



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

SARTRE: LIBERDADE E EXISTÊNCIA

Sheylla da Silva Mendes

**João Pessoa
2006**

SHEYLLA DA SILVA MENDES

SARTRE: LIBERDADE E EXISTÊNCIA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, como requisito regulamentar para obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa:

Orientador:

Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno

Co-orientador:

Prof. Dr. Iraquitán de Oliveira Caminha

**João Pessoa
2006**

M538s Mendes, Sheylla da Silva.

Sartre: liberdade e existência / Sheylla da Silva Mendes.-
João Pessoa, 2006.

69f.

Orientador: Marconi José Pimentel Pequeno

Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA

1. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 – crítica e interpretação.
2. Filosofia – crítica e interpretação.
3. Ontologia.
4. Existência.
5. Liberdade.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

SHEYLLA DA SILVA MENDES

SARTRE: LIBERDADE E EXISTÊNCIA

João Pessoa, 11 de dezembro de 2006

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marconi José Pimentel Pequeno
Orientador (UFPB)

Prof. Dr. Iraquitã de Oliveira Caminha
Membro Interno (UFPB)

Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevedo
Membro Interno (UFPB)

Prof. Dr. Jesus Vazquez Torres
Membro Externo (UFPE)

...E o que no mundo provoca mais sofrimento do que os disparates dos compassivos?

Ai de todos os amantes, que ainda não têm uma altura que esteja acima de sua compaixão;

Assim falou uma vez o diabo: "Também Deus tem seu inferno: é o seu amor pelo homem". "E mais recentemente eu o ouvi dizer esta palavra: Deus está morto; de sua compaixão pelo homem Deus morreu".

AGRADECIMENTOS

Agradeço a eficiente e decisiva orientação que me foi prestada pelo Professor Dr. Marconi José Pimentel Pequeno, cuja dedicação e solicitude em suas funções ultrapassam os limites da laboriosa tarefa de orientar para se configurarem como marca de sua personalidade no terreno das relações humanas.

Quero agradecer especialmente, ao Professor Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha, co-orientador, que mesmo com tantas atribuições se dispôs à mais esta tarefa com total desvelo, eficiência e ética.

No mesmo sentido agradeço aos professores que compõem o corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPB; da mesma forma sou imensamente grata aos funcionários Francisco da C. Almeida, Maria de Fátima de S. Medeiros e a Paulo Costa, pela boa vontade e presteza com que sempre me atenderam.

À minha mãe
Aos meus filhos
À minha irmã

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo expor a relação entre liberdade e existência em *O ser e o nada* de Jean-Paul Sartre. A liberdade é considerada como a questão central de toda reflexão sartreana e a partir dela compreendemos os contornos e o alcance do pensamento existencialista e humanista de Sartre. Além disso, o itinerário que Sartre adota ao tratar do tema, nos permite percorrer sua longa reflexão ontológica e, sobretudo, compreender o sentido que assume sua famosa máxima segundo a qual “**a existência precede a essência**”. Desse modo, temos como finalidade apresentar os elementos fundamentais desse percurso que nos leva do ser ao nada e deste à existência do sujeito.

Palavras-chave: Ontologia, Liberdade e existência

ABSTRACT

This paper aims to explain the relationship between freedom and existence in Being and nothingness of Jean-Paul Sartre. Freedom is seen as the central issue of all Sartrean thought and from it we understand the contours and scope of the existential and humanistic thought of Sartre. In addition, the itinerary that Sartre takes to address the issue, allows us to go a long ontological reflection and, above all, understand the direction that takes its famous dictum that "existence precedes essence". Thus, we intended to present the basic elements of this journey that takes us from being to nothing and thus the existence of the subject.

Key words: Ontology, freedom and existence

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 OS PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS DA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM SARTRE.....	14
1.1 O MUNDO CONCRETO DO SER-EM-SI.....	15
1.2 O SER-PARA-SI: A CONSCIÊNCIA HUMANA.....	16
2 LIBERDADE E O SER-PARA-OUTRO: A QUESTÃO DA INTERSUBJETIVIDADE.....	21
2.1 A PRESENÇA DO OUTRO PELO OLHAR.....	28
2.2 O CORPO ENQUANTO SER-PARA-SI E SER-PARA-OUTRO.....	32
3 LIBERDADE E AS RELAÇÕES CONCRETAS COM O OUTRO.....	36
3.1 O AMOR ENQUANTO CONFLITO.....	36
3.2 O MASOQUISMO.....	40
3.3 A INDIFERENÇA.....	42
3.4 O DESEJO SEXUAL E A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO.....	42
3.5 O SADISMO.....	45
4 LIBERDADE E CONDIÇÃO HUMANA.....	48
5 LIBERDADE, FACTICIDADE E SITUAÇÃO.....	54
6 LIBERDADE E EXISTÊNCIA.....	58
7 LIBERDADE E RESPONSABILIDADE.....	59
8 LIBERDADE E DECISÃO.....	59
CONCLUSÃO.....	61
REFERÊNCIAS.....	68

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho tem como objetivo expor a relação entre liberdade e existência em *O ser o nada* de Jean-Paul Sartre. O referido filósofo publicou esta que é considerada como sua obra filosófica mais importante em 1943. Esta obra, assim como a questão essencial da qual ela trata, traz as marcas do seu tempo. Sartre a escreveu durante a II Guerra Mundial e, não por acaso, ela aparece como libelo em favor da liberdade humanista. Este fato histórico marcou decisivamente a vida de Sartre. Todavia, outros acontecimentos merecem ser destacados na biografia desse importante filósofo.

Sartre nasceu em Paris, no ano de 1905. Órfão de pai desde os dois anos, ele sofreu as primeiras influências literárias e filosóficas do seu avô materno Charles Schweitzer. Entre os anos de 1922 a 1924, ao estudar no Lycée Louis-le-Grand, Sartre despertou seu interesse pela filosofia. Logo em seguida, no ano de 1924, ele ingressou na *École Normale Supérieure*, onde conheceu Simone de Beauvoir, de que jamais se separaria. Nessa época, Sartre, por intermédio de Raymond Aron, entrou em contato com a fenomenologia de Edmond Husserl, filosofia esta que iria provocar-lhe um grande fascínio, pois era isso que ele buscava: um método que o permitisse investigar cada aspecto da existência humana. Ao estudar em Berlim o pensamento do referido filósofo, Sartre conhece a obra de Martin Heidegger, que se tornaria uma das principais influências na primeira fase de sua trajetória filosófica. Entre 1936 e 1939, Sartre, sob a influência da fenomenologia, publica suas primeiras obras filosóficas *L'Imagination* (A Imaginação-1936) e *La Transcendente de l'égo* (A Transcendência do ego-1939). Em 1938, ele lança *La Nausée* (A Náusea), um romance existencialista que antecipa alguns dos temas que ele explorara nas obras filosóficas subsequentes. Em 1939, Sartre se engaja no exército francês e, em 1940, é feito prisioneiro pelos alemães, permanecendo no campo de concentração de Stalag até abril de 1941. De volta a Paris, alia-se à Resistência Francesa à ocupação nazista, tempo em que conhece aquele que tornara seu amigo: Albert Camus. Em 1943, publica sua mais famosa obra filosófica, *L'Être ET Le néant* (O ser e o nada), que tem como subtítulo Ensaio de ontologia fenomenológica. A partir de 1945 Sartre acentua seu engajamento político e também amplia a sua criação literária e filosófica, passando também a dirigir, junto com Maurice Merleau-Ponty, a revista *Les Temps Modernes* (Os Tempos Modernos), destinada ao tratamento de temas ligados à Literatura, à Filosofia e à Política. Sartre também intensifica sua produção teatral e literária publicando inúmeras peças e romances, como por exemplo *Huis Clos* (Entre quatro paredes-1945) e a trilogia *Les*

Chemins de La liberté (Os Caminhos da Liberdade), composta pelos romances *L'age de raison* (A idade da razão-1945), *Le Sursis* (Sursis-1947) e *La mort dans l'âme* (Com a morte na alma-1949). A partir dos anos 50, Sartre assume postura política mais engajada e se aproxima do marxismo. Nessa fase, surgem as ideias que serão expressas em sua *Crítica da Razão Dialética*, publicada em 1960, obra na qual o filósofo tenta defender os valores humanos presentes no marxismo e, ao mesmo tempo, sugere entre as duas correntes. Em 1964, mesmo ano em que Sartre recusa o prêmio Nobel de Literatura, ele escreve *Les Mots* (As palavras), um relato autobiográfico marcando sua despedida da literatura. Após uma vida de intensa militância, engajamento político e produção intelectual, Sartre morre em 1980, deixando um importante legado filosófico-literário ao pensamento contemporâneo.

A liberdade é considerada como a questão central de toda reflexão sartreana. Sua importância consiste também no fato de que, a partir dela, podemos compreender os contornos e o alcance do pensamento existencialista e humanista de Sartre. A liberdade está associada à autodeterminação do indivíduo que projeta seu fim numa ação. Para o filósofo, o que existe na base da existência humana é a livre escolha que cada um faz de si mesmo. A amplitude que o tema da liberdade assume na filosofia de Sartre demonstra como essa questão tornou-se importante no seu tempo e, mais ainda, como ela permanece atual na nossa época. Além disso, o itinerário que Sartre adota ao tratar do tema, nos permite ainda percorrer sua longa e exaustiva reflexão ontológica e, sobretudo, compreender o sentido que assume a sua famosa máxima segundo a qual “a existência precede a essência”. A finalidade desta dissertação é tão somente apresentar os elementos fundamentais desse longo percurso que nos leva do ser ao nada e deste à existência do sujeito.

Assim, no primeiro capítulo, apresentamos os fundamentos ontológicos da concepção sartreana de liberdade. Nesta parte, Sartre demonstra como o ser e nada são transmutados em ser em si e em ser para si. Estas duas categorias aparecem como bases conceituais da ontologia sartreana. Sartre, seguindo o traçado da própria metafísica tradicional, mantém-se fiel à ideia de que tais regiões são separadas e distintas, porém ele irá redimensionar a ideia de sujeito e lhe confiar um novo estatuto. Neste capítulo também mostraremos como o pensamento sartreano é influenciados por importantes filósofos contemporâneos, como é o caso de Heidegger e, principalmente, Husserl. Sartre incorpora alguns conceitos fundamentais de tais autores e os redimensiona a fim fundar as bases do seu pensamento. A influência da fenomenologia é marcante ao longo de todo o percurso do autor e torna-se visível que Sartre elaborou suas ideias a partir de um vigoroso debate com as principais correntes filosóficas de sua época.

No segundo capítulo, apresentamos as características de uma outra região ontológica: o **ser-para-outro**. Aqui reside o tratamento que Sartre confere ao problema de intersubjetividade. Para tanto, mostraremos como ele confronta seus argumentos acerca do ser-para-outro com as teorias realistas e idealistas que, em sua opinião, não oferecem um tratamento conveniente ao problema. Sartre tenta também superar as abordagens psicológicas do problema que, segundo, ele também se mostrou insuficientes na abordagem da questão. O filósofo apresenta ainda a importância do olhar e do corpo na relação que o indivíduo mantém com o próximo. Com isso, ele pretende justificar a ideia de que a relação intersubjetiva não pode ser pensada sem que se leve previamente em conta a relação sujeito-objeto. Nessa mesma perspectiva, apresentamos, no terceiro capítulo deste trabalho, as relações concretas que definem a convivência entre as consciências, tais como: o amor, o desejo sexual, o ódio, a indiferença, o masoquismo, o sadismo, procurando, da mesma forma, compreender tais comportamentos à luz daquilo que determina a relação entre sujeitos: o conflito. Veremos como, para Sartre, o conflito define todos os aspectos da relação que o indivíduo mantém com o próximo.

Após apresentar os pressupostos ontológicos e as relações concretas que são próprias ao universo da intersubjetividade, trataremos, no quarto capítulo do tema da liberdade e da importância que esta assume na existência humana. Aqui destacamos o significado de algumas categorias-chaves essenciais à compressão do tema, tais como: projeto, escolha, ação, responsabilidade. Em seguida, mostraremos que, segundo Sartre, a liberdade é a via de acesso a compreensão da condição humana sendo, ainda, aquilo que constitui o caráter próprio da nossa existência. No quinto capítulo nos ocupamos da relação entre liberdade, facticidade e situação, elementos essenciais para a compreensão da condição humana e de sua ação no mundo. Finalmente, nos capítulos sexto, sétimo e oitavo tratamos do objeto central do nosso trabalho: demonstrar como a liberdade constitui o substrato fundamental da existência humana. Aqui tentamos também analisar a relação que a mesma mantém com a responsabilidade e como Sartre tenta resolver o impasse que envolve o problema da liberdade em face questão moral. Trata-se, pois, de mostrar que Sartre baseia seu ponto de vista na ideia segundo a qual o homem é livre para tudo menos para deixar de ser livre. A liberdade aparece, portanto, como a condição incontornável do homem em sua condição existencial.

1 OS PRESSUPOSTOS ONTOLÓGICOS DA CONCEPÇÃO DE LIBERDADE EM SARTRE

A ontologia de Sartre aparece como uma via de acesso à compreensão da liberdade humana e de sua condição existencial. Sartre parte justamente da ontologia para afirmar a liberdade como primado fundamental da existência humana. Liberdade e existência são, pois, instâncias que se apresentam intimamente ligadas, porém, para melhor entendê-los, precisamos investigar os aspectos ontológicos do seu pensamento.

A ontologia de Sartre se constitui a partir de uma discussão com a metafísica tradicional. Nesse diálogo, ele preserva alguns dos postulados e teses centrais que constituem a tradição filosófica. Assim, a relação sujeito-objeto, consciência-mundo, ser e nada é reeditada por ele, servindo, ainda, de parâmetro teórico para sua ontologia fenomenológica. Nesse sentido, o filósofo, reafirma, primazia do *cogito* cartesiano que, segundo ele, deve se constituir como ponto de partida de toda investigação filosófica. Sartre, tal como Descartes, concebe a *rés cogitans* como uma consciência que pensa o mundo a fim apreendê-lo em sua realidade concreta. Seguindo a trilha cartesiana, ele assume, portanto, que seu ponto de partida é o sujeito. Entretanto, ao contrário de Descartes, Sartre atribui à subjetividade uma dimensão existencial. Com isso, ele dessubstancializa o cogito e lhe confere uma dimensão que ultrapassa seu caráter meramente cognitivo.

Assim, mesmo que a relação sujeito-objeto seja por ele mantida, há, pois, um redimensionamento em relação à compreensão levada a efeito pelo subjetivismo metafísico. Além disso, Sartre elabora sua ontologia tomando como base as duas categorias fundamentais que constituem o pensamento metafísico: o Ser e o Nada. Com isso, ele irá definir essas duas categorias como ser-em-si e ser-para-si. Tais duas angulações constituem a base ontológica de sua investigação sobre o significado da liberdade e o papel que esta assume na existência humana, Sartre, com isso, inicia seu percurso analisando o problema que se apresenta como ponto de partida de toda investigação metafísica tradicional: a questão do ser. É nesse sentido que ele começa seu percurso na referida obra tratando justamente do ser, ou daquilo que ele chama de ser-em-si.

1.1 O MUNDO CONCRETO DO SER-EM-SI

Sartre dedica poucas páginas do seu tratado à questão do ser. De imediato, ele afirma que o ser-em-si é o mesmo ser pensado pela metafísica. Isso significa que ele o compreende como algo dado, como uma realidade acabada. Ele é segundo Sartre, pura identidade. Esta identidade designa sua situação de confinamento dentro de suas próprias fronteiras. O ser-em-si, por ser o que é não deriva de nada. Para Sartre, ele pode ser definido como pura contingência. Isso significa que não existe nele qualquer alteridade ou abertura, já que, ao ser idêntico a si próprio, ele é inteiramente relacionado ao ser que é. Sendo, portanto, idêntico a si mesmo, o ser-em-si é constituído por tudo que lhe diz respeito, ou seja, por ele mesmo. É nesse sentido que se pode falar em mesmidade, em identidade radical. Ele é, pois uma espécie de plenitude ontológica, pois nada lhe escapa, ele é pleno em sua condição de ser. Sartre vai então dizer que *“o ser é opaco a si mesmo, precisamente porque está pleno de si mesmo”, por isso, “o ser é si”* (SARTRE, 2001, p.33)

O filósofo atribui ainda ao ser-em-si o caráter de ser algo maciço, acabado, uma realidade que não admite mudança, ou seja, é isso que ele chama de positividade plena. Disso se infere que o ser-em-si escapa a toda e qualquer negação. Ele é pois, imanente em sua natureza de ser. Também não há nada que condicione previamente sua existência ou que mude sua condição de entidade estática. Isso indica que ele é indefinidamente ele mesmo em sua plenitude de ser, isto é sua realidade, por ser acabada, esgota-se nela mesma. Segundo o filósofo, *“o ser-em-si deve ser concebido como algo incriado, sem razão e também destituído de relação com algum outro”*. Finalmente ele resume tudo isso numa frase: *“O ser é em-si”* (SARTRE, 2001, p.32).

O ser-em-si é, portanto, uma identidade fechada em seus limites. Trata-se, pois, de uma matéria inerte e densa, posto que existe como completude acabada. Ele de nada deriva, isso porque, como afirma Sartre, *“um existente fenomênico, enquanto existente, não pode jamais ser derivado de outor existente”* (SARTRE, 2001, p.34). Assim, pelo fato de ser desprovido de qualquer conexão com outro que não ele mesmo, *“sua existência não é jamais possível nem impossível: simplesmente é”* (SARTRE, 2001, p.34). Uma vez que nada pode lhe impor uma condição de ser, o ser-em-si é ontologicamente isolado. E, por ser o que é nada pode explicar previamente sua condição de ser. O ser-em-si é, pois, plena objetividade. O caráter de objetividade do ser-em-si revela, ainda que, enquanto ser disposto no mundo, ele pode ser sempre captado pela percepção do sujeito. Porém, segundo Sartre, o ser-em-si existe independentemente de qualquer consciência que se tenha dele. O ato de conhecer apenas faz

com que o ser-em-si apareça como fenômeno inscrito na consciência, mas esta não é responsável pela existência daquele. Portanto, para ele, o conhecimento não confere existência ao ser, mas apenas nos permite captá-lo em sua realidade de ser. Eis, portanto, as características fundamentais do ser-em-si.

Já dissemos que o tratamento que Sartre confere a região do ser-em-si é bastante sucinto. O fato é que o filósofo não se estende em suas análises, porque o ser-em-si, como ele próprio demonstrou, em nada difere do ser que, sob diferentes formas, a metafísica tratou. Na verdade, o grande esforço teórico de Sartre está orientado para o tratamento da outra região do ser, a do ser-para-si, ou seja, aquilo que ele chama de consciência. É nesta parte que o filósofo se detém a fim apresentar os elementos essenciais à compreensão da liberdade e da condição existencial do homem. Vejamos então o que diz ele sobre ser-para-si.

