

**O TEMA DO OUTRO EM  
“O SER E O NADA”**

**Luiz Henrique Vieira de Magalhães**

**1999**

Luiz Henrique Vieira de Magalhães

## **O TEMA DO OUTRO EM “O SER E O NADA”**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração:  
-Filosofia Contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Sebastião Trogo

**Belo Horizonte**  
**Departamento de Filosofia da UFMG**  
**1999**




**Ata da Defesa de Dissertação de  
LUIZ HENRIQUE VIEIRA DE MAGALHÃES  
Nº de Matrícula: 8803040**

Aos dezenove (19) dias do mês de agosto de mil novecentos e noventa e nove (1999), reuniu-se na Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, indicada pelo Colegiado do Curso em 05/02/99, para julgar, em exame final, a dissertação "**O TEMA DO OUTRO EM 'O SER E O NADA'**", requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Filosofia, Área de Concentração: Filosofia Contemporânea. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Virginia de Araujo Figueiredo, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando **Luiz Henrique Vieira de Magalhães**, para apresentação de sua dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Foram atribuídas as seguintes notas:

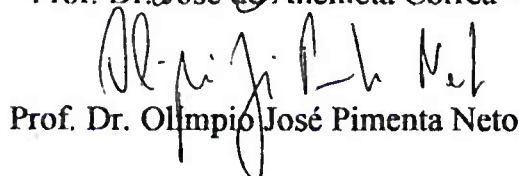
- Prof. Dr. Sebastião Trogo (orientador)/UFMG *9,0*.....
- Prof. Dr. José de Anchieta Corrêa /UFMG *9,0*.....
- Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto /UFOP *9,0*.....

Pelas notas atribuídas, o candidato foi considerado aprovado com a seguinte média: *9,0*..... (*NOVENATA*.....).

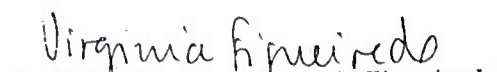
O resultado final foi comunicado publicamente ao candidato pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 19 de agosto de 1999.

  
Prof. Dr. Sebastião Trogo (Orientador)

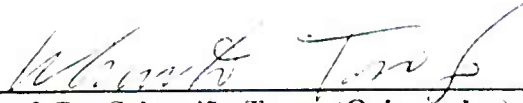
  
Prof. Dr. José de Anchieta Corrêa

  
Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto

Observação: Este documento não terá validade sem a assinatura e carimbo da Coordenadora.

  
Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Virginia de Araujo Figueiredo  
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
(Mestrado e Doutorado)  
FAFICH/UFMG

Dissertação defendida e aprovada com a nota 90 pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:



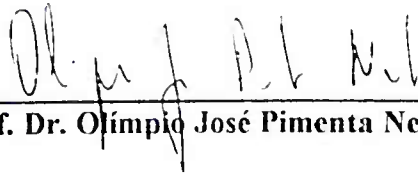
---

Prof. Dr. Sebastião Trogo (Orientador) - UFMG



---

Prof. Dr. José de Anchieta Corrêa - UFMG



---

Prof. Dr. Olímpio José Pimenta Neto - UFOP

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte, 19 de agosto de 1999.

*Para Ana Luiza e Estephânia*

Agradeço:

Ao Professor Sebastião Trogo pelo seu incentivo, orientação, paciência e amizade.

À CAPES.

Ao Centro Universitário de Belo Horizonte.

À amizade de:

Aléssia Fontenelle, Alzirina M. dos Santos, Delaine Cafieiro,

Denise DeCaux, Maria Auxiliadora S. Mafra, Maria Luiza Otoni e

Sarah Diva.

# SUMÁRIO

<b>Introdução: O Tema do Outro</b>	11
<b>Capítulo 1: A Consciência e o Nada</b>	17
1.1 O Ser	18
1.2 A Negação e o Poder Nadificador do Para-Si	20
1.3 O Nada	27
1.4 A Má-Fé	32
<b>Capítulo 2: O Ser do Para-si</b>	39
2.1 As Estruturas Imediatas	40
2.1.1 A Presença a Si	40
2.1.2 A Facticidade	42
2.1.3 O Valor	44
2.1.4 Os Possíveis	48
2.1.5 O Circuito da Ipseidade	50
2.2 A Temporalidade	51
2.2.1 Fenomenologia da Temporalidade	51
2.2.1.1 O Passado	52
2.2.1.2 O Presente	55
2.2.1.3 O Futuro	55
2.2.2 Ontologia da Temporalidade	58
2.3 A Transcendência	66

<b>Capítulo 3: O Outro</b>	74
3.1 O Problema do Outro	75
3.2 Da Insuficiência das Teses Precedentes	84
3.3 A Originalidade da Tese de Sartre	91
3.4 A Experiência da Vergonha e o <i>Cogito Elargi</i>	93
<b>Conclusão</b>	106
<b>Bibliografia</b>	114

## ABREVIATURA



## ADVERTÊNCIA

- Como optamos por trabalhar com notas de pé de página, a única abreviatura que usamos no corpo do texto é a seguinte:

SN – O Ser e o Nada

(Tradução brasileira, conforme

bibliografia no final desta dissertação)

- Em virtude da grande variação da grafia de conceitos tais como Para-si, Em-si, Para-Outro. Outro, nas obras consultadas e mesmo na obra que serviu de base para o nosso trabalho – que ora aparecem com iniciais minúsculas, ora com maiúsculas –, optamos por também não adotar um procedimento único. Certamente, os contextos nos quais estes termos serão empregados determinarão quando se trata de uma categoria ou de uma locução pronominal, e sua compreensão não ficará prejudicada.

## RESUMO

O que buscamos com este trabalho é elucidar a elaboração que Jean-Paul Sartre empreende, em sua obra capital *O Ser e o Nada*, acerca da questão do Outro. A proposta é apresentar uma versão da original equação do tema, engendrada por Sartre, mostrando como, a partir de um *cogito* específico – *cogito elargi* –, posso garantir a existência do outro a partir da minha própria existência. Isto é, mostrar como, em meu ser, dependo do ser do outro e vice-versa. O nosso projeto se ateve a uma leitura exegética da obra em questão, desde as suas formulações iniciais até o momento da explicitação deste *cogito*.

