conjunto transcendente que revelam minha encarnação. Na carícia, a percepção não é mais utilização do objeto e transcendência deste rumo a um fim, na medida em que “[...] perceber um objeto é acariciar-me nele” (Sartre, 2015, p. 487). Minha intenção se dirige à matéria deste objeto e não mais a sua forma e instrumentalidade. No desejo descubro como que a carne dos objetos.

Minha camisa esfrega em minha pele e posso senti-la: aquilo que comumente é para mim o objeto mais remoto, converte-se no sensível imediato; o calor do ar, o sopro do vento, os raios de sol etc., tudo isso acha-se presente a mim de certa maneira, como que posicionado sem distância sobre mim e revelando minha carne por sua carne (Sartre, 2015, p. 487).

Assim, o desejo não é apenas o empastamento de uma consciência enquanto carne por sua facticidade, trata-se de uma modificação total também da minha relação com o mundo. O mundo se torna viscoso por essa consciência que se faz carne.

O desejo, porém, não é primeiramente relação com o mundo. O desejo é relação explícita com o outro sobre a qual o mundo aparece como fundo. É por ocasião da presença do outro que o mundo se revela como mundo do desejo, mas, da mesma forma, pode aparecer por ocasião da ausência de tal ou qual outro. “[...] já observamos que a ausência é uma relação existencial concreta entre o Outro e eu, que aparece sobre o fundo originário do ser-Para-outro⁶³” (Sartre, 2015, p. 488). Posso durante a solidão sentir meu corpo se tornar

⁶³ É o caso da conduta da ausência de Pedro no bar, descrita na primeira parte de *O Ser e o Nada*.

carne pelo desejo, mas tal desejo é *apelo* a um outro ou à presença de um outro indiferenciado. “Desejo me revelar como carne por e para outra carne” (Sartre, 2015, p. 488). Tento enfeitiçar o outro e fazê-lo aparecer para mim e o mundo revela, no vazio, este outro a quem apelo. Logo, o desejo não é puramente fisiológico, carnal, mas, ao contrário, para que haja minha carne e a carne do outro, é preciso, antes, que a consciência se adeque ao modo primitivo do desejo que nada mais é que a realização do outro “[...] como carne desejável sobre o fundo de um mundo do desejo” (Sartre, 2015, p. 488).

Eis o momento de explicitar o sentido profundo do desejo. Constituo-me como olhar como reação primeira ao olhar do outro. Acontece que, ao me defender do olhar do outro me fazendo olhar, transcendendo a liberdade do outro e a liberdade dele se desmorona. Não vejo senão olhos, um “ser-no-méio-do-mundo”. O outro me escapa. Nada disso é novidade.

[...] queria agir sobre sua liberdade, apropriar-me dela, ou, ao menos, fazer-me reconhecido como liberdade pela liberdade do Outro, mas esta liberdade está morta, já não está de forma alguma *no mundo* em que encontro o Outro-objeto, pois sua característica é ser transcendente ao mundo. Por certo, posso *apoderar-me* do Outro, agarrá-lo, sacudi-lo; caso disponha de poder, posso constrangê-lo a tais ou quais atos, a tais ou quais palavras [...] (Sartre, 2015, pp. 488-489).

Mas tudo é em vão, pois me apodero de um homem que fugiu e não deixou senão seu casaco em minhas mãos. Ajo senão sobre uma *facticidade*. Posso *obrigar* o outro, por exemplo, a pedir perdão, mas jamais saberei o que está por trás desse pedido de perdão. Será ele sincero ou não? Ou seja, terá sido o outro *livre* em seu pedido. Da mesma forma, meu saber se altera. Perco a minha dimensão de ser-visto, “[...] única maneira pela qual posso experimentar a liberdade do outro” (Sartre, 2015, p. 489). Eis que estou *engajado* em um empreendimento do qual esqueci completamente o sentido. É neste momento me faço desejo, enquanto “[...] conduta de encantamento” (Sartre, 2015, p. 489).

Na medida em que só posso captar o outro em sua *facticidade* objetiva, é preciso fazer com que o outro submerja sua liberdade nesta *facticidade*. Só assim posso possuir o outro, mas somente enquanto ele é um “possuído”, ou seja, na medida em que sua consciência se identificou com seu ser-corpo.

Eis o ideal impossível do desejo: possuir a transcendência do Outro enquanto pura transcendência e, ao mesmo tempo, enquanto *corpo*; reduzir o Outro à sua simples *facticidade*, por estar então no meio de meu mundo, mas fazendo com que tal *facticidade* seja uma presentificação perpétua de sua transcendência nadificadora (Sartre, 2015, p. 489).

Mas a facticidade do outro não pode me ser dada sem uma profunda modificação do *meu próprio ser*. Na medida em que transcendendo a minha facticidade rumo às minhas possibilidades, transcendendo também a facticidade do outro e, ao mesmo tempo, a existência das coisas. Em meu surgimento torno-as utensílios. Seu ser disfarça-se em manejabilidade e utensilidade. Se pego uma caneta, um caderno, um martelo, enfim, qualquer ferramenta ou utensílio, transcendendo-os rumo às minhas próprias possibilidades. Acontece o mesmo com o ser do outro. “[...] se o Outro me aparece como servente, como empregado, como funcionário, ou simplesmente como o transeunte que devo evitar ou como esta voz que fala no quarto contíguo e tento compreender [...]” (Sartre, 2015, p. 490). Escapa-me não somente sua transcendência, mas também seu “ser-no-mundo” enquanto pura existência contingente. Isso porque se o trato como simples servente, ou seja, por sua função, transcendendo-o rumo às suas possibilidades pelo projeto pelo qual transcendendo e nadifico minha facticidade. Se busco voltar-me ao outro não por seu caráter de utensílio, mas para apreender-lhe como *presença*, isso implica que eu reduza a mim próprio por minha própria presença. Se o mundo se encontra à minha volta como situação que transcendendo rumo a mim mesmo, apreendo o outro a partir de sua situação e, portanto, já como centro de referência. Certamente capto e desejo o outro em situação: “[...] desejo uma mulher *no mundo*, de pé *junto a uma mesa*, nua *em um leito* ou sentada *ao meu lado*” (Sartre, 2015, p. 490). Mas se o desejo vai da situação para o outro em situação, é para *dissolver* esta situação e *destruir* a relação do outro com o seu mundo e, portanto, seu ser-no-mundo. Porém isso só é possível caso haja uma coagulação em sua própria contingência de cada objeto que remete à pessoa desejada indicando esta própria contingência. Com isto este movimento volta-se sobre meu próprio ser-no-mundo, na medida em que destruo minhas possibilidades para destruir as possibilidades do mundo e constituí-lo como mundo do desejo. Como o ser-Para-si é escolha, isso só é possível de um modo: caso eu me projete à possibilidade de me reduzir ao meu puro ser-no-mundo. Eis a *turvação*, na medida em que tal projeto é não apenas concebido mas também *vivido*, na medida em que a concepção de tal projeto identifica-se com sua *realização*. O que não quer dizer que tal projeto se realize deliberadamente com o objetivo de recuperar o puro ser-no-mundo do outro. A encarnação do outro só é sequer concebida por e na minha própria encarnação, na medida em que me arremesso à facticidade do outro, afastando seus atos e funções para alcançar sua carne.

Minha encarnação, porém, é não apenas condição prévia para a aparição do outro enquanto carne para meus olhos, mas para fazê-lo reconhecer-se como carne. Somente assim ficarei seguro quanto à possibilidade do outro me transcender. Outro sentido de minha

encarnação é que esta se trata de uma *linguagem mágica*. Eu *me faço carne* para provocar no outro uma *fascinação* tal por minha nudez que provocarei seu desejo por minha carne exatamente porque este desejo do outro será uma encarnação similar à minha. Nesse sentido que o desejo pode ser compreendido como *convite*, tal como vimos anteriormente no caso da *sedução*.

Só a minha carne sabe encontrar o caminho para a carne do Outro, e levo minha carne contra a dele para despertar no Outro o sentido da carne. Na carícia, com efeito, quando deslizo lentamente minha mão inerte contra o flanco do Outro, faço-o tatear minha carne, o que ele só pode conseguir tornando-se inerte: o frêmito de prazer que então o assola é precisamente o despertar de sua consciência de carne. Estender minha mão, afastá-la ou apertá-la, é voltar a ser corpo em ato; mas, ao mesmo tempo, é fazer com que minha mão se desvaneça como carne. Deixá-la deslizar insensivelmente ao longo do corpo do Outro, reduzi-la a um suave toque quase desprovido de sentido, a uma pura existência, a uma pura matéria algo macia, algo acitinada, algo áspera, é renunciar para si mesmo ser aquele que estabelece os pontos de referência e estende as distâncias, é fazer-se pura mucosa (Sartre, 2015, p. 492).

Eis a comunhão do desejo: cada uma das consciências, seja do outro, seja a minha, *realiza a encarnação da outra e encarna-se também*.

Acontece que este desejo, como toda conduta com relação ao outro, está destinado ao fracasso. Vimos que o sexo, a penetração, enfim, a realização sexual não é seu objetivo. Tudo isto é contingente. Ao contrário, a penetração e, por fim, a ejaculação não são mais do que a morte do desejo. Morte porque, além de ser seu fim, é sua satisfação. Depois disso não há mais desejo. E, além disso, não passa de contingência orgânica. O prazer impede o desejo pois motiva a tomada de consciência deste desejo cujo objeto será sua satisfação e, portanto, seu fim. Saímos do domínio da contingência. Permanece contingente, porém, o fato de que a passagem à reflexão se opere pelo prazer. O perigo para o desejo é que a consciência, ao se encarnar, perca de vista a encarnação do outro e que, além disso, sua própria encarnação torne-se seu objetivo final. Assim, o prazer de acariciar torna-se prazer em ser acariciado. Eis que se perde todo contato e o desejo perde seu objetivo: *a encarnação do outro pela e na encarnação de si*.

Até ocorre, comumente, que este fracasso do desejo venha a motivar uma passagem ao masoquismo, ou seja, que a consciência, captando-se em sua facticidade, exija ser captada e transcendida como corpo-Para-outro pela consciência do Outro: nesse caso, o Outro-objeto desmorona, o Outro-olhar aparece, e minha consciência é consciência desfalecida em sua carne ante o olhar do Outro (Sartre, 2015, p. 494).

Ao mesmo tempo, o desejo está destinado ao fracasso pois é desejo de tomar e de se apropriar. Não é suficiente que o outro se turve e se encarne. O ser-Para-si encarnado quer *se apropriar* desta consciência encarnada do outro. Por isso passa das carícias a atos como a da penetração. A carícia tinha por único objetivo infectar a consciência e liberdade do outro. Resta agora capturar essa presa envenenada. Mas exatamente nessa tentativa, deixo de ser corpo encarnado e volto a ser transcendência rumo a capturação desta outra consciência, volto a ser “instrumento sintético”. Ao mesmo tempo, o outro deixa de ser carne. Volta a ser instrumento a partir do qual capto a partir de sua situação.

Sua consciência, que aflorava à superfície de sua carne e que eu tentava *saborear* com minha carne, desvanece ante meus olhos: conserva-se apenas como *objeto* com imagens-objetos em seu interior. Ao mesmo tempo, minha turvação desaparece: não significa que eu deixe de desejar, mas sim que o desejo perdeu sua matéria, tornou-se *abstrato*; é desejo de manusear e agarrar; obstino-me em agarrar, porém minha própria obstinação faz desaparecer minha encarnação: agora, transcendendo novamente meu corpo rumo às minhas próprias possibilidades (aqui, a possibilidade de agarrar), e, igualmente, o corpo do Outro, transcendentido rumo às suas potencialidades, cai do nível de *carne* ao nível de puro objeto (Sartre, 2015, p. 494).

O objetivo próprio do desejo, a saber, a reciprocidade da encarnação, se perde e se desfaz. Não passo de um corpo em frente a uma carne. Volto a situação inicial: busco utilizar o outro enquanto objeto a fim de que preste contas de sua transcendência, mas este, enquanto transcendência, me escapa. Eis a origem do sadismo.

O sadismo

“O sadismo é paixão, segura e obstinação” (Sartre, 2015, p. 495). Obstinação porque é o estado onde o ser-Para-si encontra-se engajando sem, no entanto, compreender *em que* está engajado. Persiste neste engajamento sem ter clara consciência do seu objetivo e tampouco do valor que atribuiu a este engajamento. Segura porque surge exatamente quando o desejo não está mais turvo. “O sádico recuperou seu corpo enquanto totalidade sintética e centro de ação [...]” (Sartre, 2015, p. 495). Está novamente na fuga perpétua de sua facticidade. Experiencia a si mesmo frente ao outro como pura transcendência. Tem horror a sua própria encarnação e considera-a um estado humilhante. Pode ser até que não consiga realizá-la. E na medida em que é obstinação seca, o sádico torna-se um apaixonado. Assim como no desejo, seu objetivo sádico é capturar o outro não apenas enquanto objeto, mas enquanto pura transcendência encarnada. No sadismo, porém, a ênfase está na apropriação *instrumental* do outro-encarnado. “Esse ‘momento’ do sadismo na sexualidade, com efeito, é aquele em que o Para-si encarnado

transcende sua encarnação a fim de se apropriar da encarnação do Outro” (Sartre, 2015, p. 495). Assim, o sadismo é uma negação sobre a negação anterior e, portanto, uma reafirmação da consciência enquanto transcendência sobre o outro-objeto e fuga de toda facticidade. Ao mesmo tempo que se empenha para apoderar-se da facticidade do outro. Mas, uma vez que não quer e nem pode realizar a encarnação do outro através de sua própria encarnação, e que, por isso mesmo, não tem outro meio senão o de lidar com o outro enquanto objeto-utensílio, o sádico busca *realizar* o corpo do outro como *ferramenta* e *utensílio* para alcançar sua 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” (Sartre, 2015, p. 496). Tal como no desejo, o sádico procura despir o outro de todos os atos que o disfarça. Busca desvelar a carne por baixo de toda ação. Mas enquanto no desejo o ser-Para-si se perde enquanto carne para realizar o outro encarnado, no sadismo o ser-Para-si recusa sua própria carne ao passo que utiliza instrumentos para desvelar brutalmente a carne do outro. O sadismo, ao mesmo tempo que desfruta da carne do outro, desfruta também de sua própria não encarnação. O sádico tem por objetivo exatamente a não-reciprocidade das relações sexuais. O sádico “[...] desfruta o fato de ser potência apropriadora e livre frente a uma liberdade aprisionada pela carne” (Sartre, 2015, p. 496).

Por que o sádico busca presentificar a carne à consciência do outro de outro modo? Porque busca presentificá-lo tratando o outro como *instrumento* através da *dor*. “Na dor, com efeito, a facticidade invade a consciência e, por fim, a consciência reflexiva é fascinada pela facticidade da consciência irrefletida” (Sartre, 2015, p. 496). Há realmente uma encarnação pela dor. Ao mesmo tempo, a dor é procurada por meio de instrumentos e o corpo do torturador sádico não é mais do que um instrumento para provocar a dor. “Assim, o Para-si, desde a origem, pode nutrir a ilusão de apoderar-se à maneira instrumental da liberdade do Outro, ou seja, de verter esta liberdade na carne, sem deixar de ser aquele que *provoca*, que agarra, que captura etc” (Sartre, 2015, p. 496). Esta encarnação se dá através da *obscenidade*.

O obsceno e a graça

Sartre explica o obsceno a partir do desgracioso. Mas devemos nos atentar ao fato de que nem todo desgracioso é obsceno. O que é a *graça*, portanto?

Através da *graça* o corpo surge como *psíquico em situação*. O gracioso revela sua transcendência-transcendida. Cada ato seu é compreendido a partir da sua situação e do fim que busca. Tomemos, por exemplo, a imagem de uma bailarina. Cada um dos seus passos é

compreendido a partir do próximo. Mas, ao mesmo tempo, o próximo passo é completamente imprevisível e esta imprevisibilidade que dá beleza à dança. A graça da bailarina está, portanto, nessa ambiguidade entre uma dança determinada e orquestrada, e a imprevisibilidade do próximo passo que, inesperado, nos surpreende. Assim,

[...] o ato gracioso tem, de um lado, a precisão de uma máquina bem ajustada, e, de outro, a perfeita imprevisibilidade do psíquico, posto que, como vimos, o psíquico é, para o Outro, o *objeto imprevisível*. O ato gracioso, portanto, é a cada instante perfeitamente compreensível, na medida em que levamos em consideração aquilo que, nele, está *transcorrido*. Melhor ainda: esta parte transcorrida do ato está subtidida por uma espécie de necessidade estética que provém de seu perfeito ajustamento (Sartre, 2015, pp. 496-497).

Tomemos ainda o atacante habilidoso que, enfrentando o zagueiro, costura a bola com suas pernas. Cada um dos movimentos de suas pernas é quase um semi-círculo perfeito e tanto o espectador quanto o zagueiro que o enfrenta consegue prever o próximo movimento circular de sua perna. Mas, ao mesmo tempo, tanto o espectador quanto o zagueiro sabem que, a qualquer momento, o atacante pode realizar um movimento novo que produzirá toda uma nova trajetória da bola. Sabemos seu fim: ultrapassar o zagueiro e marcar o gol, mas *como* o atacante fará isso é totalmente imprevisível.

Ao mesmo tempo, o objetivo a alcançar ilumina o ato em sua totalidade; mas toda a parte futura do ato permanece imprevisível, embora possamos sentir, no próprio corpo em ato, que essa parte futura irá aparecer como necessária e ajustada quando transcorrer. É esta imagem movente da necessidade e da liberdade (como propriedade do Outro-objeto) que constitui a graça propriamente dita (Sartre, 2015, p. 497).

Assim, portanto, na graça o corpo é o instrumento a partir do qual a graça se manifesta. Na graça o corpo ganha caráter de ferramenta a partir do qual justifica-se sua razão de existir: “[...] a mão é *para* segurar e manifesta antes de tudo seu ser-*para-segurar*” (Sartre, 2015, p. 497). A partir de determinada situação esta mão é convocada a fim de que manifeste sua liberdade através da imprevisibilidade de seu gesto. Assim, a graça manifesta o caráter de *fundamento, produção, de si mesmo* da liberdade. Nesse sentido, a graça vela e disfarça a facticidade própria do ser-Para-si. A nudez da carne está aí, presente, mas não pode ser vista.

O desgracioso, ao contrário, surge quando um desses elementos é contrariado durante a sua realização. O corpo faz parte do conjunto que o justifica a título de puro instrumento. Sua transcendência-transcendida desaparece e junto com ela sua situação. Se os atos são bruscos e violentos, é o ajustamento à situação que se desmoronou, há uma quebra aí. O

atacante, entre suas passadas, pisa na bola e cai feito um bobo. A bailarina dá um passo em falso, tropeça e estatelá-se no chão. “[...] a situação permanece, mas, entre ela e o *Outro* em situação, desliza algo como um vazio ou hiato” (Sartre, 2015, p. 497). O outro continua livre, mas essa liberdade só pode ser captada como imprevisibilidade. O fim permanece posicionado, continua sendo a partir do futuro que o gesto do outro é percebido, porém este desajuste entre a situação e o outro exige que a interpretação seja mais vasta ou mais restrita. Assim, a justificação do gesto do outro torna-se imperfeita.

[...] em última instância, o desajeitado é injustificável; toda sua facticidade, que estava comprometida na situação, é absorvida por esta e refluí sobre ele. O desajeitado libera inoportunamente sua facticidade e a coloca de repente aos nossos olhos: ali, onde esperávamos captar uma chave da situação emanando espontaneamente da própria situação, deparamos de súbito com a contingência injustificável de uma presença inadaptada; somos colocados frente à existência de um existente (Sartre, 2015, p. 498).

Mas se o corpo ainda está em ato, a facticidade, porém, ainda não é carne. O obsceno só aparece quando o corpo toma certas posturas desajustadas que, o despindo de seus atos, desvelam sua carne. De repente, esses quadris, essas pernas, esses braços, tornam-se facticidade injustificável e, portanto, tornam-se supérfluos, assim como todo ser contingente.

O mesmo vale para os casos em que todo o corpo se faz carne. Tal carne revelada é obscena quando é exposta a alguém que não está em estado de desejo.

Um particular desajustamento que destrói a situação, ao mesmo tempo em e o apreendo e em que ele me oferece o desabrochar inerte da carne como uma brusca aparição sob a tênue veste dos gestos que a encobrem, quando não estou, em relação a esta carne, em estado de desejo: eis o que denominarei obsceno (Sartre, 2015, pp. 498-499).