1.2 O SER-PARA-SI: A CONSCIÊNCIA HUMANA

Em *O ser e o Nada*, Sartre procura elucidar, a partir de uma exaustiva análise do ser-para-si, o significado da liberdade e o lugar que esta ocupa na existência do indivíduo. Sartre expõe nessa parte sua concepção acerca de como age e qual o caráter específico da consciência, estabelecendo, ao mesmo tempo, as bases conceituais para fundar aquilo que muitos chamam de **ontologia da liberdade**.

O filósofo, de imediato, concebe o ser-para-si como uma consciência que aparece a si mesmo. Ao afirmar isso, ele começa seu movimento de distanciamento em relação ao sujeito cartesiano, pois, segundo Sartre, a consciência “*nada tem de substancial, é uma pura aparência, no sentido de que só existe na medida em que aparece*” (SARTRE, 2001, p.23). A consciência é então concebida como uma atividade, ou seja, ela é constituída por atos com os quais visa algo, isto porque, como diz Sartre, lembrando Husserl, “*toda consciência é consciência de alguma coisa*” (SARTRE, 2001, p.28)¹. O caráter intencional da consciência revela que ela é marcada pela exteriorização de si e que, ao se dirigir ao mundo, ela encontra o ser-em-si. A consciência está apartada do mundo e isso demonstra a oposição extrema existente entre as duas regiões ontológicas. Aqui a ideia de separação entre sujeito e objeto é

¹ A ideia de intencionalidade da consciência é um dos muitos pressupostos teóricos que Sartre toma como referência Husserl. Na verdade, a fenomenologia husserliana está bastante presente no pensamento de Sartre. A própria obra fundamental de Sartre, *O ser e o nada*, tem como fenomenologia de Husserl sobre o pensamento de Sartre, ver: Ranson Thomas Gilles. *História da Fenomenologia e do Existencialismo*. São Paulo: Ed. EDUSP, 1989. Sobre os pressupostos filosóficos de o existencialismo sartreano ver também: Denis Huisman *História do Existencialismo*. São Paulo: EDUSP, 2001.

reeditada. Mas se a consciência é diferente do ser-em-si e se, por sua vez, o ser-em-si representa o próprio ser pensado pela tradição, o que de fato ela é?

Ora, uma vez que a consciência é oposta ao ser, então se pode logicamente inferir que ela só pode ser o nada. De fato, Sartre vai tentar mostrar que, não sendo o ser, a consciência só pode ser o nada. A consciência se define como busca do ser, por isso se pode afirmar que ela é um **nada** dirigido para o ser. Mas antes de analisarmos o papel assumido pelo nada na ontologia de Sartre, vejamos quais as características imediatas do ser-para-si e como se dá a sua ligação com o mundo.

Vimos que, diferentemente do ser-para-si, a consciência é compreendida como uma atividade dirigida para o mundo onde se situa. Assim, ao contrário do ser-para-si, o ser-para-si jamais coincide consigo mesmo. Sartre afirma que ele é caracterizado por uma descompressão do seu próprio ser, por um caminhar para fora de suas fronteiras. Mas não é só isso: o para-si é, em sua condição mesma, um ser-lançado-no-mundo². É nesse mundo que ela interage com o ser-em-si. O ser se integra à consciência que o capta no mundo. Sartre, com isso, pretende mostrar que o objeto constitui o conteúdo da consciência, mas não define sua existência. Na verdade, a consciência surge como um fluxo direcionado para o exterior, de modo que tudo nela decorre em exterioridade. E por não ser substancial, como propunha Descartes, ela se define como um vazio absoluto; uma distância infinita em relação a si. Ele é, segundo as palavras de Sartre, sempre uma *presença a si*.

Sartre afirma que a consciência é *presença a si*, já que o ser-para-si, ao se determinar em sua existência jamais pode coincidir consigo mesmo. Para ele, o para-si existe como uma forma inconsistente do ser. O *si* do ser-para-si indica que ele não pode ser considerado como um ser idêntico a si, pois se houvesse uma identidade estrita, haveria a extinção do si para-si. Isso significa que “o *si* representa uma distância ideal na imanência do sujeito em relação a si mesmo, um modo de não ser sua própria consciência, de escapar à identidade” (SARTE, 2001, p.119). De acordo com o filósofo, é possível afirmar que o ser-para-si existe à distância de si na forma de presença a si. Dentro dessa característica, ele possui a distância como um espaço nulo entre os dois momentos, Neste canal ou fissura repousa o nada. De fato, a presença a si é uma espécie de alvéolo da consciência, de modo que aquilo que separa o sujeito dele mesmo é o nada. Sartre considera, desse modo, que o sujeito é essa consciência habitada pelo nada. A realidade do ser-para-si comporta seu próprio nada como nadificação

² A ideia do ser-lançado-no-mundo está já presente no pensamento na ontologia fundamental de Heidegger. Esta noção é aceita e utiliza por Sartre em sua obra para justificar a situação de facticidade da condição humana. Sobre o conceito heideggeriano ver: Martin Heidegger, *Ser e tempo*, Petrópolis: Vozes, 2001.

do idêntico – ele nadifica o em-si. A fissura existente no interior do ser-para-si define sua negatividade. Após, apresentar as características que tornam o para-si algo que jamais pode coincidir consigo mesmo, Sartre apresenta uma outra estrutura da consciência: *a facticidade*.

Para Sartre, a facticidade do ser-para-si reside em sua contingência. Isto significa dizer que o que caracteriza a condição humana (ou a consciência) é a sua contingência que, como vimos se apresenta na forma de ser-lançado-no-mundo. Sartre alia-se à concepção de Heidegger quando este discorre sobre o sentimento de facticidade do homem (ou, no caso heideggeriano, do *Dasein*). Para ele, a situação de abandono aparece com uma característica que define nossa condição existencial, pois significa que fomos lançados num mundo no qual originariamente não escolhemos estar, Estando imersa num mundo marcado por contingências exteriores à sua vontade, a realidade humana procura um sentido que possa justificar sua situação de gratuidade. Eis por que, diz Sartre, o indivíduo constrói seu ser como busca de fundamento. A busca de fundamento é a motivação que pulsa o homem a permanecer existindo mesmo num estado de abandono. Segundo Gerd Bornheim, “*ao se desembaraçar de toda ilusão substancialista, o homem somente poderia encontrar seu fundamento no nada*” (BORNHEIM, 1971, p.140).

Portanto, o fundamento do ser-para-si é o nada. Um fundamento que é nada de fundamento.

Ao definir o ser-para-si como contingência, Sartre demonstra que a existência humana é marcada também pelo acaso. Assim, ao ser definido em seu caráter contingente, o ser-para-si precisa constituir um sentido para a sua própria existência. E por ter sua origem no nada, a consciência não é outra coisa senão existência incriada. Significa que ela simplesmente está aí, sem razão de ser. Por conseguinte, não é cabível ao homem se confinar, enquanto existente, no nada, posto que a consciência, embora seja nada, ela sempre busca ser.

Por ser uma realidade radicalmente diferente do ser-em-si, a consciência busca seu fundamento negando seu modo de ser. E esse movimento se dá na interioridade do *cogito*, concebido por Sartre como terceira estrutura imediata da consciência. O nada instaura a razão de ser da existência humana ao surgir como possibilidade única do ser. A consciência precisa então nadificar o ser-em-si para ir ao encontro ao seu fundamento. Em vista disso, Bornheim considera que a realidade humana existe como privação e, por isso mesmo, como busca imediata daquilo que falta. Assim, diz ele: “*a realidade humana é a perpétua procura de uma coincidência consigo que nunca é alcançada (...) tudo se passa, portanto, como se o para-si quisesse transformar seu fundamento e converter o nada em ser*” (BORNHEIM, 1971,

p.140). Mas onde Sartre encontrará os pressupostos para afirmar o nada como característica própria da condição humana?

A fim de fundamentar seu ponto de vista, ele parte inicialmente da noção heideggeriana do homem como *ser-no-mundo*, afirmando ainda que a ligação entre o sujeito e o mundo se dá pela interrogação³. Perguntando, o homem encontra o negativo, pois o ato de perguntar já pressupõe uma falta, uma lacuna ou uma deficiência. Em sua opinião, “*a possibilidade permanente do não-ser fora de nós e em nós, condiciona nossas interrogações sobre o ser*” (SARTRE, 2001, p.40). A capacidade de interrogar é um atributo humano fundamental – só o homem pensa e pergunta – e esta, da mesma forma, nos remete ao ser da negação. Porém, qual o significado que assume a negação e qual a relação que esta mantém com o nada?

Sartre considera necessário manter a primazia do nada sobre a negação, isto porque, como já indicamos o nada instaura a negação, uma vez que todo juízo de negação pressupõe o nada como ponto de partida. Dessa maneira, só o homem é apto a interrogar já que só ele traz o nada dentro de si. Então, para Sartre, é essa abertura na consciência representada pelo nada que torna o homem capaz de indagar, de negar, enfim de nadificar o dado⁴.

Embora considere o nada como origem da negação, Sartre não deixa de afirmar que, do ponto de vista ontológico, há um privilégio do ser sobre o nada. Para Bornheim, isso existe porque o filósofo não pensa o nada como uma das vertentes do para-si. Ao contrário, o nada é concebido como privação de ser, isto é, como o próprio não-ser pensado pela tradição. Assim, salienta Bornheim, “*se o nada se define como privação do ser, o fundamento do para-si somente se resolve, portanto, no contexto de uma ontologia do ser*” (BORNHEIM, 1971, p.144). A fim de demonstrar as outras características ontológicas do ser-para-si, Sartre apresenta as outras estruturas imediatas da consciência: *o ser do valor a o ser do possível*.

O valor possui segundo Sartre, duas características: ele é incondicionado e, também, não-ser. Para o filósofo, o valor enquanto valor tem ser, mas seu ser consiste justamente em ser valor. Sartre esclarece essa ideia da seguinte forma: “*o seu ser é ser valor, quer dizer, não ser. Assim o ser do valor enquanto que valor é ser que não tem ser*” (SARTRE, 2001, p. 144). O filósofo, com isso, estabelece uma diferença entre valor e ser, ou seja, o valor situa-se fora

³ Mais uma vez Sartre incorpora o conceito heideggeriano de ser-no-mundo a fim de demonstrar que o homem é marcado por uma existência contingente. A respeito da influência de Heidegger sobre o pensamento de Sartre, ver: N. Abbagnano. *Introdução ao existencialismo*. Lisboa; Minotauro, 1982. Ranson Thomas Giles. *Historia da Fenomenologia e do Existencialismo*. São Paulo: EDUSP, 1989.

⁴ Esta noção advém da ideia sartreana segundo a qual “*só ná não-ser na superfície do ser*”. (Id. Ibid. p. 57). Em última análise a consciência é como bem demonstra Sartre, uma sobre que desliza na superfície do ser. (Esta mancha é o nada, aquela fenda instalada no cerne do para-si). Sobre o papel da consciência e sua função na ontologia de Sartre, ver: Paulo Perdigão, *Existência e liberdade*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

dos limites do ser e, por isso, Sartre o chama de unidade incondicionada, pois, segundo o filósofo, é por intermédio dele que a realidade humana transcende o ser. Em sua opinião, existe uma relação íntima de correspondência entre o valor e o para-si. Ele assegura ainda que o ser-para-si busca coincidir com o valor visando encontrar nele o seu fundamento, mas tal procura é inútil, pois, como vimos o valor não possui ser. Por isso Sartre garante que o valor é consubstancial ao para-si e seu surgimento original não é determinado por aquele, pois, como foi dito o para-si não se determina como ser, mas justamente como ausência de ser, como nada de ser.

O chamado *ser do possível* é a última estrutura do ser-para-si que Sartre apresenta em sua obra. Para ele, o *possível* jamais pode ser concebido como uma propriedade dos seres, por isso é que ele não pode ser reduzido a uma realidade objetiva. O *possível* se apresenta, segundo o filósofo, como a contrapartida da privação, pois ele também revela que o ser-para-si jamais pode coincidir consigo mesmo. Isso significa que o possível só existe porque falta sempre algo ao ser-para-si. Assim, por exemplo, o possível da consciência de sede é o desejo ou a intenção de beber. Na medida em que o ser-para-si se explica pela privação, ele exige o possível. Sartre, enfim, vai dizer que o possível não é possível apenas se possibilita. Ele é aquilo que possibilita a consciência querer ser. Nessa mesma perspectiva, Bornheim afirma que:

A noção do possível se insere em um contexto que aponta as duas direções. De um lado o possível indica que a realidade é opção em relação ao seu ser, embora, sendo nada, permaneça separada daquilo pelo qual opta. E, de outro lado, para que haja o possível faz-se necessário que a realidade humana seja outra coisa que não ela mesma, isto é, abertura a um mundo do qual o homem se conserva separado. (BORNHEIM, 1971, p.61).

Ao longo dessa parte, tratamos das duas principais estruturas ontológicas do pensamento sartreano, o ser-em-si e o ser-para-si. A partir daí procuramos apresentar suas distinções ontológicas, tentando, da mesma forma, demonstrar como essas categorias reiteram o dualismo sujeito-objeto tão presente no discurso sartreano. Entretanto, o problema se desloca para uma outra esfera ontológica no momento em que se constata que o ser-para-si não existe sozinho no mundo, e que nesse espaço ele interage com outras consciências. Este fato faz emergir o problema da intersubjetividade ou daquilo que Sartre chama de *ser-para-outro*.

2 LIBERDADE E O SER-PARA-OUTRO: A QUESTÃO DA INTERSUBJETIVIDADE

Vimos que a consciência apreende o ser-em-si em sua imanência. Porém, o ser-para-si não se relaciona apenas com os objetos do mundo, pois ele também encontra nesse espaço outras consciências. Este é o ponto de partida do estudo da intersubjetividade em Sartre. O filósofo, na verdade, trata do problema começando por avaliar a maneira como o tema foi abordado por Hegel, Husserl e Heidegger, a fim de apresentar, logo em seguida, sua própria compreensão. Para tanto, ele tenta demonstrar que o referido tema passa também pela análise do olhar e do corpo enquanto via de acesso à subjetividade. Vejamos como Sartre apresenta o problema.

O filósofo primeiramente afirma que o surgimento do outro faz com minha realidade ganhe novos contornos, pois, partir desse momento, a consciência pode captar uma outra ou ser por ela apreendida. Isso significa que o surgimento do próximo desencadeia um embate entre duas subjetividades, sendo que cada uma tenta manter seu poder (ou liberdade) pela redução da outra a um objeto, a um ser-em-si. É nesse embate de minha consciência com a do próximo que reside à raiz do **conflito** que norteia as relações intersubjetivas⁵. Assim, a luta constante entre minha consciência e as demais no mundo revela que cada sujeito tenta manter-se imune à iniciativa alheia de transformá-lo num ser-objeto. O aparecimento do próximo faz com que eu me torne um ser-para-outro, ao mesmo tempo em que ele pode ser para mim. Sartre tenta melhor explicitar sua visão a partir de uma discussão com certas concepções tradicionais, começando por criticar o solipsismo de algumas teorias.

Para ele, o recurso ao solipsismo como forma de tratamento da questão torna-se inócuo, além de ter desviado o foco do problema. Em sua opinião, o solipsismo tenta demonstrar a inviolabilidade do sujeito diante do outro, mas essa ideia é equivocada, pois numa relação ativa entre consciência é impossível uma manter-se indevassável a ponto de saber, previamente, qual delas irá assumir um papel objetivo ou subjetivo. Nessa perspectiva, Sartre ataca o realismo que, segundo ele, não tratou de maneira adequada à relação entre as consciências. O mundo e o corpo segundo a concepção realista, assumem apenas um papel de intermediários entre mim e o outro. Para Sartre, o realismo não poderia, partindo dessa ideia,

⁵ O tema do conflito atravessa todo o tratamento que Sartre confere ao problema da intersubjetividade. Este fenômeno também se faz presente em seus romances e peças teatrais. Sartre deseja com isso mostrar que uma subjetividade jamais pode interagir com uma outra sem assumir ora uma posição de sujeito ora de objeto. Sobre o modo como o tema aparece em suas obras literárias e teatrais, ver: Jean-Paul Sartre. *Sursis*. São Paulo: Nova Fronteira, 2005; Jean-Paul Sartre *Entre quatro paredes*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

chegar a um conhecimento da realidade alheia. Segundo o filósofo, *“a alma do outro está separada da minha por toda à distância que separa primeiramente minha alma do meu corpo, e logo meu corpo do próximo, enfim o corpo do próximo de sua alma”* (SARTRE, 2001, p.128). O realismo critica Sartre, desconsidera a intuição do próximo enquanto elemento próprio da consciência. Além disso, as doutrinas realistas não tomam o corpo como algo implicado na totalidade humana, mas como objeto que deve ser concebido separadamente do conjunto de estruturas que constituem o ser vivo. Sartre, da mesma forma, denuncia as fragilidades da psicologia e do idealismo no que se refere ao tratamento do tema.

A psicologia do século XIX, segundo Sartre sofreu algumas influências do pensamento kantiano. Ora, a filosofia de Kant, afirma o filósofo, concebe o próximo como um objeto **de conhecimento** que é dado à nossa experiência, e isso causa inúmeras deficiências à explicação psicológica do problema, pois se é verdade que o próximo representa um tipo particular do objeto, por outro lado é necessário indagar, na mesma perspectiva objetiva, acerca de como é possível o conhecimento desse outro. Baseando-se em Kant, a psicologia positivista apenas se preocupou em conhecer a existência desse outro que me aparece sob a forma de corpo, ou seja, ele não trata do problema da intersubjetividade, mas sim das condições de possibilidade de o sujeito conhecer na experiência o ser-objeto. No mais, seria errôneo enquadrar o problema do outro dentro de uma experiência noumênica, isto porque, nesta esfera, a existência do próximo pode ser pensada, porém jamais conhecida. O fato é que, segundo Sartre, com base na teoria do conhecimento kantiano, a psicologia acaba reduzindo a sua existência ao conhecimento que tenho dela.