## ABSTRACT

In this work, we search to elucidate Jean-Paul Sartre's elaboration, concerning the issue of the Other, undertaken in his main book *L'Être et le Néant*. We aim to present a version of the original equation of the author, showing how, beginning with an especific *cogito – cogito elargi* – it is possible to assure the existence of the other starting from my own existence. Thus, we mean to show how, in my being, I depend on the other's being, and vice-versa. Our project relied upon an exegetic approach of the viewed work, from its inicial formulation to the moment of the explanation of this *cogito*.

**INTRODUÇÃO**  
**O TEMA DO OUTRO**

Questão fundamental da reflexão filosófica contemporânea, o “tema do outro”, da intersubjetividade, encontra em Sartre uma formulação rigorosa e longamente desenvolvida. Centro mesmo de sua filosofia existencial, o problema é abordado de maneira inovadora, pretendendo superar as elaborações precedentes que, para Sartre, não conseguiram escapar do solipsismo, ou da relação de conhecimento, ou de ambos.

No entanto, o problema do outro não pode ser considerado enquanto uma questão básica de toda a história da Filosofia Ocidental.

Não tem lugar na filosofia grega, para a qual a vida humana é um espelhamento de uma ordem maior, da ordem cósmica, que a transcende ao mesmo tempo em que a determina<sup>1</sup>. A reflexão da filosofia clássica está centrada no *logos* com caráter universal, imutável. As exigências da contemplação relegam os acontecimentos singulares (e aqui o encontro dos homens) à esfera do contingente, que não se eleva da fluidez empírica ao status de essência.<sup>2</sup>

Por outro lado, é bem verdade que a questão da alteridade, se não se faz presente no pensamento filosófico grego, já está expressa na sua mitologia e no seu teatro. Vernant (1988), ao estudar as diferentes figurações do divino entre os gregos, se depara com o problema dos deuses mascarados. Gorgó, Dionísio e Ártemis simbolizam três poderes do além, apontam para a experiência do sobrenatural. A hipótese de Vernant é a de que, cada um a seu modo, todos se relacionam com a questão da alteridade, com uma certa maneira de experienciar o Outro, no mundo grego.

---

<sup>1</sup>Segundo Vernant. “...que haja uma profunda analogia de estrutura, entre o espaço institucional no qual se exprime o cosmos humano e o espaço físico no qual os milésios projetam o cosmos natural, é o que sugere a comparação de certos textos.” E ainda, “destas correspondências entre o cosmos natural e a organização do cosmos social, Platão mostra-se ainda plenamente consciente no século IV.” VERNANT, 1984, p. 91 e 93.

<sup>2</sup>Ver, a respeito, VAZ, 1963, p. 60-63.

Entretanto, o Outro aqui situado não é um outro eu, uma outra subjetividade humana, mas sim a representação poético-religiosa do diferente. Um “absolutamente outro” que pode ser o caos, a morte, o impensável etc.<sup>3</sup> Em suma, uma outra estrutura que se coloca como a negação do estabelecido, do vigente<sup>4</sup>. Assim Dionísio promove a experiência do outro para aquele que se coloca no oposto da embriaguez, da desmesura, do delírio do êxtase. Também Ártemis provoca a experiência da estranheza na medida em que se apresenta no limiar entre a selvagem caçadora vingativa e a jovem donzela destinada à virgindade. Este ponto limítrofe é o da manifestação do Outro, do contraste de opostos que vivem, na oposição, uma imbricação do originariamente separado.

É somente com o pensamento de “inspiração cristã” que se apresenta inicialmente a problemática do outro na dimensão da vida humana, muito embora ainda não exista uma discussão filosoficamente estruturada a respeito da mesma. Na concepção cristã de homem, este possui uma intimidade moral e pode agir de acordo com a vontade do seu Deus criador, bem como pode pecar. Acrescente-se ainda que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, “um espírito puro e transcendente ao mundo por Ele criado” (ENTRALGO, 1988, p. 23), o que confere ao homem uma parcela desta qualidade espiritual que lhe permite comunicar-se com o Criador. Por outro lado, na mesma medida em que é imagem e semelhança de um ser perfeito e

---

<sup>3</sup>“Mais que ‘el otro’, no sentido que para nós tem tal expressão, o problemático na composição do cosmos seria ‘lo otro’, ‘tò héteron’, por oposição a ‘o mesmo’, ‘tò tautón’...” ENTRALGO, 1988, p. 23.

<sup>4</sup>“Pode ser que existam forças demoníacas dentro e fora de nós, preparadas para nos destruírem; pode ser que acabemos na escuridão, no desespero e no suicídio. E faz parte da dignidade de um homem e de uma mulher olhar de frente esta possibilidade: saber, pelo menos, que tal pode acontecer. As maiores tragédias gregas ensinam-nos constantemente essa possibilidade de pesadelo.” STEINER, em entrevista para TAPLIN, 1990, p. 36.

conseqüentemente incapaz de pecar. o homem peca e experimenta, assim, todo o mistério do seu ser interior.

Esse mesmo mistério habita todos os homens, os mesmos que devem seguir a doutrina cristã do amor ao *próximo*. Assim se apresenta, no cotidiano do homem, o amor de Deus como *amor ao próximo* e este *próximo* surge como que revelado e imposto como condição de aceitação da própria *verdade revelada*. No tocante à questão do outro, a originalidade desta visão cristã está na valorização da existência histórica em oposição ao "eternismo" da filosofia grega (VAZ, 1963, p. 63).

A rigor, podemos considerar que é somente a partir de Hegel, "quando o pólo da reflexão filosófica [...] se desloca da *natureza* para a *história*" (VAZ, 1963, p. 59 – 60), que tal temática impõe-se como tarefa obrigatória a um pensar conseqüente. "... A existência como história só pode ser refletida pela *consciência-de-si*, e a *consciência-de-si* se constitui fundamentalmente na relação com o outro." (VAZ, 1963, p. 59).