Eis o sentido da exigência sádica: a graça revela a liberdade como propriedade do outro-objeto, remetendo, de modo obscuro, a um para-além transcendente que temos somente uma vaga lembrança e que só podemos alcançar através de uma modificação radical de nosso ser e, assim, assumindo nosso ser-Para-outro. Ao passo que a graça vela e desvela a carne do outro. “[...] ou, se preferirmos, desvela-a para velá-la de imediato: a carne, na graça, é o Outro inacessível” (Sartre, 2015, p. 499). O sádico busca *destruir* a graça do outro para reconstruir uma outra síntese do outro. O sádico quer fazer aparecer a carne do outro. Nessa aparição a carne destruirá a graça e a facticidade absorverá a liberdade-objeto do outro. Esta reabsorção não é, porém, nadificação: Pois “[...] para o sádico, é o *Outro-livre* que se manifesta como carne; a identidade do *Outro-objeto* não é destruída através desses avatares [...]” (Sartre, 2015,

p. 499). As relações entre carne e liberdade são invertidas: na graça, a liberdade continha e velava a facticidade. Nessa reconstrução sádica é a facticidade que contém e vela a liberdade do outro. O objetivo final do sádico, portanto, é alcançar um momento tal que o outro será carne sem, contudo, deixar de ser instrumento. “[...] carne que haverá de nascer da carne [...]” (Sartre, 2015, p. 499).

Não podemos, porém, esquecer que o que o sádico busca, em suma, é a *liberdade* do outro, que ainda está aí na carne do outro. É esta carne mesmo, na medida em que há a sua facticidade. O que o sádico quer, portanto, é encarnar a carne do outro através do uso da violência e da dor, apoderando-se do corpo do outro tratando-o como carne a ser nascida da carne. Esta apropriação ultrapassa o corpo que apropria, na medida em que só aceita possuí-lo se encarna em si a liberdade do outro. Assim, o sádico irá exigir que o seu escravo prove sua devoção através de sua carne. “[...] seu propósito será fazer com que ele peça perdão, obrigará o Outro a se humilhar por meio da tortura e da ameaça, irá forçá-lo a renegar o que lhe é mais caro” (Sartre, 2015, p. 500). Ora, se o sádico se satisfaz quando seu súdito se renega pela tortura, é, segundo Sartre, por razões análogas ao caso do amor. Como vimos, o amor não exige a extinção da liberdade, mas, ao contrário, que esta liberdade torne-se servil de maneira livre. Da mesma forma, o sádico não quer extinguir a liberdade de seu súdito, mas quer obrigá-lo a identificar-se livremente com a carne torturada.

Por isso, o momento do prazer, para o verdugo, é aquele em que a vítima renega ou humilha a si mesma. Com efeito, qualquer que seja a pressão exercida sobre a vítima, o ato de renegação permanece *livre*, é uma produção espontânea, uma resposta à situação; manifesta a realidade humana; qualquer que tenha sido a resistência da vítima e por mais tempo que tenha esperado antes de pedir perdão, ela poderia, apesar de tudo, esperar dez minutos, um minuto, um segundo mais. A vítima *decidiu* qual o momento em que a dor se tornou insuportável. Prova é que irá viver em seguida sentindo remorso e vergonha por sua renegação. Assim, é inteiramente responsável por ela (Sartre, 2015, p. 500)

Mas o sádico não deixa de se reconhecer como causa dessa escolha. Dessa forma, o fim permanece previsível e imprevisível ao mesmo tempo. O sádico sabe que o seu súdito irá renegar. Mas quando? Como? Eis que no momento da renegação o sádico tem o que quer:

[...] o corpo é todo carne ofegante e obscena; mantém-se na posição em que os verdugos o colocam, não aquela que teria adotado por si mesmo; as cordas que o amarram sustentam-no como coisa inerte e, por isso, ele deixa de ser o objeto que se move espontaneamente (Sartre, 2015, p. 501).

Por essa renegação a liberdade escolhe identificar-se com essa carne, objetivo do sádico. A carne de um corpo “[...] desfigurado e ofegante corpo que é a própria imagem da liberdade despedaçada e subjugada” (Sartre, 2015, p. 501).

Não se esgota com isso o problema do sadismo. Mostra-se apenas que o sadismo está em estado germinal em todo desejo como o seu fracasso. Graças a essa inconsistência e à oscilação entre masoquismo e sadismo, Sartre denomina a sexualidade “sadomasoquista”. Tal como a indiferença cega e o desejo, o sadismo implica seu próprio fracasso.

O fracasso do sadismo

Antes de mais nada, há uma incompatibilidade profunda entre a *encarnação do corpo* e sua *utilização instrumental*. Se faço da carne um instrumento, ela me remete a outros instrumentos e a potencialidades. Assim seu ser-no-mundo é em parte justificado pela situação que crio, “[...] tal como a presença de pregos e da tapeçaria a pregar na parede justifica a presença do martelo” (Sartre, 2015, p. 502). Subitamente sua natureza de carne e, portanto, de *facticidade inutilizável*, cede lugar à *coisa-utensílio*. O que é uma contradição em termos. “O complexo ‘carne-utensílio’, que o sádico tentou criar, desagrega-se” (Sartre, 2015, p. 502). Enquanto a carne for instrumento para revelar a carne, tal desagregação permanece disfarçada, na medida em que constitui um utensílio com fim imanente. Mas feita a encarnação tal desagregação manifesta-se pois não se tem mais o que fazer diante de um corpo ofegante. “[...] nenhum objetivo poderá mais ser-lhe destinado, pois, precisamente, fiz com que aparecesse sua absoluta contingência. ‘Está aí’, e está aí ‘para nada’” (Sartre, 2015, p. 502). Assim, posso apoderar de tal contingência enquanto carne, mas sem que, com isso, a integre em um complexo de utensílios de maneira que permaneça carne. Posso ou permanecer diante dela em estado contemplativo, ou deixar-se capturar pelo desejo e pela turvação da minha consciência, me colocando dessa forma ao menos no terreno onde a carne se revela pela carne. Nesse sentido que o sadismo cede lugar ao desejo. Mas o sadismo é fracasso desse desejo e o desejo fracasso do sadismo. A única maneira de sair deste círculo vicioso é satisfação e a possa físicas, mas ambas são igualmente fracasso. A saída pelo prazer só é possível porque este aniquila ao mesmo tempo tanto o desejo quanto a paixão sádica sem, contudo, satisfazer nenhum dos dois.

Há também outro motivo para o fracasso do sadismo. O sadismo busca apropriar-se da liberdade do outro. Mas esta liberdade encontra-se fora de alcance e quanto mais o sádico tenta se apropriar desta liberdade, mais ela lhe escapa. O sádico só pode agir sobre a liberdade

do outro enquanto esta é uma propriedade objetiva do outro. “Ou seja, sobre a liberdade no meio do mundo, com suas mortipossibilidades” (Sartre, 2015, p. 503). Mas uma vez que seu objetivo é recuperar seu ser-Para-outro, ele o perde, pois só pode lidar com o outro no meio do mundo, ou seja, um outro que o olha.

Neste olhar do outro sobre si o sádico percebe seu erro, pois esse olhar lhe revela sua absoluta alienação pela liberdade do outro. O sádico não apenas constata que não recupera seu ser, mas também que essa própria tentativa de recuperação de seu ser é transformada e coagulada, por esse outro que quer subjugar em “sadismo” como uma propriedade. O sádico percebe que não pode agir sobre a liberdade do outro, ainda que o obrigue a se humilhar e a renegar sua liberdade, porque é precisamente pela liberdade do outro que um mundo se realiza, inclusive “[...] um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e cem pretextos para a humilhação e a renegação” (Sartre, 2015, p. 503).

Nesse sentido, o olhar do outro, olhar de súplica ou de resistência, significa a morte do sadismo, na medida em que este olhar manifesta a *liberdade* do outro. Voltamos novamente ao problema do ser-olhador e do ser-visto.

Com isso, Sartre não quer esgotar a questão sexual, tampouco as atitudes com relação ao outro. Apenas sublinha que a atitude sexual é um comportamento originário com relação ao outro. Tal comportamento implica a contingência originária do ser-Para-outro e da própria facticidade do ser-Para-si e do outro. O que não implica uma completa submissão ao fisiológico e ao empírico.

Uma vez que “há” o corpo e “há” o *Outro*, reagimos pelo *desejo*, pelo *Amor* e pelas atitudes derivadas que mencionamos. Nossa estrutura fisiológica nada mais faz senão exprimir simbolicamente, e no terreno da contingência absoluta, a possibilidade permanente que somos de adotar uma ou outra dessas atitudes. Assim, poderíamos dizer que o Para-si é sexual em seu próprio surgimento frente ao Outro e que, através dele, a sexualidade vem ao mundo (Sartre, 2015, p. 504).

Sartre não reduz as relações com o outro nas atitudes sexuais. Apenas se atém a ela, primeiro porque são fundamentais, segundo porque todas as relações subjetivas posteriores são desenvolvimentos destas atitudes originárias. Cada uma dessas atitudes posteriores exigem uma análise mais minuciosa e particular porque exigem a consideração da situação histórica e das particularidades concretas de cada relação. Mas todas implicam, em seu cerne, as relações sexuais. Isso porque as atitudes de *submissão* ou de *dominação* são projetos originários a partir dos quais o ser-Para-si *realiza* seu ser-Para-outro e busca trasncender esta situação de fato. Antes de mais nada, Sartre procura explicitar que, em cada uma das atitudes

intersubjetivas, se encontra a sexualidade como seu fundamento. E tais atitudes a implicam e as transcendem, “[...] tal como a noção de círculo implica e transcende a noção de segmento de reta em rotação em torno de uma das extremidades, que permanece fixa” (Sartre, 2015, p. 505). Como frequentemente acontece, tais atitudes podem permanecer veladas, mas por trás de cada proibição moral e tabu está lá: *a sexualidade com sua estrutura originária do desejo*. Não se trata de um estado de permanência inconsciente. Qualquer projeto só pode ser consciente. Apenas existe em uma estrutura particular em que se dissolve. Não quer dizer que a sexualidade seja originariamente indeterminada. O que permanece indeterminado é o tipo de relação (desejo-amor, masoquismo-sadismo) a partir da qual a atitude sexual irá se manifestar.

Porque tais atitudes são originárias, Sartre as escolheu para tratar do círculo vicioso das relações intersubjetivas. “Por estarem integradas, com efeito, em *todas* as atitudes com relação aos Outros, envolvem em sua circularidade (*circularité*) a totalidade das condutas frente ao Outro” (Sartre, 2015, p. 506). Tal como o amor encontra seu fracasso em si mesmo e o desejo surgi da morte do amor para, logo em seguida, desmoronar dando lugar novamente ao amor, todas as atitudes com relação a um outro-objeto implicam de forma velada um outro-sujeito e é isto seu veneno. Sobre a morte desta primeira conduta sobre o outro-objeto, surge uma nova que visa agora apoderar-se do outro-sujeito que, por sua vez, revela-se também insuficiente, dando lugar novamente à conduta inversa. “Assim, somos arremessados indefinidamente do Outro-objeto ao Outro-sujeito e vice-versa; o curso jamais se detém, e é este curso, com suas bruscas inversões de direção, que constitui nossa relação com o Outro” (Sartre, 2015, p. 506). Tudo isso porque não é possível adotar uma atitude coerente para com o outro sem que este se revele a nós, ao mesmo tempo, como *sujeito* e *objeto*, ou como *transcendência-transcendente* e *transcendência-transcendida*, o que é, por princípio, impossível.

Assim, sempre oscilando entre o ser-olhar e o ser-visto, caindo de um no outro por revoluções alternadas, estamos permanentemente, não importa a atitude adotada, em estado de instabilidade com relação ao Outro; perseguimos o ideal impossível da apreensão simultânea de sua liberdade e sua objetividade; para usar expressões de Jean Wahl, estamos, com relação ao Outro, ora em estado de trans-descendência (quando o apreendemos como objeto e o integramos no mundo), ora em estado de trans-ascendência (quando o experimentamos como uma transcendência que nos transcende); mas nenhum desses dois estados é suficiente para si mesmo; e jamais podemos nos colocar concretamente em um plano de igualdade, ou seja, um plano onde o reconhecimento da liberdade do Outro encerrasse o reconhecimento da nossa liberdade pelo Outro. O Outro é, por princípio, o inapreensível: foge de mim quando o busco e me possui quando dele fujo (Sartre, 2015, pp. 506-507).

Ainda que se quisesse adotar a moral kantiana e se tomasse como fim incondicional a liberdade do outro, tal liberdade converter-se-ia em transscendência-transcendida pelo simples fato de ser constituída como um fim. Ao mesmo tempo, eu só poderia agir em seu benefício, ou seja, realizar sua liberdade, utilizando o outro como objeto. Será preciso que eu capte o outro em situação como objeto-instrumento. Restará a mim então ou modificar a situação com relação ao outro ou o outro com relação a situação. “Assim, sou levado a esse paradoxo que constitui o risco de toda política liberal e que Rousseau definiu com uma palavra: devo “obrigar” o Outro a ser livre” (Sartre, 2015, p. 507). Ainda que tal coerção não seja exercida com violência ou ainda que não seja mesmo exercida, não deixa tampouco de regular as relações dos homens entre si.

Se ofereço consolo e tranquilidade, é para livrar a liberdade do Outro dos temores e pesares que a afligem; mas a consolação, tal como o argumento tranquilizador, é a organização de um sistema de meios para um fim destinado a *agir* sobre o Outro e, em consequência, integrá-lo por sua vez no sistema como coisa-utensílio. Mais ainda: quem consola opera uma distinção arbitrária entre liberdade, que ele identifica ao uso da Razão e à busca do Bem, e aflição, que lhe parece resultado de um determinismo psíquico (Sartre, 2015, p. 507).

Apenas por agir sobre a liberdade com a intenção de apartá-la da aflição, supõe uma liberdade apta a ser dividida e já aí transcende-a e a coage. Assim, não comprehende que: “[...] é a própria liberdade que *se faz* aflição e, por conseguinte, agir para livrar a liberdade da aflição é agir contra a liberdade” (Sartre, 2015, p. 507).

Uma moral da tolerância não respeita mais a liberdade do outro, já que existo como limite de fato à liberdade do outro, sou este limite e cada uma das minhas atitudes, condutas ou mesmo projetos enquadram-se dentro desses limites de ser o limite da liberdade do outro.

[...] a caridade, a permissividade, a tolerância - ou toda atitude abstencionista - são projetos meus que me comprometem e comprometem o Outro na sua aquiescência. Realizar a tolerância à volta do Outro é fazer com que este seja arremessado à força em um mundo tolerante. É privá-lo por princípio dessas livres possibilidades de resistência corajosa, de perseverança, de afirmação de si, que ele teria oportunidade de desenvolver em um mundo de intolerância (Sartre, 2015, pp. 507-508).

Sartre toma como exemplo o problema da educação. Uma educação severa trata a criança como instrumento, na medida em que impõe a ela valores que ela não aceitou. Por outro lado, uma educação de tipo liberal não deixa de impor valores em nome dos quais a criança será educada. “Tratar a criança por persuasão e candura não significa coagi-la menos” (Sartre, 2015, p. 508). Assim, a noção de “respeito à liberdade do outro” é uma noção sem sentido,

uma vez que, ainda que se projete respeitar a liberdade do outro, cada atitude tomada com relação ao outro é já uma violação da liberdade que se pretende respeitar. Tampouco a atitude extremamente oposta, a indiferença, é uma solução uma vez que, já lançados no mundo diante do outro, o nosso próprio surgimento no mundo é já limitação da liberdade do outro e nem mesmo o suicídio pode modificar a situação original. “[...] quaisquer que sejam nossos atos, com efeito, cumprimo-los em um mundo onde já há o Outro e onde sou *supérfluo* com relação ao Outro” (Sartre, 2015, p. 508).

Nesta situação singular tem origem a noção de culpa e pecado. Sou “culpado” diante de um outro. Primeiramente porque sinto sob o olhar do outro minha alienação e minha nudez enquanto decaimento que devo assumir. “[...] este, o sentido do famoso ‘eles descobriram que estavam nus’ da Escritura” (Sartre, 2015, p. 508). Por outro lado, sou culpado também pelo fato de que, uma vez que olho o outro e pela afirmação de mim mesmo, constituo o outro como objeto e instrumento e faço que venha ao outro esta alienação que deve assumir. “Assim, o pecado original é meu surgimento em um mundo onde há o Outro, e, quaisquer que sejam minhas relações ulteriores com o Outro, nada mais serão que variações sobre o tema original de minha culpabilidade” (Sartre, 2015, p. 508).

O sentimento de culpa é acompanhado por um sentimento de impotência, tal impotência, porém, não me isenta da minha culpabilidade. Não importa o que eu faça pela liberdade do outro, todos os meus esforços se reduzirão em fazer do outro instrumento e transcender sua transcendência. Ao mesmo tempo que jamais lograrei alcançar o outro a não ser em seu ser-objetivo, qualquer que seja meu poder coercitivo. “Jamais poderei fornecer à sua liberdade senão ocasiões para se manifestar, sem nunca lograr incrementá-la ou diminuí-la, dirigi-la ou possuí-la” (Sartre, 2015, p. 508). Assim, carrego em meu coração a culpa pelo outro porque em meu surgimento mesmo no mundo, como vimos, confiro ao outro, a despeito de todos os seus esforços para impedir-me, uma dimensão de ser. Ao mesmo tempo, não sou capaz seja de desfrutar de minha culpa e assumi-la, seja de me reparar e de me livrar dela.

Um ser-Para-si pode perseguir a morte do outro, sua total aniquilação através da morte, ao historizar-se com pleno conhecimento da inutilidade de seus esforços. Eis o ódio.

O ódio

Tal conduta implica uma resignação fundamental, pois o ser-Para-si abandona seu projeto de realizar uma união com o outro e/ou de utilizar o outro como instrumento para

recuperar seu ser-Em-si. Este ser-Para-si que odeia quer: “[...] reencontrar uma liberdade sem limites de fato, ou seja, desembaraçar-se de seu inapreensível ser-objeto-Para-outro e abolir sua dimensão de alienação” (Sartre, 2015, p. 509). Tal é o projeto de realizar um mundo onde não existe o outro. O ser-Para-si que odeia quer ser senão ser-Para-si e, através do ódio, suprimir totalmente seu caráter de ser-Para-outro. Aquele que odeia não quer mais de forma alguma ser objeto para um outro. Sua ira apresenta-se como o posicionamento de sua liberdade absoluta frente ao outro odiado. Mas a ira não rebaixa o objeto odiado. Pois aquilo que odeio no outro não é uma característica específica, especial, ou um aspecto ou parte fisionômica, mas sua existência em geral enquanto transcendência-transcendida. Assim a ira é também já *reconhecimento* da liberdade do outro. Mas reconhecimento abstrato e negativo. “[...] a ira só conhece o Outro-objeto, e concentra-se neste objeto” (Sartre, 2015, p. 509). Quer *destruir* este objeto que é o outro e sua existência e, lateralmente, esta transcendência que o acompanha como um fantasma. Tal liberdade é, pelo ser-Para-si que odeia, apenas pressentida como possibilidade deste ser-Para-si odiado, porém, jamais captada em si mesma. Mas tampouco poderia sê-la a não ser que fosse convertida em objeto, mas o ser-Para-si que odeia a experimenta como um caráter fugaz deste objeto-outro, o ser-Para-si que odeia experimenta esta liberdade fantasma do outro “[...] como um aspecto ‘não dado’, ‘não realizado’, de suas qualidades empíricas mais acessíveis, como uma espécie de perpétua advertência a lembrar-me que ‘não é essa a questão’” (Sartre, 2015, p. 509). Assim odiamos o psíquico revelado, mas não o psíquico ele mesmo. Além disso, torna-se indiferente odiar a transcendência do outro através disto que empiricamente chamamos seus vícios ou virtudes. O que odeio é a totalidade inteira enquanto esta me remete à transcendência do outro. Aquele que odeia não se rebaixa a odiar tal ou qual detalhe do outro, mas odeia o outro em sua totalidade. Eis a diferença entre odiar e detestar: o ódio pode surgir não apenas a partir de algum mal recém sofrido, mas também quando aquele que odeia se sente no direito de um reconhecimento e, portanto, por ocasião de algum benefício. “[...] a ocasião que solicita a ira é simplesmente o ato do Outro que me colocou em estado de *padecer* sua liberdade” (Sartre, 2015, p. 510). Eis a humilhação deste estado: na medida em que, padecendo a liberdade do outro, minha objetividade instrumental revela-se concretamente diante da liberdade do outro. “Tal revelação obscurece de imediato, soçobra no passado e torna-se opaca” (Sartre, 2015, p. 510). Fico com um sentimento de que, para ser libertado desta humilhação do outro, algo deve ser destruído. Eis a proximidade entre a ira e a gratidão, pois:

[...] ser grato por um benefício é reconhecer que o Outro era inteiramente livre ao agir como fez. Nenhuma coação o determinou, sequer a do dever. *Ele é inteiramente responsável pelo seu ato* (grifo nosso) e pelos valores que presidiram a execução deste ato. Quanto a mim, não fui mais que o pretexto, a matéria sobre a qual foi exercida a ação do Outro. A partir deste reconhecimento, o Para-si pode projetar o amor ou a ira ao seu gosto: já não pode mais ignorar o Outro (Sartre, 2015, p. 510).