O próximo é então tomado pela psicologia empírica apenas como um objeto-corpo, sem que haja qualquer indício ou indicação de que ele é também uma outra consciência. O corpo passa a representar a totalidade do próximo como objeto em suas diferentes situações. Assim, segundo esse modelo positivista, a captação de um semblante, por exemplo, reflete apenas a contração da musculatura facial que, por sua vez se explica por um influxo nervoso capaz de ser definido biologicamente. Portanto, tudo se resume a uma explicação cientificista do fenômeno. Segundo Sartre, essa modalidade de psicologia tem a tendência a pensar que, embora a existência do próximo seja segura, o conhecimento que temos dela é apenas provável. Para ele, essa ideia baseia-se num sofisma que, mais tarde, encontrará eco no idealismo, isto porque somente pelo conhecimento nos é possível apreender o próximo e se, da mesma forma, este conhecimento é hipotético, pode-se concluir que a existência do outro é também hipotética? Sartre afirma que a existência do outro não pode ser hipotética, pois se trata de um fato real. O corpo atua, então, sobre uma consciência pensante e o recurso a

ideia de conhecimento torna-se medida de justificação adequada ao psicologismo. Sartre propõe que se pense em novas bases o problema da intersubjetividade a fim de se evidenciar, com maior precisão e clareza, o papel assumido pelo outro na nossa experiência.

A presença do outro na nossa realidade existencial é determinada por condutas, atos ou expressões cuja origem encontra-se fora da nossa realidade vivida: o corpo e a consciência que o anima. Os elementos físicos que caracterizam nossas ações e determinam posturas, gestos ou intenções são, na verdade, a causa da série de fenômenos captados pela minha experiência, e que aparecem com o nome de expressão corporal. Partindo desse pressuposto, Sartre afirma que vemos no próximo justamente o que encontramos em nós mesmo. Assim, no âmbito da experiência do sujeito é preciso que haja uma ligação do conjunto de fenômenos para que a realidade do próximo seja apreendida, isto porque “*a condição de possibilidade de toda experiência é que o sujeito organize suas impressões num sistema conexo*” (SARTRE, 2001, p281). O outro, pelo fato de aparecer como sistema conexo de experiências, faz com que ele também me capte apenas como mais um objeto entre outros situados no mundo. Porém, no instante em que me esforço para determinar a natureza concreta desse sistema de representações e o lugar que nele ocupo a título de objeto, transcendo radicalmente o campo da minha experiência. Sartre, em seguida, demonstra como o idealismo também fracassou no tratamento conferido a intersubjetividade.

Sartre considera que o outro não é algo constitutivo, nem, muito menos, regulador do conhecimento. Ele não é apenas um objeto para um sujeito cognoscente. Para o filósofo, o idealismo, por conceber essa relação sob a égide da cognícia, faz com que haja uma completa impossibilidade de ligação entre eu e ele. Além do que ele considera que o idealismo caiu numa espécie de solipsismo, já que o sujeito é sempre constituidor do outro como objeto. Sartre reitera a ideia segundo a qual o outro é uma existência concreta no âmbito da experiência vivida e que pode ser tanto objeto como também assumir o papel de sujeito diante de mim. Assim, o filósofo condena o idealismo pelo solipsismo que ele engendra, e propõe uma alternativa para explicar o significado existencial da minha relação com a do próximo.

Com isso, ele indica que a existência alheia revela-se primeiramente a partir do pressuposto de que o outro para mim é constituído fundamentalmente por uma negação – o próximo é aquele que não é o que eu sou.

Esta negação aparece como algo que constitui a estrutura do *ser-outro*. O filósofo reconhece que o outro sempre me aparece sob a forma de corpo. Mas esta questão não foi, segundo ele, tratada adequadamente nem pelo realismo nem, tampouco, pelo idealismo. Isto porque enquanto o idealismo reduz o corpo a um conjunto de representações, o realismo reduz

o corpo a apenas um objeto, criando, com isso, uma distância absoluta entre eu e ele. Sartre reconhece que o próximo também se revela a mim como objeto do meu conhecimento, sendo ainda um resultado da diversidade de impressões existentes no seio da minha experiência.

Ele não deixa de reconhecer as tentativas de se estabelecer um nexos entre as consciências a partir do conhecimento. Esse é o caso de Husserl, para quem, diz Sartre, o conhecimento do próximo é fundamental para a constituição do mundo da intersubjetividade. Nessa mesma direção ele afirma que, segundo Husserl, a objetividade das coisas, para as quais estão direcionadas a minha consciência e a do outro, é o elemento que me garante a existência do próximo ao fundar as bases do nosso conhecimento comum. Para Husserl, afirma Sartre, *“o próximo não está presente só como aparição concreta e empírica, senão como condição permanente da unidade e riqueza do mundo”* (SARTRE, 2001, p.298). A concepção husserliana, de acordo com Sartre, representa um grande avanço em relação às teorias clássicas, pois com ela o significado passou a constituir o horizonte possível de toda experiência que tenho com ele. Todavia, Sartre considera que a proposta de Husserl, em última análise, não difere do postulado kantiano. A seu ver, é preciso que se considere o outro como uma realidade empírica, existencial, pois, do contrário, o sujeito transcendental husserliano irá se assemelhar àquele pensado por Kant, ou seja, somente pode ser apreendido pelo conhecimento. Assim, diz ele, *“o único nexos que Husserl pode estabelecer entre meu ser e o do próximo é o do conhecimento”* (SARTRE, 2001, p.291).

Sartre considera que a distinção entre mim e o próximo não provém da exterioridade dos nossos corpos, mas do fato de que nós existimos em **interioridade**, e que, a partir daí, é possível ter um conhecimento do outro tal como ele é. Mas Husserl, segundo Sartre, não parece levar em conta esse fato, pois define o próximo de acordo com o modo de como ele se apresenta a mim como objeto de conhecimento. Com isso, ele reduz sua existência à minha intuição (ou capacidade cognitiva) acarretando, como resultado, o mesmo erro praticado pelo solipsismo, pois, afirma Sartre, assim como Husserl defende a ideia de que a existência do outro é tão segura quanto a do mundo, da mesma forma o solipsismo considera que a existência do mundo decorre do conhecimento que temos dele e que isto também se estende ao próximo. Nos dois casos, afirma o filósofo, a questão permanece sem solução, pois reduz-se intersubjetividade a um problema de conhecimento. Em face desse impasse, Sartre assegura que a única maneira de se evitar o solipsismo seria provando que minha consciência transcendental, em seu modo de ser, é sempre afetada pela existência do próximo e isso não depende do conhecimento, mas sim das nossas relações existenciais.

Nessa mesma perspectiva, Sartre afirma que, em Hegel, o surgimento do próximo não é indispensável à constituição do mundo e do meu eu empírico, porém ele é necessário para a existência da minha consciência como consciência de si. Assim, o outro faz com que eu capte a mim próprio, ao mesmo tempo em que se coloca como mediador nesse trânsito de consciências. Ocorre aqui o que Sartre chama de *negação por interioridade* explicando esse fenômeno da seguinte maneira:

Nenhum nada externo e em-si separa minha consciência da alheia, senão que eu excluo o outro pelo fato mesmo de ser eu e ele me exclui pelo fato de ser ele. As consciências estão ligadas diretamente umas as outras em uma união recíproca de seu ser (SARTRE, 2001, p.292).

O filósofo denuncia ainda o fato de que, na perspectiva hegeliana, a relação que estabeleço com o próximo é sempre recíproca. Isso significa que é necessário primeiramente que minha consciência seja reconhecida por outra para que possa existir. Para Sartre, o fato de minha aparição estar condicionada a um reconhecimento conferido pelo outro, indica que ela não poderia nascer de mim mesmo. Desse modo, é a existência do próximo que torna possível a existência do sujeito enquanto ser-para-outro. O problema, diz Sartre, é que o momento que Hegel define como ser-para-outro é apenas um estágio intermediário do desenvolvimento da **consciência de si**. A importância do outro passaria a residir no fato de que em algumas situações sou objeto para ele e noutras ele se objetifica para mim. O caminho da interioridade passaria pelo próximo, sendo que eu obteria nele o reconhecimento do meu ser, ao mesmo tempo em que poderia reconhecê-lo em seu ser. Nisso se baseia, aliás, o famoso argumento hegeliano da dialética entre senhor e escravo. Quando Hegel afirma, salienta Sartre, que o escravo é a verdade do senhor ele está tratando de forma insuficiente o problema. Ora, para que essa relação se institua, Hegel afirma que é necessário que ambos saibam a respeito de si o que julgam saber acerca um do outro.

Porém, diz Sartre, o ponto de vista hegeliano deixa de considerar que não é o conhecimento que o outro me confere que define minha condição ontológica de ser-para-ele, pois originariamente eu sou para mim e para ele. Nesse sentido, minha relação com o próximo não se resolve na esfera do conhecimento. Além disso, para Sartre, o idealismo sempre pensa o outro como algo propenso a ser reduzido a um objeto, como ocorre na relação senhor-escravo. Sartre, ao contrário, tenta mostrar que:

a consciência é ipseidade e não sede de um ego opaco e inútil; seu ser é susceptível de se alcançar por uma reflexão transcendental, e há uma verdade de consciência

que não depende do próximo, senão que o ser mesmo da consciência, sendo independente do conhecimento, pré-existe à sua verdade (SARTRE, 2001, p.295).

Sartre denuncia a presença na concepção hegeliana de uma espécie de otimismo gnosiológico decorrente da ideia de acordo objetivo entre as consciências que faz com que haja um reconhecimento simultâneo e recíproco entre elas. O que há de problemático nessa teoria é que

se o próximo me devolve a mim mesmo é necessário pelo menos que exista uma medida comum entre o que eu sou para ele, o que ele é para mim e o que ele é para si. Certamente esta homogeneidade não existe no ponto de partida, como admite Hegel: a relação senhor-escravo não é recíproca (SARTRE, 2001, p.296).

Ora, o próximo pode, de fato, se revelar à minha consciência sob a forma de um objeto. Porém, pergunta Sartre, é possível aparecer como objeto para uma outra consciência e, no entanto, permanecer consciência? Sartre afirma que não, acrescentando que

o ser da consciência de si é tal que em seu ser é questão de seu ser; significa que ela é pura interioridade. É perpétua remissão a um ser mesmo que ela tem-de-ser. [...] Seu ser é exclusão radical de toda objetividade; sou aquele que não pode ser objeto para mim mesmo, aquele que não pode nem ainda conceber para mim mesmo a existência na forma de objeto (SARTRE, 2001, p.298).

Isto significa que a objetividade está sempre a exigir uma negação interna, na medida em que o caracteriza o ser-objeto é precisamente o não-ser do outro, este ser-objeto modificado é a negação da consciência ao se revelar ao outro. Sartre, com isso,, indica que o próximo não é para-si do modo como me aparece, assim como eu não apareço a mim da forma de como o outro me apreende. Em sua opinião, para eu poder surgir como sujeito preciso que o outro me conceba enquanto tal oferecendo-me sua liberdade. E mesmo que Sartre reconheça o fato de Hegel ter percebido que a negatividade é que constitui a intersubjetividade, sua solução se mostra imprópria, pois entre o objeto-próximo e o eu – sujeito não existe qualquer medida comum, da mesma forma como não existe entre duas consciências. Em suma, não posso ser sujeito para o outro se ele não é um objeto para mim, assim como não posso tomá-lo em sua subjetividade se não assumo minha situação de ser-objeto para ele.

Mesmo admitindo que Hegel ofereceu um importante caminho à compreensão do tema, Sartre denuncia que a defesa da identidade entre conhecimento e ser tornou o problema do próximo apenas mais um elemento da filosofia idealista. Assim, para o autor de *o Ser e o*

Nada, enquanto Hegel identifica o conhecimento com o ser, Husserl mede o ser pelo conhecimento.

Sartre considera que em *Ser e Tempo* Heidegger tenta resolver o impasse ao considerar que as realidades humanas se relacionam, sob a forma de ser-no-mundo. Assim, o mundo é o lugar onde a realidade humana se apresenta como é; o *ser-em* indica situação e, finalmente, o *ser* traduz o modo de como a realidade humana é enquanto *ser-no-mundo*. Com isso, as categorias de ser, em e mundo, formam a condição fundamental do homem (ou Dasein, no caso heideggeriano). Porém, uma outra característica do seu ser é ser-com-os-outros. Sartre considera que, segundo a perspectiva adotada por Heidegger, eu constituo o meu ser somente a partir do próximo. Assim, diz ele, poderíamos como isso, indicar que o ser-no-mundo representa uma interdependência deste ser com o mundo, mas também as possibilidades que lhe são próprias, pois “*ser, para Heidegger, é ser as suas próprias possibilidades; é fazer-se ser. É, pois, um modo de ser que me faz ser*” (SARTRE, 2001, p.302). Sartre concebe esse ser apenas em sua dimensão ontológica, não tendo, portanto, em sua filosofia a distinção entre as esferas do ôntico e do ontológico.

A relação com o outro atesta assim a nossa coexistência no mundo. O ser comum não representaria individualmente um nem outro, senão todos nós. Para Sartre, a resolução do problemas a partir de uma perspectiva puramente ontológica pode nos remeter ao sujeito abstrato kantiano. Em sua opinião, dizer que há realidade ontológica no *ser-com* com significa afirmar que ele existe por natureza e que, por isso, tem caráter essencial e universal. Entretanto, se tal noção pudesse ser comprovada, seria difícil afirmar a existência de um ser-com concreto. Contra a concepção heideggeriana ele afirma que “*a coexistência que aparece como estrutura do meu ser-no-mundo não pode de modo algum servir de fundamento a um ser-com ôntico*” (SARTRE, 2001, p.306). A crítica sartreana baseia-se, sobretudo na ideia de que para se passar do plano ontológico para o ôntico é necessário que haja a separação das duas esferas; mas isto não se verifica em Heidegger, diz ele. Afinal, afirmar que é só por intermédio do meu ser que surge uma outra realidade humana, significa cair no truísmo, da mesma forma como garantir que os outros somente passam a existir através de mim é recorrer ao solipsismo. Com isso, ele afirma que o ser-com não constitui nenhuma prova da existência do outro, até porque a relação ontológica entre eu e o outro abstrato torna-se impossível numa conexão concreta entre meu ser e o próximo singular que é dado em minha experiência. Além disso, diz ele, se minha relação com o próximo é definida *a priori*, elimino toda e qualquer possibilidade de relação com ele. Isso significa que “*a existência de um ser-com ontológico e a priori torna impossível toda conexão ôntica com uma realidade humana concreta que*

surgiria para-si como um transcendente absoluto” (SARTRE, 2001, p.306). Segundo Sartre, a proposta de Heidegger assemelha-se àquela do idealismo já que ela tende a isolar o *Dasein* em seu mundo ontológico, da mesma forma como acontece com a reflexão kantiana acerca da condição *a priori* da nossa experiência. Sartre, finalmente, vai dizer que a realidade humana não é um ser-com-os-outros, mas sim um ser-para-os-outros.

Assim, é somente na medida em que o homem se opõe ao outro é que ele é verdadeiramente ser-para-si, ou seja, intersubjetividade originando sempre um confronto entre consciências. Para Sartre, a existência do outro não pode ser demonstrada e nem mesmo negada. Significa que ela não decorre de nenhuma possibilidade gnosiológica ou hipótese científica. Ele é uma evidência que existe como ser-para-si fora de minha experiência e que, por isso, se torna impossível instituir critérios *a priori* para afirmar sua existência. A relação intersubjetiva é marcada por uma negação recíproca e duplamente interior: o próximo aparece a si como não sendo eu. Com efeito, o próximo existe como presença diante de mim, mais principalmente, que sua relação comigo, diz Sartre, é estabelecida pelo olhar.

2.1 A PRESENÇA DO OUTRO PELO OLHAR

O olhar segundo Sartre determina primeiramente a minha relação com o outro. Isso indica que toda minha interação com o próximo é marcada inicialmente pelo fato de ele me perceber. É o seu olhar que e torna um ser-para-outro, ou seja, um ser-para-ele. Mas o olhar revela também a existência deste que me olha. Assim, da mesma forma, aquele para quem eu direciono meu olhar aparece, de início, como ser-para-mim. A experiência decisiva é determinada pela possibilidade de o próximo me apreender e, ao mesmo instante, revelar que por detrás do seu olhar existe uma consciência.

O outro não surge no meu horizonte existencial como uma coisa a mais que existe no mundo. Ele me aparece como próximo-sujeito, rompendo ainda minha relação com o mundo. Assim, tudo se passa como se houvesse surgido algo que me tivesse roubado o mundo. Segundo Sartre o surgimento do outro acarreta uma descentralização do meu mundo. Assim, diz Sartre,

se o próximo-objeto se define em conexão com o mundo como objeto que vê o que eu vejo, minha conexão fundamental com o próximo-sujeito deve poder se reduzir à minha possibilidade permanente de ser visto por ele. Na revelação de meu ser-objeto-para-outro devo poder captar a presença de seu ser sujeito (SARTRE, 2001, p.314).

É certo que minha objetividade difere da objetividade do mundo, pois o mundo existe em função de mim e seria um erro considerar que eu pudesse ser objeto para mim mesmo. Nesse sentido, a minha apreensão do próximo implica também a possibilidade permanente do meu ser-visto-por-ele. Sartre considera que essa relação é sempre imprevisível, pois ao ver o sujeito posso reduzi-lo a um objeto passando a assumir seu lugar. Estabelece-se aqui a possibilidade de eu olhar ou ser olhado pelo próximo na situação em que nos encontramos no mundo. Mas, nesta interação entre eu e o próximo é preciso definir o significado que seu olhar pode representar para mim.

Segundo Sartre, o fato de sermos olhados não indica que há sempre uma estrutura vinculada a esta sensação. Significa dizer que nem o que está por trás da nossa sensação de ser olhado são dois olhos, ou seja, é bastante comum em me sentir observado sem que possa definir com precisão se estou mesmo na mira de um sujeito observado. Sartre considera que estaremos sempre no campo do provável quando, por exemplo, sentimos que há atrás de uma porta, de um matagal ou de uma pilastra – assumem o papel que nos observa. Para ele, estes objetos – a porta, o matagal e a pilastra – assumem papel de olhos enquanto suporte do olhar. O filósofo, com isso, considera que o próprio ato de olhar esconde o sujeito que olha, fazendo com que eu perceba os olhos apenas como puras representações que se acham desde já neutralizadas pelo olhar que ele me dirige. Eis por que, diz Sartre, quando nos vemos imediatamente na mira do outro, as questões relativas à beleza, a fealdade ou a cor dos olhos que nos captam, tornam-se quase sempre secundárias, pois o olhar do outro tende a mascarar seus olhos. Isso significa que se acredito estar sendo observado por detrás de uma porta, folhagem ou pilastra o que aparece imediatamente não é certeza de que existe alguém me olhando, mais sim que meu corpo ocupa um lugar no espaço, e que se encontra vulnerável diante do olhar alheio. Portanto, o olhar do próximo revela que sou também um ser-para-outro.