No entanto, apesar deste inegável avanço, Hegel não permite ainda a compreensão do outro enquanto sujeito, na medida em que não supera a perspectiva do conhecimento. Há uma identidade entre ser e conhecer. O outro é um eu-objeto para mim e eu sou um objeto para ele. Não há uma mediação da consciência consigo mesma.

Com Sartre, temos um tratamento original do problema em foco, que se impõe como imprescindível para a sua filosofia. No seu *Ensaio de ontologia fenomenológica*, após se ocupar primeiramente do problema do nada (*néant*)<sup>5</sup>, a partir do qual a consciência é

---

<sup>5</sup>“Toda meditação sartreana se origina de sua intuição da consciência como ‘néant’.” TROGO, 1984, p. 86.

compreendida como sendo esse nada. essa possibilidade de “nadaificação”, Sartre parte para o estudo do ser do para-si (*L'être-pour-soi*).

É a partir desta investigação da realidade humana, que ressalta, dentre outras, a questão da *presença a si*, da *facticidade*, da *liberdade* e da *temporalidade* - sobre o pano de fundo da *relação entre o Para-si e o Em-si* - que vai se impor a problemática da existência do outro.<sup>6</sup> O Para-si não existe isolado em um mundo fechado e sim no mundo onde há outros seres do mesmo estatuto que ele; onde há reciprocidade. A existência do outro, acontecimento que de maneira iniludível vivenciamos no nosso cotidiano, me propõe a questão do meu ser-para-outro<sup>7</sup>.

Em outros termos, após descobrirmos que a realidade humana é para-si, permanecendo na "atitude de descrição reflexiva", percebemos outros modos de consciência que apontam para uma outra estrutura ontológica diferente. Sem deixar de ser para-si, a minha realidade humana comporta um ser que é *meu* ser sem ser-para-mim, meu ser-para-outro (*Le pour-autrui*).<sup>8</sup>

É a tentativa de descrição desse percurso, que vai do ser até a revelação do ser-para-outro, a linha mestra que norteou o nosso trabalho de dissertação. Na medida em que o tema proposto contempla um problema específico da primeira fase da filosofia de

---

<sup>6</sup> “Se almejo descrever de forma exaustiva a relação do homem com o ser, é necessário agora abordar o estudo desta nova estrutura do meu ser: o Para-outro.” SARTRE. *O Ser e o Nada*. 1997, p. 286.

<sup>7</sup> “Pois a realidade humana, em um único e mesmo surgimento, deve ser em seu ser Para-si-Para-outro.” Ibidem, p. 286.

<sup>8</sup> “Todo o esforço de Sartre se concentra na descrição do PARA-OUTRO, passando pelo nada e pelo para-si. E certamente, não podemos alcançar este ‘acontecimento real, o terceiro processo de neantização, que é o para-outro’, sem descrever o para-si, e nem o para-si sem intuir o nada: este é o programa de Sartre em *O ser e o nada*.” TROGO, 1984, p. 85-86.

Jean-Paul Sartre, *O ser e o nada*, obra capital desse existencialismo sartreano constituiu a nossa referência quase exclusiva neste trabalho. Dessa maneira, respeitamos o mesmo itinerário presente na obra, ressaltando os conceitos e as questões mais fundamentais para a compreensão da questão em pauta e para destacar a sua relevância.

Após situar brevemente a problemática em foco no universo do saber filosófico que precedeu o nosso autor e que dela se ocupou de maneira mais proeminente, vamos acompanhar o desenvolvimento que Sartre confere ao tema e ressaltar a originalidade do seu conceito de *cogito elargi*, a partir do qual acredita superar o solipsismo e a perspectiva do conhecimento.

## Capítulo 1

### A Consciência e o Nada

*“Trinta raios convergem para o meio  
mas é o vazio do centro  
que faz avançar o carro.*

*Molda-se a argila para fazer vasos.  
mas é do vazio interno  
que depende o seu uso.*

*Uma casa é fendida por portas e janelas,  
é ainda o vazio  
que a torna habitável.*

*O Ser dá possibilidades,  
mas é pelo não ser que as utilizamos.”*

TAO TE KING – Lao Tse  
Lisboa: Editorial Estampa, 1977. p. 23

## 1.1 O Ser

No título mesmo de sua obra *O ser e o nada*, Sartre estabelece que se trata de um ensaio de ontologia pela via da fenomenologia. Logo, impõe-se o tema do ser como ponto de partida, o que o leva a considerar inicialmente a dualidade ser/aparecer. Esta, a partir da fenomenologia, não teria mais lugar - direito de cidadania - na filosofia. Isto é, partindo da idéia de fenômeno, tal como fora elaborada por Husserl e Heidegger, “o ser de um existente é exatamente o que ele aparenta” (SN, 1997, p. 16). Assim, se o *phenomenon* não remete ao *noumenon* e, conseqüentemente, “a essência da aparição é um aparecer” (SN, 1997, p. 18), a questão a ser trabalhada de início é a do ser do próprio fenômeno, do ser do aparecer.

Assim, se a aparição tem o seu próprio ser, é dele que a ontologia deverá se ocupar sem intermediários. E a primeira pergunta que deve ser colocada é se existe uma identidade entre o “fenômeno de ser e o ser do fenômeno” (SN, 1997, p. 19). Ora, se o objeto que se manifesta não remete ao ser, não possui o ser, não o mascara e nem o revela, a única maneira de definir seu modo de ser é afirmando que ele é. O existente, na medida em que é fenômeno, “designa-se a si mesmo, e não seu ser” (SN, 1997, p. 19). Pode-se afirmar, então, que o ser do fenômeno não se limita ao fenômeno de ser, escapando, portanto, à condição fenomênica, na mesma medida em que “ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem” (SN, 1997, p. 20).