Por outro lado, ao odiar o outro, odeio todos os outros, em um único outro. Eis o ódio à universalidade humana na figura de um indivíduo particular. Neste outro particular, busco a morte do princípio geral da existência do outro. “O Outro que odeio representa, na verdade, os Outros” (Sartre, 2015, p. 510). Meu projeto de suprimir este outro particular é, no fim das contas, projeto de suprimir a totalidade dos outros e, portanto, “[...] reconquistar minha liberdade não substancial de Para-si” (Sartre, 2015, p. 510). Através da ira, comprehendo que meu ser-alienado é uma servidão real que vem a mim pelos outros e o que projeto, portanto, é a supressão total desta servidão e, por conseguinte, a supressão total da liberdade e da existência do outro. Assim, minha ira volta-se também contra qualquer ira ou ódio que o outro possa manifestar. Desaprovo o ódio do outro pois sei que, ainda que esse ódio não se dirija diretamente a mim, sei que, tal como o meu ódio ao outro concerne à totalidade dos outros, o seu ódio me inclui e pode se realizar contra mim. O que significa que o outro que odeia pretende me destruir, não porque busca me suprimir, mas porque busca minha desaprovação para seguir com seu ódio. “O ódio exige ser odiado, na medida em que odiar o ódio equivale a um reconhecimento desinquieto da liberdade daquele que odeia” (Sartre, 2015, pp. 510-511).

Mas, tal como qualquer conduta com relação ao outro, o ódio destina-se ao fracasso. O projeto do ódio é suprimir todas as consciências. Ainda, porém, que fosse bem sucedido, não é capaz de fazer com que o outro não houvesse sido.

Tampouco posso escapar dele seja pelo presente seja pelo futuro. Pois, assim como eu, o outro está contaminado em seu ser perpétuamente por aquilo que foi, ou seja, seu passado. Ainda que o outro seja totalmente suprimido, jamais deixará de captar sua dimensão de ser-Para-outro como possibilidade permanente de seu ser. Como vimos em nossa análise da morte, o outro morto jamais poderá reconquistar aquilo que alienou e, pior ainda, será eternamente incapaz de ressignificar esta alienação pois “[...] o Outro, destruído, levou para o túmulo a chave desta alienação” (Sartre, 2015, p. 511). Pela morte do outro, o que fui para ele fica eternamente estabelecido e não há o que eu possa fazer para mudar isto. Serei eternamente, para o outro morto, ao modo do passado. E, da mesma forma, eu serei eternamente ao modo do passado se persevero nas atitudes, projetos e modo de vida que o

outro julgou em vida. Como vimos, “o que vale para mim, vale para o outro”, e, tal como no caso da minha própria morte, a morte do outro me constitui como objeto irreparável.

Assim, em seu próprio surgimento, o triunfo da ira se transforma em fracasso. O ódio não permite sair do círculo vicioso. Representa simplesmente a última tentativa, a tentativa do desespero. Após o fracasso desta tentativa, só resta ao Para-si retornar ao círculo e deixar-se oscilar indefinidamente entre uma e outra das duas atitudes fundamentais⁶⁴ (Sartre, 2015, p. 511).

III.V. O ser-com e o nós.

Certamente tais condutas descritas até agora estão incompletas pois ignoram as condutas em que nos encontramos não em conflito com o outro, mas em comunidade com ele. “[...] dizemos frequentemente *NÓS*” (Sartre, 2015, p. 512). A própria existência desta forma gramatical⁶⁵ remete à existência real da experiência do ser-com. Este “nós” sujeito não é concebível senão sob a forma de uma pluralidade de sujeitos que se apreendem simultânea e mutuamente enquanto subjetividade e, portanto, *transcendências-transcendentas* e não *transcendências-transcendidas*. O “nós” remete a “[...] um conceito que agrupa uma infinita variedade de experiências possíveis” (Sartre, 2015, p. 512). Tais experiências do “nós” encontram-se antes de mais nada em contradição tanto com a experiência de ser um objeto para o outro ou do outro ser um objeto para mim. “No Nós sujeito, ninguém é objeto. O Nós encerra uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem mutuamente como tais” (Sartre, 2015, p. 512). Tal reconhecimento não se trata, porém, de um objeto de uma tese explícita. O que é posicionado tematicamente é, na verdade, uma ação comum ou um objeto de percepção comum⁶⁶. “Nós resistimos, Nós partimos para o ataque, ‘nós’ condenamos o culpado, Nós vemos tal ou qual espetáculo” (Sartre, 2015, p. 512). Ou seja, este reconhecimento de subjetividades é análogo ao reconhecimento não tético da consciência de si mesma. Tal reconhecimento é uma consciência lateral, horizontal, entre as consciências cujo objeto tético é tal ou qual objeto do mundo.

Eis um espectador de teatro. Sua consciência limita-se na captação do espetáculo imaginário, “[...] na previsão dos acontecimentos por esquemas antecedentes, na disposição

⁶⁴ Sartre comenta, em nota: “Essas considerações não excluem a possibilidade de uma moral da libertação e da salvação. Mas esta deve ser alcançada ao termo de uma conversão radical, que não podemos abordar aqui” (Sartre, 2015, p. 511). Trata-se dos *Cadernos para uma moral*, obra sartriana prometida, mas jamais concluída.

⁶⁵ Não é a primeira vez que Sartre parte de uma forma gramatical para explicitar a existência *real* de um modo de ser. Vimos em nossa análise do passado como este se manifesta na forma do “era”.

⁶⁶ É o caso, por exemplo, em *Que é Literatura?*, onde duas consciências, a do escritor e a do leitor, entram em um pacto de generosidade a partir de um objeto comum: o livro ou um texto.

dos seres imaginários como sendo o herói, o traidor, a prisioneira etc. [...]” (Sartre, 2015, p. 512). Tal espectador, porém, em seu surgimento no mundo, é consciência não tética (de) si como “co-espectador” do espetáculo. Sabe-se rodeado por outros espectadores.

Além do mais, tal experiência do nós-sujeito pode se manifestar de diversas maneiras. Eis, por exemplo, que estou no bar. Observo os outros, ouço suas conversas, mas sinto e sei que posso ser ouvido ou observado. Até aqui não saímos do âmbito conflituoso com o outro. Faço dele objeto e sei que o outro pode me objetificar ao me olhar ou me ouvir. Porém, de repente, ouvimos um barulho estrondoso e percebemos que há um acidente na rua. Imediatamente me sinto engajado de forma não temática em nós-espectadores-do-acidente. “As rivalidades, os ligeiros conflitos anteriores desapareceram, e as consciências que fornecem a matéria do nós são precisamente as de todos os consumidores: Nós olhamos a ocorrência, Nós tomamos partido” (Sartre, 2015, p. 513).

Sartre porém jamais questionou a experiência do “nós”, apenas aponta que tal experiência não pode ser o fundamento da relação inter-subjetiva. A existência do ser-Para-si no meio dos outros é um fato metafísico e contingente. Na experiência do “nós”, porém, não há uma consciência intersubjetiva, tampouco um ser novo que transcenda e englobe todas as suas partes. O “nós” é experimentado por uma consciência particular. Não é uma necessidade que todos do bar experimentem-se como fazendo parte de um “nós” para que eu próprio me experimente engajado em um “nós”. Posso muito bem me sentir engajado em um “nós” sozinho, enquanto todos os outros não se sentem engajados numa coletividade. “Todos conhecem esse esquema trivial de diálogo: ‘Nós estamos muito descontentes’; ‘Mas não, meu caro, fale por você.’” (Sartre, 2015, p. 513). Assim, é preciso, para que haja uma experiência engajada em um nós, que sejam dadas previamente consciências que entrem em comunidade com essa consciência que se engaja em um “nós”. Um torcedor, por exemplo, em um estádio de futebol, experimenta-se como parte de uma massa coletiva que é o “nós” tórcida. Em suma, a título de transcendência-transcendente ou transcendência-transcendida. Ou seja, o “nós” é uma experiência de engajamento particular que se produz sobre o fundamento do ser-Para-outro. “O *ser-Para-outro* precede e fundamenta o *ser-com-o-outro*” (Sartre, 2015, p. 514).

Devemos tomar algumas precauções, porém. Não há somente um nós-sujeito, mas também um nós-objeto. Certamente podemos dizer que “nós olhamos”, mas é tão possível quanto dizer que “nos olham”. Neste “nos olham” é preciso que eu me experimente engajado nesse conjunto de consciências enquanto transcendências-transcendidas, ou seja, de “eus” alienados. O nós-objeto remete a uma experiência comum de sujeitos-objetos. Lembremos o

ambiente onde *O Ser e o Nada* foi escrito. Um grupo de soldados, em um campo aberto, pode experimentar esse “nos olham” a partir da sensação coletiva de estar sob a mira do exército inimigo. “Assim, há duas formas radicalmente diferentes da experiência do Nós, e as duas formas correspondem exatamente ao ser-olhador e ao ser-visto, que constituem as relações fundamentais entre o Para-si e o Outro” (Sartre, 2015, p. 514).

O nós-objeto

O nós-objeto nos joga no mundo. Experimentamos o nós-objeto pela vergonha através de uma alienação/objetificação comunitária. “É o que patenteia este episódio significativo no qual os galerianos definham de ódio e vergonha porque uma mulher bela e elegante vem visitar seu navio e testemunha seus andrajos, seu trabalho penoso e sua miséria” (Sartre, 2015, p. 514). Trata-se de uma vergonha e objetificação comum. Mas como se dá esse processo pelo qual um conjunto de subjetividades distintas se experimenta em comunidade enquanto *objetos*? É preciso retornar aos caracteres fundamentais do ser-Para-outro para responder tal questão.

Até então considerou-se apenas o caso onde duas consciências se olham. Assim, ou se olha ou se é olhado, ou se transcende ou se é transcendido. “Formamos um *par* e estamos em *situação*, cada qual em relação ao Outro” (Sartre, 2015, p. 515). Tal situação só tem existência seja para um seja para outro. Assim, não há um inverso desta relação recíproca. Porém, não se levou em conta até então que a relação com outro se dá sob o fundo de nossa relação e da relação do outro com a *totalidade* dos outros, ou seja, com *todos os outros*. Ou seja, esta própria relação pode, a qualquer momento, ser transcendida e ser experimentada como objeto para os outros na figura do “nos olham” ou “estamos sendo vistos”.

Supomos que me experimento como sendo visto. Sendo visto, me experimento como objeto e me assumo como tal. Mas eis que um terceiro aparece. Se também o terceiro me olha, experimento os outros que me olho como “eles” através desta minha objetificação. Este “eles” tende ao “me”⁶⁷. Tal impessoalidade em nada altera, porém, o fato de que sou visto, ou seja, esta minha objetificação original. Mas e se o outro desvia seu olhar para aquele que me olha? A situação torna-se mais complexa. Posso captar o outro não diretamente, mas através do outro, na medida em que o outro se apresenta como outro-olhado. “[...] a terceira

⁶⁷ No original: “Survient le tiers. S'il me regarde, je Les éprouve communautairement comme « Eux » (eux-sujets) à travers mon aliénation. Cet « eux » tend, nous le savons, vers l'*on*” (Sartre, 1943, p. 456). Trata-se, no francês do pronome impessoal *on*. Optamos aqui por traduzir para o “me” português na tentativa de manter o caráter passivo e impessoal.

transcendência transcende a transcendência que me transcende e, com isso, contribui para desarmá-la” (Sartre, 2015, p. 515). Eis um estado meta-estável que logo irá se decompor, pois posso ou me aliar ao terceiro e olhar o outro, transformando-o em nosso objeto e, nesse sentido, experimento o nós-sujeito; ou então olhar o terceiro que olha aquele que me olha e, assim, transcender esta transcendência que transcende a transcendência que me transcende. Nesse último caso, o terceiro se torna objeto para mim e, assim, não é capaz de me livrar do outro. Olha, porém, o outro que me olha. Tal situação, Sartre denomina “indeterminada e não conclusiva”, na medida em que eu sou objeto para o outro, que é objeto para o terceiro, que é objeto para mim. É apenas por uma liberdade, sustentada em uma ou outra dessas relações, que se pode conferir certa estrutura a uma situação deste tipo.

É possível, porém, que o terceiro me perceba através deste outro que eu olho. Ou seja, que “[...] olhe o Outro *que eu olho*” (Sartre, 2015, p. 516). Assim, olho para ambos e desarmo o olhar do terceiro. Faço deles um eles-objetos. Também é possível que eu capte o terceiro no outro não pelo olhar, mas pelas condutas que o outro toma na medida em que sabe-se visto. O outro-olhado busca se esconder, tem vergonha. Assim, experimento no outro e pelo outro a transcendência-transcendente do terceiro através de sua objetificação. O outro torna-se objeto, mas não é *meu* objeto. É objeto de um terceiro, é para uma outra transcendência. Permanece objeto, mas objeto ambíguo. Na medida em que escapa, não por sua própria transcendência, mas pela transcendência de um terceiro. “Não importa o que eu possa captar nele e dele, agora é sempre *Outro*; tantas vezes Outro quantas Outros houver para percebê-lo e pensá-lo” (Sartre, 2015, p. 516). Para recuperar o outro, é preciso que eu olhe o terceiro objetificando-o. Mas, por um lado, isto nem sempre é possível. Por outro lado, o próprio terceiro pode sempre ser visto por outros terceiros, quartos, quintos, enfim, infinita e eternamente outro além deste que vejo. “Resulta daí uma inconsistência originária do Outro-objeto e uma perseguição ao infinito do Para-si que busca reapropriar-se desta objetidade” (Sartre, 2015, p. 516).

Eis porque os amantes se isolam. Se me experimento como sendo visto pelo terceiro enquanto olho, experimento minha objetificação de forma não tética ao mesmo tempo que objetifico o outro. Minhas possibilidades de instrumentalizar o outro são “mortipossibilidades” e esta minha transcendência, preparando-se para transcender o outro rumo aos meus fins, é transcendida. “Deixo fugir a presa” (Sartre, 2015, p. 516). O outro, porém, permanece em estado de não-sujeito, enquanto eu ainda não me sinto pronto para ser objeto. Eis que o outro se torna um neutro,

[...] algo que pura e simplesmente está aí e com o que nada faço. Será o caso, por exemplo, se me surpreendem espancando e humilhando um homem franzino. A aparição do Terceiro me “desengancha”; o homem franzino já não é mais “homem-a-ser-espancado” nem “homem-a-ser-humilhado”; nada mais é do que existência pura, nada mais, sequer mesmo um “franzino”; ou, caso se torne assim novamente, o será pela interpretação do Terceiro: *irei saber pelo Terceiro que era um homem franzino* (“Você não tem vergonha de bater num fraco? etc.”); a qualidade de ser frouxo lhe será conferida aos meus olhos pelo Terceiro; não mais fará parte de *meu* mundo, mas de um universo em que estou, juntamente com o homem frouxo, para o Terceiro (Sartre, 2015, pp. 516-517).

Chegamos, finalmente, no caso que se ocupa Sartre. Estou engajado em um conflito com o outro. Mas chega um terceiro e nos abarca com seu olhar. Experimento, de forma correlata, minha alienação e minha objetividade. Ao mesmo tempo que estou lá fora, para o outro, enquanto objeto no meio deste mundo que não é meu, este outro que me confere esta modificação sofre, também, a mesma modificação. Faço tal descoberta da modificação do outro ao mesmo tempo que experimento esta mesma modificação em mim. Este outro que me objetifica é objeto no mundo do terceiro. Tal objetificação, porém, não é simples modificação de seu ser, que seria paralela à objetificação sofrida por mim. Estas duas objetificações que vem a mim e ao outro surgem, na verdade, sob o fundo de uma modificação global da situação em que eu e o outro nos encontramos engajados. Antes do olhar do outro havia uma situação ambígua: por um lado, esta situação circunscreve-se pelas possibilidades do outro onde eu estou a título de instrumento, ao mesmo tempo que, nesta mesma situação ambígua, o outro é instrumento em uma situação circunscrita por minhas possibilidades. “Cada uma dessas situações era a morte do Outro, e só podíamos apreender uma objetivando (*objectivant*) a outra” (Sartre, 2015, p. 517). Com a aparição do terceiro, experimento que tanto as minhas possibilidades quanto as possibilidades do outro estão alienadas e transcendidas. A situação permanece aí, mas não é mais *minha* situação, ao menos não no sentido de que sou seu pelo unificador. Esta situação:

[...] constitui-se no meio de um terceiro mundo em forma objetiva; nesse terceiro mundo, é vista, julgada, transcendida, utilizada, mas, ao mesmo tempo, produz-se um nivelamento das duas situações inversas: já não há estrutura de prioridade que vá de mim ao Outro, ou, inversamente, do Outro a mim, posto que nossas possibilidades, *para o Terceiro*, são igualmente mortipossibilidades (Sartre, 2015, p. 517).

De repente, experimento-me em uma situação formal objetiva em que tanto eu quanto o outro somos a título de estruturas equivalentes e solidárias no mundo de um terceiro. Nesse caso, o conflito não tem origem no livre surgimento de duas subjetividades e transcendências, mas é transcendido e constatado pelo terceiro como um dado de fato, dado este que nos define e nos

mantém unidos nesta situação do mundo de um terceiro. Ou seja, experimento um ser fora onde me encontro, conjuntamente, com o outro em um todo indissolúvel e objetivo. Neste todo não me distingo do outro mas, em *solidariedade* com o outro, ajudo-o a constituir esse todo. Enquanto assumo meu ser-fora para o terceiro, assumo correlativamente o ser-fora do outro. Assim, assumo e realizo esta:

[...] comunidade de equivalência pela qual existo comprometido em uma forma que, tal como o Outro, ajudo a constituir. Em suma, eu me assumo como comprometido *lá fora*, no Outro, e assumo o Outro como comprometido *lá fora*, em mim. E é esta assunção fundamental deste comprometimento que carrego à minha frente, sem apreendê-la; é este reconhecimento livre de minha responsabilidade, na medida em que encerra a responsabilidade do Outro, que constitui a experiência do Nós-objeto (grifo nosso) (Sartre, 2015, p. 518).

Assim, nessa situação, me encontro *inteiramente responsável* pelos outros, por nós. Este nós-objeto, portanto, jamais é posicionado teticamente, ou seja, conhecido ao modo da reflexão. Também não é sentido, tal como um sentimento que revela um objeto como detestável ou agradável. Tampouco é experimentado, pois o que é experimentado é a situação de solidariedade para com o outro. O nós-objeto é descoberto pela minha assunção desta situação. Pela necessidade em que me encontro, enquanto liberdade *assumidora e responsável*, de *assumir* e ser *responsável* também pelo outro, graças a essa reciprocidade interna da situação que nos encontramos.

Assim, posso dizer “Eu enfrento o Outro” na ausência do Terceiro. Mas, uma vez que este aparece, as possibilidades do Outro e as minhas são niveladas em mortipossibilidades, a relação torna-se recíproca e vejo-me forçado a experimentar o fato de que “nós nos enfrentamos” (Sartre, 2015, p. 518).

Note-se: *nós* nos enfrentamos. O conflito, como vimos, é recíproco. Por isso fórmula “eu o enfrento e ele me enfrenta” é insatisfatória para Sartre, pois eu o enfrento *porque* ele me enfrenta e vice-versa. Tal projeto de embate surge para mim e para o outro, mas para o terceiro trata-se de *um único projeto comum a este “eles-objeto”* que, pelo seu olhar, abarca e constitui através desta síntese unificadora que é este “eles”. “Portanto, é enquanto apreendido pelo Terceiro como parte integrante do ‘Eles’ que devo me assumir. E esse ‘Eles’ assumido por uma subjetividade como sendo seu sentido-Para-outro converte-se no Nós” (Sartre, 2015, p. 518). A consciência reflexiva jamais poderia captar este “nós” pois sua aparição equivale ao seu próprio desaparecimento, na medida em que, pela reflexão, a consciência impõe sua ipseidade contra os outros. Assim, este nós-objeto é sentido como uma alienação e objetificação ainda mais potente, pois este ser-Para-si, integrado a um “nós”, assume não

somente este objeto que é para o outro, mas também esta totalidade que não é, mas que não deixa de fazer parte. Assim:

[...] o Nós é uma brusca experiência da condição humana como comprometida entre os Outros enquanto *fato* objetivamente constatado. O Nós-objeto, embora experimentado por ocasião de uma solidariedade concreta e centrada nesta solidariedade [...], tem uma significação que transcende a circunstância particular em que é experimentado e visa englobar meu pertencer como objeto à totalidade humana (menos a consciência pura do Terceiro) captada igualmente como objeto. Corresponde, pois, a uma experiência de humilhação e impotência: aquele que se experimenta constituindo um Nós com os outros homens e sente-se envilecido entre uma infinidade de existências estranhas está alienado radicalmente e sem recursos (Sartre, 2015, p. 519).

III.VI. Meu próximo.

Viver em um mundo infestado [hanté] por outros não significa somente poder ser visto a qualquer momento, mas viver em um mundo onde seus complexos-utensílios possuem já um sentido que não foi dado por mim. Neste mesmo mundo, descubro que eu mesmo posso certo sentido que não foi dado por mim, mas por outros. Assim, a questão do sentido de nossa situação exige que se compreenda três categorias da realidade: *utensílios já significantes* (estaçao, sinal, obra-de-arte, avisos); *minha própria significação* (nacionalidade, raça, aspecto físico); e, por fim, o próprio *outro enquanto polo de referência* de todos estes outros sentidos.