Convém assinalar que existe antes de tudo uma relação de tensão entre eu e outro. O fato é que o próximo pode sempre fazer de mim uma transcendência transcendida. Para provar isso, Sartre cita o exemplo da vergonha. Para ele, a vergonha revela toda a vulnerabilidade do meu ser-visto, pois, segundo ele, só temos vergonha diante do outro. O outro nesse caso me torna um ‘ser-envergonhado’, me reduz a algo fixo. O próximo, em sua liberdade, tenta, portanto, reduzir meu ser a um objeto (o ser envergonhado). Assim, basta que o outro me olhe para eu me tornar um em-si aos seus olhos. O outro pode fazer com que eu seja apenas algo que está ali, coisificado. A transcendência de minha consciência é invalidada ou bloqueada pela coisificação em a que sou reduzido. Sendo uma coisa para o próximo, alieno a

transcendência do meu ser-para-si e deixo de ser livre enquanto tal. Neste momento, diante do outro, a vergonha me confere um estado de total imanência, enquanto ele, em seu olhar, passa a determinar minha situação e a assumir a condição de consciência transcendente. Assim, ao me sentir observado pelo olhar do outro, perco a dimensão do meu momento, tornando-me um ser dado, um ser-em-si. É claro que a relação pode se dar inversamente, ou seja, posso também reduzi-lo a um ser-envergonhado. Para Sartre, *“a pessoa que vejo é fixada por mim como objeto; sou com respeito a ela do mesmo modo de como o outro pode ser com respeito a mim”*. (Sartre, 2001, p.324). Dessa maneira, diante da visão do outro, sinto-me como um ser sem defesa para uma liberdade que deixou de ser minha. Sartre considera que essa situação de ser alvo de um olhar revela uma espécie de **escravidão** no sentido de que, diz ele, *“sou escravo na medida em que sou dependente em meu ser no seio de uma liberdade que não é a minha e que é condição mesma de meu ser” Enquanto sou objeto de valores que vêm a qualificar-me sem que eu possa agir essa qualificação, sem sequer conhecê-la, estou em escravidão*” (SARTRE, 2001, p.326). A captação do próximo vem também indicar que sou objeto para uma outra consciência e não para mim mesmo, pois só se é o objeto para um sujeito determinado. Nessa circunstância, experimento a infinita liberdade do outro, pois compreendo aqui a liberdade do próximo através de minha própria escravidão, da minha redução a um ser-objeto. Mas, como vimos, inversamente, posso, em vez de me encontrar sem liberdade diante do outro, objetivá-lo em sua liberdade. Para Sartre a objetivação do outro significa uma defesa da autonomia do meu ser-para-si que tenta afirmar sua liberdade diante dele.

É certo que a consciência de meu ser-objeto advém necessariamente da existência do outro. Sartre garante, todavia, que a consciência e a liberdade alheias não são dadas, pois, do contrário, elas poderiam ser conhecidas como objetos. Nesse sentido, toda experiência concreta que tenho da liberdade ou consciência do próximo diz respeito a mim e não a um outro, já que apenas eu posso construir minhas representações e escolher a qual delas devo me filiar. Ele considera ainda que a captação objetiva do meu ser-fora-de-mim é externamente diferente de como capto meu ser-para-mim.

Sartre afirma que eu não poderia me ver, por exemplo, como malvado já que não posso me referir ao que sou para mim mesmo, isto é, não posso me definir ontologicamente como sendo isto ou aquilo, haja vista que não posso me reduzir o algo já dado, a uma realidade imanente, já que não sou o que sou. Se eu me definisse como malvado, estaria assumindo uma forma de ser-em-si. Assim, a noção de maldade não poderia advir de mim mesmo, posto que, convém lembrar, não sou um ser, mas apenas possibilidade de ser.

Somente um poder objetivador diferente do meu, poderia me qualificar como objeto. É, portanto, nesse sentido que o próximo torna-se a condição real do meu ser-objeto.

Segundo Sartre, essa minha condição somente adquire sentido através do ser que olha ou que é observado, ou seja, aquele que é para mim objeto ou o sujeito para o qual eu me objetifico. Parece claro, pois, que o ser-para-outro é um fato constitutivo das relações humanas. Eis o que diz o filósofo:

a experiência de minha condição de homem, objeto para todos os homens viventes, lançado no mundo sob inúmeros olhares e escapando-me a mim mesmo inúmeras vezes, realizo concretamente por ocasião do surgimento de um objeto no meu universo, se este objeto me indica que sou provavelmente objeto atualmente a título de uma coisa diferenciada para uma consciência. A este conjunto de fenômenos é o que chamamos olhar (SARTRE, 2001, p.341).

Disso se pode concluir que o ser-para-outro não é uma estrutura ontologicamente derivada do ser-para-si. Segundo Sartre, somos, simultaneamente, para-si e para-outro. A distinção entre eu e o próximo é, assim operada pela negação que remete o para-si ao ser que ele não é. Significa dizer que *“o para-si como si mesmo, inclui o ser do próximo em seu ser enquanto ele mesmo está em seu ser como não sendo um próximo”*. (SARTRE, 2001, p.343). É portanto, a presença deste outro que fomenta o surgimento de atitudes assumidas por mim no âmbito das situações em que me encontro. A vergonha (e também o temor), como já vimos, expressa essa condição que o outro me impõe ao surgir em meu campo perceptivo. O mesmo se pode dizer do orgulho, que, em sua opinião, revela uma atitude fracassada. O fracasso do orgulho, diz Sartre, repousa no fato de que a vaidade me leva a apoderar-me do próximo e a constituí-lo como objeto, para, no seio desta objetivação, descobrir minha própria objetividade desse modo, reações como a vergonha e o orgulho são apenas formas de reconhecimento do próximo como sujeito fora de alcance. Sabemos que, enquanto captado em seu ser-objeto, o próximo nos é dado como transcendência-transcendida, porém toda minha inquietação retorna quando passo a imaginar que basta um olhar para que ele me devolva a condição de ser-objeto. Neste confronto entre eu e o próximo reside à essência própria da intersubjetividade: o conflito. Parece claro que a minha relação com o próximo não pode fugir da clivagem sujeito-objeto e que esta relação é sempre conflituosa. Sartre revela com mais precisão esse conflito ao tratar de um outro tema importante da intersubjetividade: a questão do corpo. É, pois, da dimensão ontológica do corpo que trataremos a seguir.

2.2 O CORPO ENQUANTO SER-PARA-SI E SER-PARA-OUTRO

O corpo é tradicionalmente um tema de interesse filosófico. E essa preocupação está presente desde o mundo grego. No Fedon, por exemplo, Platão pensava o corpo a partir de sua relação com uma alma intelectual e superior; o seu corpo tinha uma natureza irracional, passional e concupiscível, por isso seu estatuto era inferior ao da alma. Mais tarde, com Santo Agostinho, e sob a influência do cristianismo, passou-se a considerar que os desejos do corpo, enquanto sinais de pecado e degradação deveriam ser reprimidos em favor da salvação da alma. Adiante, com o Renascimento e o advento da Modernidade, a dessacralização do corpo possibilitou seu conhecimento como objeto da ciência. A secularização do corpo trouxe também à tona o valor que ele possui nas relações humanas. Descartes, embora tenha privilégio a *rés cogitans*, enquanto substância pensante concebe o corpo como uma dimensão importante, ainda que apartado da consciência. Passando em seguida pelo naturalismo da biologia e pelas psicológicas, a questão do corpo ganhou uma nova dimensão filosófica ao se integrar como campo de estudo da fenomenologia⁶. É a partir dessa nova orientação, que Sartre irá ressaltar a importância que assume o corpo no âmbito das relações intersubjetivas.

Sartre começa sua investigação indagando acerca do que significa conhecer um corpo. Para ele, não posso descrever o corpo como um conjunto de órgãos que se interligam para formar um sistema, pois nesse caso eu não estaria definindo o meu corpo e sim o corpo alheio. Minha consciência ao descrever um corpo não está descrevendo este corpo como sendo meu, quer dizer, tal como é para mim. Conheço meu corpo apenas ao conceber em mim a presença dos órgãos que vejo ou estudo no corpo dos outros. Assim, eu não poderia segundo Sartre, ter a experiência de conhecer meu corpo da mesma forma que, por exemplo, um médico no momento de uma cirurgia teria. Ele, como exemplo, diz que posso ver meus olhos (num espelho), mas não posso “vê-los vendo”; da mesma forma sinto minhas mãos tocando os objetos, porém não as reconheço em seu ato de tocá-los; Para Sartre, o descobrimento do meu corpo como objeto revela, ao mesmo tempo, meu ser-para-outro ele se objetiva apenas como corpo. Mas o que significa a representação do corpo como ser-para-si?

Ora, vimos que o ser-para-si é caracterizado por sua relação com o mundo e é neste mundo que ele se relaciona com os objetos e como o outro. Para o filósofo, o indivíduo integra um sistema de representações juntamente com o mundo, ao mesmo tempo em que este

⁶ O corpo passou a ter um novo estatuto filosófico após “a crise da metafísica”. A “redescoberta” do corpo pode ser constatada nas obras de autores fundamentais do pensamento contemporâneo, como Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty, Michel Foucault. Sobre as diferentes maneiras pelas quais o corpo foi tratado na filosofia contemporânea, ver Remo Bodei. *A Filosofia do Século XX*. São Paulo: EDUSP, 200.

é apreendido a partir da relação original do homem com as coisas. As dimensões físicas (velocidade, corpo em movimento), não são relativas ao conhecimento que delas temos, mas, sim, à maneira como nos comprometemos com ela no meio do mundo. A consciência é para-si, contudo, ao estabelecer sua distância frente às coisas faz com que elas passem a existir como “coisas-que-existem-para-ela”. Eis por que, segundo Sartre, não há conhecimento puro propriamente dito, pois todo ele é sempre comprometido, situado. Portanto, o caráter próprio de ser da realidade humana é sempre um *ser-ai-em-situação-com-as-coisas-do-mundo*. O comportamento do sujeito é sempre marcado por uma necessidade ontológica, aquela mesma que o faz procurar o ser. Sartre identifica nesta necessidade o surgimento de duas realidades contingentes. Assim, diz ele:

é necessário que eu seja em forma de ser-ai, mais é inteiramente contingente que eu seja, posto que não sou o fundamento do meu ser; por outra parte, é necessário que meu ser esteja comprometido com tal ou qual ponto de vista, mas é contingente que seja precisamente este ou aquele ponto de vista, com exclusão de qualquer outro. Esta dupla contingência que encerra uma necessidade é o que se tem chamados de facticidade do para-si (SARTRE, 2001, p.311).

Vimos, no primeiro capítulo, ao tratar da ontologia sartreana, que o “fundamento” do ser-para-si reside em sua contingência radical. Isso significa que, de fato, ele não tem fundamento. A partir dessa contingência, cada indivíduo tenta ordenar o seu mundo e esta ordem que existe em função do seu surgimento é representada pelo corpo. Ou seja, segundo Sartre, “*o corpo é a forma contingente que a necessidade da minha contingência toma*” (SARTRE, 2001, p.371). Isso significa então que o corpo, ao existir como algo contingente entre outros seres contingentes, assume também a mesma condição do ser-para-si. A partir do corpo, me vejo como ser que existe de forma contingente e em situação. Pode-se então dizer que o corpo se identifica com o mundo já que este também representa a própria medida de existência do ser-para-si. Para o filósofo, as nossas determinações pessoais supõem e surgem a partir da relação que mantemos com o mundo. Assim, para que haja a percepção dos objetos e do mundo é necessário que estejamos em presença de ambos.

O fato de o se-para-si existir no mundo faz, ao mesmo tempo, com que o mundo exista como totalidade das coisas as quais conferimos sentidos. E cada sentido indica que algo no mundo existe para mim. Este serve também para que eu me compreenda como um ser-no-mundo. Nesse caso, o corpo, que abriga as sensações, representa também a maneira de como eu me apercebo nesse mundo. Sartre, além disso, considera que o meu corpo é a condição de minha ação. Assim, “*nascimento, passado, contingência, necessidade de um ponto de vista,*

condição de fato de toda ação possível sobre o mundo: isto é meu corpo tal como ele é para mim” (SARTRE, 2001, p.392). Portanto, para Sartre, todos esses elementos acima citados são representados e indicados no corpo como condição necessária da existência de um mundo e, ao mesmo tempo, como realização contingente dessa condição. Para o filósofo, somos aquilo que projetamos ser através de uma consciência do que sou, é necessário que o corpo se dê de algum modo à minha consciência. Porém, ele nos alerta para o fato de que a consciência reflexiva (cognitiva, intelectual) não representa toda a consciência que integra o corpo. Com isso, ele demonstra que há, antes de tudo, uma consciência pré-reflexiva, existencial, que me revela o corpo e o lugar do mundo em que ele se situa. Desse modo, a relação entre o corpo e as coisas que ele apreende é objetiva, ao passo que a relação entre a consciência e o corpo é existencial.

Sartre não deixa de destacar o fato de que o corpo é uma estrutura consciente da minha consciência. A consciência aparece como uma ‘estrutura’ essencial do corpo. Isso significa que o corpo existe como ser-para-si-fora-de-mim. Ele representa o centro a partir do qual eu oriento minha realidade. O corpo é, assim, um instrumento privilegiado na relação que mantenho com as coisas do mundo, pois é a partir dele que eu posso agir sobre elas. Segundo Sartre, é por estar vinculada à contingência do meu corpo que a consciência apreende o mundo através dele. Para ele, vivo em meu corpo a minha situação do ser-no-mundo, pois meus órgãos são afetados pelos objetos, da mesma forma como eu posso agir sobre eles. Portanto, o corpo é uma estrutura do ser-para-si, mas ao mesmo tempo ele integra o âmbito da intersubjetividade ao se revelar como ser-para-outro.

De fato, Sartre afirma que meu corpo, além de ser-para-mim, é também um corpo-para-outro. Ele alerta, todavia, para o fato de que minha relação com o próximo não é determinada primeiramente pelos nossos corpos, pois se isso acontecesse essa interação aconteceria na esfera de pura exterioridade. Para ele, o corpo alheio aparece apenas como uma estrutura na minha apreensão do próximo. Isso significa que *“sou corpo precisamente enquanto me faço indicar pelas coisas. Assim, da mesma forma, as coisas por suas disposições laterais e secundárias indicam o próximo como corpo.”* (SARTRE, 2001, p.392). Vimos que o corpo alheio, assim como o meu, é contingente, já que tanto lhe é possível existir próximo a mim como também em outra parte. Sartre afirma que somente se pode captar o corpo alheio dentro de uma situação que o indique e represente em sua forma de ser. Assim, ao perceber o próximo em seu movimento, o indivíduo é enviado às conexões imediatas que ele mantém com as que equivalem ao ser-para-outro do para-si. Significa dizer que captamos o próximo do modo de como ele é, como facticidade e contingência originária mediante o

sentido da liberdade que lhe é peculiar. Esta liberdade torna-se transcendência-transcendida quando é objetivada pelo ser-sujeito do outro. Na opinião de Sartre, o próximo é sempre dado a mim sem intermediários, transcendendo perpetuamente sua realidade. Todavia, diz o filósofo, este transcende não remete à sua subjetividade, assim como o corpo do próximo não deve ser confundido com nenhuma objetividade. Ele traz em si uma dimensão em-si e outra para-si. Afinal se a objetividade do próximo é sua transcendência se manifesta diante de mim. Sartre, com isso, vai afirmar que corporeidade e objetividade são rigorosamente inseparáveis.

Com efeito, o corpo em seu primeiro modo de ser existe para-si, mas também pode existir para-outro. A revelação do meu corpo como ser objeto pelo outro se dá através do seu olhar. Mas, para o filósofo, continuo sendo responsável por este ser-ai-para-os-outros. E este ser-ai é representado pelo corpo que, em sua objetividade, traduz o estado de facticidade que me caracteriza. Diante do outro, sou lançado para fora do que sou. Meu corpo, ao se alienar de mim, transforma-se num utensílio é bem característico nas situações de timidez. O tímido, diz ele, ao enrubescer ou transpirar diante de uma situação, mostra que as manifestações orgânicas assim como seu corpo existem para o outro.

Sartre evidencia que tanto o corpo para-mim como o corpo para-o-outro possuem realidades idênticas; o que muda é apenas o fato de que meu corpo-para-o-outro é alienado e transcendido pelo seu olhar. Segundo Sartre, para que eu sinta meu corpo objetivado é necessário que eu reconheça o próximo em sua subjetividade. Mas, ao mesmo tempo, o filósofo demonstra que a estrutura do nosso corpo nos escapa inteiramente quando adotamos a perspectiva do próximo. Para ilustrar o problema, Sartre recorre ao exemplo da criança recém-nascida que não vê mão como sendo ela, mas que, depois de uma série de operações psicológicas e de síntese de identificação, estabelece referências entre o corpo que ela vê o corpo que existe e que, aos poucos, ela passa a controlar em seus movimentos. A partir dessa ideia, ele afirma que a percepção do nosso corpo se situa, em termos cronológicos, num momento posterior à captação do corpo alheio. Assim, meu corpo, pelo fato de expressar minha facticidade de ser-no-mundo, me coloca também diante desse outro que me apreende em toda minha contingência.

Nesta parte vimos como a intersubjetividade reflete o impasse que norteia a condição humana em face das outras consciências no mundo. Esta relação continua sendo marcada pela oposição sujeito-objeto. Este antagonismo e todos os seus desdobramentos serão mais bem evidenciados a partir do momento em que Sartre investiga as diversas atitudes que o sujeito tende a adotar em face do próximo. É a isso que ele chama de relações concretas como outro.

3 LIBERDADE E AS RELAÇÕES CONCRETAS COM O OUTRO

Acabamos de mostrar, seguindo o percurso de Sartre em sua obra *O ser e o nada*, que o corpo revela o caráter de facticidade que caracteriza o meu ser-para-si, enquanto realidade lançada no mundo. Da mesma forma, Sartre deseja nos convencer que a corporeidade revela a sua situação e o lugar que ela ocupa no mundo. Porém, o ser-para-si tenta com frequência fugir ou superar essa situação de facticidade. De fato, o ser-para-si, pelo seu poder nadificador, tenta ultrapassar sua condição de facticidade, fugindo à existência do seu ser-ai, da sua condição de ser preso ao mundo e, também, presa do olhar alheio. Ao tentar fugir de sua condição de facticidade. Eis a raiz do conflito, pois é justamente este próximo, de posse das mesmas armas, que se impõe como uma ameaça ao sujeito. Este fato caracteriza, portanto, a situação de embate que opõe o ser-para-si aos demais indivíduos no mundo. Porém, deve-se esclarecer a forma pela qual as atitudes do ser-para-si dizem respeito ao outro e em que circunstância se pode vinculá-las ao seu desejo de controle e apropriação da liberdade alheia.