Sartre rejeita a tese de Berkeley, para o qual “ser é ser percebido”, uma vez que ela desemboca no idealismo sustentando a subjetividade do sujeito como um ser sólido e substancial. Para Sartre, “o ser do conhecimento não pode ser medido pelo

conhecimento: escapa ao *percipi*" (SN, 1997, p. 21). Por outro lado, também a posição de Husserl, segundo o qual "o conhecido remeteria ao conhecimento e este ao ser cognoscente enquanto é" (SN, 1997, p. 21), é recusada: "o ser do *percipi* não se reduz ao ser do *percipiens*" (SN, 1997, p. 30). Aqui, temos de abandonar o terreno do conhecimento. Não podemos reduzir a consciência ao conhecimento. "A consciência imediata de perceber [...] não *conhece* minha percepção, não a *posiciona*" (SN, 1997, p. 24). Tenho uma consciência que é não-tética. Existe assim um *cogito* pré-reflexivo todo dirigido para fora da própria consciência que, "em sua natureza mais profunda é relação a um ser transcendente" (SN, 1997, p. 29). Logo, se, de maneira acertada, os fenomenistas reduziram "o objeto à série conexa de suas aparições" (SN, 1997, p. 32), não podemos sustentar que o ser transfenomenal da consciência fundamente o ser transfenomenal do fenômeno. Esta transfenomenalidade do ser da consciência requer a do ser do fenômeno, e sua "prova ontológica" provém do ser *pré-reflexivo* do *percipiens*.

Fica estabelecido então que, se "toda consciência é consciência *de* alguma coisa" (SN, 1997, p. 34), é porque a transcendência é constitutiva da sua estrutura. Assim, ela tem por objeto um ser que não é seu ser e Sartre pode concluir que "a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo" (SN, 1997, p. 35). E afirma também que, se não estamos mais na primazia do conhecimento, o ser do que aparece à consciência não se limita a existir somente enquanto aparece, isto é, "o ser transfenomenal do que existe *para a consciência* é, em si mesmo, *em si*" (SN, 1997, p. 35).

Encerrando desta maneira a investigação preliminar de sua obra, Sartre elucida provisoriamente o sentido do ser Em-si que se apresentou como radicalmente diferente

do ser da consciência. Isto é, a busca do ser revelou duas regiões completamente distintas, separadas e incomunicáveis. Cabe agora examiná-las para compreendermos as relações que as unem e as remetem à noção de ser em geral. Tal solução não deverá recair nem na concepção realista – já que ficou estabelecido que o ser do fenômeno não pode agir sobre a consciência – e nem na solução idealista – uma vez que o exame do *cogito* pré-reflexivo revelou que “a consciência não poderia sair de sua subjetividade se esta lhe fosse previamente dada” (SN, 1997, p. 37).

Assim, em resumo, podemos concluir que o ser do fenômeno comporta três características fundamentais: “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SN, 1997, p. 40). Portanto, incriado, o ser é si-mesmo. Nem atividade nem passividade; além da negação e da afirmação. Não sendo relação a si, é em-si. Pleno de si mesmo, opaco a si, maciço, isolado, plena positividade e alheio à alteridade, o ser é o que é.

Isto posto, não é a partir do exame do Em-si que compreenderemos suas relações com o ser da consciência, com o Para-si. Para respondermos às questões que dizem respeito ao sentido do ser e, mais especificamente, destes dois tipos de seres, impõe-se investigar o ser do Para-si, isto é, a realidade humana.

## **1.2 A Negação e o Poder Nadificador do Para-Si**

Vimos que se chegou ao núcleo do ser, mas que não foi possível estabelecer uma ligação entre as duas regiões descobertas de ser. Para Sartre, isto se deu porque não fizera a escolha acertada do caminho a seguir. Propõe então considerar a solução encontrada por Descartes, quando este teve de estudar as relações entre corpo e alma.

Isto é, “não devemos apartar previamente dois termos de uma relação para tentar reuni-los em seguida: essa relação é de síntese” (SN, 1997, p. 43) e assim deve ser enfrentada. O concreto é totalidade sintética e seria impossível recuperá-lo posteriormente a partir de uma soma dos elementos inicialmente abstraídos.

Fica portanto estabelecido que devemos partir da interrogação da realidade humana enquanto uma totalidade *homem-no-mundo*, iniciando pela descrição mesma das condutas humanas que se acredita poderem ser reveladoras, ao mesmo tempo, do homem, do mundo e da relação entre ambos.<sup>9</sup>

Dentre as várias condutas que podem ser examinadas, a escolhida é uma conduta primeira que, na verdade, já se apresenta neste momento inicial. E a conduta desta interrogação mesma: “há uma conduta capaz de me revelar a relação do homem com o mundo?” (SN, 1997, p. 44). Esta postura de interrogação já é uma “atitude humana dotada de significação” (SN, 1997, p. 44) e, portanto, serve como ponto de partida. O que ela pode revelar de imediato?

Primeiramente, deve ficar claro que toda interrogação pressupõe:

- 1<sup>o</sup>- o ser que interroga;
- 2<sup>o</sup>- o ser ao qual se interroga.

Segundo, embora não seja uma relação primitiva do homem com o Ser-em-si, implica-a como seu pressuposto fundamental.

Por fim, ao interrogar um ser *sobre* seu ser, isto corresponde a uma *espera de resposta* por parte daquele que interroga. E assim, quando se dá a interrogação, fica

<sup>9</sup> “E agora [...] adentremos neste país, não como meros filósofos que contemplam as coisas à distância, mas como autênticos indígenas que examinam de perto os diversos estados do fenômeno.” KIERKEGAARD. *Estética*, p. 143 in *Estudios estéticos II*.

admitida *por princípio* a possibilidade de a resposta ser negativa, tanto quanto de ser positiva. Isto implica a aceitação do fato transcendente da não-existência. Posso não crer na existência objetiva de um não-ser, mas não posso destruir a realidade da negação que me é dada pelo próprio ser, “é ele que me revela a negação” (SN, 1997, p. 45). Portanto, aquele que interroga se coloca em um estado de *não-determinação*, já que ignora de início se a resposta terá caráter afirmativo ou negativo. Desta maneira, “a interrogação é uma ponte lançada entre dois não-seres: o não-ser do saber, no homem, e a possibilidade de não-ser, no ser transcendente” (SN, 1997, p. 45).