Isto seria fácil se este mundo em que eu vivo tivesse suas significações à luz do *meu projeto*. Mas aí cairíamos no idealismo de uma liberdade de sobrevoo.

Com efeito, eu iria dispor as coisas em utensílios ou em complexos de utensílios nos limites de minha própria escolha de mim mesmo; é essa escolha que torna a montanha um obstáculo difícil de ultrapassar ou um ponto de observação da paisagem etc.; não seria colocado o problema de saber qual a significação que esta montanha pode ter *em si*, já que sou aquele pelo qual as significações vêm à realidade em si (Sartre, 2015, p. 626).

Seria fácil da mesma maneira se eu fosse uma “mônada sem portas nem janelas” e soubesse que é “possível” que haja outras mônadas conferindo significações às coisas. Nesse caso, cairíamos num solipsismo ao confundir a pluralidade de significações possíveis com a pluralidade dos sistemas significantes..

Nesse caso, aquele que os filósofos quase sempre se limitam a examinar, bastaria para mim ter outras significações como *possíveis*, e, por fim, a pluralidade das significações correspondente à pluralidade das consciências simplesmente iria coincidir com a possibilidade sempre em aberto para mim de fazer *outra escolha* de mim mesmo (Sartre, 2015, pp. 626-627).

Para além disso, essa concepção monadária da realidade é insuficiente na medida em que, se é verdade que existe um mundo que é “meu”, existe, igualmente, um mundo de significações que não foram dadas por mim. Este ser-Para-si que eu *sou* e que *faz com que haja* um mundo, encontra-se *situado* e *engajado* em um mundo *povoado* por signos cujas significações *não foram dadas por mim*. “Pensem, por exemplo, na inumerável quantidade de significações independentes de *minha* escolha e que descubro se vivo em uma cidade: ruas, casas, lojas, bondes e ônibus, sinais de direção, ruídos de aviso, música de rádio etc” (Sartre, 2015, p. 627). Sozinho, de fato, faço com que haja uma pedra, uma montanha e, posso, inclusive, fazer com que ela seja “escalável”, “obstáculo intransponível”, “bela”, “feia” etc. Enfim, posso fazer com que ela possua milhões de significados. Mas, se, ao dobrar a esquina, encontro uma casa abandonada, esta me remete a seus antigos moradores. Sei que foi construída “para morar”. Outros ali viveram, pagaram por ela. Ao virar a esquina: “[...] descubro que o imóvel é um prédio de aluguel, o conjunto de escritórios da companhia de gás ou uma prisão, etc. [...]” (Sartre, 2015, p. 627). Trata-se de uma *situação contingente* que independe completamente de mim, do meu projeto e de minhas escolhas. Tem a mesma indiferença para comigo que o ser-Em-si. É coisa. Também os coeficientes de adversidade manifestam-se independentemente de meu projeto.

[...] uma profusão de sinais me deixam de sobreaviso: “Reduza a velocidade. Curva perigosa”, “Atenção: escola”, “Perigo de morte”, “Obras a cem metros”, etc. [...] Irei atravessar a rua na faixa de pedestres, entrarei em *tal ou qual* loja para comprar *tal ou qual* utensílio, cujo modo de usar está explicado com precisão em um guia que se oferece aos compradores, e depois usarei este utensílio - uma caneta, por exemplo - para preencher tal ou qual formulário nas condições determinadas. [...] Se não sigo ponto a ponto as indicações dadas pelos outros, ficarei sem rumo, irei entrar na rua errada, perderei o trem etc. Além disso, tais sinais são quase sempre imperativos: “Entre aqui”, “Saia aqui”; é isso o que significam as palavras “Entrada” e “Saída” colocadas acima das portas. (Sartre, 2015, pp. 627-628).

Terei encontrado, enfim, estritos limites à minha liberdade? Veremos que não, pois sabemos que tais significações continuam sendo *sinais*, para mim, de condutas a serem adotadas. Ou seja, permanecem signos aos quais atribuo sentido livremente. Logo, seus sentidos não possuem a existência de um ser-Em-si, mas sou eu, enquanto ser que faz com que os sentidos e significados venham ao mundo, o *responsável* por este sentido através de meus atos e projetos. Em suma, *me* submeto, *me* guio e *me* oriento a estes sinais. Sinais estes que, além de seus coeficientes de adversidade, possuem certo *coeficiente humano de adversidade*. Submetendo-me a estas organizações, passo a depender delas.

[...] os benefícios que me proporciona podem esgotar-se; uma crise interna, uma guerra, e eis que os produtos de primeira necessidade escasseiam, sem que eu nada tenha feito para isso. Sou espoliado, impedido de meus projetos, privado do necessário para realizar meus fins. E, sobretudo, como vimos, as instruções de uso, as designações, as ordens, as proibições, os sinais indicadores, dirigem-se a mim na medida em que sou um *qualquer*; na medida em que obedeço, entro na fila, submeto-me aos fins de uma realidade humana *qualquer* e realizo-os por meio de técnicas *quaisquer* [...] (Sartre, 2015, p. 628).

Sou modificado, portanto, em meu ser, na medida em que sou os fins e as técnicas que escolhi *ser* e *realizar*. Fins, técnicas e realidade humana *qualquer*. Mas também o mundo é modificado, posto que este só aparece, só é realizado, como vimos, a partir das técnicas e fins que utilizo.

Esse mundo, visto através do uso que faço da bicicleta, do automóvel, do trem, de modo a percorrê-lo, revela-me um rosto rigorosamente correlato aos meios que utilizo, o rosto, portanto, *que oferece a todos*. Dir-se-á que a partir daí, evidentemente, minha liberdade me escapa por todos os lados: já não haveria *situação*, enquanto organização de um mundo significante à volta da livre escolha de minha espontaneidade; haveria um *estado de coisas* que me é imposto (Sartre, 2015, p. 628).

Pertenço, portanto, a um mundo *habitado* por outros que possui um valor de fato. Este mundo factual remete a presença constante do outro, presença essa, inclusive, que é estrutura ontológica do ser-Para-si. Mas, ainda que tal fato manifeste ainda mais nossa *facticidade*, de forma alguma tem *origem* nela, enquanto é compreendida, como vimos, como *a necessidade da contingência do ser-Para-si*. Esta existência contingente do ser-Para-si encontra-se no meio de um caminho: “[...] não pode ser identificada nem a uma realidade engendrada conforme a uma lei, nem a uma livre escolha [...]” (Sartre, 2015, p. 628).

Dentre as várias características da *facticidade* do ser-Para-si, há esta: *a existência-no-mundo-em-presença-dos-outros*. Em que medida esta necessidade de fato deve ser ou não reassumida pela liberdade do outro?

Ora, do fato de que existem técnicas no mundo, deriva-se, lógica e necessariamente, o fato de que há uma *propriedade* ou *coletividade* do *saber* de tais *técnicas*. Assim, a *facticidade* manifesta-se ao ser-Para-si na medida em que seu surgimento *neste* mundo lhe é revelado a partir de um conjunto de técnicas coletivas já constituídas por outros que não ele. Fora o seu ser-Para-outro, é o uso constante de tais técnicas a única maneira pela qual se faz pertencer a tais *coletividades*: “[...] saber andar, saber segurar, saber julgar o relevo e o tamanho relativo dos objetos percebidos, saber falar, saber distinguir em geral o verdadeiro do

falso etc.” (Sartre, 2015, p. 629) são técnicas que permitem ao ser-Para-si identificar-se, por exemplo, à espécie humana.

Tais técnicas, porém, não podem ser possuídas de maneira abstrata e universal:

[...] saber falar não é saber pronunciar e compreender as palavras em geral, mas saber falar determinada língua e, com isso, manifestar seu pertencer à humanidade em *nível* da coletividade nacional. Além disso, saber falar uma língua não é ter um conhecimento abstrato e puro da língua tal como os dicionários e as gramáticas acadêmicas a definem: é torná-la minha através das deformações e as seleções provinciais, profissionais, familiares (Sartre, 2015, p. 629).

Nesse sentido, pode-se dizer que há uma hierarquia do particular ao universal:

[...] pode-se dizer que a *realidade* de nosso pertencer ao humano é nossa *nacionalidade*, e que a realidade de nossa nacionalidade é nosso pertencer à família, à região, à profissão etc., no sentido de que a *realidade* da linguagem é a língua, e a realidade da língua o dialeto, a gíria, o jargão etc (Sartre, 2015, p. 629).

Em suma, o uso de técnicas concretas, imediatas e cotidianas remetem a estruturas mais gerais que constituem a significação última destas técnicas pela qual o ser-Para-si se faz e se apropria do mundo.

Nesse sentido, ser francês é a significação última de ser da Savoia, assim como ser brasileiro é a verdade natural do Rio de Janeiro ou São Paulo. Mas ser do Rio de Janeiro significa não apenas morar no Rio de Janeiro, mas ser, de certa forma, carioca, dançar como carioca, em suma, adotar um conjunto de medidas e técnicas que me fazem ser natural do Rio de Janeiro. Assim, o mundo se revela, ou melhor, o ser-Para-si realiza o mundo através das técnicas e meios que utiliza.

[...] com efeito, conforme utilizemos o método norueguês, mais adequado às encostas suaves, ou o método francês, mais propício às encostas íngremes, a mesma encosta mostrar-se-á mais íngreme ou mais suave, exatamente como um acrílico parecerá mais ou menos íngreme ao ciclista, conforme pedale “em velocidade média ou baixa” (Sartre, 2015, p. 630).

Ou seja, da mesma forma, ser um futebolista sul americano implica praticar um tipo de esporte quase totalmente diferente, por exemplo, do futebol europeu. Tudo isso quer dizer, no final das contas, isto: todos os conjuntos de técnicas de elaboração ou apropriação do mundo fazem com que este se realize desta ou daquela maneira.

Certamente, tais técnicas implicam a percepção de meu mundo e, consequentemente, – na medida em que perceber, como vimos, é de certa forma realizar o mundo negativamente

como conjunto de “istos” – a realização de meu mundo de tal ou qual maneira, ainda que tais técnicas não derivem necessariamente de minha facticidade. “Logo, essas técnicas não escolhidas por mim conferem ao mundo suas significações” (Sartre, 2015, p. 631). Não sou eu, portanto, quem decide se este mundo me aparecerá sob a ótica de “operário” ou de “burguês”, na medida em que não escolho ter nascido operário ou burguês. Estou jogado, lançado, abandonado em um mundo proletário, sul americano, brasileiro, carioca. Isso não implica, todavia, num tipo de irresponsabilidade para com este mundo. Afinal, sou eu, ultrapassando o dado rumo aos meus possíveis que faço este mundo proletário, sul americano, brasileiro, carioca. É este precisamente o sentido da total responsabilidade pela facticidade do ser-Para-si. Não é fundamento de sua facticidade, o que não significa, todavia, que não seja responsável por ela.

Vimos que o universal, a nacionalidade, por exemplo, não é senão a verdade de um particular, como fazer parte de certa região. Se a língua, por exemplo, é a verdade do dialeto, isso significa que o dialeto é a “realidade absolutamente concreta”?

Realmente o particular parece ter pouca influência na história e não são senão fenômenos universais tais como fatos sociais, invasões, grandes revoluções, que, segundo Sartre, realmente muda os rumos da história. Essa imprecisão se dá, segundo Sartre, porque não se coloca a questão no verdadeiro terreno do concreto.

Por longo tempo os psicólogos ressaltaram que a *palavra* não é o elemento concreto da linguagem - sequer a palavra do dialeto, sequer a palavra familiar, com suas deformações particulares; a estrutura alimentar da linguagem é a *frase* (Sartre, 2015, p. 631).

É inserida dentro de uma frase que a palavra ganha sentido. Fora dela, não passa de puro signo disperso, não possui senão uma existência virtual. Portanto, a palavra não poderia existir fora de seu uso, seja na consciência, seja na inconsciência. Mas também as frases não existem fora do contexto em que se usa elas. Nesse sentido, toda frase só tem um sentido atribuído a ela quando transcendida em direção a certo fim que compreende o sentido total.

Mas o que Sartre quer falando de palavras, frases etc., aqui, em uma seção sobre a facticidade de um mundo povoado por outros? Em suma, o que Sartre busca mostrar é que qualquer signo, como uma placa de “não pise na grama”, “não entre”, um sinal verde ou vermelho, só tem sentido inserido dentro de uma situação tal onde cada um desses signos, com seus significados próprios, remetem uns aos outros na medida em que encontram-se já transcendidos rumo ao sentido determinado de uma *situação histórica*. “Compreender a

palavra à luz da frase é *exatamente* compreender qualquer que seja o dado a partir da situação e compreender a situação à luz dos fins originais” (Sartre, 2015, p. 632).

O mesmo vale para a linguagem. Esta, na medida em que é falada, só é comprehensível a partir da *situação onde* é falada.

Compreender uma frase de meu interlocutor é [...] aderir a seu movimento de transcendência, lançar-me com ele rumo a possíveis, rumo a fins, e retornar em seguida ao conjunto dos meios organizados para comprehendê-los por sua função e seu objetivo (Sartre, 2015, p. 632).

Assim, escutar é “falar junto” na medida em que para que a compreensão seja possível é preciso que se transcenda o dado rumo ao seu sentido porque toda compreensão se dá, como vimos, a partir de um mundo.

Se, por um lado, a frase é anterior à palavra, aquele que discursa é anterior ao próprio discurso que profere. As palavras podem parecer viver por si mesmas, independentemente de suas época, se realizamos o trabalho de desconectá-las dessa época própria. Tais palavras, entretanto, sozinhas, não constituem frases. Não passam de vestígios.

Toda frase é projeto, ou seja, pressupõe um fim que, por sua vez, remete a outros fins. Sua significação (ou seja, aquilo que busca designar) só pode ser interpretada à luz desses fins. Nesse sentido, é a partir da frase que escolho a mim mesmo e nesse sentido que ela pode ser compreendida por meu interlocutor, ou seja, na medida em que é a frase que é necessária para a iluminação do dado e compreensão da palavra. “Se a língua é a realidade da linguagem, se o dialeto ou o jargão são a realidade da língua, a realidade do dialeto é o *ato livre* de designação pelo qual me escolho como *designante*” (Sartre, 2015, p. 633). Tal ato não se trata de mera adição de palavras. Se o fosse, poderíamos falar de limites de fato à liberdade daquele que fala. Pois se considerarmos a linguagem como dotada de uma natureza, uma ordem, da qual o falante deve se servir, considera-se assim uma linguagem morta, já falada. Nela encontra-se uma natureza dita inata que, na verdade, tem origem na liberdade do ser-Para-si que falou. “Fez-se da linguagem *uma língua que fala sozinha*” (Sartre, 2015, p. 634). Esse erro não deve ser cometido, não só com relação à linguagem, mas com relação a *todas as outras técnicas*. Ora:

Se fizermos o homem surgir no meio de técnicas que se aplicam por si só, de uma língua que fala sozinha, de uma ciência que se faz por si mesma, de uma cidade que se constrói segundo suas próprias leis, e se coagularmos em Em-si as significações, nelas conservando uma transcendência humana, então o papel do homem será reduzido ao de um piloto que utiliza as forças determinadas dos ventos, as ondas do mar e as marés para dirigir um navio (Sartre, 2015, p. 634).

Mas cada técnica, na medida em que visa certos fins, irá remeter, por sua vez, a outras técnicas e assim sucessivamente. Nesse sentido que se pode dizer que “[...] para dirigir um barco é preciso falar” (Sartre, 2015, p. 634). Dessa maneira talvez até possa se chegar à última das técnicas, a técnica das técnicas, mas, no meio desse caminho, certamente perderemos o técnico.

Se é falando que o ser-Para-si *faz com que haja* palavras, na medida em que a linguagem é apenas uma das várias realizações negativas que produz o mundo, isso não quer dizer que não haja nenhuma lógica interna à própria frase. Porém é o próprio ser-Para-si quem fundo esta lógica. Para que tais palavras, bem como a lógica interna que permite suas conexões e relações surjam, é preciso que estejam fundadas numa síntese que as ultrapassa. [...] suprimamos esta unidade sintética e o bloco ‘linguagem’ se desintegra; cada palavra volta à sua solidão e, ao mesmo tempo, perde sua unidade, esfacelando-se entre diversas significações incomunicáveis” (Sartre, 2015, p. 634). Ou seja, é somente à luz de um projeto livre de frase que a linguagem se organiza. “[...] é falando que faço a gramática; a liberdade é o único fundamento possível das leis da língua” (Sartre, 2015, p. 634).

Constatamos, portanto, que há uma lei da língua e que esta lei surge por esta realização negativa que o ser-Para-si é. Mas *para quem* há tais leis da língua? Segundo Sartre, utilizando-se das palavras de Paulhan: “[...] não é para quem fala, mas para quem escuta” (Sartre, 2015, p. 634). O falante é apenas certa escolha que faz das significações, aquele que faz com que haja palavras e suas significações. Capta sua ordem na medida em que ele mesmo as faz. “As únicas relações que o sujeito falante irá captar no interior desse complexo organizado são especificamente aquelas que ele mesmo estabeleceu” (Sartre, 2015, p. 634). Se, depois, descobre que tais palavras possuem certas relações e que, a partir dessas relações, uma miríade de significados que, inclusive, podem se organizar hierarquicamente, isso se dá por duas condições: 1º) “É preciso que as palavras tenham sido reunidas e apresentadas por uma livre conexão significante [...]”; 2º) “É preciso que esta síntese seja vista *de fora*, ou seja, pelo *Outro*, e no decorrer de uma decifração hipotética dos sentidos possíveis dessa conexão” (Sartre, 2015, p. 635).

Assim, cada palavra, cheia de significações, remete a outras palavras igualmente cheias de significações. Tal conexão será múltipla. A apreensão do verdadeiro significado, ou seja, aquele realmente desejado pelo ser-Para-si falante, poderá “deixar no esquecimento ou subordinar” os outros significados, mas jamais *suprime-los*. “Assim, a linguagem, livre

projeto *para mim*, tem leis específicas *para o Outro*” (Sartre, 2015, p. 635). Tais leis só podem atuar no interior de uma síntese original.

Eis a diferença entre um acontecimento “frase” e um acontecimento natural. O fato natural se produz por uma lei mesmo que o manifesta, mas não passa de pura regra exterior que é exemplo. A frase, ao contrário, contém em si mesma sua lei e é no interior de um projeto de designar que surgem suas relações legais. “Com efeito, não pode haver leis da fala antes de falarmos. E toda fala é livre projeto de designação na dependência da escolha de um Para-si pessoal e deve ser interpretada a partir da situação global desse Para-si” (Sartre, 2015, p. 635). Antes de mais nada, eis a *situação*. É a partir de determinada *situação dada* que se comprehende o sentido da frase. Tal sentido não é *dado*, mas um *fim* a partir do qual o ser-Para-si transcende seus meios. Um linguista pode analisar esta realidade na busca de elucidar certas estruturas genéricas e simples, mas tais estruturas, enquanto leis, serão sempre *abstratas*. Em vez de ser a lei pela qual determinada frase é construída, é pela própria frase que tais leis passam a existir. Eis a característica original de toda situação: “[...] é por seu próprio transcender do dado enquanto tal (o aparato linguístico) que o livre projeto da frase faz surgir o dado como sendo *este* dado (estas leis de sintaxe e de pronúncia dialetal)” (Sartre, 2015, pp. 635-636). O livre projeto, que esta frase é, é o projeto de *assumir* este “*dado-aqui*”. Mas não se trata tão somente de uma assunção qualquer, trata-se de apontar rumo a um fim ainda não existente por meios existentes que, neste processo mesmo, ganham seus sentidos de meios. “Assim, a frase é ordenação de palavras que se tornam *estas palavras* somente em virtude de sua própria ordenação” (Sartre, 2015, p. 636).

Alguns linguistas e psicólogos, aponta Sartre, acreditaram ter descoberto um círculo vicioso na linguagem, na medida em que para que o sujeito fale, é preciso que este conheça seu próprio pensamento. Mas como ter conhecimento do pensamento antes de expressá-lo? “Assim, a linguagem remete ao pensamento, e o pensamento à linguagem” (Sartre, 2015, p. 636). Mas não há círculo vicioso, ou melhor, este círculo vicioso não se restringe à linguagem. Esse círculo vicioso: “[...] é a característica da situação em geral” (Sartre, 2015, p. 636). Tal círculo vicioso é esta conexão temporal e ek-stática entre passado, presente e futuro que é o ser-Para-si mesmo.

Certamente, pode-se descobrir certos esquemas da língua, tais como o dialeto, a língua formal nacional, a linguística geral, mas, tais esquemas não existem antes da frase concreta. Existem encarnados e sustentados nessa encarnação por uma liberdade. Aqui a língua não passa de um exemplo. O mesmo ocorre com toda e qualquer técnica:

[...] é o golpe do machado que revela o machado, o martelar que revela o martelo. Será possível descobrir em uma competição de esqui em particular o método francês de esquiar, e, neste método, a arte geral do esquiar enquanto possibilidade humana. Mas esta arte humana nada é por si mesmo; não existe *em potência*, mas se encarna e se manifesta na arte *atual* e concreta do esquiador (Sartre, 2015, p. 636).