Parece inegável o fato de que não existe qualquer relação de interioridade entre o ato de eu negar o outro que me apreende e o de eu me negar enquanto o assimilo, isto é, a situação de contingência pela qual eu sou um que não o outro, e vice-versa, é insuperável, pois, como atesta Sartre, “*essa contingência é um fato de minha relação com o próximo assim meu corpo é um fato do meu ser-no-mundo*” (SARTRE, 2001, p.433). A unidade com outro, acrescenta ele, é um fato irrealizável. Por conseguinte, esta tentativa de se transcender a alteridade do outro em busca de uma unidade com ele é a raiz do conflito que reina na esfera das relações que mantenho com o mesmo. Mais precisamente, o ser-para-outro designa sempre uma transcendência-transcendida diante de uma liberdade. Sartre vai demonstrar como esse conflito se instaura a partir de algumas situações concretas. O amor é a primeira delas.

3.1 O AMOR ENQUANTO CONFLITO

Sartre concebe o amor como um projeto que se destina a realizar uma síntese entre duas realidades, isto porque, pela atitude amorosa, o sujeito busca estabelecer a unidade com o próximo. A finalidade do amor consiste no fato de que com ele se deseja instituir uma espécie de síntese entre duas transcendências. De posse desse ideal, o indivíduo tentar fazer com que a outra liberdade passe a existir a partir da sua. Aqui surge o impasse, já que ao se

lançar em direção à liberdade do outro, a titude amorosa se apresenta como fonte de conflitos. Ora, se a liberdade do próximo é o fundamento do meu ser-para-outro e se, por conta disso, me encontro vulnerável diante de sua subjetividade, então por intermédio do amor tentarei realizar a superação desse objetivação a que fui reduzido. Além do que, o projeto de recuperação do meu ser-para-si não pode se efetivar sem que eu tente me apoderar, dominar ou controlar esta outra liberdade para torná-la submissa à minha. Apenas pela via de tal redução posso investir contra a negação que me torna outro aos olhos do próximo; somente assim que é possível construir os canais que me permitem ligar meu ser ao do outro. Sartre, com isso, deixa claro que o amor resume o idela contraditório de ser-para-si. Em vista disso, ele procura esclarecer algumas das características psicológicas atribuídas ao amor, começando por perguntar: por que o amante deseja ser amado?

Ele responde inicialmente afirmando que o amor não se reduz a uma estratégia de posse do outro como objeto. Afinal, diz ele, se o amor fosse puro desejo de possessão, na maioria dos casos ele poderia ser facilmente satisfeito. Para ilustrar o problema, Sartre, em *O ser e nada*, recorre ao exemplo de personagem Marcel, do romance *Em busca do tempo perdido*, de Proust. Sartre indica que Marcel mantém a sua amante, Albertine, presa em sua casa a fim de possuí-la a qualquer hora do dia. Ele deseja torná-la cativa de sua vontade, mais isto somente serve para acentuar sua ansiedade e preocupação, já que ela lhe escapa pela consciência. Ele quer tê-la como consciência e corpo. Ou seja, ele que possuí-la integralmente como sujeito e objeto. É, pois, pela consciência que o amante quer captar a pessoa amada. Mas isso, segundo o filósofo, é impossível. Sartre deseja demonstrar que no amor não existe a absorção total do próximo por minha vontade de tê-lo sempre ao nosso dispor. Em outras palavras, o que se busca verdadeiramente é a apropriação da liberdade do outro. Parece evidente que o amante (Marcel) não deseja possuir o outro (no caso, Albertine) como objeto mecânico de uma paixão, até porque o que ela busca não é possuir um autômato. Para o amante, não interessa possuir o amado apenas como uma coisa qualquer de sua propriedade. Muito pelo contrário, ele deseja um tipo mais importante e especial de apropriação: ele quer a posse da liberdade do outro como liberdade. Sartre reconhece que dificilmente o amante se contentaria em ter o amado como um ser-corpo sempre disponível à sua vontade. Ele quer também ser amado por uma liberdade, isto é,

ele quer, por sua vez, que a liberdade do outro se determine a ele mesmo até tornar-se amor – e isto não é apenas como ponto somente no começo da aventura – mas a cada instante – e aqui, esta liberdade deseja ser captada por ela mesma, voltando-se sobre ela mesma, como na alegria, como no sonho, a fim de querer sua captação (SARTRE, 2001, p.435).

Segundo Sartre, o amado pode até aceitar ser objeto, desde que a liberdade do outro se perca nele, quer dizer, “ele não deseja só agir sobre a liberdade do outro, mas existir a priori como limite objetivo dessa liberdade” (SARTRE, 2001, p.435). Mais se a minha liberdade é susceptível de ser objetivada e se, por outro lado, a contingência original da minha relação com o outro é *incontrolável*, como haverá de se expressar o amor diante da facticidade de minha existência?

Ao tornar-se objeto para o outro serei o limite de sua transcendência, isso porque que ele me fez ser de forma absoluta e insuperável, não como ser-para-si nadificado, mas como ser-para-outro no meio do mundo, ou seja, como objeto dado. Com efeito, quando se deseja o amor do outro, busca-se também tê-lo em sua liberdade. Entretanto, tal empreendimento torna-se inútil, haja vista ser impossível ultrapassar a contingência de minha relação com o próximo e o fato de que ele jamais pode me ter como um ser-para-si. Da mesma forma, esta irreducibilidade invalida também qualquer iniciativa de apropriação da liberdade do outro por parte de minha consciência. Aliás, se isso fosse possível, eu também estaria sujeito à tentativa do outro dominar, em nome do amor, minha contingência deixando-me em segurança da sua consciência.

Pelo fato de eu ser resultado de uma contingência, encontro-me sempre ligado às minhas possibilidades. Sartre considera que a relação amorosa não pode ser pensada segundo o esquema hegeliano da dialética senhor-escravo, isto porque, na perspectiva hegeliana, o senhor não exige a liberdade propriamente dita do escravo, uma vez que ele se contenta em já tê-lo como objeto de uso. Ao contrário do amante que requer primeiramente a liberdade do amado. Afinal, se desejo ser amado pelo outro devo ser escolhido livremente pelo amado. Contudo, esta escolha, alerta Sartre, não deve representar algo relativo e contingente, e se isso é afirmado o amante se sente desvalorizado por se conceber apenas como um escolhido entre outros. Isso indica que o amado nem sempre aceita o fato de que o seu amor é definido pela facticidade, sendo, também, produto da contingência de um mero encontro entre ele e o amante. Esta sensação, diz Sartre, é insuportável no sentido que o amado deseja aparecer como uma escolha absoluta do amante. Sartre com isso vai dizer que,

o ser- no-mundo do amado deve ser um amante. Este surgimento do amado deve ser livre escolha do amante. E como o outro é o fundamento do meu ser-objeto, eu exijo que o livre surgimento do seu ser tenha por fim último e total sua escolha de mim, isto significa que ele tem a escolha de ser para fundar minha objetividade e facticidade (SARTRE, 2001, p.438).

Com base nessa ideia, o filósofo sugere que no amor cada sujeito reconhece ser um outro diferente do amante, percebendo, conjuntamente, o caráter de alienação do seu ser em face do próximo. Entretanto, diz ele, ao amar não me sinto como algo supérfluo e sem valor já que eu mesmo suponho que minha condição é desvelada e aceita por uma outra liberdade que me capta, justificando, nessa mesma esfera, minha própria existência. Todavia, o amante acaba tornando o amor um projeto destinado ao fracasso. Se o amor é o desejo de ser amado e se, por sua vez, jamais poderei possuir a liberdade do outro, inevitavelmente a empresa amorosa se converte em ideal irrealizável. Além do que, o amado ao ser visto pelo próximo não pode utilizar sua transcendência para ultrapassar a liberdade de captar a si mesmo a não ser que lance mão de algumas estratégias. Nesse momento, diz Sartre, entra em cena a figura da sedução.

O amante que lança mão da sedução garante Sartre, não visa imediatamente desvelar a subjetividade alheia com fins de possessão, mas sim deseja cativar a subjetividade para nela se reconhecer. Pela sedução minha objetividade se revela para o próximo. Ao me assumir como objeto exijo para mim mesmo a situação de ser aquele a partir do qual o mundo passa a existir para o outro. Segundo Sartre, na sedução não sou alguém que existe sobre o fundo do mundo, eu desejo ser o próprio mundo. Da mesma forma, no âmbito da minha objetividade exerço meu fascínio sobre o outro. A sedução tende a ocasionar no outro a consciência de nadição diante do sedutor. Através dela me represento como ser desejado, ao mesmo tempo em que exijo o reconhecimento do outro que seduzo. Toda minha atitude em vista do outro traduz a necessidade de eu orientar a transcendência alheia a fim de me tornar um intermediário entre o próximo e o mundo. Acontece que tal iniciativa somente seria válida se houvesse um consentimento da liberdade do outro e o conseqüente conhecimento do fato dele se colocar anteposto à minha plenitude de ser absoluto.

É certo que o projeto do indivíduo de unir-se ao próximo resguardando sua liberdade e subjetividade, vincula-se ao desejo de não possuí-lo como objeto, como coisa, mais sim como liberdade. O problema é que, para Sartre, esta expectativa revela-se impossível. Ao exigir que o amor do outro se dê de modo exclusivo e absoluto, o amante estabelece uma contradição entre o desejo de preservar a vontade livre do companheiro (já que não cabe amar autômato) e a intenção de ser amado segundo suas necessidades. O amante quer ser amado em consciência e com a mesma ou maior amplitude de sentimento que direciona ao amado. Esta busca de situações antinômicas revelam claramente que tal projeto está fadado ao fracasso. Nessa perspectiva, Sartre indica que o problema do meu ser-para-outro continua insolúvel, já que não posso entregar minha liberdade ao outro e continuar livre, pois só se possui a liberdade do

outro sob a condição desta deixar de ser liberdade – não se pode ser livre e escravo ao mesmo tempo. Dessa maneira, o amor, enquanto projeto de fusão de duas liberdades, acaba redundando em fracasso. Assim, da mesma forma que a relação objeto-objeto é impossível de ser pensada em razão da exterioridade que marca as duas instâncias, do mesmo modo a interação sujeito-sujeito é irrealizável posto que acaba em conflito.

Considerando o amor como fuga em direção ao outro, somos levados a aceitar a ideia de que, em decorrência disso, a liberdade ficará dependente de uma outra. O amante transcende desse modo, o amado. Logo, se no amor a consciência age no sentido de colocar o seu ser-para-outro sob a guarda da liberdade do próximo, fica claro que o amante traduz a transcendência absoluta de ser amado ao mesmo instante que é transcendência-transcendida pelo olhar do outro. Para Sartre, existe um outro problema que se coloca no âmbito da relação entre os amantes: a presença de terceiros. Em sua opinião, a entrada em cena de um outro pode alienar inteiramente minha relação com o amado, além de colocar em perigo a integridade do nosso amor. Repousa aqui o motivo de os amantes tenderem sempre a procura o anonimato para fugir às influências de terceiros. Todavia, esta fuga perde o sentido quando constatamos que existimos para todas as consciências e que, em vista disso, não resta outra saída: os amantes como seres-no-mundo, devem enfrentar as outras consciências no mundo. Partindo desse pressuposto, Sartre enumera as três formas pelas quais o amor é factível de se destruir. A primeira é aquela que o caracteriza como engano ou reenvio ao infinito por ser ele, o amor, um ideal fora de alcance: quanto mais amo mais perco meu ser e quanto mais perco, mais luto para querer amar segundo uma forma de se; a segunda é aquela em que o amante me reduz a um ser-objeto, a um em-si e, finalmente, a terceira situação é manifesta quando o amor aparece como um absoluto perfeitamente relativizado pelo outro, isto é, faz-se necessário que eu possa ser amado pelo próximo para que o amor se transforme numa experiência única e exclusiva dos meus sentimentos. Aliada aos três momentos que exprimem o malogro do amor, existe, ainda, a reversão do ser-para-si tentando escamotear sua transcendência para assumir seu papel de objeto. Quando isto acontece, Sartre afirma que estamos diante do masoquismo como uma forma possível de atitude intersubjetiva do amor.

3.2 O MASOQUISMO

No masoquismo sobressaem dois modos fundamentais de ser-para-outro. No primeiro, o indivíduo tenta, a partir de sua própria objetividade, apreender a subjetividade alheia. É natural aqui que ele se faça absorver pelo outro para se perder em sua objetividade. Mas,

novamente, esta intenção acaba em fracasso, já que não se pode assimilar a consciência alheia como sujeito e, com isso, transformá-la num ser-em si. A partir daí, surge à segunda possibilidade de expressão do masoquisismo, qual seja: vendo-se, pois, num impasse insolúvel, o ser-para-outro tenta assumir sua objetividade pela recorrência a um ser-objeto que se faz desejar pelo outro. Precisamente, ele tenta, enquanto objeto-limite, negar aquela transcendência almejando que a liberdade do outro seja radicalmente livre. Ele busca aparecer como objeto em face dos demais, um ser-em-si que tem fundamento na liberdade alheia, posto que me sinto culpado por constituir minha alienação absoluta, e também culpado por atribuir ao próximo a possibilidade de ele ser o responsável pela morte de minha liberdade. Com efeito, diz Sartre, o masoquismo não passa de um instrumento inócuo, pois quem o exerce é levado a uma situação humilhante e absurda. O masoquismo tem por finalidade capturar a subjetividade do próximo mediante um artifício de sedução a partir de onde o indivíduo se faz de objeto para ultrapassar a transcendência alheia. Se de um lado o indivíduo percebe, pela resistência que o outro oferece, a impossibilidade de dominar sua liberdade, o masoquismo traduz um fracasso; se noutra direção, ele permanece resignadamente como coisa, então ele renuncia à sua liberdade, assumindo perante o outro uma condição de ser-em-si. Nos dois casos, o impasse é evidente, até porque, como vimos o sujeito pode aparecer como objeto para o próximo, mas jamais para si mesmo. Sendo um coisa sem liberdade, ele perde seu valor para o outro. Finalizando, o masoquismo reflete um vício, e vício, como atesta Sartre, nada mais é do amor ao fracasso.

Considerando ser inexecutável a captação da consciência alheia pela subjetividade, o sujeito é levado a tentar dominá-lo em seu olhar. Controlando o olhar do próximo, tenciono apreender sua liberdade, preservando, ao mesmo instante, a liberdade que define meu ser transcendente. Apenas posso conceber o outro na forma de transcendência-trencendida, portanto, como objeto. Na verdade, o ser diante do qual eu afirmo minha liberdade é um próximo-objeto, de modo que sobre ele lanço todas as possibilidades de transcendê-lo, tornando-o, nesse sentido, incapaz de reconhecer minha liberdade. Do mesmo modo, não me é possível atingir a liberdade alheia pela apropriação do seu corpo. Ora, vimo que é inócua a iniciativa de possuir o outro pela captação do seu olhar na forma de transcendência, haja vista que só podemos perceber seus olhos. Assim, diante dessa vã tentativa de tomar o outro em seu olhar como liberdade, sou levado a querer de qualquer forma afirmar minha subjetividade através da desconsideração de que o próximo se constitui como ser-sujeito. Quando isso acontece, estamos diante daquilo que Sartre denomina de indiferença.

3.3 A INDIFERENÇA

Mediante a indiferença, o indivíduo procura afirmar sua liberdade negligenciando a do outro. A realidade do outro é, portanto, ignorada, no momento em que o indivíduo tenta afirmar a sua liberdade. Ao tentar negar sua transcendência, o sujeito se recusa a admitir a sua condição de elemento determinante do seu ser-em-si e do seu ser-para-outro. Mas, para Sartre, a postura indiferente que o ser-para-si assume não deixa de ser uma forma de má-fé, já que é uma tentativa de o indivíduo querer escamotear sua objetividade usando para tanto a desconsideração da liberdade alheia. Essa conduta pode ensejar duas atitudes: a primeira diz respeito à necessidade que um tem de preservar a sua liberdade em face do outro; em seguida a tentativa de ele encontrar o fundamento do seu ser em si mesmo. Assim, ao tratar com indiferença este pode negar a liberdade que me pertence, deixo de me sentir em perigo diante do outro. No entanto, sabe-se que o indivíduo pode ser visto sem, todavia, perceber que está sendo observada, a indiferença torna-se uma situação inquietante, posto que ela pode surgir acompanhada de uma consciência – no caso a consciência alheia – capaz de lhe captar sem que ele se dê conta disso. Tal conduta baseia-se num projeto que está fadado ao fracasso, pois, mesmo sendo indiferente ao outro, estarei sempre sujeito a ser objetivado por ele. Por isso, ao tentar por esse meio aprender a liberdade alheia, sem jamais conseguir, ele penetra cada vez mais num universo de atitudes contraditórias e ineficazes. Sartre afirma que a indiferença ante a transcendência do próximo tende a nos conduzir a uma situação de solipsismo. A tentativa de negar o outro se sua realidade de sujeito não faz mais do que revelar o fracasso dessa iniciativa. Em face disso, o sujeito tenta, por outras vias, anular o próximo em sua liberdade. E uma dessas estratégias consiste no desejo sexual.

3.4 O DESEJO SEXUAL E A RELAÇÃO SUJEITO-OBJETO

Sartre inicialmente demonstra que o desejo sexual, ao contrário do que pensava grande parte dos psicólogos de sua época, não está necessariamente relacionado à existência de órgãos sexuais. Não se trata, pois, de uma questão cujo estudo complete apenas à biologia. Assim como os órgãos sexuais são parte constitutiva da realidade contingente do nosso corpo, pode-se também afirmar que o desejo é também uma modalidade contingente de nossa condição existencial.

Para Sartre, a sexualidade deve ser considerada como um fenômeno que antecede a formação dos órgãos sexuais, ao passo que estes devem ser pensados como instrumentos de uma sexualidade fundante, afinal.

a sexualidade infantil procede à maturação fisiológica dos órgãos sexuais; os eunucos não deixam de desejar por assim o sê-los, muito menos os velhos. O fato de se dispor de um órgão sexual apto para fecundar e procurar prazer não representa senão uma fase ou um aspecto de nossa vida sexual (SARTRE, 2001, p.452).