Sartre afirma então que, se parecia ter chegado ao núcleo do ser, como afirmara anteriormente, eis que se encontra rodeado de nada. Surge, assim, um novo componente do real que deverá ser pensado doravante: *o não-ser*.

E este não-ser? Qual a sua origem? Ora, se ficou estabelecido anteriormente que o ser-em-si, na medida em que estava para além da afirmação, também estava além da negação, não podemos atribuir a ele a capacidade de fornecer respostas negativas. Isto é, a experiência não pode ser reveladora do não-ser, restando, portanto, atribuir tal capacidade ao sujeito. Assim, este só poderia aparecer a partir de um ato judicativo, considerando que é a partir de tal atitude que estabelecemos uma comparação entre aquele resultado que espero e o que de fato obtenho. Visto desta maneira, a *negação* nada mais seria do que uma qualidade do juízo e, conseqüentemente, o *nada* teria sua origem nesses juízos negativos.

Para Sartre, tal concepção coloca a *negação* na condição de “um *irreal* encerrado entre duas realidades plenas” (SN, 1997, p. 47): de um lado, a do ser-em-si, considerado como uma plena positividade - portanto, incapaz de operar qualquer

negação -; de outro, a do juízo enquanto uma plena positividade psíquica, na medida em que a negação que pode formular - o juízo negativo - concerne ao ser e não a si mesmo. Em suma, a negação não poderia existir por si mesma, já que seria fruto de operações psíquicas concretas e “seu esse residiria exatamente no seu *percipi*” (SN, 1997, p. 47). Por conseqüência, a existência do *nada* seria somente nominal, não encerrando em si qualquer realidade, já que se limitaria a ser uma “unidade conceitual dos juízos negativos” (SN, 1997, p. 47).

Recapitulando, Sartre considera que, se de início buscava o ser, foi remetido ao exame da realidade humana como o lugar de sua manifestação. Daí ter colocado o problema da interrogação enquanto uma conduta humana, dentre outras, que seria tomada como a primeira a ser examinada nessa busca. Agora, a partir do estudo dessa conduta interrogativa, deparou-se com o problema do ser da negação e da sua relação com o nada. Fica então a questão: a negação acha-se na origem do nada ou, ao contrário, é o nada que dá origem e fundamento à negação?

Se, por certo, o mundo somente revela os seus não-seres àqueles que esperavam a resposta de alguma interrogação, isto não autoriza reduzirmos tais não-seres à pura subjetividade do interrogador e nem identificá-los à existência do *lecton* ou do *noema*.

Como ponto de partida, deve ficar claro que a negação não se limita a uma qualidade do juízo, na mesma medida em que a interrogação não pressupõe necessariamente um juízo interrogativo para que possa existir. Tal forma de expressão dessa conduta é facultativa. Neste caso, trata-se antes de uma conduta pré-judicativa que se dá na relação de ser: posso interrogar com o olhar e, desta forma, me coloco *frente* ao ser de maneira puramente espontânea e não-tética. Logo, a interrogação não

pode ser confundida como existindo somente na dimensão do diálogo, já que o ser interrogado não é necessariamente um outro ser humano. Quando interrogamos uma coisa, por exemplo, o que dela esperamos não é um juízo, mas sim uma revelação de ser a partir da qual podemos emitir um juízo. Assim, se o que se espera é uma revelação de ser, temos que estar preparados para a eventualidade de um não-ser. Sartre conclui que “minha interrogação encerra por natureza certa compreensão pré-judicativa do não-ser” (SN, 1997, p. 48). “É uma relação do ser com o não-ser sobre o fundo da relação do ser com o ser” (SN, 1997, p. 48).

Recorrendo ao exemplo da experiência da destruição – na medida em que esta só pode existir para o homem –, “somada” à idéia de fragilidade – enquanto uma certa probabilidade de não-ser para um ser em certas circunstâncias –, torna-se evidente que “muitas condutas não-judicativas trazem na sua pureza original essa compreensão imediata do não-ser sobre o fundo de ser” (SN, 1997, p. 48). Isto é, apreender um certo ser como destrutível já é uma forma de *nadificação*, um “recorte limitativo de um ser no ser” (SN, 1997, p. 49) em questão: “o ser considerado é isso e, fora disso, *nada*” (SN, 1997, p. 49). Também o caso de se identificar um ser como frágil implica aceitar que ele mesmo traz em seu próprio ser uma certa possibilidade de não-ser. E mais, o homem deve posicionar-se diante dessa possibilidade de não-ser ou positivamente – destruindo – ou negativamente – tomando medidas de proteção para que esta possibilidade não se concretize e, portanto, operando uma negação do não-ser. Isto demonstra que, em última instância, é o próprio homem que destrói: diretamente, como no caso de uma guerra, quando é o agente mesmo da destruição, ou indiretamente, como no caso das catástrofes naturais – já que somente um homem pode comparar o antes e o depois. Mas, por que a destruição compete somente ao homem? Porque ela “implica uma

compreensão pré-judicativa do nada enquanto tal, e uma conduta *diante* do nada” (SN, 1997, p. 49).

Desta forma, considerando um juízo negativo em si, cabe perguntar se é ele que faz aparecer o não-ser no seio do ser ou se ele simplesmente se limita a afirmar uma descoberta anterior, dada a partir de uma compreensão pré-judicativa.

Recorrendo agora à experiência da ausência<sup>10</sup>, pode-se perguntar: se procuro por Pedro e ele não está onde considere que deveria estar, primeiro intuo a sua ausência – enquanto uma negação da presença – ou tal negação só se coloca a partir da intervenção de um juízo? Segundo Sartre, há aqui uma *intuição do NADA*.