A partir disso pode-se esboçar uma relação entre indivíduo e espécie, particular e universal. Sem espécie humana, certamente, não há verdade: “[...] restaria apenas uma abundância irracional e contingente de escolhas individuais, às quais nenhuma lei poderia ser atribuída” (Sartre, 2015, pp. 636-637). Se há algo como uma verdade universal, é pela espécie humana, pelos humanos e suas escolhas individuais que ela se realiza. “Mas, se a espécie é a verdade do indivíduo, não pode ser algo dado no indivíduo, senão incorremos em profunda contradição” (Sartre, 2015, p. 637). Ou seja, assim como acontece na linguagem, na medida em que esta é encarnada pelo conjunto de livres projetos que concretizam as frases, a espécie humana não fundamenta e existe antes de um indivíduo, mas, ao contrário, é pelo conjunto das relações entre os diversos projetos livres que são os indivíduos que se faz a espécie humana⁶⁸. É nesse sentido que, ainda que não seja sua origem fundamental, o indivíduo ou o ser-Para-si particular é *inteiramente responsável* por toda a humanidade. “O Para-si, para escolher-se *pessoa*, faz com que exista uma organização interna que ele transcende rumo a si mesmo, e esta organização técnica interna é, nele, o nacional ou o humano” (Sartre, 2015, p. 637).

Mas todas estas técnicas ou organizações linguísticas, o ser-Para-si não as criou com o objetivo de alcançar a si mesmo, mas as toma do outro. “[...] quando utilizo esta regra [gramatical], aprendo dos Outros, e dela me sirvo porque os Outros, em seus projetos pessoais, fizeram-na ser” (Sartre, 2015, p. 637). É nesse sentido que a minha linguagem está subordinada à linguagem do outro e, em suma, à linguagem nacional.

Sartre nos lembra: o ser-Para-si é livre, mas em certa condição. É esta relação entre liberdade e condição que Sartre busca chamar de *situação*. Isso não é senão uma parte da realidade. Sartre mostrou que qualquer significação que não tenha origem no ser-Para-si não pode constituir um limite externo à liberdade do ser-Para-si⁶⁹. O ser-Para-si não é primeiro homem para ser si mesmo depois, tampouco se constitui como si a partir de uma essência humana. É fazendo-se si mesmo que o ser-Para-si se esforça por manter certas características sociais abstratas que o fazem ser humano. Tais conexões que formam esta “essência humana” surgem a partir de uma *livre escolha*. “[...] nesse sentido, cada Para-si é *responsável* (grifo

⁶⁸ Este é o cerne da futura crítica sartriana aos marxistas.

⁶⁹ Como vimos, só a liberdade pode limitar a liberdade.

nosso) em seu ser pela existência de uma espécie humana” (Sartre, 2015, p. 637). Atente-se ainda ao fato de que o ser-Para-si só pode escolher-se a partir de certas significações que não foram dadas ou doadas de sentido por ele. Todo ser-Para-si só se faz ser-Para-si para-além da sua nacionalidade e espécie, assim como só fala escolhendo a designação para-além da sintaxe e dos morfemas. Este “para-além” garante a liberdade do ser-Para-si com relação às estruturas que transcende, mas isso não impede, todavia, que o ser-Para-si se determine a partir de estruturas situadas. Isso significa que o ser-Para-si surge em um mundo que é mundo também de outros ser-Para-sis. *Este é o dado.* Por isso o sentido do mundo encontra-se alienado para o ser-Para-si. Isso significa, como vimos, que o ser-Para-si surge em um mundo, ou seja, encontra-se em presença de um mundo cujo sentidos e significados não surgem por ele. “O Para-si surge em um mundo que a ele se mostra como *já visto*, cultivado, explorado, trabalhado em todos os sentidos e cuja contextura mesmo já está definida por essas investigações [...]” (Sartre, 2015, p. 638). A própria temporalização, que, como vimos, é o modo pelo qual o ser-Para-si *se faz e faz com que haja* um mundo, se dá em um mundo temporal cujo o próprio sentido temporal já se encontra aí definido por outras temporalizações. Eis a *simultaneidade*. Não é o caso de um limite à liberdade, mas apenas o fato de que é somente neste mundo aqui que o ser-Para-si não só deve, como pode ser livre.

É a partir de tais circunstâncias que o ser-Para-si deve escolher-se. Ao mesmo tempo, o ser-Para-si, ao surgir no mundo, não padece a existência do outro, mas vê-se obrigado a manifestá-la enquanto escolha. Como vimos, é por uma escolha que irá captar o outro como sujeito ou como objeto.

Na medida em que o Outro é para ele Outro-olhar, não pode tratar-se de *técnicas* ou significações estranhas; o Para-si se experimenta como objeto no Universo sob o olhar do Outro. Mas, uma vez que o Para-si, transcendendo o Outro rumo a seus próprios fins, faz dele uma transcendência-transcendida, o que era livre transcender do dado rumo a fins agora lhe aparece como conduta significante e dada no mundo (fixada em Em-si). O Outro-objeto torna-se um *indicador de fins*, e, por seu livre projeto, o Para-si se arremessa em um mundo no qual condutas-objetos designam fins (Sartre, 2015, p. 638).

Nesse sentido, a presença do outro enquanto transcendência-transcendida, ou seja, como outro-objeto, revela todo um complexo dado de meios e fins. Assim o ser-Para-si indica a si mesmo fins no mundo na medida em que surge no mundo frente ao outro-objeto. Surge em um mundo povoado de fins, mas se, dessa forma, as técnicas e fins deste mundo aparecem ao ser-Para-si enquanto olhar, é por uma livre tomada de posição deste ser-Para-si com relação ao outro que as técnicas surgem como tais. Por si mesmo, o outro não pode fazer com que

seus projetos se revelem ao ser-Para-si como técnicas. Assim, para o outro, enquanto se transcende rumo a seus fins, não há técnicas, apenas um fazer concreto que se ilumina a partir do fim que o outro posiciona. “O sapateiro que prega nova sola em um sapato não se sente ‘em vias de aplicar uma técnica’: capta a situação como situação que exige tal ou qual ação, um remate de couro, ali, como couro que requer um prego etc.” (Sartre, 2015, p. 639). Assim, o ser-Para-si, ao tomar uma posição com relação ao outro, *faz com que haja técnicas* no mundo enquanto certas condutas do outro enquanto transcendência-transcendida. É nesse sentido que surgem no mundo burgueses e proletários, franceses, alemães ou brasileiros.

Assim, o ser-Para-si, ainda que não seja seu fundamento, é o *responsável* pelo surgimento no mundo de *todas as técnicas* do outro. Técnicas essas que manifestam o *ser-burguês* ou *ser-proletário*, *ser-francês* ou *ser-alemão*. “Logo, o Para-si é *responsável* (grifo nosso) pelo fato de que as condutas do Outro se revelem no mundo como técnicas” (Sartre, 2015, p. 639). O ser-Para-si não pode fazer com que o mundo seja atravessado com tal ou qual técnica, ou seja, o ser-Para-si não pode *determinar* o sentido do mundo, mas faz com que isto que existe pelo outro como projeto livre, exista, fora dele, como técnica. Assim, o ser-Para-si se faz aquele que pelo qual há um lado de fora do outro. É *escolhendo-se* e *historiarizando-se* que o ser-Para-si *faz com que haja um mundo histórico* datado por suas técnicas. Assim o ser-Para-si se apropria de determinadas técnicas, na medida em que tais técnicas surgem como obstáculos.

Surgindo em um mundo onde Pedro e Paulo falam de certa maneira, pegam a direita quando andam de bicicleta ou dirigem um carro etc., e constituindo como objetos significantes essas livres condutas, o Para-si faz com que haja um mundo em que se pega a direita, em que se fala francês etc.; faz com que as leis internas do ato do Outro, que estavam fundamentadas e sustentadas por uma liberdade comprometida [*engagée*] em um projeto, convertam-se em regras objetivas de conduta-objeto, e essas regras tornam-se universalmente válidas para toda conduta análoga, enquanto que o suporte das condutas, ou agente-objeto, torna-se, além disso, *qualquer um* (Sartre, 2015 [1943], p. 639 [566]).

Esta historiorização não restringe, de forma alguma, a liberdade do ser-Para-si, na medida em que esta é sua origem mesma. Ao contrário, é *neste mundo* que a liberdade do ser-Para-si está em jogo e não em outro. É a propósito deste mundo, com seus sentidos, que o ser-Para-si coloca seu próprio ser em questão. “Isso porque ser livre não é escolher o mundo histórico onde surgimos - o que não teria sentido -, mas escolher a si mesmo no mundo, não importa qual seja” (Sartre, 2015, pp. 639-640). Assim, seria, pois, absurdo pensar que determinadas

técnicas limitam a liberdade do outro, na medida em que é por esta liberdade mesmo que tais técnicas surgem⁷⁰.

Sem dúvida, um contemporâneo de Duns Scotus ignora o uso do automóvel ou do avião, mas ele só aparece como ignorante do nosso ponto de vista, *nós* que o captamos privativamente a partir de um mundo onde o automóvel e o avião existem. Para ele, que não tem relação de espécie alguma com tais objetos e as técnicas referentes a estes, há uma espécie de nada absoluto, impensável e indecifrável (Sartre, 2015, p. 640).

Ora, este *nada* não poderia limitar o ser-Para-si que escolhe a si mesmo pois não pode ser captado como *falta*, na medida em que não existe para este ser-Para-si. Este ser-Para-si que se historiza na época de Duns Scotus nadifica-se nesta plenitude de ser, neste mundo contemporâneo a Duns Scotus que, tal como o nosso, é aquilo que é. “Seria absurdo declarar que faltou artilharia pesada aos albigenses para resistir a Simon de Montfort, pois o senhor de Trencavel ou o conde de Toulouse escolheram a si mesmos tais como foram, em um mundo onde a artilharia não tinha lugar [...]” (Sartre, 2015, p. 640).

O mesmo vale para técnicas menos materiais. Pergunta-se, segundo o exemplo de Sartre: o que teria feito Descartes se tivesse vivido em um mundo onde já existisse a física contemporânea? Tal pergunta, além de supor que Descartes possui uma natureza fixa e anterior a ele e que é possível transportar tal natureza a outro tempo e mundo, ignora que Descartes *se faz* Descartes *naquele mundo* e, além disso, *aquele mundo*, base para a descoberta da própria física moderna, só foi possível porque *Descartes* o realizou *daquele modo*. Assim, a pergunta não só não é possível e sem sentido, como, caso o fosse, provocaria *um outro Descartes* e *um outro mundo*. Novamente é o futuro que vem iluminar o presente, ou seja, o aperfeiçoamento de determinadas técnicas com vistas a um fim permite avaliar o estado da técnica.

TERCEIRA PARTE

I. LIBERDADE

I.I. Ação, condição da liberdade.

⁷⁰ Daí Sartre dizer, em *A República do Silêncio*, que: “Jamais fomos tão livres que sobre a ocupação alemã” (Sartre, 1949, p. 11). Tradução nossa.

O conceito de ato possui diversas noções subordinadas, as quais Sartre hierarquiza e organiza: 1. “[...] agir é modificar a figura do mundo [...]”; 2. “[...] dispor de meios com vistas a um fim [...]”; 3. “[...] produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda a série e, para finalizar, produza um resultado previsto” (Sartre, 2015, p. 536). Mas, antes de tudo, toda ação é, principalmente, *intencional*. Segundo Sartre, aquele que, por negligência, derruba a ponta de seu cigarro e isto provoca um acidente, não *age*. Aquele, porém, que, obedecendo uma ordem dada, provoca uma explosão prevista *agiu*, pois: “[...] sabia, com efeito, o que fazia, ou, se preferirmos, realizava intencionalmente um projeto consciente” (Sartre, 2015, p. 536). O que não significa que as consequências desta ação devam ser previstas. Veremos, mais adiante, que pouco importa o êxito da ação:

[...] o Imperador Constantino, ao estabelecer-se em Bizâncio, não previa que iria criar uma cidade de cultura e língua gregas, cuja aparição provocaria ulteriormente um cisma na Igreja cristã e contribuiria para debilitar o Império Romano (Sartre, 2015, p. 536).

Fato é que *realizou* uma ação, posto que cria nova residência no Oriente para os imperadores. A ação, portanto, implica, como *condição*, um *desejo*, ou seja, uma *falta* ou uma *negatividade*: “A intenção de suscitar uma rival para Roma só pode advir a Constantino pela captação de uma falta objetiva: Roma carece de um contrapeso; a esta cidade profundamente pagã era preciso opor uma cidade cristã que, no momento, *fazia falta*” (Sartre, 2015, p. 537). A criação de Constantinopla só pode ser concebida como ato se a sua própria concepção precede a ação, ou ao menos tenha servido de “tema organizador” de toda ação futura. Enfim, como Sartre dizia anteriormente, é preciso que seja intencional. Mas como pensar aqui a responsabilidade em casos de ações que geram consequências impensadas? Veremos.

Esta pré-concepção não pode ser a pura representação da cidade como possível, mas a apreensão dela mesma em sua característica essencial como *desejável* e *ainda não realizado*. Assim, na concepção de sua ação, a consciência se retira deste mundo presente, do ser, e se projeta em direção ao futuro, ao não ser. Considerada “em si”, positivamente, a consciência remete apenas a si mesma e não poderia ser capaz de ir em direção ao não ser. Eis a negatividade da consciência, na medida em que visa aquilo que não é. Isso só é possível se a consciência se transcende rumo a um valor. Uma vez submersa na situação histórica, a consciência não é capaz de enxergar senão aquilo que a rodeia, mas não suas faltas e deficiências “[...] porque a apreende em sua plenitude de ser e nem mesmo é capaz de

imaginar que possa ser de outro modo” (Sartre, 2015, p. 538). Ou seja, para que haja qualquer ação no mundo, e, portanto, qualquer mudança e/ou transformação no mundo, é preciso, antes, que se apreenda um *nada* neste mundo, uma *negatividade*, enfim, uma *falta* à luz da qual todas as ações futuras se iluminarão como meios para atingir tal fim e concretizar tal projeto.

[...] é a partir do dia em que se pode conceber outro estado de coisas que uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos e *decidimos* que são insuportáveis. O proletário de 1830 é capaz de se rebelar se lhe baixam os salários, pois concebe facilmente uma situação em que seu miserável nível de vida seja menos baixo do que aquele que querem lhe impor. Mas ele não retrata seus sofrimentos como intoleráveis: acomoda-se a eles, não por resignação, mas por lhe faltarem cultura e reflexão necessárias a fazê-lo conceber um estado social em que tais sofrimentos não existam. Consequentemente, *não age*. Apoderando-se de Lyon após uma rebelião, os proletários de Croix-Rousse não sabem o que fazer de sua vitória; voltam às suas casas, desorientados, e o exército não tem dificuldades em surpreendê-los. Seus infortúnios não lhes parecem “habituais”, mas antes *naturais*; são, eis tudo; constituem a condição do proletário; não são postos em relevo, não são vistos com clareza, e, por conseguinte, são integrados pelo proletário ao seu ser; ele sofre, sem levar seu sofrimento em consideração ou conferir-lhe valor: sofrer e *ser* são a seu ver a mesma coisa; seu sofrimento é o puro teor afetivo de sua consciência não posicional, mas ele não o *contempla*. Portanto, esse sofrimento não poderia ser por si mesmo um *móbil* para seus atos. Exatamente o contrário: é ao fazer o projeto de modificá-lo que o sofrimento lhe parecerá intolerável (Sartre, 2015, p. 538).

Toda revolução, portanto, supõe a iluminação negativa deste presente intolerável por um futuro desejável. O operário, portanto, deve tomar distância com relação a si e a sua situação e operar uma dupla nadificação: primeiro, irá *posicionar* um estado ideal de coisas como *puro nada atual*. Em seguida, essa *situação atual* como *nada* com relação a este estado de coisas futuro e *desejado*. Conceberá uma felicidade vinculada a este estado de coisas futuro como possível e, portanto, como *nada* atual. Ao mesmo tempo, irá iluminar a situação atual com esta felicidade possível e desejada e, só assim, poderá afirmar: “Não sou feliz”. Disso, seguem-se duas consequências: 1) *nenhum estado de fato é capaz de motivar por si mesmo qualquer mudança ou ato*. É preciso que um ser-Para-si, a luz de um projeto, ilumine-o como podendo ser de outro modo. “Pois um ato é uma projeção do Para-si rumo a algo que não é, e aquilo que é não pode absolutamente, por si mesmo, determinar o que não é” (Sartre, 2015, p. 539); 2) *nenhum estado de fato pode, por si mesmo, agir sobre a consciência e fazê-la captá-lo como negatividade ou falta*. Isto deve partir da própria consciência e, portanto, do próprio *nada*. Ou seja, possui caráter totalmente contingente. Assim, toda ação tem por condição a revelação de um estado de coisas como faltado, mas também a constituição de um novo estado de coisas como *possível desejado*. “*Não há* estado de fato - satisfatório ou não - salvo por meio da potência nadificadora do Para-si. Mas esta potência de nadificação não

pode se limitar a realizar um simples *recuo* com relação ao mundo” (Sartre, 2015, p. 539). Enquanto o proletário acha-se mergulhado no ser de sua situação, não pode ser outra coisa que não este “proletário-achando-seu-sofrimento-natural”. Em suma, o proletário acha-se “alienado”. Enfim, é através de um desprendimento de si e do mundo que este proletário vislumbra um futuro possível melhor e, assim, é capaz de “[...] fazer dele o móbil de sua ação revolucionária” (Sartre, 2015, p. 539). Vimos, anteriormente, que jamais o passado pode, sozinho, desprender-se de si e produzir um *ato*, ou melhor, projetar um fim a partir do qual irá negar sua própria condição de existência. Eis, portanto, a condição fundamental de toda e qualquer ação: a liberdade.

A partir de agora, Sartre parte para uma discussão mais direta entre os deterministas e os ditos “defensores da liberdade de indiferença”. Os defensores da liberdade de indiferença buscam encontrar casos de decisões as quais não cabe qualquer motivação anterior, ou mesmo a decisão por dois atos opostos igualmente possíveis⁷¹. A isso, os deterministas respondem facilmente dizendo que não há qualquer ato sem motivo e que o menor gesto remete a motivos maiores e mais longínquos que lhe dão sentido. Nesse sentido, Sartre concorda com os deterministas, pois, segundo ele, toda ação é intencional. Deve haver um fim e este fim refere-se, por sua vez, a um motivo. Eis a unidade das três ek-stases temporais: o fim implica um motivo que remete a um passado e o presente é o surgimento deste ato mesmo. “Falar de um ato sem motivo é falar de um ato ao qual faltaria a estrutura intencional de todo ato, e os partidários da liberdade, ao buscá-la no nível do ato em vias de execução, só poderiam acabar tornando-a absurda” (Sartre, 2015, p. 540). Os deterministas, por sua vez, facilitam a discussão ao limitá-la à designação dos motivos e dos móbeis. A questão essencial está para além disso: deve-se perguntar *como* um motivo ou móbil pode ser constituído como tal. Ora, se não há ato sem motivo, não é no mesmo sentido de que não há fenômeno sem causa. Para ser considerado motivo, ele deve ser experimentado como tal. O que não significa que deva ser tematicamente concebido e explicitado, como seria a deliberação. Mas, pelo menos, o ser-Para-si deve conferir-lhe valor de móbil ou motivo. Reiteramos que toda ação é intencional. Como acabamos de ver, essa consideração do motivo enquanto tal não deve surgir de um existente real e positivo, ou seja, de uma situação ou estado de coisas, mas deve surgir do próprio ser-Para-si e, portanto, do nada. Do contrário, a própria natureza da ação, enquanto engajada de forma intencional no não-ser, desvanecer-se-ia. A própria natureza da ação

⁷¹ É o caso do paradoxo do burro de Buridan, onde estando um burro diante de dois fenos iguais, este não haveria razão suficiente para escolher um feno e não o outro e, assim, agiria livremente ao escolher um em detrimento do outro.

impede isso. Assim, só é compreensível pelo fim e não pelo existente. O móbil é, portanto, *negatividade*.

Se aceito um mísero salário, é sem dúvida por medo - e o medo é um móbil. Mas é medo de morrer de fome; ou seja, este medo só tem sentido fora de si, em um fim posicionado idealmente, que é a conservação de uma vida que apreendo como “em perigo”. E este medo, por sua vez, só se comprehende em relação ao valor que dou implicitamente a esta vida, ou seja, refere-se a esse sistema hierarquizado de objetos ideais que são os valores (Sartre, 2015, pp. 540-541).

Em suma, o móbil ensina o que ele é não por si próprio, mas pelo o que ele *ainda não é*, tal como o futuro retorna ao presente e ao passado para os iluminar. Vimos que o ser adquire sentido quando transcendendo-o rumo às minhas possibilidades.