A sexualidade que surge com o nascimento somente se extingue com a morte. Além do que, a sexualidade do ser-para-outro nos permite compreender um aspecto de sua situação no mundo. Desejando o outro da mesma forma como posso também ser desejado por ele, existo sexualmente para um ser que, muito antes de compreendê-lo ou definir minha orientação sexual, já o concebo como sexuado. A apreensão inicial da sexualidade se manifesta frequentemente sob a forma de desejo: desejando (ou descobrindo-me incapaz de desejá-lo), *“descubro seu ser sexuado: o desejo descobrirá meu ser sexuado e seu ser sexuado, meu corpo e seu corpo como sexo”* (SARTRE, 2001, p.455). Instaura-se, como isso, um novo horizonte de possibilidade à explicitação da natureza que o sexo assume em minha realidade. O desejo, portanto, ao permitir o desvalamento do sexo, surge como atributo do para-si.

O desejo sexual possui algo que afasta o sujeito da sua situação de pura imanência: a iniciativa de conquistar o corpo alheio. Todavia, o desejo, alerta Sartre, não é reflexivo já que é relacionado a um objeto qualquer, nem, tampouco, cessa com a efetivação ou satisfação do ato sexual. Por conseguinte, o desejo não se refere a nenhuma prática amorosa particular, ou seja, *“ele não pode nem colocar sua supressão como fim supremo, nem eleger como objeto último de um ato particular, ele é pura e simplesmente desejo de um objeto transcendente”* (SARTRE, 2001, p.454). Ademais, se desejar significa deseja algo, o que significa este algo que se deseja? Em certo sentido este elemento é o corpo e a liberdade que ele manifesta. E mesmo que tal corpo apareça fracionado em diversas partes – braços, pernas, seios, face – o que sobressai é a significação do seu conjunto como totalidade orgânica. Para o filósofo, a intenção do desejo não reside na particularidade deste ou daquele componente, mas na totalidade organizada que é o corpo. E isso inclui a liberdade que, como mostramos, ele representa. Frente a isso, designa-se o desejo como condição de possibilidade à revelação do corpo alheio que, por não ser a representação natural de um mero objeto, significa a própria consciência revelando-se em situação. Para ele, *“um corpo vivente como totalidade orgânica*

em situação com a consciência em seu horizonte: tal é o objeto ao qual se dirige o desejo” (SARTRE, 2001, p.455).

Sartre afirma que o desejo é algo dirigido para a captura de uma livre subjetividade e não propriamente para a conquista de um objeto dado. Trata-se de fazer com que o desejo seja capaz de transcender a situação de facticidade do corpo. Nesse caso, ele é diferente, por exemplo, da fome, pois nesse caso deseja-se apenas seu saciamento. O desejo traduz o apetite de um corpo por outro, na forma de consciência. Através da consciência tento me assumir como carne (corpo), para diante do outro, me apropria de sua carne (corpo), a fim de, também atingir a sua liberdade. Porém, segundo o filósofo, isso é impossível já que não posso apreender o corpo do outro como objeto, e, ao mesmo tempo, como liberdade. Este propósito está presente, por exemplo, na carícia.

Por meio da carícia tento atingir o corpo do próximo, desejando, pela apropriação, modelar sua carne, fazendo-a nascer para mim e para ele. Neste aspecto, *“a carícia não é de modo algum distinto do desejo, acariciar com os olhos e desejar são uma mesma coisa; o desejo se expressa pela carícia como o pensamento pela linguagem”* (SARTRE, 2001, p.459). Através do prazer a carícia realiza a encarnação do meu corpo no outro, todavia, o intuito do para-si é sempre “encarnar” a consciência alheia. A carícia visa seduzir o outro provocando nele o desejo de minha carne. O desejo reflete as relações com o próximo, onde eu o constituo como carne desejável, mas não posso experimentar sua subjetividade, isto é, não me é possível atingir pelo desejo sua liberdade. O que tento é possuir o corpo do outro enquanto sua consciência se identifica com ele, tentando, ao mesmo instante, tê-lo como pura transcendência e como corpo. Mas como não posso atuar sobre a liberdade do outro para dela me apropriar, só me resta à posse do seu corpo.

Sartre considera, finalmente, que o prazer representa a própria morte do desejo, pois o prazer, além de ser a culminação do desejo, é também o seu término. O filósofo afirma ainda que o desejo, pelo fato de querer a posse do outro, revela o seu próprio fracasso, pois, como já mostramos, não se pode ser o outro integralmente. Ele indica que o insucesso ou fracasso do desejo resulta da impossibilidade de eu me apossar dessa “consciência encarnada”, ou seja, do outro enquanto corpo e consciência. Sartre demonstra que uma outra tentativa de apropriação da liberdade alheia por intermédio do corpo acontece nas situações de sadismo.

3.5 O SADISMO

O sadismo representa a tentativa de o sujeito usar o corpo alheio como se fosse um utensílio. Sartre afirma que “*o sadismo é um esforço para encarnar o próximo pela violência e esta encarnação ‘força’ deve ser já apropriação e utilização do outro*” (SARTRE, 2001, p.459). Contudo, o sádico deseja dominar com suas armas não o outro enquanto objeto-utensílio, mas sim enquanto liberdade e transcendência. Aliás, para isso ele usa de violência para subjugar o outro mediante torturas, ameaças e humilhações. Apesar de o sádico normalmente agir de forma arrogante, seu gesto nem sempre indica um desejo de poder, uma vontade de dominação. Para Sartre, o desejo de poder não deve ser anterior nem fundamentar o sadismo: os dois momentos estão reciprocamente unidos. E assim como o amante não deseja a extinção da liberdade do amado, o sádico não procura suprimir a liberdade de quem maltrata, mas apenas obrigá-la a assumir uma relação de correspondência com a carne torturada. Ele quer que a liberdade do outro se deixe confinar no seu corpo. Por exemplo: o prazer do verdugo, segundo Sartre, não está na morte da vítima e sim no gesto de suplício e humilhação do condenado. Ainda que em face de vítima renitente o sádico continue a aprimorar seus instrumentos de tortura, ele não poderá negar que a súplica ou clamor da vítima é sempre livre e apenas pode realizar-se por sua vontade, seja ele pressionada ou não pelo desespero. Sartre considera, pois, que “*o espetáculo que se oferece ao sádico é o de uma liberdade que luta contra a expansão de sua carne e que, finalmente, elege livremente fazer-se submergir pela carne*” (SARTRE, 2001, p.474). Isso significa que o sujeito tenta realizar o sadismo como desdobramento de um certo desejo de controlar a liberdade alheia pelo domínio do seu corpo.

Mas o sadismo também redundará em fracasso, pois a ideia de tornar o próximo um ente objetivado não satisfaz ao sádico. Da mesma forma que o prazer, denuncia Sartre, “*sadismo é o fracasso do desejo e o desejo é o fracasso do sadismo*” (SARTRE, 2001, p.475). Deste impasse tenta o sádico escapar pela posse física, contudo não sabe ele que isto é o começo de uma nova síntese entre o sadismo e o desejo. Noutra perspectiva, quanto mais o sádico tenta se apoderar da liberdade do outro, mais ela lhe escapa isto porque apenas se pode captá-lo na forma de outro-objeto. Mas nesse caso o outro já não seria mais livre, ou melhor, teria ele mesmo abdicado de sua liberdade em face do outro. Além do que, como sabemos, o algoz pode ser alienado pelo olhar da vítima. Assim, no desvelamento de sua condição de ser olhado,

o sádico descobre que não pode atuar sobre a liberdade do outro, nem mesmo obrigando-o a humilhar-se e pedir perdão, pois precisamente na e pela liberdade do outro vem a existir um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e muitos pretextos para amordaçar e renegar (SARTRE, 2001, p.476).

O surgimento do olhar da vítima no universo de ação do sádico revela que o indivíduo sobre o qual ele tenta exercer a sua ação não é apenas um corpo. Aqui voltamos à dualidade entre o ser que olha e aquele que é observado. Assim, o sádico descobre que tal olhar expressa não apenas a subjetividade irreduzível do próximo, mas também a consciência de olhar que lhe é peculiar, ou seja, a sua liberdade que jamais pode ser apropriada. Tudo se resume, mais uma vez, no ideal impossível que se baseia no desejo de possuir, ao mesmo tempo, a objetividade e a liberdade do outro. Sartre considera que pelo fato de não se poder tomar o outro em sua liberdade.

o respeito à liberdade alheia não é mais do que uma palavra vã: ainda se pudéssemos projetar e respeitar essa liberdade, cada atitude que tomássemos a respeito do outro seria uma violação dessa liberdade que pretendíamos respeitar (SARTRE, 2001, p.480).

Ele reconhece então que o sádico pode limitar esta liberdade, porém não pode aprisioná-la como liberdade, sem a livre concordância e aceitação do outro.

Em face da impossibilidade de apropriação da liberdade alheia o sujeito muitas vezes é tomado pelo ódio como forma de reagir a essa impossibilidade. O ódio seria algo como um reconhecimento negativo e abstrato da liberdade alheia. Assim, o que se odeia não é uma característica particular do próximo, mas é a totalidade das atitudes que caracteriza sua liberdade e transcendência. Pelo ódio tento afirmar minha liberdade total em face do outro, mas isso também não impede a manifestação de seu livre agir. Além disso, se minha convivência com os demais é marcada pelo conflito, tem-se que não posso odiar particularmente apenas uma pessoa, isto é, o ódio seria a forma de negar todas numa só. O problema é que, diz Sartre, cada indivíduo está também exposto ao ódio alheio. Assim, a tentativa de odiar o outro enquanto consciência e liberdade vai aos poucos se revelando fracassada, pois mesmo que eu consiga aniquilar o próximo tirando-lhe a vida, sua morte não me traz o sentimento de vitória e onipotência, pois ele, em última instância revela que eu me enquadrado sempre na categoria de objeto exposto à liberdade alheia. Disse se infere que o triunfo do ódio já é revelador do seu fracasso. O ódio revela o desespero e a culminação dos conflitos que caracterizam minha situação de ser-para-outro. Isto nos leva a concluir que tanto o ser-objeto como o ser-sujeito não podem ser definidos pelo “ser-com”, mas pelo conflito. A

realidade humana, portanto, não pode sair dessa encruzilhada⁷. Esclarecidos alguns aspectos que norteiam as relações do ser-para-si com o próximo, iremos no capítulo seguinte investigar o modo como se apresenta a conduta do indivíduo no âmbito das três categorias que definem segundo Sartre, sua condição existencial: ter, fazer e ser. Trataremos agora da concepção sartreana de liberdade e do papel que esta assume na existência do sujeito.

⁷ Todas essas relações concretas confirmam, segundo Sartre, a ideia de que o homem jamais pode fundir sua consciência àquela do próximo, pois existe sempre um obstáculo representado pelo fato de que duas existências humanas não podem coexistir como liberdade absoluta. Sobre outros aspectos da ideia de conflito, ver: Sergio Moravia. Sartre. Lisboa: Edições 70, 1985.

4 LIBERDADE E CONDIÇÃO HUMANA

Após analisar os pressupostos ontológicos do pensamento sartreano e de apresentar as relações concretas que o indivíduo mantém com o próximo no plano da sua existência concreta, cabe-nos agora indicar como o referido autor compreende a liberdade como realidade fundamental da condição humana. Com efeito, tentaremos, neste capítulo, expor o significado e a importância maior desta categoria no âmbito do pensamento sartreano.

Vimos que Sartre parte da ideia de que toda ação é necessariamente intencional, afirmando, ao mesmo tempo, que todo ato é, em última instância, consciente. Mas o reconhecimento do fato de que toda ação é livre e consciente, não implica em afirmar que todas as suas consequências são previsíveis. Além disso, como vimos Sartre trata a liberdade a partir do nada que constitui a consciência, pois é ela que determina suas possibilidades. Assim, afirmar que um ato é determinado pelo nada significa dizer que ele é ausente de determinação. Toda ação, nesse sentido, tende a refletir uma condição de falta, de modo que cada situação de fato só é pelo poder nãdificador do ser-para-si. A liberdade aparece sempre como o princípio originário do ato. A fim de ilustrar essa característica, Sartre discorre sobre a relação entre motivo, móvel e fim, que, segundo ele, são elementos constitutivos da ação humana.

De acordo com o filósofo, motivo e móvel são correlativos, pois da mesma forma como concebemos a consciência de si, motivo, móvel e fim são formas de a consciência também se apreender sob forma de consciência de si. Assim, como toda ação visa um fim, este, com toda clareza, tende a refletir o motivo pelo qual se agiu. Motivo, móvel e fim aparecem, pois, como termos indissociativos que se originam de uma consciência que se projeta para suas possibilidades. Isso significa que motivo, móvel e fim são organizadas pela liberdade e não podem ser compreendidas senão a partir dela. Mas, vejamos como Sartre esclarece tal afirmação.

Em sua opinião, motivo “*é a razão de um ato, quer dizer, o conjunto das considerações racionais que o justificam*” (SARTRE, 2001, p.551). O motivo tem o caráter de objetividade que se determina por uma situação enquanto esta significa um meio utilizado para se alcançar um fim. O móvel, por sua vez, aparece como um fato subjetivo, ou melhor, ele é “*o conjunto de desejos, emoções e paixões que me impulsionam a cumprir determinado ato*” (SARTRE, 2001, p.522). Podemos desse modo, afirmar que o motivo, móvel e fim constituem uma realidade contínua. Para Sartre, motivo e móvel apenas adquirem significação e importância mediante um projeto, ou seja, somente pela livre intenção do ato consciente

com o qual busca-se um fim. Vale dizer que o motivo e móvel só podem se revelar enquanto possibilidades. Assim, “*o móvel não se compreende senão pelo fim, quer dizer, pelo não existente; o móvel é, pois, em si mesmo uma negatividade (...) o móvel se faz ensinar o que ele mesmo é pelo conjunto dos seres que não são pelas existências ideais e pelo porvir*” (SARTRE, 2001, p.512). Não se pode, pois, afirmar que o móvel seja o princípio criador do ato, pois é o ato que comporta o móvel decidindo acerca de sua aplicação e de seu fim (aquele mesmo que, como vimos, funda a compreensão do móvel). Da mesma forma, o motivo, longe de terminar a ação, aparece somente por intermédio do nosso projeto. O motivo aparece como o elemento que a consciência lança mão para atingir seus propósitos. Mais precisamente, a ser-para-si é consciência desse motivo. Portanto, motivo, móvel e fim são organizados por minha livre ação. Sartre também situa a relação motivo-móvel-fim em face do fenômeno da vontade e da paixão. Para ele, os nossos atos volitivos tanto quando nossos impulsos passionais estão sob a influência da liberdade já que também esta expressa a existência de nossas vontades e paixões. A liberdade não se limita aos atos voluntários, ao contrário “*as volições são, como as paixões, certas atitudes subjetivas a partir de onde tentamos alcançar os fins postos pela liberdade original*” (SARTRE, 2001, p.520)⁸. Esta possibilidade é definida pela eleição ou escolha. Sartre tem o cuidado de considerar as paixões, ou pelo menos o modo de como a ela reagimos, como formas de expressão da liberdade, pois, do contrário, elas seriam elementos determinantes da liberdade e isso, sabemos, o filósofo não admite.

Assim, se o ser-para-si é livre para agir a assumir seu ser, instaura-se entre seu não-ser e aquilo que ele proteja ser uma eleição. Elegendo-se pela escolha, a consciência busca conceder sentido a sua existência contingente. É desse modo que ela afirma sua condição de existir. Ele mesmo afirma que liberdade é o nome que se dá a uma existência consciente que se projeta para além do que é sem qualquer determinação ou condicionamento exterior. A liberdade existe pela eleição de um fim. Todavia, como pensar a eleição em face às inúmeras situações nas quais os indivíduos são confrontados no cotidiano?

Sartre diz que em qualquer circunstância o ser-para-si é livre para escolher, ou seja, para eleger-se. Vale dizer que o para-si é livre ao superar o dado, ao ser consciência de algo e ao transcendê-lo pelo projeto com vistas a um fim. Quando isso acontece, diz Sartre, “*sou remetido ao meu projeto original, isto é, ao meu ser-no-mundo, enquanto que este ser é eleição*” (SARTRE, 2001, p.535). Sobre isso, Gerd Bornheim salienta que “*a liberdade original não se entende como um conjunto de motivos e móveis a partir dos quais se tornaria*

⁸ Sobre o conceito de paixão em Sartre e sua relação com a consciência, ver: Jaan-Paul Sartre. Esboço de uma teoria das emoções, Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

possível uma decisão; a escolha é original porque está na origem, como algo de anterior a tudo que possa motivá-la” (BORNHEIM, 1971, p.112). Evidentemente, podemos deduzir que consciência e escolha estão interligadas no plano da existência. Escolher é um atributo da existência e só o homem goza dessa prerrogativa, pois enquanto o ser-em-si é o homem existe. Sartre tenta justificar essa ideia confrontando-a a algumas teorias do seu tempo. Assim, ao atribuir a escolha original a razão pela qual eu apreendo o mundo, ele vai confrontar isto que ele chama de escolha com aquilo que a psicologia tradicional classifica como caráter. Sartre, com isso, tenta demonstrar o que ele chama de lacunas da teoria freudiana. O filósofo concorda com Freud quando este indica que um ato não pode limitar-se a si mesmo, posto que ele tende a remeter-nos a outras estruturas mais profundas da nossa existência. Mas, mesmo que toda ação seja simbólica ela não pode jamais ser explicada pelo momento precedente. Contrariamente, ao que faz Freud ao se remeter ao passado para explicar, por exemplo, a libido como um dos fatores que determinam certos complexos e também diversas modalidades de comportamento humano, Sartre afirma que *“em vez de compreender o fenômeno a partir do passado, concebemos o ato como um retorno do futuro para o presente”* (SARTRE, 2001,p.536).

Sartre, evidentemente, não nega o fato de que temos um passado. Mas ele é sempre algo que deixou de ser, por isso todo presente se dá como passado negado⁹. O filósofo considera que o passado não possui força para constituir o presente e determinar o porvir. O passado só ganha sentido pela perspectiva do meu futuro. Ou seja, é pelo projeto que interpreto aquilo que já foi e não mais é. Além disso, se a liberdade reflete a eleição com vistas a um fim, o passado só irá existir em função do que eu escolher no presente em relação ao futuro. No fim das contas, diz Sartre, o indivíduo é que confere valor e sentido ao seu passado, de acordo com os projetos que ele elabora em seu presente. Nesse sentido, apenas o futuro (o projeto que pretendo realizar) determina se o passado é algo vivo ou morto na existência de cada um.

Para Bornheim, *“por mais que eu me empenhe em viver o passado como uma espécie de inércia que me determina, permaneço sendo um passado sem poder vivê-lo”* (BORNHEIM, 1971, p.27). Sartre resume essa ideia, dizendo que o passado é a marca do ser-em-si, ou seja, ele surge sempre como algo fixo que perdeu suas possibilidades e cujo sentido só existe pela liberdade do sujeito.