Se, por um lado, o bar no qual Pedro deveria estar se apresenta como plenitude de ser, deve ficar claro que a percepção de qualquer objeto implica sempre a “constituição de uma forma sobre um fundo” (SN, 1997, p. 50). E mais, na medida em que nenhum objeto está já designado para se apresentar como forma ou como fundo, tudo vai depender da intencionalidade da consciência que visa a um objeto determinado. Assim, organizar certos objetos como *fundo* para que um outro possa se apresentar como *forma* é já uma *nadificação*. Isto é, nadificação de certas formas para que as mesmas possam constituir-se como fundo. Em outras palavras, a própria percepção é *nadificadora* por si mesma e tal nadificação se dá diretamente à intuição. Logo, se Pedro está ausente, o bar se mantém como *fundo* e Pedro “se destaca como nada sobre o fundo de nadificação” (SN, 1997, p. 50). É isto que Sartre nomeia como uma captação intuitiva de dupla nadificação – o nada do fundo que se organiza em função de uma forma que não se apresenta, já que Pedro não está. Está ausente. Temos,

---

<sup>10</sup> “A consequência mais fecunda ligada ao conceito de nada é o conceito de ausência [...] A ausência é um conceito chave no pensamento sartreano.” (TROGO, 1984b, p. 93).

assim, a nadificação do bar, que se mantém como fundo, e a ausência mesma, como nadificação da forma.

Esta ausência de Pedro é um “acontecimento *real* alusivo a este bar” (SN, 1997, p. 51), na medida em que é a sua presença o que eu esperava e é esta espera que me revela sua ausência. Para Sartre, “*descobri* tal ausência” (SN, 1997, p. 51) e isto é completamente diferente se afirmasse também a ausência de qualquer outro indivíduo pelo qual não procuro. Neste caso, seria uma simples negação sem fundamento *real*.<sup>11</sup>

Fica certo, então, que não é a partir do juízo de negação que o não-ser pode vir às coisas. Pelo contrário, tal juízo é que está sustentado e condicionado pelo não-ser. “Fosse tudo plenitude de ser e positividade [...] como seria possível a forma negativa do juízo?” (SN, 1997, p. 51). Se admitíssemos a negação como pura categoria do juízo a ser desencadeada pelos juízos afirmativos, estaríamos despojando a negação de a toda sua função negativa e, no entanto, ela é uma “recusa de existência”, por meio da qual, primeiramente, o ser é colocado para ser, ato contínuo, “relegado ao nada”. Aqui, não podemos nos esquecer de que estamos na esfera da consciência, onde negação é consciência de negação. A descoberta intuitiva do não se apresenta como consciência deste não, e a condição *sine qua non* para que seja possível dizer *não* “é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e fora de nós. É que o nada *infeste* o ser” (SN, 1997, p. 52).

---

<sup>11</sup> “Entre mim, Pedro e o café, há uma relação de ser, sem a qual a constituição da ausência é impossível [...] A partir do momento em que o encontro é acertado com Pedro, a partir deste momento, não sou mais que consciência ... espera [...] Ter esperança na chegada de alguém é ter fé, crer na chegada de Pedro. A crença é um equilíbrio instável entre a certeza absoluta de um lado e a total falta de certeza de outro.” TROGO, 1984b, p. 95.

Impõe-se agora responder de onde procede este nada<sup>14</sup> e qual a primeira conduta nadificadora.

### 1.3 O Nada

Retomando todo o percurso, vimos que primeiramente colocou-se a questão do ser e daí passou-se a questionar a própria conduta de questionamento - entendida como conduta interrogativa. Conclui-se então que, para que seja possível interrogar, há de existir a negação.

A partir desta necessidade da negação, encontramos o Nada como sua origem e fundamento. Estabeleceu-se ainda que o Nada não pode ser concebido fora do ser, mas que deve ser dado no miolo do Ser.

Por fim, se o Nada não pode ser produzido pelo ser-em-si, na medida em que este é plena positividade, fica a seguinte questão: "se o Nada não pode ser concebido nem fora do Ser nem a partir do Ser, e, por outro lado, sendo não-ser, não pode tirar de si a força necessária para 'nadificar-se', de onde vem o Nada?" (SN, 1997, p. 64).

Na medida em que, para nadificar-se, é preciso ser e que o Nada não é, o Nada deve ser nadificado. Logo, deve existir um ser com tal propriedade nadificadora, "um ser pelo qual o nada venha às coisas" (SN, 1997, p. 65). Tal ser não pode ser passivo neste processo - não pode ser indiferente a esta produção, como se recebesse o Nada de fora, sem se alterar. Antes, "deve nadificar o Nada em seu Ser" (SN, 1997, p. 65) como sua característica ontológica. "O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser

---

<sup>12</sup> "O nada é a única possibilidade do ser e é a partir do nada que podemos falar de diferença, de alteridade, de outro." TROGO, 1984b, p. 93.

para o qual, em seu ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada” (SN, 1997, p. 65).

Voltando ao exemplo da interrogação, constata-se que o interrogador opera um recuo nadificador com relação ao interrogado, já que este pode revelar-se como Nada. Há um desgarramento do Ser, uma permanente oscilação entre o Ser e o Nada. Deste modo, o interrogador nadifica o interrogado com relação a si, ao mesmo tempo em que se nadifica em relação ao interrogado. Há uma dupla nadificação, uma vez que aquele que pergunta degarra-se do Ser. Faz surgir o Nada no mundo ao mesmo tempo que se afeta de não-ser.

Assim, o exame das *negatidades* – e o exemplo da interrogação ilustrou muito bem este tipo de experiência – permite compreender a especificidade da relação realidade humana/mundo, exatamente porque, para que a totalidade do ser possa aparecer e ser ordenada, é preciso que a negação surja enquanto uma “rubrica categorial” que presida tal ordenação, como “momento essencial e primordial dessa aparição” (SN, 1997, p. 67).

Agora, Sartre já pode enunciar aqui o que chama de termo inicial do seu estudo: “o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo” (SN, 1997, p. 67). E pergunta: “o que deve ser o homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser?” (SN, 1997, p. 67). Ou ainda: “como há de ser a realidade humana se o nada vem ao mundo através dela?” (SN, 1997, p. 67).