Motivos e móveis só têm sentido no interior de um conjunto projetado que é precisamente um conjunto de não existentes. E este conjunto é, afinal, eu mesmo enquanto transcendência, eu mesmo na medida em que tenho de ser eu mesmo fora de mim (Sartre, 2015, p. 541)

Se é a captação do fim do sofrimento na revolução que confere ao sofrimento do proletário seu valor de móbil, então, é negando uma situação rumo à possibilidade de mudá-la e transformá-la que se organiza esta situação em termos de motivos e móveis. Na medida em que o ato identifica-se com o projeto mesmo rumo à mudança; móbil, ato e fim identificam-se em um único e mesmo surgimento.

Cada uma dessas três estruturas reclama as outras duas como sua significação. Mas a totalidade organizada das três já não mais se explica por qualquer estrutura singular, e seu surgimento como pura nadificação temporalizadora do Em-si identifica-se com a liberdade. (Sartre, 2015, p. 541).

O que é a liberdade?

Mas se a condição de toda ação é a liberdade, é preciso aqui, acompanhando o argumento sartriano, definir de maneira mais precisa a própria noção de liberdade. Uma dificuldade inicial é a seguinte: se a descrição é a atividade de explicitação que visa estruturas de uma essência singular, como fazê-la no caso da liberdade que, por definição, não tem essência? A liberdade não se submete a qualquer necessidade lógica. Encontra-se totalmente indeterminada e este é o sentido da célebre frase segundo a qual “a existência precede a essência”. Na medida em que a liberdade se faz ato e este ato parece-nos como constituído, parece que a liberdade possui certa essência, mas “[...] se quisermos remontar à potência

constitutiva, precisamos abandonar toda esperança de encontrar nele uma essência. Esta, com efeito, exigiria uma nova potência constitutiva, e assim infinitamente” (Sartre, 2015, pp. 541-542)? Como descrever esta existência que se faz perpetuamente e é negação de qualquer determinação? “Indefinível e inominável, a liberdade será também indescritível” (Sartre, 2015, p. 542)?

Dificuldades parecidas foram encontradas na descrição do fenômeno e do nada. Porém, no caso do fenômeno e do nada, pode-se realizar descrições que não visam as essências, mas, na verdade, o próprio existente em sua singularidade. Não se pode, por exemplo, descrever uma liberdade que seja comum a mim e ao outro, ou seja, não se pode considerar uma *essência* da liberdade, na medida em que se trata, na verdade, do fundamento de todas as essências. Repetimos: é a liberdade ou o ser-Para-si quem *faz com que haja* qualquer coisa no mundo. É o ser-Para-si ou a realidade humana que: “[...] desvela as essências intramundanas ao transcender o mundo rumo às suas possibilidades próprias” (Sartre, 2015, p. 542). Trata-se, na realidade, da *minha* liberdade. Expressão singular disso que é o modo de ser negativo humano. Ao falar da consciência, Sartre não falava de uma natureza comum a todos os humanos, mas de sua consciência singular e nós, aqui, falamos da nossa consciência singular. Por isso, nos textos sartrianos, é tão comum o uso da primeira pessoa do singular, apesar da estranheza em trabalhos acadêmicos. Essa consciência singular que Sartre descreve está além da essência e, como vimos, não é, mas é *tendo sido*.

[...] quando descrevi a consciência, não podia tratar-se de uma natureza comum a certos indivíduos, mas só de *minha* consciência singular, a qual, como minha liberdade, está além da essência, ou [...] para a qual *ser* é ter sido (Sartre, 2015, p. 542).

Daí o recurso ao cogito para alcançar esta consciência em sua existência mais particular. Em um Descartes, alcança-se a conexão de duas naturezas simples. Em um Husserl, capta-se a estrutura eidética da consciência. Mas se na consciência *a existência precede a essência*, ambos estão errados. O que o *cogito* apresenta é tão somente uma necessidade de fato. Assim, é indo ao *cogito* que Sartre determinará o que é essa liberdade singular que é a nossa liberdade enquanto necessidade de fato e, portanto, enquanto existente contingente mas que não se pode não experimentar.

Ao mesmo tempo que sou um existente que apreende sua liberdade em seus atos, sou também um existente cuja existência individual e única temporaliza-se enquanto liberdade. Ou seja, “[...] sou necessariamente consciência (de) liberdade, posto que nada existe na

consciência a não ser como consciência não tética de existir” (Sartre, 2015, p. 543) Da mesma forma, nada há no mundo que não tenha sido realizado pela consciência. Em suma, a liberdade está perpetuamente em questão para o ser-Para-si. Não se trata de uma qualidade ou propriedade, mas a “textura mesmo de seu ser”. E, na medida em que a liberdade está em questão para a liberdade, tal como o *Dasein* heideggeriano⁷², deve haver certa compreensão da liberdade.

Se a negação vem ao mundo pela liberdade, esta deve ser um ser tal que *realiza* esta ruptura nadificadora com o mundo e consigo mesmo. Já vimos isso durante esta dissertação. A possibilidade mesmo desta ruptura identifica-se com a liberdade. Ao mesmo tempo, tal possibilidade implica para o humano um tipo de existência particular. Assim, “[...] a realidade-humana é seu próprio nada. Ser, para o Para-si, é nadificar o Em-si que ele é. Nessas condições, a liberdade não pode ser senão esta nadificação” (Sartre, 2015, p. 543). Através desta nadificação, o ser-Para-si *escapa* de seu ser, bem como de qualquer *essência*. A partir desta negação que é, o ser-Para-si *realiza* tudo aquilo que *não é* ao menos escapando de qualquer definição dentro dos limites disso que nega.

Dizer que o Para-si tem de ser o que é, dizer que é o que não é não sendo o que é, dizer que, nele, a existência precede e condiciona a essência, ou inversamente, segundo a fórmula de Hegel, para quem *Wesen ist was gewesen ist* - tudo isso é dizer uma só e mesma coisa, a saber: que *o homem é livre* (grifo nosso) (Sartre, 2015, p. 543).

Assim, somente pelo fato de ter consciência dos motivos que motivam minha ação, tais motivos são já transcendentais e encontram-se lá fora, entre as coisas, como objeto do mundo. Seria vão tentar recuperá-los porque, por sua própria existência, o ser-Para-si é *fuga* destes motivos. O ser-Para-si está condenado a viver para além de sua essência. Este é o sentido de outra célebre frase, segundo a qual posso dizer que “[...] estou condenado a ser livre” (Sartre, 2015, p. 543). Portanto, não há outro limite para a liberdade senão *a própria liberdade*. O que significa dizer o mesmo que não se é livre para não ser livre. Eis nossa condenação e estigma. Enquanto o ser-Para-si tenta esconder de si seu próprio nada e incorporar o ser-Em-si, esconde também sua própria liberdade. Eis a má-fé, tão comum entre nós. O determinismo é uma dessas tentativas. “O sentido profundo do determinismo é estabelecer em nós uma

⁷² Logo na “Introdução” de *O Ser e o Nada*, Sartre aplica ao seu ser-Para-si a definição que Heidegger reserva ao seu *Dasein*, com certo acréscimo: “Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completá-la mais ou menos assim: *a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo*” (Sartre, 2015, p. 35).

continuidade sem falha de existência Em-si” (Sartre, 2015, p. 544). Recusar a própria liberdade, portanto, é uma das tentativas do ser-Para-si de se captar como ser-Em-si:=.

[...] a realidade humana é um ser no qual sua liberdade corre risco, pois tenta perpetuamente negar-se a reconhecê-la. Psicologicamente, isso equivale, em cada um de nós, a um intento de tomar móbeis e motivos como *coisas*. Tentamos conferir-lhes permanência; busca-se dissimular o fato de que sua natureza e seu peso dependem a cada instante do sentido que lhes damos; tomamo-los por constantes: isso equivale a considerar o sentido que lhes dávamos há pouco ou ontem - o qual é irremediável, por ser *passado* - e extrapola-lo, como caráter coagulado, no presente. Tento persuadir-me de que o motivo é como *era*. Assim, passará dos pés à cabeça de minha consciência passada à minha consciência presente, a qual irá habitar. Isso equivale a tentar conferir uma essência ao Para-si. Da mesma forma, os fins serão postos como transcendências, o que não é um erro. Mas, em lugar de ver nesses fins transcendências postas e mantidas em seu ser por minha própria transcendência, iremos supor que as encontro ao surgir no mundo: provém de Deus, da natureza, de “minha” natureza, da sociedade. Esses fins pré-formados e pré-humanos irão definir, portanto, o sentido de meu ato antes mesmo que eu o conceba, assim como os motivos, enquanto puros dados psíquicos, irão provocá-lo sem que eu sequer me dê conta. Motivo, ato, fim, constituem um *continuum*, um *pleno*. Essas tentativas abortadas de sufocar a liberdade sob o peso do ser - tentativas que se desfazem ao surgir de súbito a angústia ante a liberdade - demonstram o suficiente que a liberdade coincide em seu fundo com o nada que está no âmago do homem. A realidade-humana é livre porque *não é o bastante*, porque está perpetuamente desprendida de si mesmo, e porque aquilo que foi está separado por um nada daquilo que é e daquilo que será. E, por fim, porque seu próprio ser presente é nadificação na forma do “reflexo-refletidor”. O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que é não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é *tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade-humana a *fazer-se* em vez de *ser* (Sartre, 2015, p. 544).

Para a realidade humana, ser é fazer escolhas. Nada lhe vem de fora, tampouco de dentro, enquanto algo que lhe resta apenas receber ou aceitar. Estamos perpetuamente abandonados, sem qualquer espécie de ajuda, à necessidade de nos fazermos até o mínimo detalhe⁷³. Dessa forma, a liberdade não é um tipo particular de ser, mas é o modo próprio de ser humano, ou seja, de ser um nada de ser.

Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é (Sartre, 2015, p. 545)

Em seguida, Sartre parte para um debate contra Descartes e os estoicos, definindo, mais rigorosamente, suas noções de motivos e móbeis. Não entraremos nesse debate aqui para

⁷³ “Estamos sós, sem desculpas. É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre” (Sartre, 1973, p. 15).

não desviarmo-nos mais de nosso caminho. Apenas esse trecho de *O Ser e o Nada* exigiria todo um outro trabalho.

Por que a liberdade não é pura gratuidade?

Para o senso comum, ser livre não é apenas escolher. Uma escolha livre é de tal ordem que poderia ter sido outra. Em suma, pode-se agir de maneira diferente sem, contudo, modificar, por essa ação mesma, todo o meu projeto e ser-no-mundo? Ou, antes, é só por uma radical transformação de meu projeto que posso agir diferentemente?

Sartre analisará a questão, por um lado, a partir de uma descrição teórica, que dará o princípio da tese sartriana, mas, por outro lado, também a partir da realidade concreta.

A fadiga não pode provocar, por si mesmo, qualquer decisão, pois nada mais é que a maneira pela qual *padeço* meu corpo. Não é o objeto da consciência posicional, mas, na verdade, a própria facticidade desta consciência. A fadiga é consciência não-posicional do corpo na caminhada. É ela que *regula* minhas *relações* com o mundo e significa meu engajamento mesmo nele. Vimos isso anteriormente no exemplo da escalada de montanha. Em suma, é por uma dupla negação, não tética de mim e tética do mundo, que *realizo* esta montanha como sendo escalável ou não.

[...] na medida em que capto essa paisagem com meus olhos, que estendem as distâncias, com minhas pernas, que escalam as encostas e, com isso, fazem surgir e desaparecer novas vistas e novos obstáculos, com minhas costas, que carregam a sacola, tenho em forma de fadiga uma consciência não posicional (de) esse corpo, que regula minhas relações com o mundo e significa meu comprometimento no mundo (Sartre, 2015, p. 561).

É com relação a essa consciência não posicional da minha fadiga, ou seja, com relação a esta facticidade mesmo, que os objetos do mundo me aparecem como difíceis ou fáceis de ultrapassar. Até então, essa apreensão não é reflexiva, na medida em que “[...] ainda não penso em minha fadiga, não a capto como quase-objeto de minha reflexão” (Sartre, 2015, p. 561). Até que a apreendo, passo a interpretá-la. Como vimos, ilumino esta fadiga de *significado*. Não se trata de contemplar a fadiga, mas de se padecer uma facticidade, como a dor. A consciência reflexiva não se dirige à fadiga para apreendê-la, mas para *vivê-la* e *atribuir-lhe um valor*. Somente neste plano reflexivo a fadiga aparecerá como *suportável* ou *intolerável*. *Em si mesma*, a fadiga não terá qualidade alguma. É somente após a consciência

reflexiva apreendê-la enquanto sua facticidade que ganhará sentido. Mas o que me faz apreender minha fadiga de maneira distinta?

Ser ambicioso é possuir certo projeto ambicioso, não algo dado que impulsiona certa ação ou mesmo personalidade ambiciosa. O mesmo vale para o caso de “ser um fraco”. Não se trata de um dado de fato, mas a maneira como padeço minha fadiga. Se busco compreender minha fadiga, não se trata de recorrer aos dados de fato, mas examinar essa escolha particular no contexto de uma escolha ou projeto mais originário, no qual essa escolha aparece como secundária dentro de um quadro de uma escolha primária⁷⁴. Para mim, se padeço minha fadiga como algo insuportável é porque esta se encontra dentro de uma escolha mais originária onde me faço cansado. Agora, para o meu companheiro experiente em caminhada e escalada esta fadiga será:

[...] o instrumento privilegiado para descobrir o mundo que o rodeia, para adaptar-se à aspereza pedregosa das trilhas, para descobrir o valor “montanhoso” das encostas; da mesma forma, é esta leve insolação em sua nuca e esse ligeiro zumbido nos ouvidos que irão lhe permitir realizar um contato direto com o sol. Enfim, a sensação de esforço, para ele, é a do cansaço vencido. Mas, como sua fadiga nada mais é que a paixão que ele suporta para que existam na plenitude o pó das trilhas, as queimaduras do sol e a aspereza dos caminhos, seu esforço, ou seja, essa suave familiaridade com uma fadiga que ama, à qual se entrega e que, todavia, comanda, mostra-se como uma maneira de se apropriar da montanha, de padecê-la ao extremo e ser o seu vencedor (Sartre, 2015, p. 562).

Sua fadiga vencida, suportada, será, em suma, a expressão de um projeto maior de entrega a esta fadiga a partir do esforço. Através da iluminação deste projeto esta fadiga terá sua significação para o meu companheiro. Mas há ainda a possibilidade de fuga da facticidade que consiste em justamente *entregar-se* a ela. É o caso de “fazer-se corpo”. Esse projeto: “[...] significará então uma feliz entrega a milhares de pequenas gulodices passageiras, a milhares de pequenos desejos, a milhares de fraquezas” (Sartre, 2015, p. 563). É igualmente possível através desse “fazer-se corpo” buscar a recuperação da totalidade do universo material. O corpo, nesse caso, torna-se instrumento, meio, de síntese quase panteísta entre o ser-Para-si e o ser-Em-si que recupera, e, na medida em que este instrumento é *seu* corpo, o ser-Para-si, através dessa paixão, faz existir o ser-Em-si.

O conjunto desta atitude - que é a de um de meus companheiros de excursão - pode ser traduzido pelo sentimento obscuro de uma espécie de missão: ele faz esta excursão porque a montanha que vai escalar e as florestas que vai atravessar *existem*: tem a missão de ser aquele através de quem o sentido delas será manifestado. E, com isso, tenta ser aquele que a fundamenta em sua própria existência (Sartre, 2015, p. 563).

⁷⁴ É o caso da *psicanálise existencial* que Sartre irá começar a esboçar páginas à frente ainda em *O Ser e o Nada*.

Para que seja compreendida em sua plenitude ou ao menos próximo disso, é preciso que a maneira pela qual o meu parceiro padece sua fadiga seja analisada regressivamente a ponto desta análise nos levar para um projeto inicial⁷⁵. Regressivamente, alcança-se a *relação original* entre *facticidade* e *liberdade*, *escolha*, *negação originária que é o ser-Para-si*. Tal negação originária, como vimos, nada mais é que o modo como o ser-Para-si se faz no mundo e faz com que haja um mundo na medida em que este mundo é escolha do ser-Para-si e, portanto, *responsabilidade* dele.

Caso o mesmo método seja aplicado para mim, não descobrirei senão a maneira como padeço *minha* fadiga e, nesse sentido, captarei uma desconfiança para com o *meu* corpo. Minha fadiga será padecida com certa rigidez e como algo do qual quero me livrar porque é através dela que meu corpo e minha contingência no mundo é *encarnada* pelo olhar do outro, ao mesmo tempo que sou remetido a meu projeto original e, portanto, ao meu ser-no-mundo enquanto escolha.

Trata-se de, a partir de um ato singular, extrair significações mais profundas e universais que remetem ao meu projeto original, o qual, ele mesmo não remete a nenhuma outra significação e que, portanto, é contingente. Sartre, a partir de agora, entra em uma discussão com Freud que não iremos nos aprofundar para não nos desviarmos do nosso propósito principal, a saber, a implicação ontológica entre *negação ou escolha originária e responsabilidade*. Em suma, para Freud, diz Sartre, um ato não pode remeter a si mesmo, mas a estruturas mais profundas. Trata-se do método psicanalítico.

Sartre acusa, porém, Freud de um determinismo *vertical*: ou seja, o ato está baseado em tendências psicofisiológicas do sujeito. Mas, segundo Sartre, são as circunstâncias exteriores, em suma, a *facticidade*, que decidirão acerca do coeficiente de adversidade de determinada ação. Assim, o determinismo vertical psicofisiológico de Freud baseia-se, segundo Sartre, em um segundo determinismo, o *horizontal*.

Certamente, uma ação particular é expressão de um desejo mais profundo e originário. Até aí Sartre concorda com Freud. Mas, na explicação freudiana, esse complexo existe previamente à realização do ato como um passado que o determina tal como é. Eis uma concepção determinista da ação. A consequência mais imediata para Sartre é que toda noção de projeto e futuro deixam de existir na psicanálise freudiana. A dimensão ek-stática do futuro é ignorada e toda interpretação é baseada unicamente na regressão a um passado totalmente determinante. Além disso, toda interpretação das ações do sujeito encontram-se interditadas

⁷⁵ Novamente, é o caso da *psicanálise existencial* que não entraremos em detalhes aqui.

para esse sujeito e apenas um terceiro pode iluminá-las de significado. Este sujeito perde qualquer “compreensão pré-ontológica” de suas ações. “E isso é facilmente comprehensível, pois, apesar de tudo, esses atos são apenas um efeito do passado - que, por princípio, está fora de alcance -, em vez de buscar inscrever seu objetivo no futuro” (Sartre, 2015, p. 566)

Sartre limita-se à inspiração no *método* psicanalítico, mas rejeita seus pressupostos teóricos. Segundo Sartre, deve-se, de um ato particular, extraír suas significações seguindo o princípio segundo o qual toda ação é expressão secundária de uma estrutura mais primeira e, em suma, de uma totalidade que o ser-Para-si é. Sartre inverte, porém, o processo: em vez de partir de uma interpretação do passado para compreender as ações presentes, como faz Freud, deve-se, a partir das ações presentes, regredir até que se encontre o sentido primordial da escolha ou negação originária. Nesse sentido, como vimos, a forma como padeço minha fadiga não é determinada pelo estado da encosta ou da noite mal dormida. Tais fatores apenas contribuem para a fadiga, mas não para a maneira como irei padecê-la.

Sartre concorda com a psicanálise freudiana no sentido de que *todo ato é comprehensível*, mas critica a mesma quando essa ignora tal comprehensibilidade ao considerar a ação atual pela ação anterior, reintroduzindo na consciência o mecanicismo e determinismo causal.

A apreensão de qualquer objeto se efetua sobre o fundo de mundo. Cada objeto percebido remete a uma totalidade Em-si a partir da qual todos os objetos são vistos ou ouvidos.

[...] aquilo que os psicólogos costumam chamar de “percepção” não pode se limitar aos objetos propriamente “vistos” ou “ouvidos” etc., em um determinado instante, mas sim que os objetos considerados remetem por implicações e significações diversas à totalidade do existente Em-si, *a partir do qual* são apreendidos. [...] não posso perceber qualquer coisa-utensílio salvo a partir da totalidade absoluta de todos os existentes, já que meu ser primordial é ser-no-mundo. Assim, encontramos nas coisas, na medida em que “*há*” coisas, um perpétuo chamado para o homem em direção à integração que faz com que, para captar as coisas, desçamos da integração total e imediatamente realizada até esta ou aquela estrutura singular, que só pode ser interpretada em relação a esta totalidade. Mas, por outro lado, se *há* um mundo, é porque surgimos no mundo de uma vez e em totalidade (Sartre, 2015, p. 568).

Tudo isso já notamos quando nos debruçamos na questão da transcendência no início desta dissertação. Agora fica claro a importância de começarmos por esta questão, apesar de Sartre ter abandonado a primazia do conhecimento, logo na Introdução de *O Ser e o Nada*, para tratar e compreender o modo de ser da consciência e das coisas.