⁹ Sartre afirma que ‘a natureza do passado é dada ao passado pela escolha original de um futuro’ Cf. Jean-Paul Sartre, O ser e Nada, São Paulo: Vozes, 2001, p.578.

Sartre ainda sugere que devemos compreender, por exemplo, as reações de inferioridade e as condutas de fracasso do indivíduo como eleição, como resultados de suas escolhas. Significa dizer que escolha e consciência são uma e a mesma coisa, pois nada há na consciência que não seja consciência de ser, ao passo que, também, é necessário escolher para ser consciente. Isso também significa que a consciência não é uma potência que se atualizou ou um fenômeno que encontra sua razão de ser no passado. Ser consciente é estar consciente num tempo presente. Em Sartre, diz Bornheim, “*consciência da escolha que nós somos é plena e não deriva de nenhuma identidade interior, impõe-se como justificável e como fundamento de si mesma, fonte de todas as significações que constituirão a realidade*” (BORNHEIM, 1971, p.113). Obviamente, estamos totalmente comprometidos em nossa eleição, assim como obrigados a assumir a multiplicidade de possibilidades que se oferecem à nossa frente. Temos sempre que decidir que caminho seguir. A liberdade faz do homem um *poder-ser* diante de possibilidades que se abrem à sua escolha. Com isso, Sartre deseja demonstrar que não há nenhum determinismo que imponha uma decisão perene ao indivíduo; sua escolha é sempre livre e imprevisível. Eleger é fazer com que apareça, na forma de compromisso, a possibilidade de minha escolha original no plano concreto da minha existência. Isso significa que liberdade, eleição, nadificação representam uma só coisa.

O homem está ‘condenado’ a um inesgotável agir e sua existente é uma incansável busca de realização de suas possibilidades. Assim, apenas posso conceber a minha vontade na perspectiva de minhas possibilidades, segundo a eleição fundamental que adotei. A consciência projeta-se, pois, em direção a um fazer-se que, como já foi dito, é sempre um fazer-se livre. Portanto, ao contrário do que pensavam os psicólogos do século XIX, na realidade humana nada existe de dado. O caráter, as paixões, os princípios da razão são frutos da própria condição do homem no mundo. Para a realidade humana, ser é agir, é fazer-se. Nesse sentido, se a realidade humana é ação, então somente o que pode determinar a ação é ela própria, é sua livre decisão. A existência do ato, conclui Sartre, implica na autonomia.

Toda ação da consciência tende a transcender o dado em busca de suas possibilidades para se fazer pela eleição do fim que ela anuncia, ou seja, a intenção, que é a estrutura fundamental da realidade humana, não pode, pois, em caso algum, explicar-se por algo já posto. Sendo a intenção uma eleição do fim que se revela ao mundo através de nossa conduta, a eleição intencional revela o mundo e este se manifesta segundo o fim elegido. A intenção dirige-se ao mundo a partir de um fim que se busca alcançar. O homem se define pela eleição de um possível, pelo desejo de ser algo que ele não é. A realidade humana, por ser sempre em ato, não pode conceber-se senão como ruptura como dado, com o ser-em-si. Nessa

perspectiva, a consciência existe a partir do dado não como algo condicionado por ele, mas como sua própria negação; ela existe como desprendimento do ser-em-si e como comprometimento par aum fim ainda-não-existente.

A liberdade é eleição de seu ser, não o fundamento deste.

A liberdade representa o fato de que esta eleição é incondicionada. Para Sartre, a realidade humana pode eleger-se de qualquer forma, só não pode deixar de eleger-se. O homem precisa compreender-se a partir do projeto que é a sua própria razão de ser-no-mundo. Todavia, o indivíduo precisa renovar constantemente seu projeto através de uma nova eleição sem, no entanto, abandonar o projeto global que enfoca a totalidade de sua existência: querer ser.

Parece claro, portanto, que liberdade e consciência estão diretamente relacionadas e opõe-se radicalmente à esfera do ser-em-si. Pela liberdade nadifico o dado a afirmo, ao mesmo tempo, o caráter intencional (livre) da consciência como uma marca que lhe é constitutiva. Assumindo minha própria existência como algo contingente, realizo minha capacidade de eleger, pois somente assim posso chegar ao ser. Encontro-me assim, suspenso por essa dicotomia insolúvel entre o ser e o nada. Isso significa que estou, segundo a visão de Sartre, condenado a ser livre na esfera das minhas relações com o mundo e com o próximo. Como o indivíduo é uma existência contingente e como o nada é o seu fundamento, então essa condição é o que o torna livre. Aliás, se a liberdade decidisse a respeito da existência de seu ser e fosse, portanto, seu próprio fundamento, ela seria uma realidade determinada; ela, na verdade, se define pelo seu surgimento num fazer que supõe a nadificação do dado, a afirmação de que somos algo diferente do ser-em-si. A liberdade de ser com relação a um ser dado. Diz Bornheim: *“tudo se passa como se a liberdade conseguisse lançar o nada de tal modo que o nada passasse a ser anterior ao em-si (...). Afirmar que o homem está condenado à liberdade significa nadificar a tudo e a todos”* (BORNHEIM, 1971, p.119). Ora, como o condicionamento ontológico da liberdade só é admitido se determinado pelo nada que habita o ser-para-si, chegamos à certeza de que somente pela sua negação interna é que a liberdade pode ser explicada. A liberdade traduz o ser do homem, quer dizer, seu nada de ser. Em última análise, toda ação requer como condição o reconhecimento de sua negatividade. A despeito disto, o ato define a projeção do para-si a algo que ele não é. Logo, se a liberdade é condição indispensável e fundamental de toda ação, disso se conclui que o ser-para-si necessita ser livre para ser o que não é não ser o que é. Eis por que o estudo da liberdade nos remete a questão da facticidade como aquilo que desafia a consciência no mundo. Liberdade e

facticidade revelam sempre minha situação existencial, pois existir é ser livre em meio à facticidade.

5 LIBERDADE, FACTICIDADE E SITUAÇÃO

Heidegger havia utilizado o termo facticidade, para indicar a situação do homem lançado no mundo sem que sua vontade tenha se manifestado¹⁰. A facticidade revela esse sentimento que tem o indivíduo de *se encontrar aí* sem nada ter feito para isso. Mas isso não significa que o homem carece do poder de decidir sobre seu futuro ou sua existência. Há, de fato, quem pense como faz o senso comum, que tudo é produto de uma vontade externa ou que nossa vida é definida pela origem racial, situação climática, estrutura social, família, hereditariedade. Diante desse fato, nada nos restaria a fazer senão aceitar tal fatalidade. Sartre, evidentemente, não aceita esse argumento, pois isso se baseia, segundo ele, em um conjunto de crenças oriundas de ideias que tomam o determinismo como raiz de toda condição humana.

Isso não significa negar que o mundo possui obstáculos à nossa livre ação. Algumas coisas possuem aquilo que o filósofo francês chama de ‘coeficiente de adversidade’, porém esta dificuldade só existe em razão das nossas possibilidades e das escolhas que fazemos diante delas. Assim, diz ele,

tal penhasco, que manifesta uma resistência profunda se quero ultrapassá-lo, será, ao contrário, um ajuda preciosa se quero escalá-lo para contemplar uma paisagem. Em si mesmo – se é sequer possível encarar o que em si pode ser – é neutro, quer dizer, espera ser iluminado por um fim para manifestar-se como adversário ou auxiliar (SARTRE, 1964, p.562).

Assim, mesmo que uma coisa possa se constituir como um estorvo à nossa liberdade, é sempre esta última que irá estabelecer a técnica, o instrumental ou o projeto pelos quais essa mesma coisa pode obstacular ou mesmo ajudar nossa livre ação a realizar seu projeto. Em última análise, é a liberdade o elemento que confere sentido aos entraves ou auxílios que as coisas apresentam. Nessa mesma linha, Bornheim indica que as resistências encontradas nos entes pelos nossos atos antes de se constituírem como uma ameaça à nossa livre ação é, na verdade, os elementos que garantem o surgimento da liberdade. Mais adiante, ele alerta para o fato de que “*o dado não pode ser a causa da liberdade, a causalidade só se entende no plano do para-si. Também não pode ser sua razão, já que o dado perde significado sem a liberdade*” (BORNHEIM, 1971, p.117).

¹⁰ Sobre a noção de facticidade, ver: Martin Heidegger, *Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 2001. Acerca da relação entre Heidegger e Sartre, ver Ranson Thomas Gilles, *Op. Cit.*, 1989. Acerca da Liberdade em situação, ver: István Mészáros. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991; Luis Damon Moutinho. *Sartre – Existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1996.

Sartre reconhece que um projeto pode sempre fracassar por causa de um imprevisto, mas, segundo ele, a imprevisibilidade jamais é um limite à liberdade de escolher, até porque a minha liberdade de escolher um projeto não se confunde com liberdade de realizá-lo. Uma situação inusitada só ganha importância pela escolha que faço. Em última análise, é em função das minhas eleições que as coisas tornam-se ou não um obstáculo ao meu projeto. A consciência ao eleger um fim, define também o que pode ou não ser favorável à sua realização. Portanto, somos livres para reconhecer o dado, para julgar o seu valor, para mudar nossos projetos. Além disso, se toda escolha admite a existência de obstáculos e resistências, então toda ação traz consigo também essa possibilidade.

Em resumo,

todo projeto livre prevê, ao projetar-se, a margem da imprevisibilidade devido à independência das coisas, precisamente por esta independência é aquilo a partir do qual se constitui uma liberdade. As inúmeras possibilidades de acidentes recaídas sobre uma intenção se inserem e constituem o sentido do eu projeto, havendo, agora, nele, uma certa margem de indeterminação para o imprevisível (SARTE, 2001, p.589).

Sendo, pois, todo projeto aberto para o mundo, a realidade humana, diz Sartre, não é surpreendida por nada. Tudo que se apresenta como algo adverso ou imprevisível só passa a sê-lo a partir do momento em que eu lhe confiro livremente esse sentido. O coeficiente de adversidade existente nas coisas é, em última análise, algo proveniente da escolha da nossa liberdade ou do projeto que ela instaura.

O dado, sendo o ser-em-si nadificado pelo para-si, surge sempre no meu mundo e se faz anunciar pela minha livre ação. Isso significa que a liberdade, por ser um atributo fundamental da realidade humana, somente se revela porque o nada habita o ser-para-si, ou seja, porque a consciência é um vazio. Portanto, não é o ser que determina a liberdade, e sim o seu contrário, o não-ser. Além disso, a compreensão ontológica do ser-em-si é determinada pelo nada que sou. É por isso que Sartre pensa a liberdade como negação, já que ela é esse nada que se situa no seio da consciência. Mas, afinal de contas, qual o alcance dessa liberdade e o que eu posso fazer com ela?

Para Sartre, o fato de o homem ser livre não significa que ele pode obter o que se deseja. A liberdade significa como vimos sempre escolha, mas nada garante que essa eleição terá êxito, ou seja, nada permite assegurar que o indivíduo realizará o seu projeto. A liberdade é sempre uma autonomia da escolha. Isso significa que não se pode medir a liberdade pelo êxito almejado ou alcançado. Não se pode confundir a escolha de um projeto com sua

realização. Nada assegura que meu projeto será efetivado. Apesar disso, o homem será sempre livre para escolher. A liberdade é, portanto, sempre liberdade de agir e tal decisão não implica sempre consecução do projeto original. Sartre cita o exemplo do prisioneiro afirmando que este não é livre para sair da prisão no momento em que bem desejar, Mas ele é sempre livre para tentar escapar do cativo, ou seja, em qualquer situação ele é livre para projetar seu fim numa ação (cavar um túnel, subornar um guarda, pular os muros). É certo que nada garante que esse objetivo será atingido, mas a liberdade de eleger será sempre algo presente em sua existência. Escolher, e agir em função dessa escolha, é o que define a liberdade do sujeito. Isso indica também que em cada ato há implicitamente uma eleição, uma escolha. Da mesma forma, Sartre, como vimos, considera que toda eleição é consciente e toda consciência é intencional. Isso significa que toda vez que escolhemos estamos agindo de fora livre e consciente. Sartre radicaliza então essa ideia dizendo que “*somos uma liberdade que ele elege, mas não elegemos ser livres: estamos condenados à liberdade*” (SARTRE, 2001, p.515). Ele ainda vai mais longe ao afirmar que todo homem é livre para tudo menos para deixar de ser livres. Não há, pois, determinismo ou condicionamento prévio que elimine essa prerrogativa. Assim, pode-se afirmar que a liberdade encontra em si mesma a sua razão de ser, ainda que não tenha fundamento, pois, como vimos ela origina-se do nada que existe no interior da consciência. No fim das contas, pode-se mesmo afirmar que a liberdade revela a contingência radical que caracteriza nossa condição. Aliás segundo Sartre,

é pela contingência que a liberdade nega fazendo-se eleição; é a plenitude de ser que a liberdade vai colorir de insuficiência e negatividade iluminando-o à luz de um fim que não existe; é a liberdade mesma enquanto existe e que, por mais que faça, não pode escapar à sua própria existência (SARTRE, 2001, p.567).

O homem pensado por Sartre é livre por que busca o sentido, uma forma determinada de ser. A liberdade é o ‘instrumento’ que conduz o homem do nada ao ser.

A primazia da liberdade revela também que é somente através dela que podemos perceber a facticidade da nossa existência. Para Sartre, toda liberdade é situada e não há situação sem liberdade. A situação revela também a maneira como eu nadifico o dado, ou seja, como minha consciência está apartada do ser-em-si. Assim, a situação revela que eu sou um ser-no-mundo e que este mundo é o espaço onde minha liberdade se manifesta. A situação ganha sentido a partir do fim escolhido. O envolvimento do homem no mundo implica, ao mesmo tempo, liberdade e situação. Assim, ao me projetar revelo da mesma forma, uma situação de acordo com o fim que pretendo alcançar. Então, pode-se afirmar que a partir da

liberdade o indivíduo atribui sentido à situação em que se encontra. Disso se conclui que liberdade, escolha, facticidade e situação são fenômenos que estão intrinsecamente ligados. É esta relação que define o horizonte de possibilidades de minha existência.

6 LIBERDADE E EXISTÊNCIA

Vimos que nossa existência é marcada pela facticidade que define nossa situação de contingência e abandono no mundo. É nesse mundo que o indivíduo constrói-se a si mesmo e determina os rumos de sua própria História. Sartre, portanto, não vê a história como agente determinante das ações humanas. Nesse sentido, ele distancia-se da ideia marxista segundo a qual o homem age em razão das determinações concretas do seu tempo, cujo motor é sempre as lutas de classe ou a revolução. Para Sartre, se a História determinasse a existência do homem, ele não seria livre. A História ganha sentido pela liberdade humana e não o contrário. Assim, a historicidade do homem é decorrente da sua existência no mundo. O esforço de Sartre consiste, pois, em deixar a liberdade imune a qualquer determinação que lhe seja exterior. Bornheim esclarece essa ideia da seguinte forma:

se admite um sentido da história – seja ele total ou não – cabe perguntar pela relação desse sentido com a realidade humana e, mais especificamente, com a liberdade. Se o sentido da questão torna-se exterior ao homem, a questão torna-se irrelevante e deve ser descartada. O sentido só funciona como ausência de sentido. Se, pelo contrário, atinge o homem, então a história condiciona de alguma maneira a liberdade (...) esta segunda hipótese Sartre não aceita: uma liberdade condicionada já não seria liberdade (BORNHEIM, 1971, p.225).

Todavia, o tema da História não é investigado exaustivamente por Sartre em *O ser e o nada*. Esse trabalho só será realizado em sua *Crítica da Razão Dialética* (1960), na qual o autor confirma suas ideias com as teses centrais do marxismo. Aqui Sartre procura defender os valores humanos presentes no marxismo, e apresenta uma versão alterada do existencialismo que ele julgava resolver as contradições entre as duas escolas. Ele justifica sua pretensão dizendo ser necessário desdogmatizar o marxismo. Apesar de considerar o marxismo como a filosofia mais importante do seu tempo, uma vez que as questões que ele havia posto não tinham sido resolvidas, Sartre considerava que tal pensamento se tornou dogmático, faltando nele justamente a afirmação e a defesa da liberdade do sujeito. Ao longo de sua obra, Sartre tentara demonstrar a necessidade, pela via da liberdade, de humanizar a dialética e também marxismo¹¹.

¹¹ Não iremos tratar aqui deste tema cujos desdobramentos podem ser encontrados na *Crítica da Razão Dialética*, obra em, como afirmamos acima, que Sartre confronta sua filosofia da existência com alguns postulados do marxismo a fim de demonstrar os pontos de contato e atrito entre ambos. CF: Jean-Paul Sartre. *Crítica da Razão Dialética*, Rio de Janeiro: DPA, 2000. Sobre a relação de Sartre com o marxismo, ver: Bernard-Henry Lèvy. *O Século de Sartre*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

A liberdade, a rigor, não tem limite, sendo que este apenas pode ser imposto pela liberdade alheia. Porém, como já vimos à liberdade do outro somente limita a minha se eu mesmo decidir ser por ela transcendido, ou seja, se eu mesmo escolher me objetivar diante dela. A objetivação de minha situação alienada representa, assim, o limite que o outro me impõe e eu, livremente, aceito. Com isso, torno-me cativo de uma liberdade alheia que me transcende. Isso significa que o único limite encontrado pela liberdade, repousa na própria liberdade – seja a minha ou a do próximo. A liberdade escolhe também os limites de seu fim, isto porque ao decidir ser limitada pela do outro, ela se determina como liberdade alienada. Eis por que Sartre considera a liberdade como uma prerrogativa absoluta do sujeito, pois mesmo os seus limites são colocados por ela mesma. Porém, como podemos pensar essa liberdade absoluta diante da certeza incontornável da morte e da realidade já dada do nascimento? Seriam ambos um obstáculo à liberdade?

6.1 A LIBERDADE EM FACE DO NASCER E DO MORRER

Sartre afirma que fomos, é certo, lançados num mundo onde já preexistiam valores, normas, estruturas. Num estado pré-consciente somos parte desse mundo como um ser-em-si. Porém, a emergência da consciência e, com ela, a autonomia da liberdade, nos dará a chance de também decidir sobre nossa origem. Assim, diz Sartre, alegar que não pedimos para nascer é uma forma de escamotear o problema, pois releva um tipo de má-fé. Afinal, diz ele, *se continuo vivo, aceitando minha existência e inteiramente consciente da minha capacidade de negá-la pelo suicídio, por exemplo, é porque, em certo, aceito ter nascido*” (SARTRE, 2001, p.641). Com a morte acontece algo parecido.