Ora, se o desgarramento do Ser que se apresenta na experiência da interrogação só se torna possível porque, por natureza, a realidade humana é desgarramento de si mesma, impõe-se pensar aqui o problema da liberdade, “essa capacidade que a realidade humana tem de segregar um nada que a isole” (SN, 1997, p. 68). E certo que

“o homem não é primeiro para ser livre depois” (SN, 1997, p. 68). O ser do homem e seu ser-livre se confundem. Aqui, a liberdade permite compreender o problema do Nada ainda como externo à consciência - ao nível da transcendência e apresentando-se num processo temporal - que possibilita ao homem, por exemplo, uma conduta interrogativa que “presume que o ser humano primeiro repouse no seio do ser para em seguida dele se desgarrar por um recuo nadificador” (SN, 1997, p. 68). Isto significa que, para que seja possível a nadificação, impõe-se uma relação da realidade humana consigo mesma ao longo de uma operação temporal.

Passando à explicitação deste “desgarramento das consciências, condição de toda negação” (SN, 1997, p. 71), constata-se que é da estrutura mesma da consciência de si ser nadificação do seu passado. A liberdade é o ser da consciência, e nela “o ser humano é seu próprio passado (bem como seu próprio devir) sob a forma de nadificação” (SN, 1997, p. 71). Isto significa que o homem, na medida em que tem consciência de seu ser, situa-se frente ao seu passado e seu futuro como os sendo e não os sendo ao mesmo tempo. Esta é a experiência da angústia, por meio da qual o homem se torna consciente de sua liberdade. “Angústia é o modo de ser da liberdade como consciência de ser, é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão” (SN, 1997, p. 72).

Partindo do estabelecido por Kierkegaard, a angústia não deve ser confundida com a experiência do medo. Se, no medo, sofro uma ameaça que vem de fora, dos outros seres do mundo, na angústia a experiência é interna. “Angústia é angústia diante de mim mesmo” (SN, 1997, p. 73). Assim, para Sartre essas duas experiências são reciprocamente excludentes, “já que o medo é apreensão irreflexiva do transcendente e angústia é apreensão reflexiva de si” (SN, 1997, p. 73).

Tomando o exemplo da vertigem, verificamos que ela se anuncia pelo sentimento de medo. Isto é, tenho medo diante de um precipício na medida em que ele representa um perigo. Vejo-me como um ser dentre outros seres e passível de sofrer toda a sorte de ameaças de destruição que viriam de fora e que não são postas pelas minhas possibilidades. Percebo-me como entregue a um devir transcendente. Para evitar esse medo, busco refugiar-me na reflexão, projetando condutas futuras de afastamento dessa situação ameaçadora; em outras palavras, nadifico os possíveis transcendentais para que surjam meus próprios possíveis. No entanto, se minhas condutas projetadas não passam de possibilidades, não alcanço mais do que um devir indeterminado e vivo a angústia. Segundo Sartre, se vivo agora a experiência de não ser o que serei depois, “no miolo desta relação deslizou um nada” (SN, 1997, p. 75). E esta experiência que podemos nomear de angústia ante o futuro: “a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo” (SN, 1997, p. 76).

Outra experiência pode me revelar uma outra situação de angústia: a angústia ante o passado. O indivíduo que decidiu abandonar um mau hábito já antigo vive um debate interior quando se aproxima da possibilidade de incorrer novamente naquele comportamento que se empenha em evitar. A sua determinação anterior se apresenta à sua consciência como negação de um determinismo transcendente e reclama ser refeita “*ex nihilo* e livremente” (SN, 1997, p. 76).

Assim, a angústia não deve ser compreendida como prova de liberdade e sim enquanto uma estrutura da consciência, uma consciência específica de liberdade. “A liberdade que se revela na angústia pode ser caracterizada pela existência do nada que se insinua entre os motivos e o ato” (SN, 1997, p. 78). O indivíduo sofre uma obrigação perpétua de “refazer o EU que designa o ser livre” (SN, 1997, p. 78). A sua essência

está em constante processo e um nada o separa dela. Ele a compreende de maneira pré-judicativa como um “havendo sido”. É sempre uma compreensão retrospectiva de uma natureza construída e captada na contingência.

Caberia perguntar então se, na medida em que a liberdade é uma estrutura constitutiva do homem, a angústia seria um estado permanente da sua afetividade. Logo de partida, vê-se que não é assim. A angústia é uma experiência excepcional. No plano de uma vivência imediata, da ação, a consciência é irreflexiva e não proporciona tal fenômeno. Este surge quando apreendo minha possibilidade reconhecendo-a enquanto tal, quando a consciência se vê separada de sua essência ou de seu futuro pelo nada. Nada me separa da minha essência e do meu projeto. A minha liberdade é uma “possível destruidora daquilo que sou, no presente e no futuro” (SN, 1997, p. 81) e tal apreensão só se dá no plano da reflexão.

Exemplificando, podemos dizer que a angústia ética não se dá na dimensão da moralidade cotidiana. Preciso antes situar-me diante dos valores morais que me são dados e fundamentá-los a partir da minha liberdade. E na medida em que esta liberdade fundante carece, ela mesma, de fundamento, angustio-me. Portanto, a angústia é mediação porque é “captação reflexiva da liberdade” por si mesma.

Por outro lado, na medida em que posso adotar condutas de fuga frente à angústia, não seria correto afirmar que toda vez que me coloco no plano reflexivo devo experimentá-la. No próprio terreno da reflexão, posso recorrer ao determinismo psicológico contra a angústia, acreditando, por exemplo, que os meus atos encontram seu fundamento nas circunstâncias externas e não em si mesmos, reduzindo a realidade humana à “positividade absoluta do ser-em-si” (SN, 1997, p. 85).