Nesse sentido, fato primeiro é a *relação originária* entre ser-Para-si e ser-Em-si. Faço-me enquanto totalidade destotalizada *neste* mundo total. Sendo assim, surjo *no* mundo

frente a um “isto” particular, mas este “isto” particular só pode se manifestar sobre o fundo de um mundo inteiro. De forma correlata, na medida em que não posso me relacionar (negativamente) com um “isto” senão sobre o fundo de mundo, só posso *me* captar ou fazer escolhas sobre o fundo de uma escolha ou *negação original*. Por isso faço-me totalidade, mas totalidade *destotalizada*. Por isso – é o que buscamos a todo momento mostrar aqui – minha *responsabilidade* não pode ser tão somente particular, limitada, momentânea, mas deve transcender todo ato, toda escolha, toda negação particular, em direção a um mundo *inteiro*, mundo inteiro este que não surge senão *por mim*.

Assim, minha última e total possibilidade, enquanto integração originária de todos os meus possíveis singulares, e o mundo, enquanto totalidade que vem aos existentes pelo meu surgimento no ser, são duas noções rigorosamente correlatas. Só posso perceber o martelo (ou seja, esboçar o “martelar”) sobre fundo de mundo; mas, reciprocamente, só posso esboçar este ato de “martelar” sobre fundo da totalidade de mim mesmo e a partir dela. (Sartre, 2015, pp. 568-569).

Eis o ato fundamental da liberdade: cada ação particular, em uma situação determinada e particular, remete a este ato fundamental, a saber, esta negação originária e realizante de que falávamos antes. Esta negação, que, em suma, é o nosso projeto, é a cada vez renovado e não se distingue em nada do modo de ser que escolho no mundo e, a partir do qual, surge mesmo um mundo. Isso significa que cada escolha e ação, por mínima que seja, é uma escolha e ação consciente? Sartre afirmará que sim (do contrário, esta dissertação não seria possível), desde que este caráter de consciente seja compreendido dentro dos limites do que é uma consciência. No que se refere à escolha, não se trata de uma deliberação. Não porque seja menos consciente, explícita, mas antes porque é o fundamento mesmo de toda deliberação. Toda deliberação requer certa interpretação a partir de uma escolha original. Assim, liberdade não é posicionamento de motivos e móveis enquanto objetos a partir dos quais se poderia tomar uma decisão, como aconteceria numa filosofia de tipo utilitarista, por exemplo. Antes, postos motivos e móveis, já há *posicionamento de fins* e, portanto, *apreciação e estruturação de um mundo*, enfim, *escolha*. O que não significa que tal escolha seja inconsciente. “Identifica-se com a consciência que temos de nós mesmos” (Sartre, 2015, p. 569) Eu diria: identifica-se com a consciência que *somos*, que *escolhemos ser*. Tomar consciência (de) si não significa tomar consciência do instante, uma vez que o instante é “visão de espírito” e uma consciência que captasse o instante não captaria nada. O ser-Para-si só pode tomar consciência de si enquanto consciência e indivíduo *engajado* em um mundo. Ao mesmo tempo, essa consciência se transcende em direção ao futuro posto que é *projeto*.

No momento mesmo em que escrevo esta dissertação, não sou apenas esta consciência perceptiva dos meus dedos e do teclado, mas transcendendo tudo isto à minha frente e tento chegar ao final da dissertação, o que ela significará filosoficamente para mim e para os outros etc. Sartre dirá que:

[...] é nos limites desse projeto, ou seja, nos limites daquilo que sou, que se inserem certos projetos rumo a possibilidades mais restritas, como expor tal ideia dessa ou daquela maneira, parar de escrever por um momento ou folhear um livro no qual busco tal ou qual referência etc. (Sartre, 2015, p. 570)

Seria um erro, portanto, acreditar que essa escolha fosse analiticamente deliberada e definida. Meu projeto final e também o inicial são, pois, *uma única e mesma coisa*. É o esboço da solução do problema do ser, a saber, a *recuperação do ser-Em-si a partir do modo de ser Em-si-Para-si*. Tal solução não é primeiro pensada, concebida, deliberada para, só depois, ser colocada em prática, testada. Nós *somos* esta solução mesma e a realizamos na luta e suor de cada dia, no nosso engajamento neste mundo e situação que não criamos, mas que fazemos surgir. Dessa forma é vivendo-a, mergulhando nela, que podemos captá-la. O que não quer dizer, porém, que devemos nos considerar, por isso, completamente irresponsáveis. Pelo contrário, porque *somos* esta solução, porque a *escolhemos originariamente*, somos *infinitamente responsáveis*.

Ao mesmo tempo, este mundo, tal como um espelho, nos devolve nossa imagem e semelhança. Isso porque o mundo nos aparece como aquilo que somos, pois é ao transcendê-lo rumo a nós mesmos que *realizamos* este mesmo mundo.

Escolhemos o mundo - não em sua contextura Em-si, mas em sua significação - escolhendo a nós mesmos. Pois a negação interna, pela qual, ao negar que somos o mundo, fazemo-lo aparecer enquanto mundo, só pode existir se for ao mesmo tempo projeção rumo a um possível. (Sartre, 2015, p. 571)

Assim, mesmo aqui, projetado no meio do mundo, não encontro senão eu mesmo. Tenho consciência posicional de mim e dos meus projetos, mas, por ser posicional, o que apreendo é uma imagem transcendente daquilo que sou. A consequência disso é que tenho plena consciência tética de mim mesmo e de meus projetos mais fundamentais, na medida em que esta consciência tética é consciência *deste* mundo. Exatamente por ser posicional *deste* mundo, o que esta consciência me apresenta nada mais é do que a imagem transcendente daquilo que eu sou. Não posso escapar de mim mesmo.

O valor das coisas, sua função instrumental, sua proximidade e seu afastamento reais (que não têm relação com sua proximidade e seu afastamento espaciais) nada mais fazem do que esboçar minha imagem, ou seja, minha escolha. Minhas roupas (uniforme ou terno, camisa engomada ou não), sejam desleixadas ou bem cuidadas, elegantes ou ordinárias, meu mobiliário, a rua onde moro, a cidade onde vivo, os livros que me rodeiam, os entretenimentos que me ocupam, tudo aquilo que é meu, ou seja, em última instância, o mundo de que tenho perpetuamente consciência - pelo menos a título de significação subentendida pelo objeto que vejo ou utilizo -, tudo me revela minha escolha, ou seja, meu ser (Sartre, 2015, p. 571).

A estrutura da consciência é de tal ordem (toda consciência é consciência de alguma coisa) que essa apreensão não é subjetiva, ou seja, não se trata de uma projeção da minha subjetividade no mundo, pois cada uma destas captações me remete a outras precedentes e, de repente, estou em conexão com toda a ordem mundana que não é senão a ordem que *eu realizei*. Dessa forma, não podem nos objetar de que não somos plenamente conscientes de nossas escolhas, isto porque, segundo Sartre, o duplo sentimento da *angústia* e da *responsabilidade* expressa esta consciência de si. Daí nossa tese: a angústia não é, pura e simplesmente, apreensão, pela liberdade, de sua própria liberdade, mas, antes, apreensão, pela liberdade, de sua incomensurável responsabilidade. “Angústia, desamparo, responsabilidade, seja em surdina, seja em plena força, constituem, com efeito, a *qualidade* de nossa consciência na medida em que esta é pura e simples liberdade” (Sartre, 2015, p. 572).

Se cedo à fadiga, portanto, tal ato não é e não pode ser gratuito. Ceder a fadiga não se explica por um móbil ou um motivo enquanto estado de consciência, mas deve ser interpretado a partir de um *projeto mais fundamental e originário que não é senão aquilo que sou*. Assim, respondendo a pergunta que fizemos anteriormente, para que este ato fosse modificado, seria preciso uma modificação integral do projeto de ser aquilo que sou.

Assim, esse *possível* - parar - só adquire *em teoria* seu sentido na e pela hierarquia dos possíveis que sou, a partir do possível último e inicial. Não significa que eu *deva necessariamente* parar, mas apenas que só posso negar-me a parar através de uma conversão radical de meu ser-no-mundo, ou seja, por uma busca metamorfose de meu projeto inicial, isto é, por outra escolha de mim mesmo e de meus fins (Sartre, 2015, p. 572).

A angústia é a testemunha dessa perpétua modificabilidade de nosso projeto, na medida em que ele está perpetuamente ameaçado por essa *liberdade* que *somos*. Mas, além disso, pela *angústia* constatamos a total falta de justificativa de nossa escolha, no sentido de que esta não é derivada de nenhuma necessidade e poderia ter sido completamente outra ao mesmo tempo que servirá de fundamento (contingente) para significações futuras e da própria realidade presente. Além disso, esse reconhecimento subjetivo interioriza esta total contingência do

ser-Para-si e a reassume na medida em que, a escolha cuja origem é a contingência do ser-Em-si traz para o plano refletido a determinação contingente do próprio ser-Para-si.

Assim, estamos perpetuamente comprometidos [*engagés*] em nossa escolha, e perpetuamente conscientes de que nós mesmos podemos abruptamente inverter essa escolha e “mudar o rumo”, pois projetamos o porvir por nosso próprio ser e o corroemos perpetuamente por nossa liberdade existencial: anunciamos a nós mesmos o que somos por meio do porvir e sem domínio sobre este porvir que permanece sempre *possível*, sem passar jamais à categoria de *real*. Assim, estamos perpetuamente submetidos à *ameaça* da nadificação de nossa atual escolha, perpetuamente submetidos à ameaça de nos escolhermos - e, em consequência, nos tornarmos - outros que não este que somos. Somente pelo fato de que nossa escolha é absoluta, ela é *frágil*; ou seja, estabelecendo nossa liberdade por meio dela, estabelecemos ao mesmo tempo a possibilidade perpétua de que nossa escolha se converta em um *aquém* preterificado por um *além* que serei (Sartre, 2015 [1943], p. 573 [509]).

Não há como, portanto, sequer considerar a relação mais originária entre ser-Para-si e ser-Em-si sem considerar a total responsabilidade do ser-Para-si por esta relação e por todas as suas consequências.

Escolha, temporalidade e instante

Nossa escolha atual, porém, é tal que não nos oferece qualquer motivo para que a transformemos em passado por uma escolha última. É esta escolha atual que cria de forma originária os motivos e móveis que irão conduzir novas ações parciais, pois a cada momento dispõe o mundo de suas significações, complexos-utensílios e coeficiente de adversidades. Essa escolha atual: “[...] cria originariamente todos os motivos e móveis que podem conduzir-nos a ações parciais, [...] dispõe o mundo com suas significações, seus complexos-utensílios e seu coeficiente de adversidade” (Sartre, 2015, p. 573). Essa possibilidade de mudança absoluta nos ameaça de forma totalmente imprevisível do começo ao fim de nossa vida.

Ao mesmo tempo, esta escolha original não produz-se a si mesma a todo instante, caso contrário cairíamos numa consciência do tipo instantaneísta que já vimos não ser possível. Na medida em que a consciência se temporaliza, é preciso compreender que esta escolha original “estica” o tempo e identifica-se com a unidade dos três ek-stases. Fazer escolhas é nadificar e, nesse sentido, fazer com que este futuro que projetamos venha nos dizer o que somos lá longe e, dessa forma, nos doar um sentido. Por isso torna-se impossível uma concepção instantaneísta do tempo.

Escolher é fazer com que surja, com meu comprometimento [*engagement*], certa extensão finita de duração concreta e contínua, que é precisamente a que me separa da realização de meus possíveis originais. Assim, *liberdade, escolha, nadificação e temporalização constituem uma única e mesma coisa* (grifo nosso) (Sartre, 2015 [1943], p. 574 [510]).

Acontece que o instante não é mera invenção dos filósofos. O instante encontra-se aí, perpetuamente nos ameaçando como ruptura da unidade ek-stática que somos. Nosso modo de ser é de tal ordem que na escolha da liberdade, sempre há a possibilidade de fazer aparecer esta ruptura. O que é, então, o instante? O instante não poderia ser isolado deste processo de temporalização que é um projeto concreto. Também não poderia ser identificado nem com o termo inicial, nem com o termo final. Ambos os termos são incorporados à totalidade do processo e fazem parte dele. Assim, tanto o termo inicial, quanto o termo final possuem apenas uma das características do instante. O termo inicial é agregado ao processo pelo fato de constituir seu começo. Ao passo que é limitado por um nada anterior pelo mesmo fato de ser um começo. Por outro lado, o termo final agraga-se ao processo pois é o seu fim. Eis que a última nota pertence também à melodia como um todo. Ao passo que é seguido por um nada posto que é um fim. Se o instante existe, deve ser limitado por um *duplo nada*. Isso não é concebível se for colocado antes de mais nada a todo processo de temporalização. Pode-se produzir instantes se determinados processos se iniciam sobre o desmoronamento de processos anteriores. “O instante será então um começo e um fim” (Sartre, 2015, p. 574). Se todo fim de projeto coincide com o início de outro, surge assim uma temporalidade ambígua e limitada por um nada anterior e um nada posterior. Tal estrutura temporal só será concreta se o começo atual for dado como fim do processo anterior. “Um começo que se dá como fim de um projeto anterior - assim deve ser o instante. Portanto, só existirá caso sejamos para nós mesmos começo e fim na unidade de um mesmo ato” (Sartre, 2015, p. 575). É exatamente o que acontece no caso de uma modificação radical de nosso projeto.

[...] pela livre escolha desta modificação, temporalizamos um projeto que somos e, pelo futuro, fazemo-nos anunciar o ser que escolhemos; assim, o presente puro pertence à nova temporalização enquanto começo, e recebe do futuro recém-surgido sua natureza própria de começo (Sartre, 2015, p. 575).

É o futuro que retorna ao presente para iluminá-lo como começo de um novo projeto, caso contrário, este presente seria um presente qualquer. Nesse sentido, o presente desta escolha atual já faz parte desta nova totalidade que esboça. Ao mesmo tempo, não é possível que esta escolha não esteja relacionada com um passado que esta escolha tenha-de-ser.

Inclusive, tal escolha é, por princípio, decisão de captar enquanto passado a escolha à qual substitui. Um ateu convertido não é simplesmente um crente; é um crente que negou o ateísmo para si, um crente que preterificou em si o projeto de ser ateu (Sartre, 2015, p. 575).

Toda escolha, portanto, se dá como começo na medida em que é o fim de uma outra escolha e como fim na medida em que é começo. É limitada por este duplo nada e, enquanto tal, “[...] realiza uma ruptura na unidade ek-stática de nosso ser” (Sartre, 2015, p. 575). Mas o instante, em si mesmo, é um nada, porque onde quer que a nossa atenção se dirija, seja para o passado, seja para o futuro, visualiza um desenrolar temporal acabado, no primeiro caso, ou iniciado, no segundo caso.

Nesse sentido, toda escolha fundamenta e define a direção que o projeto se temporaliza. O que não significa que seja um impulso anterior ou uma coisa a partir da qual me sirvo nos limites de uma escolha. Ao contrário, a nadificação continua e, nesse sentido, a reassunção livre e contínua da escolha faz parte desta nadificação. Mas esta reassunção não se dá de instante a instante justamente porque não há instante. A reassunção está de tal maneira agregada ao conjunto do processo que não pode ter qualquer significação instantânea, ou seja, qualquer significação que não tenha nenhuma relação com a totalidade do processo. Mas, ao mesmo tempo, por ser totalmente livre e perpetuamente reassumida por esta liberdade, esta escolha limita-se à própria liberdade e encontra-se assombrada pelo espectro desta liberdade. Enquanto reassumir esta escolha, a preterificação do projeto continuará ontologicamente ligado ao presente.

Precisamente porque sou livre, porém, há sempre a possibilidade para mim de posicionar meu passado mais imediato. Ou seja, na medida em que minha consciência anterior era pura consciência irrefletida (do) passado e constituía-se como *negação interna* do “real copresente”, bem como ilumina este a partir de reassunções, esta nova consciência, a consciência da nova escolha, *posiciona* o passado, o posiciona como objeto e, portanto, delibera sobre ele. Esta própria tomada de posição com relação a este passado objectual já representa a escolha de outros fins e, nesse sentido, faz com que o instante surja como ruptura nadificadora da temporalização.

Sartre compara sua teoria da liberdade com a teoria de Leibniz. Assim como para Sartre, para Leibniz teria sido possível que Adão não tivesse colhido a maçã. Mas para ambos as implicações de tal gesto são tantas, que declarar tal possibilidade implicaria em declarar a possibilidade de um *outro Adão*. Nesse sentido, a contingência de Adão identifica-se com sua

liberdade, na medida em que esta significa que este Adão *real* encontra-se rodeado por uma infinidade de Adãos *possíveis*. Cada um diferenciando-se por uma *ligeira mudança* em seus atributos e, em suma, de sua substância. Nesse sentido, a liberdade leibniziana organiza-se em três noções distintas. É livre aquele que: 1) racionalmente se determina a executar um ato; 2) é de tal ordem que este ato se comprehende plenamente pela própria natureza daquele que o executou; 3) é contingente, ou seja, existe de tal modo que teriam sido possíveis outros indivíduos executando outros atos a propósito da mesma situação. Mas por conta da necessária implicação entre os possíveis, um outro gesto de Adão só teria sido possível para e por outro Adão e outro Adão, como vimos, implicaria na realização de outro mundo. “Reconhecemos, com Leibniz, que o gesto de Adão compromete a pessoa de Adão inteira, e que outro gesto seria compreendido à luz e nos limites de outra personalidade de Adão” (Sartre, 2015, p. 577). Acontece que Leibniz implica em um necessitarismo que, ao colocar, de início, uma substância que conduziria a ação de Adão vai contra a toda ideia de liberdade. Em suma, Leibniz reduz: “[...] a ordem cronológica a mera expressão simbólica da ordem lógica” (Sartre, 2015, p. 577). Disso resulta que a ação fica inteiramente *determinada* pela própria essência de Adão e, nesse sentido, também a contingência, possibilidade da liberdade segundo Leibniz, encontra-se integrada na essência de Adão. Acontece que esta essência não é uma escolha de Adão, mas de Deus. É verdade que o ato de Adão emana de sua essência e, nesse sentido, depende de Adão e de mais ninguém, ou seja, Adão é livre. Porém, a essência de Adão lhe é *dada*, não *escolhida*. E nem poderia ser. Nesse sentido, Adão não carrega em suas costas o peso da responsabilidade de seu ser. “Pouco importa, por conseguinte, que se lhe possa atribuir a relativa responsabilidade pelo seu ato, uma vez que seu ser lhe é dado” (Sartre, 2015, p. 577).

Para Sartre, ao contrário, Adão não se define por uma essência, pois, para a realidade humana, a *existência precede à essência*. Adão define-se pela escolha de seus fins e, portanto, por uma temporalização ek-stática que *realiza* ao escolher comer a maçã. Tal temporalização ek-stática nada tem a ver com uma ordem lógica inerente à essência de Adão, tampouco a uma tentação demoníaca. Adão *escolheu* comer a maçã por *realizou* um projeto tal que, temporalizando-se ek-staticamente, fez-se o homem através do qual o pecado veio ao mundo.

Assim, a contingência de Adão exprime a escolha finita que ele fez de si mesmo. Mas, assim sendo, aquilo que lhe anuncia sua *pessoa* é futuro e não passado: Adão escolhe conhecer o seu ser através dos fins rumo aos quais se projeta - ou seja, pela totalidade de seus gostos, suas inclinações, seus ódios etc. -, na medida em que há uma organização temática e um *sentido* inerente a esta totalidade. [...] é no nível da

escolha de Adão por si mesmo, ou seja, da determinação da essência pela existência, que se coloca o problema da liberdade (Sartre, 2015, p. 577).

Sartre reconhece, com Leibniz, que outro gesto de Adão implicaria outro Adão e, portanto, *outro mundo*. Mas com isso não quer dizer uma organização de mundo tal que outro Adão possível encontraria lugar, mas que a *outro ser-no-mundo de Adão corresponderia a realização de uma outra face do mundo*. Para Leibniz, o gosto possível de outro Adão em outro mundo possível preexiste, enquanto possível, à realização do Adão contingente e real. Da mesma forma, novamente a essência precede a existência e a ordem cronológica depende da ordem lógica. Para Sartre, ao contrário, o possível não passa de pura possibilidade enquanto não é um possível senão por um novo projeto de Adão rumo a outras possibilidades. Assim, enquanto para Leibniz o possível permanece abstrato, para Sartre o possível aparece possibilizando-se e, nesse sentido, anuncia a Adão negativamente o que ele é.

Nada disso, porém, passa de pura teoria. “Só em *teoria* outro gesto de Adão não é possível salvo nos limites de um transtorno total dos fins pelos quais Adão se escolhe como Adão. [...]. Na verdade, a realidade é muito mais complexa” (Sartre, 2015, p. 578). A ordem de interpretação é cronológica e não lógica. Não se trata de uma intelecção a compreensão dos atos a partir dos fins originalmente estabelecidos, ou seja, a partir do projeto da liberdade. A análise de um projeto tal nada tem a ver com uma análise do tipo dedutiva onde se vai de um princípio até a sua consequência. Como vimos, a conexão entre aguentar ou ceder a fadiga e a escolha originária é uma conexão entre uma “totalidade” e uma “estrutura parcial”. A visão do projeto total permite compreender as escolhas particulares, mas, segundo os próprios gestaltistas, o total não exclui a variabilidade dos particulares.