Sartre não nega o fato de que a morte é um fenômeno humano, o fenômeno último da vida. Entretanto, ele considera que o sentido humano da morte só pode ser compreendido se ela se fizer minha, isto é quando ela se referir à individualidade de minha existência. Nesse aspecto, o problema não consiste na morte em geral, mas, sim, na morte particular, singular. Trata-se, então, de concebê-la com uma realidade incontornável que atinge o indivíduo no plano de sua existência.

Sartre se alia à ideia heideggeriana segundo a qual o homem é um ser-para-morte. Esta noção está, por sua vez, ligada ao conceito de angústia. O Ser-ai (*Dasein*), ao projetar-se livremente em suas possibilidades, superando, com isso, seu estado de angústia. O enfrentamento da morte, enquanto marca da nossa finitude no mundo, seria uma maneira de o *ser-ai* conviver com sua própria facticidade. Sartre, todavia, afirma que “*a morte, longe de ser*

minha possibilidade própria, é um fato contingente que enquanto tal me escapa por princípio e pertence originariamente a minha própria facticidade” (SARTRE, 2001, p.630). A morte, para ele, é um fato natural que nos transforma em exterioridade e, sendo, é parte constitutiva da vida.

O filósofo francês considera que a morte é pensada por Heidegger como um acidente que sobreviria de fora, que atingiria a existencialidade do ser-ai. Assim, o sentimento de angústia surge da finitude do homem que se compreende como ser-no-mundo-para-a-morte. A angústia seria vencida somente quando o homem aprendesse a viver a cada instante, numa existência autêntica, o nada de sua morte. Porém, ele discorda de Heidegger, posto que, enquanto este constitui seu conceito de finitude identificando-o com a morte, Sartre considera que a morte, por ser um fato contingente, diz respeito sempre a facticidade da realidade humana, ainda que a finitude deve ser sempre considerada como uma estrutura ontológica do ser-para-si. Assim, mesmo como um ser finito, sou livre para eleger e projetar-e em direção a um fim. Nesse sentido, nem mesmo a morte pode ocupar o lugar de fundamento da nossa finitude. Ainda segundo Bornheim, *“não há nenhum lugar para a morte no para-si; ela se furta a possibilidade de ser enquadrada no projeto da liberdade original; ela é o dado como tal, em estado bruto e aparece com o outro que é morte no ser do para-si”* (BORNHEI, 1971, p.120).

O fato é que, para Sartre, a morte elimina o significado da vida tornando-a absurda. Afinal, se vamos morrer qual o sentido de realizar os nossos projetos ao longo da existência? Assim, tal qual o nascimento, a morte habita a morada do absurdo. Ou ainda, ela torna ainda mais absurda a existência. Assim, se a morte se oferecesse como limite à minha liberdade esse limite seria, para ele, inatingível, pois jamais encontraremos o limite que a morte oferece. Sartre diz que *“não somos livres para a morte, somos um livre mortal”* (SARTRE, 2001, p.633). O fato é que, não obstante a certeza da morte, o homem segundo Sartre jamais pode deixar de assumir sua existência com liberdade e responsabilidade.

7 LIBERDADE E RESPONSABILIDADE

Ainda em sua obra *O existencialismo é um humanismo*, Sartre afirma que o existencialismo visa pensar o homem como liberdade absoluta, conferindo-lhe total responsabilidade por suas escolhas¹². Sartre, aliás, afirma que, “quando dizemos que o homem é responsável por si próprio, não significa que ele seja responsável pela sua restrita individualidade, mas sim, que é responsável por todos os homens” (SARTRE, 1984, p6). O filósofo indica então que o sujeito não se limita apenas a suportar o peso de sua escolha, ele envolve também em suas ações o outro ou numa escala ainda maior todos os indivíduos. Ou seja, para Sartre, quando eu escolho, eu estou também escolhendo a humanidade. Assim, tudo se passa como se Sartre estivesse reeditando uma das formulações do imperativo categórico kantiano, a qual indica que, ao agir, eu devo fazer com que minha ação se converta num princípio a ser seguido por todos.

Com efeito, o homem vive uma existência concreta em um meio social cujas regras são, em geral, previamente impostas. É normal, portanto, que o homem chegue, às vezes, a imaginar que não é livre. Mas, segundo Sartre, o homem, em última análise, escolhe os valores ao segui-los ou ao se submeter às leis, as normas e aos princípios da sociedade em que vive. Assim, ao considerar que toda ação humana decorre da livre decisão do sujeito, Sartre faz a defesa da responsabilidade absoluta e gratuita, afirmando: “sou responsável por tudo, salvo a minha própria responsabilidade porque não sou fundamento do meu ser” (SARTRE, 2001, p.358). Para ele, nada acontece ao homem que escape à sua responsabilidade e ao fazer-se livre, o homem faz o mundo, ao escolher-se escolhe um modelo de toda a humanidade e, ao decidir em uma determinada situação, se descobre no mundo, em meio a uma humanidade.

Sartre afirma, assim, a autonomia do ato livre de maneira absoluta e responsável. Com isso, o ser humano constrói a sua essência, escolhendo-se e criando seus valores. Não há uma ordem pré-estabelecida de valores, pois estes encontram sua gênese no ato livre e responsável. É o próprio indivíduo que cria sua moral, sendo a liberdade o único fundamento dos valores, sem que nada possa justificá-los. Sartre tenta ainda ilustrar essa ideia recorrendo ao exemplo de guerra.

¹² A respeito do humanismo sartreano e dos aspectos fundamentais de sua filosofia existencialista, ver: ALMEIDA, Fernando José Almeida. Sartre: *é proibido proibir*. São Paulo: FDT, 1998; Remo Bodei *A Filosofia do século XX*. São Paulo: EDUSP, 2000.

Na guerra, diz ele, não há vítimas inocentes. As situações mais atrozes de violência e tortura fazem parte da esfera das ações humanas. A escolha da crueldade é algo que compete ao homem, por isso deve ser assumida de maneira responsável. Para ele, cada sujeito tem a guerra que escolhe, pois há sempre à possibilidade de se fugir ao conflito ou negá-lo pela deserção, suicídio, auto-mutilação. A realidade da guerra é, pois motivada pelo meu livre projeto de combater ou ainda de não fugir às suas atrocidades. Para ele, não existe diferença entre declarar ou aceitar uma guerra. Ainda que seja extremo, polêmico e discutível esse exemplo, a intenção de Sartre é reafirmar que somos sempre responsáveis por tudo, menos por nossa própria responsabilidade, já que não somos o fundamento do nosso ser. A liberdade, portanto, é aquilo que define o caráter próprio da condição humana.

8 LIBERDADE E DECISÃO

Vimos que aquilo que caracteriza a liberdade é o poder de decisão do indivíduo, sendo ele próprio responsável pelo que fizer de si mesmo. Sartre define o homem como possibilidade, ou ainda como busca de ser. A presença do não-ser na consciência faz dele um conjunto de possíveis, um nada de ser aberto para a existência. Nesse sentido, o ser-para-si sempre se projeta rumo a algo que ele ainda não é, definindo-se, ao mesmo tempo, por suas ações.

Sartre, sabemos, elimina qualquer possibilidade de determinismo, uma vez que nada nos define previamente. O que o homem deve ser, ele é fazendo-se. A condição própria do homem revela-se pelo fato de que ele é sendo. Mas, ao mesmo tempo já mostramos que o problema da liberdade diz respeito ao querer e não ao poder. Isso significa que não somos menos livres porque não conseguimos o que queremos; liberdade é sempre liberdade de escolha, mas isso não significa que nossos projetos serão realizados. Esta diferenciação serve para entender algumas afirmações polêmicas de Sartre, a exemplo de seu controverso paradoxo de que o indivíduo pode ser livre ainda que preso em uma cela, pois nesse caso, e apesar dessa condição, diz o filósofo, ele é ainda livre para tentar uma fuga, uma forma de escapar à sua situação de cativo. Como, ademais, não escolhemos a liberdade, mas simplesmente viemos ao mundo com ela, Sartre apresenta uma das ideias fundamentais da sua filosofia: estamos condenados a ser livres.

O homem é então um ser condenado a se inventar a cada instante, ou a projetar-se numa ação. A realidade humana pode escolher-se como bem entender, só não pode deixar de escolher. Essa liberdade, já vimos, é sempre engajada e em situação. Todavia, a liberdade traz consigo um certo paradoxo, já que ele é escolha de um ser que jamais pode ser atingido. Ou ainda, o grande projeto humano segundo Sartre é inalcançável. O homem quer ser Deus, ou seja, quer ser algo acabado e, ao mesmo tempo, liberdade plena (poder-ser). Por isso ele afirma que o homem é uma paixão inútil, pois, ao contrário de Cristo que, segundo o dogma cristão, morreu para salvar o homem, o homem se preciso morre, se anula, ao tentar ser esse Deus que ele jamais poderá alcançar, pois sua existência é sempre finita.

A liberdade define a condição humana como escolha de ser, sem ser seu próprio fundamento. Assim, diz Sartre,

a realidade humana participa da contingência universal do ser, mas a liberdade não é pura e simplesmente contingência na medida e em que se volta rumo a seu ser para iluminá-lo à luz de seu fim; é perpétua fuga a contingência, é interiorização, nadificação e subjetivação da contingência, a qual assim modificada penetra integralmente na gratuidade da escolha (SARTRE, 2001, p.590).

A liberdade, enquanto elemento constitutivo da condição humana é parte integrante desse *homem-lançado-no-mundo* sem escolha prévia. Essa condição implica que o indivíduo está sempre engajado e em situação, de forma que a liberdade, constituindo-se em ato, revela o modo mesmo como à ação humana se desvela no mundo.

Sendo a liberdade manifestação de vontade expressa sob a forma de eleição, ela reflete o poder de transcendência do indivíduo. A liberdade permite ao indivíduo a possibilidade de se afirmar como consciência ativa, uma vez que aquilo que o diferencia das coisas é justamente sua capacidade de eleger e decidir. Portanto, o indivíduo, por intermédio de suas ações ou escolhas, exercita a sua liberdade tentando realizar os seus projetos. Negar-se a escolher significa se confinar naquilo que Sartre chama de **má-fé**¹³. A má-fé significa a tentativa de o indivíduo se dissimular perante sua própria consciência, abdicando da sua liberdade e se confinando no ser-em-si. A ideia de liberdade revela que somos levados a escolher sem regras ou determinações prévias. Liberdade é, portanto, a capacidade de determinar-se a escolher e empenhar-se na busca do que foi escolhido. Essa é a diferença entre um simples desejo e a escolha. Toda escolha pressupõe um interesse de realização.

Para Sartre, a condição do homem é definida pelo fato que ele é o único ser (ser-para-si) cuja existência precede a essência. Assim, por intermédio da liberdade, o sujeito escolhe sua essência e tenta realizá-la através de seus atos. Entretanto, a escolha não é jamais um ato gratuito, pois, como foi dito, somos obrigados a escolher, a fazer nossas escolhas e mesmo que não exerçamos a liberdade de escolher, estaremos, assim, escolhendo não escolher. Não há desculpas, estamos sós e, com nossas escolhas, definimos o que somos e elegemos o que seremos. Eis como a liberdade nos coloca em face da nossa própria condição humana.

¹³ A ideia de má-fé é ilustrada por Sartre em sua obra *O existencialismo é um humanismo* na qual ele apresenta o celebre exemplo do garçom que se coisifica para assumir, aos olhos dos outros, uma condição acabada, uma forma de ser-garçom. Segundo ele, “*todo homem que se inventa um determinismo é um homem de má-fé*”. Cf. Jean-Paulo Sartre, *O Existencialismo*. São Paulo: Abril Cultural, p81, 1984.

CONCLUSÃO

Ao longo do nosso percurso pudemos mostrar como se constitui, a partir de suas bases ontológicas, a filosofia da liberdade de Sartre e como esta é à base de explicação da existência humana. Nos parece correto afirmar que uma das importantes contribuições de Sartre ao referido tema consiste no fato de que ele tenta fugir as mitificações e os determinismos como forma de explicar o que somos ou deixamos de ser. A ideia segundo a qual o homem esta só e sem desculpas revela, ao mesmo tempo, a situação de abandono da condição humana em um mundo no qual ele foi lançado. Sartre, com isso, demonstra que o fato de o homem, por exemplo, recorrer a Deus, ao passado, ou a qualquer condicionamento prévio para explicar sua situação no mundo é uma tentativa de escapar à sua condição de ser livre. Para muitos de seus críticos essa compreensão do homem como um ser-lançado-no-mundo sem desculpas e justificativas é bastante pessimista ou niilista. Sartre rebate essas críticas afirmando que sua filosofia, ao pensar o homem como dono do seu próprio destino e senhor dos seus projetos, é, ao contrário, otimista. Para ele, o homem é pensado como responsável por sua condição existencial e tudo que ele fizer remonta a sua livre decisão.

Sartre, com isso, afirma que a liberdade é que define a característica peculiar da existência humana, na medida em que o homem deixa de se ver como uma coisa, como algo dado, como um ser-em-si, projetando-se para além de tudo e de si mesmo. A liberdade resta sendo o único recurso que o homem tem para enfrentar uma existência contingente e absurda. Sartre, por fim, nos fornece uma ideia de liberdade a partir da qual podemos pensar nossa existência como uma construção das nossas escolhas. É por isso que podemos afirmar que sua filosofia da existência é, sobretudo, uma filosofia de liberdade.

Ao longo do nosso percurso pudemos também mostrar que liberdade pensada por Sartre define a realidade humana como algo indeterminado e inconcluso. Para ele, liberdade e consciência estão interligadas de modo que toda ação por ser livre é, ao mesmo tempo, consciente. A consciência, como vimos, é um poder nadificador, e é isto que a permite rejeitar todo determinismo possível. O homem é, pois, liberdade em seu próprio ser.

Em razão dessa permanente necessidade de escolha, o homem não é livre para deixar de ser livre, e todos os seus atos são modos de ser do seu próprio nada. Ora, vimos que o nada está inserido na consciência como algo permanente, latente. É isso, aliás, que impede a plenitude ou a completude do sujeito. Sendo totalmente abandonado a si próprio, o homem deve escolher-se. Com isso, ele é sempre produto de suas decisões e, por isso, está a cada

instante fazendo-se, criando-se, em busca de ser. O homem está condenado à liberdade, diz Sartre. A liberdade aqui se expressa sob forma de escolha original. Nesta perspectiva a escolha é original no sentido de que é anterior a tudo que pode motivá-la, ou seja, tem sua origem no próprio vazio da consciência.

Para Sartre, escolha e consciência são uma e a mesma coisa. A liberdade aparece como fundamento da escolha, e a realidade humana podem escolher-se da forma que bem entender, só não pode deixar de escolher. A escolha de ser, isto é, o projeto fundamental que se refere à condição existencial do sujeito como ser-no-mundo. A liberdade do ser-para-si aparece como uma realidade em ato, não é algo dado, definido a priori, já que a subjetividade só pode ser ou existir escolhendo-se.

Nessa mesma perspectiva, Sartre, como vimos não aceita qualquer ingerência da moral sobre as ações dos indivíduos. Aqui reside algumas das observações críticas que se pode fazer à sua doutrina, até porque, na opinião de muitos, Sartre necessitaria para legitimidade conceber o problema fundar uma filosofia da ação baseada em princípios morais que pudessem orientar as disposições e atitudes do sujeito no mundo. Entretanto, é cabível assegurar que a questão da ética é negligenciada por Sartre?

Quando afirma que é o próprio homem que cria seus valores, Sartre se situa no contexto de uma recusa a toda e qualquer moral estabelecida. Sabemos que suas análises mantêm-se fiéis à necessidade de se enquadrar à realidade humana dentro daquilo que a define: uma liberdade destituída de limites. O fato é que toda essa extensa reflexão conduz necessariamente a uma ética a ponto de no final *O Ser e o Nada*, o filósofo lançar uma série de indagações que, segundo ele, só poderia encontrar resposta no terreno moral. O problema é que se Sartre afirmasse a primazia da moral sobre a liberdade esta deixaria de ser absoluta. Sartre, de qualquer fora, discorreu em seu texto *O existencialismo é um humanismo* sobre a possibilidade de uma moral da responsabilidade e do compromisso, mas ainda assim essa resposta parece ser insuficiente ao problema que envolve a relação entre liberdade e responsabilidade. O pensamento de Sartre parece chegar a um impasse que, para muitos, é o mesmo dilema que atinge a filosofia moral contemporânea: a impossibilidade de fundar uma moral que possa justificar a liberdade do indivíduo. Segundo Bornheim, “*tudo se passa como se o nosso tempo só permitisse a elaboração de uma moral negativa, de denúncia das imposturas da época*” (BORNHEIM, 1971, p.128).

De qualquer forma, não podemos deixar de reconhecer que a filosofia sartreana nos oferece uma das mais completas e profundas análises acerca da condição humana e do modo como a liberdade determina a existência do homem no mundo. Sartre fez, por isso, de sua

filosofia uma das mais vigorosas defesas da liberdade e do papel que esta assume no plano concreto da nossa existência.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, N. *Introdução ao existencialismo*. Lisboa: Minotauro, 1992.

ALMEIDA, Fernando José. *Sartre: é proibido proibir*. São Paulo: FDT, 1998.

BODEL, Remo. *A Filosofia do século XII*. São Paulo: EDUSP, 2000.

BORNHEIM, G. A. *Sartre: Metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

GILES, Ranson Thomas. *História da Fenomenologia e do Existencialismo* São Paulo: EDUSP, 1989.

GIORDANI, Mário Curtis. *Iniciação ao existencialismo*. Petrópolis: Vozes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, Petrópolis: Vozes, 2001.

HUISMAN, Denis. *História do Existencialismo*. São Paulo EDUPS, 2001.

JEASON, Francis. *Sartre par lui-même*, Paris: Vrin, 1955.

LÉVY, Bernard Henry. *O Século de Sartre*, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MORAVIA, Sergio. *Sartre*. Lisboa: Edições 70, 1985.

MOUTINHO, Luis Damon. *Sartre – Existencialismo e liberdade*. São Paulo: Moderna, 1996.

MÉSZÁROS, István. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. São Paulo: Ensaio, 1991.

NOGARE, P. D. *Humanismos e anti-humanismos*. Rio de Janeiro: Vozes, 1979.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. São Paulo: Vozes, 2001.

_____. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Esboço de uma teoria das emoções*. Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

_____. *Sursis*. Ed. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.

_____. *Entre quatro paredes*. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 2005.

_____. *A Náusea*. 12 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. *Crítica da Razão Dialética*. Rio de Janeiro: DPA, 2000.