Há certas linhas que posso acrescentar ou subtrair em determinada figura sem alterar seu caráter específico. Há outras, ao contrário, cuja adição encerra a desaparição imediata da figura e a aparição de outra. O mesmo se dá com respeito à relação entre os possíveis secundários e o possível fundamental, ou totalidade formal de meus possíveis. A significação do possível secundário considerado remete sempre, por certo, a significação total que eu sou. Mas outros possíveis teriam podido substituí-lo sem que se alterasse a significação total; ou seja, teriam podido sempre e igualmente indicar esta totalidade enquanto forma que permitisse compreendê-los - ou, na ordem ontológica da realização, igualmente ser projetados como meios para alcançar a totalidade, e à luz desta totalidade. Em resumo, a compreensão é a interpretação de uma conexão de fato, e não a captação de uma necessidade. Assim, a interpretação psicológica de nossos atos deve voltar frequentemente à noção estoica dos “indiferentes” (Sartre, 2015, p. 579).

Nesse sentido, a compreensão do projeto originário não é suficiente para compreender a escolha de determinado possível, pois este poderia muito bem ser outro sem que essa outra

escolha implicasse na destruição total deste projeto originário. Nesse sentido, há aqui uma invenção espontânea de móveis e motivos. Não que esta invenção venha do puro nada, mas se situa nos limites de uma escolha original, assim como cada “isto” particular aparece sobre o fundo de mundo sob determinada perspectiva de minha facticidade, “[...] mas nem minha facticidade nem o mundo permitem compreender por que capto agora esse copo em vez desse tinteiro como forma destacando-se do fundo” (Sartre, 2015, p. 579). Nossa liberdade é total e incondicional com relação a tais indiferentes estoicos. O instante não surge deste fato da liberdade poder escolher um possível indiferente e igualmente abandoná-lo, ao contrário, tais escolhas integram-se na totalidade de meu *projeto* e *escolha* original. O que não significa dizer, novamente, que sejam gratuitas.

[...] com efeito, quaisquer que sejam, serão sempre interpretadas a partir da escolha original, e, na medida em que a enriquecem e a concretizam, sempre irão trazer consigo seu próprio móbil, ou seja, a consciência de seu motivo, ou, se preferirmos, a apreensão da situação como articulada dessa ou daquela maneira (Sartre, 2015, p. 580).

Outra dificuldade insere-se na análise da relação entre escolha particular e escolha original. Não há qualquer tipo de tabela a partir da qual se possa fazer um cálculo que determine nossas escolhas ou ações. É o ser-Para-si aquele que escolhe considerar tal possível como a melhor expressão de seu possível original. O ser-Para-si não apenas inventa, a todo momento, os fins particulares e originais, mas também a régua a partir do qual irá medir cada um deles, a lanterna a partir da qual irá iluminar cada um deles. “[...] em caso algum poderá tratar-se de estabelecer um sistema de compreensão universal dos possíveis secundários a partir dos possíveis primários, mas, em cada caso, o sujeito deve fornecer suas pedras de toque e seus critérios pessoais” (Sartre, 2015, p. 580).

Enfim, o ser-Para-si pode renunciar a seu projeto original e adotar medidas contrárias a ele. Evidentemente tal atitude só pode ser do tipo reflexiva, na medida em que a consciência irrefletida, sendo pura projeção espontânea de si em direção às suas próprias possibilidades, não poderia enganar-se acerca de si própria. Mas, de maneira reflexiva, é bem possível me enganar com relação a mim e adotar medidas que contradizem inteiramente meu projeto inicial sem contudo modificá-lo em parte alguma. Posso, por exemplo, escolher-me como um ser inferior com relação aos outros e, através deste projeto primordial, me fazer gago. Mas, diante de toda repressão social da gagueira, posso tentar superá-la e, inclusive, ter sucesso nessa superação. A superação da gagueira, contudo, não implica a renúncia ao meu complexo de inferioridade originário. Eis a chamada *reforma voluntária de si*. Tais resultados, porém,

nada farão senão deslocar o defeito que padeço e outro surgirá em seu lugar sem em nada modificar o projeto original. É o que falávamos anteriormente acerca da escolha original e da escolha particular.

É preciso ainda observar que a escolha original a partir do qual todo o meu projeto irá me orientar nem sempre é feita e assumida com alegria. Não se pode confundir a necessidade que somos de *escolher* com uma *vontade de poder*. A escolha pode ser efetuada de má-fé. Podemos fugir, negar nossa liberdade etc. Como vimos, se me escolho como inferior, a inferioridade será o estofo do meu próprio ser. O mesmo vale para a humilhação, a amargura etc. Todavia, tudo isso se encontra dentro do quadro de uma escolha originária:

Podemos nos escolher fugidios, inapreensíveis, vacilantes etc.; podemos até escolher não nos escolher; nesses diferentes casos, os fins são colocados Para-além de uma situação de fato, e a responsabilidade por esses fins nos incumbe: qualquer que seja nosso ser, é escolha [...] (Sartre, 2015, p. 581).

Tais escolhas não são desprovidas de sentido, mas visam, como toda escolha, um fim. Pode, inclusive:

[...] ser identificada, tal como o masoquismo, a um instrumento destinado a nos desembaraçar da existência-Para-si; pode constituir um projeto de nos livrar-nos de nossa angustiante liberdade em proveito dos outros; nosso projeto pode ser o de tornar nosso ser-Para-si inteiramente absorvido por nosso ser-Para-outro (Sartre, 2015, p. 581).

II. RESPONSABILIDADE

Assim Sartre inicia a seção de *O Ser e o Nada* dedicada à noção de *responsabilidade*: “A consequência essencial de nossas observações anteriores é a de que o homem, estando condenado a ser livre, *carrega nos ombros o peso do mundo inteiro: é responsável pelo mundo e por si mesmo enquanto maneira de ser* (grifo nosso)” (Sartre, 2015, p. 678). Eis a opressividade da responsabilidade sobre o ser-Para-si: uma vez que ele é o ser pelo qual se faz com que *haja* um mundo ao mesmo tempo que é o ser pelo qual *se faz* ser, o ser-Para-si carrega sobre os seus ombros o peso do *mundo inteiro*, qualquer que seja seu coeficiente de adversidade.

Essa responsabilidade, porém, não é mera submissão à vontade de outrem ou de uma adversidade do destino, mas reivindicação lógica das consequências de nossa liberdade. Daí Sartre dizer que:

[...] o Para-si deve assumi-la com a consciência orgulhosa de ser o seu autor, pois os piores inconvenientes ou as piores ameaças que prometem atingir minha pessoa só adquirem sentido pelo meu projeto; e elas aparecem sobre o fundo de comprometimento que eu sou. [...] O que acontece comigo, acontece por mim, e eu não poderia me deixar afetar por isso, nem me revoltar, nem me resignar. (Sartre, 2015, p. 678).

Tudo o que acontece ao ser-Para-si, portanto, está a sua altura, pois aquilo que acontece a um homem por outros homens e por ele mesmo não pode ser senão humano. Por isso não há inocentes na guerra e que cada um tem aquela que merece. A situação em que me encontro, qualquer que ela seja, é *minha*, pois é o resultado das minhas livres escolhas e tudo que apresenta é meu, pois me representa e me simboliza. Não vimos que é o ser-Para-si quem faz com que as coisas tenham tal ou qual coeficiente de adversidade, determinando, inclusive, seu nível de imprevisibilidade? “Assim, não há *acidentes* em uma vida; uma ocorrência comum que irrompe subitamente e me carrega não provém de fora; se sou mobilizado em uma guerra, esta guerra é *minha guerra*, é feita à minha imagem e eu a mereço” (Sartre, 2015, p. 678).

É minha porque sempre posso livrar-me dela, seja qual for a situação em que me encontro, pelos possíveis últimos sempre presentes a nós: o suicídio ou a deserção. Ao decidir não me livrar da guerra, eu a escolho. Escolho-a como *minha guerra*. Seja por fraqueza, por covardia ou porque estimo determinados valores que me levam a continuar na guerra, fato é que a escolho e, se escolho, é minha. Essa escolha será reafirmada, a todo momento, até o fim da guerra.

Assim, se possuía três possibilidades: morrer; viver como ex-soldado desonrado por ter desertado; ou fazer a guerra; e, mesmo assim, faço a guerra, é porque a escolhi. Esta guerra é feita a minha imagem e semelhança.

Alguns podem dizer que a guerra foi feita por outros e eu não fui senão seu cúmplice. Mas não faz sentido falar de cumplicidade aqui, na medida em que somente eu posso fazer com que esta guerra exista *para* e *por* mim, a não ser que a negue. “Portanto, se preferi a guerra à morte ou à desonra, *tudo se passa como se eu carregasse inteira responsabilidade por esta guerra*” (Sartre, 2015, p. 679).

Enfim, a guerra é minha porque, na medida em que ela surge em uma situação tal que eu crio, pois se revela a mim na medida em que me engajo em favor ou contra ela, e que me faço ser nesta situação que realizo, não posso mais distinguir a escolha que faço da guerra e a escolha que faço de mim mesmo.

[...] viver esta guerra é escolher-me através dela e escolhê-la através de minha escolha de mim mesmo. Não caberia encarar a guerra como “quatro anos de férias”

ou “quatro anos em suspenso”, ou como “recesso”, já que o essencial de minhas responsabilidades se encontra em outra parte, na minha vida conjugal, familiar ou profissional. Nesta guerra que escolhi, escolho-me dia a dia, e, fazendo-me, faço-a minha. *Se hão de ser quatro anos vazios, a responsabilidade é minha* (grifo nosso). [...] cada pessoa é uma escolha absoluta de si a partir de um mundo de conhecimentos e técnicas que tal escolha assume e ilumina⁷⁶; cada pessoa é um absoluto desfrutando de uma data absoluta e totalmente impensável em outra data. [...] Assim, *sou* esta guerra que demarca e torna compreensível o período que a antecedeu. [...] Assim, totalmente livre, indiscernível do período cujo sentido escolhi ser, *tão profundamente responsável pela guerra como se eu mesmo a houvesse declarado* (grifo nosso), incapaz de viver sem integrá-la à minha situação, sem comprometer-me [*m'y engager*] integralmente nessa situação e sem imprimir nela a minha marca, devo ser sem remorsos nem pesares, assim como sou sem desculpa, pois, desde o instante de meu surgimento ao ser, carrego o peso do mundo totalmente só, sem que nada nem ninguém possa aliviá-lo (Sartre, 2015, p. 679-680).

A responsabilidade ontológica do ser-Para-si em *O Ser e o Nada* possui esta característica muito particular que é a *facticidade*. Diz-se frequentemente que não se pediu para nascer. Dizer isto é uma maneira muito grosseira de afirmar nossa facticidade. Vimos que o ser-Para-si é livre, exceto para deixar de ser livre. Quanto à responsabilidade:

Sou responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade mesmo, pois não sou o fundamento de meu ser. 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, [...] no sentido de que me deparo subitamente sozinho e sem ajuda, comprometido [*engage*] 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; fazer-me passivo no mundo, recusar a agir sobre as coisas e sobre os outros, é também escolher-me, e o suicídio constitui um modo entre outros de ser-no-mundo (Sartre, 2015, p. 680).

Ora, na medida em que a facticidade, o fato de que nasci, é inapreensível e, talvez, até mesmo inconcebível, pois este só surge para mim por uma reconstrução projetiva do meu ser, ou seja, por uma reconstrução do meu passado iluminada por um projeto futuro, eis a responsabilidade absoluta do ser-Para-si. Quer eu tenha vergonha de ter nascido, quer eu me regozije do fato de ter nascido, assumo por estas condutas mesmo meu nascimento.

Nesse sentido, eu *escolhi* ter nascido. Escolha essa que está impregnada de facticidade, na medida em que não posso não escolher, ao mesmo tempo que esta facticidade só surge sob a luz de um projeto transcendido em direção aos meus fins. A facticidade me assombra por toda parte, mas jamais posso agarrá-la, se desvanece entre os meus dedos. Não encontro senão a minha responsabilidade. Por isso, ainda que eu odeie com todas as forças o fato de que nasci, não faço senão afirmar e assumir este fato de que nasci e que, portanto, sou completamente responsável:

⁷⁶ É possível derivar tudo isso não desta breve seção específica acerca da liberdade e responsabilidade, mas de diversas partes de *O Ser e o Nada* que buscamos analisar aqui neste trabalho.

[...] essas diferentes atitudes com relação ao meu nascimento, ou seja, com relação ao *fato* de que realizo uma presença no mundo, nada mais são, precisamente, do que maneiras de assumir com plena responsabilidade este nascimento e fazê-lo meu [...] (Sartre, 2015, p. 681).

Novamente não encontro ninguém senão eu mesmo e minha facticidade: “[...] consiste simplesmente no fato de que estou condenado a ser integralmente responsável por mim mesmo. Sou o ser que é como ser cujo ser está em questão em seu ser. E este “é” de meu ser e como sendo presente e inapreensível” (Sartre, 2015, p. 681). Eis a imensidão inapreensível da responsabilidade do ser-Para-si. O ser-Para-si é responsável por si, por tudo e por todos. Eis o verdadeiro significado da angústia. O ser-Para-si angustia-se não porque, simplesmente, é pura indeterminação, mas, para além disso, por ser puramente indeterminado, é o ser pelo qual toda e todas as determinações surgem no mundo, seja nele mesmo, seja no outro, ou seja no próprio mundo. O ser-Para-si é o ser que faz com que haja tudo isto, quer ele queira quer não. Deve, portanto, carregar perpetuamente o peso e o fardo do mundo inteiro sobre os seus ombros.

Nessas condições, [...] a responsabilidade do Para-si se estende ao mundo inteiro como mundo-povoado. 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 ser, nele e por toda parte fora dele. Aquele que realiza na angústia sua condição de *ser* arremessado em uma responsabilidade que reverte até sobre sua derrelição já não tem remorso, nem pesar, nem desculpa; já não é mais do que uma liberdade que se revela perfeitamente a si mesmo e cujo ser reside nesta própria revelação. Mas, como sublinhamos no início desta obra, na maior parte do tempo fugimos da angústia na má-fé (Sartre, 2015, p. 681).

Daí a estupidez daquele que se queixa, pois é ele quem determina aquilo que sente, vive ou é.

CONCLUSÃO.

Liberdade, como vimos, não é uma propriedade da realidade humana, mas seu *modo de ser* mesmo. Logo, o ser-Para-si é, em seu ser, liberdade e responsabilidade. Ou, melhor dizendo: liberdade ou responsabilidade.

Acontece que, como vimos, a redação de *O Ser e o Nada* se dá em meio a Segunda Guerra Mundial e a Ocupação Alemã. Um importante debate que irá se instaurar depois e mesmo durante a guerra e a ocupação é aquele acerca da responsabilidade do *intellectual*, resistente ou colaboracionista. Sartre irá escrever alguns textos acerca desta figura, dentre eles

a apresentação da revista que funda com Simone de Beauvoir e Merleau-Ponty em 1945, *Les Temps Modernes*, e “O que é Literatura?”, publicado em 1948 na coleção *Situations II*. Além disso, profere algumas conferências sobre o tema, dentre elas a conferência “*La responsabilité de l'écrivain*” na primeira sessão da Unesco em Paris no ano de 1946 e o conjunto de conferências proferidas no Japão em 1965, *Em Defesa dos Intelectuais*. Em suma, a figura do intelectual e da literatura ganha os holofotes do pensamento sartriano pós-guerra, sobretudo no que se refere ao debate acerca da *responsabilidade*.

Certa vez, o professor Luis Felipe Bellintani Ribeiro disse que o trabalho acadêmico é um trabalho de formiga, onde cada formiga dá sua pequena contribuição para a nova geração e esta nova geração a partir do trabalho da formiga anterior contribui a sua maneira. Em certo conto, um viajante encontra em seu caminho três construtores. Ao se aproximar do primeiro, pergunta-lhe: “O que está fazendo?”. Ao que o primeiro dos três construtores responde: “Estou quebrando pedras”. Insatisfeito, recorre ao segundo e lhe repete a pergunta: “O que está fazendo?”. Este responde: “Estou trabalhando. É o que me dá sustento.”. Por fim, volta-se ao último construtor e insiste: “O que está fazendo?”. Este lhe responde: “Estou construindo um castelo.”. Enfim, não busco e nem busquei, aqui, a pretensão de construir um castelo acerca da responsabilidade ontológica em *O Ser e o Nada*. Apenas fiz colocar algumas pedras nesta construção já começada. Como Sartre em *Que é Literatura?*, convido ao leitor que doou sua liberdade à leitura desta dissertação e que se interessa pelo assunto a continuar o trabalho de formiga e a construção deste castelo, sobretudo com as pedras que não fui capaz de perceber e de lapidar.

BIBLIOGRAFIA.

ALT, F. *A hantologie de Sartre*. Sobre a espectralidade em *O Ser e o Nada*. 2017. 450p. Tese (Doutorado cotutela em Filosofia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. École doctorale de Philosophie, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2017.

_____. Do instante à ek-stase: a mudança na teoria do tempo em Sartre. *O QUE NOS FAZ PENSAR (PUCRJ)*, v. 26, p. 305-329, 2017.

_____. Limites da crítica de Merleau-Ponty a Sartre em O Visível e o Invisível. *EKSTASIS REVISTA DE HERMENÊUTICA E FENOMENOLOGIA*, v. 6, p. 51-65, 2017.

CABESTAN, P. “Une liberté infinie?”. In.: BARBARAS, R. *Sartre: Désir et liberté*. Paris: PUF, 2005.

- COHEN-SOLAL, A. *Sartre: 1905-1980*. Trad. Milton Persson. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.
- DA SILVA, L. D. Liberdade e responsabilidade em O Diabo e o Bom Deus, de Sartre. *Poiesis - revista de filosofia*, v. 12, p. 114-136, 2015.
- D'JERANIAN, O. L'Ontologie Sartrienne de la Responsabilité dans L'Être et le Néant. *Journée d'Etudes sur L'Être et le Néant*. Paris, 2015.
- DOSSE, F. *A Saga dos Intelectuais Franceses: à prova da história (1944-1968)*. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. São Paulo: Estação Liberdade, 2021.
- ESPINOSA, B. "Carta N.º 50 — A Jarig Jelles". In: *Col. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- GONÇALVES, T. S. Existência e finitude I: o enigma de uma morte vivida em Jean-Paul Sartre (1936-1940). *ÍTACA (UFRJ)*, v. 1, p. 40/183-211, 2024.
- HABIB, S. *La Responsabilité chez Sartre et Levinas*. Paris: L'Harmattan 1998.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da Lógica*: 1. A doutrina do ser. Petrópolis: Vozes, 2016.
- JONES, G. E. Sartre, Consciousness and Responsibility. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 41, No. 1/2 (Sep. - Dec., 1980), pp. 234-237.
- MENDONÇA, C. D.; ARANTES, P. (Orientador). *O Mito da Resistência: Experiência história e forma filosófica em Sartre (Uma interpretação de L'Être et le Néant)*. São Paulo, 2001. 615 p. Tese de doutorado - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- MOUTINHO, L. D. S. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *DISCURSO*, São Paulo, p. 105-152, 2003.
- TVCULTURA. Provoca: Marcelo Rubens Paiva. Youtube, 18 de março de 2025. 51min09s. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=sC8HwZi0gCM>> Acesso em: 18 de abril de 2025.
- SARTRE, J.-P. *A Náusea*. Trad. Rita Braga. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2019.
- _____. *A Transcendência do Ego*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. *Diário de uma Guerra Estranha: Setembro de 1939 - Março de 1940*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- _____. *Em Defesa dos Intelectuais*. Trad. Sergio Goes de Paula. São Paulo: Editora Ática, 1994.
- _____. *La nausée*. Paris: Gallimard, 1938.
- _____. *La transcendance de l'Ego: Esquisse d'une Description Phénoménologique*. Paris: J. Vrin, 1966.

- _____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- _____. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. *Que é a Literatura?* Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. “Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade”. In.: SARTRE, J.-P. *Situações I*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac y Naif, 2005.
- SILVA, F. L. e. O Imperativo Ético em Sartre. Artepensamento IMS, 2006. Disponível em: <<https://artepensamento.ims.com.br/item/o-imperativo-etico-de-sartre/>>. Acesso em: 11 nov. 2025.
- _____. “A transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade”. In: SILVA, F. L. e. *Ética e literatura em Sartre*: Ensaios introdutórios. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- SOUZA, T. Tensão na Ontologia Fenomenológica de Sartre - ou o equilíbrio instável entre o primado da existência do mundo e o primado do sentido da consciência. *ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA*, v. 1, p. 150-167, 2017.
- WEBER, M. *A Política como Vocaçao*. Brasília: UnB, 2003.
- YAZBEK, A. C. A “desorganização” interna do Ser e a “realidade humana” em O Ser e o Nada. *Dois Pontos (UFPR)*, v. 03, p. 37-51, 2006.
- _____. *A Nostalgia do Impossível: realidade humana e falta ontológica em L'Être et le Néant (um estudo sobre a ontologia-fenomenológica de Jean-Paul Sartre)*. 2003. 351 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2003.