Desta forma, se é certo que não posso eliminar a angústia enquanto uma estrutura de meu ser, é certo que me empenho em dissimulá-la. No entanto, se para mascarar um objeto exterior basta que eu desvie dele o meu olhar, como proceder para “não ver” um aspecto do meu ser? Precisaria pensar nele para lembrar-me de evitar pensá-lo. Em outras palavras, fugir da angústia é uma maneira de tomar consciência dela como vivência a ser negada. Caio, então, ao tentar nadificar a angústia, na experiência da má-fé.

#### **1.4 A Má-Fé**

O exame anterior da conduta interrogativa demonstrou que o ser humano, além de ser aquele pelo qual as negatividades do mundo podem ser reveladas, toma atitudes negativas com relação a si mesmo. Isto é, a consciência implica, em si mesma, a “consciência do nada de seu ser” (SN, 1997, p. 92). Não se trata de um posicionamento diante de uma negatividade do mundo, mas sim de uma vivência interior na qual a consciência volta sua negação sobre si mesma. E esta atitude que Sartre nomeia de má-fé. “Quando o gérmen neantizador se vira contra si mesmo, é aí que surge o fantasma da má-fé” (TROGO, 1984a, p. 22).

De imediato, cabe diferenciar aqui a má-fé da mentira. Na mentira, aquele que mente esconde deliberadamente uma verdade. Tem a intenção de enganar o outro e, nesta medida, sua negação aponta para o transcendente e não para a sua própria consciência. Sua disposição íntima é positiva e “não põe em jogo a intra-estrutura da consciência” (SN, 1997, p. 93). A conduta da mentira é de transcendência, já que, ao alterar a verdade, a mentira surge como um projeto do mentiroso.

Por outro lado, no que concerne à má-fé, se aparentemente a sua estrutura se assemelha à da mentira, nela não existe a dualidade entre aquele que engana e aquele que é enganado. É a própria consciência que se afeta de má-fé na medida em que esta se dá no interior mesmo da consciência; não há dualidade e sim unidade de *uma* consciência. Eu mesmo escondo a verdade de mim e isto pressupõe que devo conhecê-la bem para poder ocultá-la com o devido zelo. Acrescenta-se ainda que também não há um desenvolvimento temporal. Não são dois momentos distintos, mas antes uma "estrutura unitária de um só projeto" (SN, 1997, p. 95).

De acordo com Sartre, a experiência da má-fé não é algo de todo excepcional na vida do indivíduo. Pode mesmo ser um aspecto normal viver-se na má-fé como um estilo de vida. No entanto, Sartre confessa sua perplexidade por não poder nem evitar nem compreender satisfatoriamente a má-fé.

Para Sartre, encontramos na psicanálise uma tentativa de escapar a estas dificuldades. Ao dividir em duas partes a "massa psíquica" – o Eu e o "Id" – e negar ao indivíduo uma "posição privilegiada com relação ao seu psiquismo não consciente" (SN, 1997, p. 96), Freud restabeleceu a dualidade, verificada na mentira, entre o enganador e o enganado. Aqui, analogamente à mentira, o instinto está no lugar da coisa real, e as suas simbolizações conscientes são os fatos psíquicos que existem enquanto "fatos de consciência concreta". Há uma verdade de tais atos simbólicos a ser perseguida pelo analisando, por meio de um mediador que é o psicanalista. Ao próprio indivíduo é negado o conhecimento de si mesmo enquanto si mesmo. Qualquer tentativa neste sentido implicaria colocar-se diante de seu "Id" na posição de *outro*, aplicando esquemas abstratos a partir de fora. Assim, a noção de má-fé foi substituída, na

psicanálise, pela idéia de uma mentira sem mentiroso. Não minto a mim mesmo, mas, antes, sou mentido.

Numa análise mais pormenorizada, vemos que, na psicanálise, o “Id” não tem o mesmo caráter de uma coisa concreta. Isto porque, se a coisa é indiferente à sua apreensão enquanto tal, o “Id” é afetado pelas conjeturas que o analista tece a seu respeito, sobretudo à medida em que estas se aproximam de uma suposta verdade. São as resistências, tal como Freud as descreve, enquanto atitudes objetivas, que operam uma certa fuga na direção contrária a da cura psicanalítica. No entanto, e aqui está o nó da questão, Sartre pergunta acerca de qual “parte do paciente pode resistir assim” (SN, 1997, p. 97). É certo que não pode ser o “Eu”, já que este não poderia suspeitar do possível atingir o alvo. No caso de pressentir uma certa probabilidade nas hipóteses com as quais trabalha, não poderia sofrer com isso, já que foi por “decisão consciente” que buscou a via psicanalítica. E se insistirmos que, ao sentir-se incomodado pelas revelações do processo de análise, o paciente tenta esquivar-se delas “ao mesmo tempo que finge aos próprios olhos prosseguir na cura” (SN, 1997, p. 97), aí já estaria caracterizada a má-fé, não sendo necessário recorrermos à noção de inconsciente para compreendê-la.

No entanto, se a psicanálise insiste na explicação das resistências a partir de origens mais profundas, Sartre considera que é somente no plano da censura que podemos situar tais condutas de resistência. É a censura que, na medida em que deve agir com discernimento para poder reprimir certos impulsos em vez de outros, *sabe* o que reprime e tem consciência do discernimento que opera. Assim, neste terreno, “*nada* ganhamos com a psicanálise porque ela, para suprimir a má-fé, estabeleceu entre o inconsciente e a consciência uma consciência autônoma e de má-fé” (SN, 1997, p. 99).

E se a idéia de dissimular-se implica na unidade de um só psiquismo, uma unidade que acolhe uma dupla atividade, ao colocar a censura separando o consciente do inconsciente, Freud, apesar de rejeitar esta unidade consciente do psíquico, não conseguiu dissociar as duas fases do mesmo ato. Sartre pergunta de que modo que uma tendência reprimida poderia disfarçar-se se já não contivesse, além da consciência de ser reprimida e de ter sido rechaçada por ser o que é, um projeto de disfarce que subentendesse “um recurso velado à finalidade” (SN, 1997, p. 99). Em suma, não se suprimiu, com a psicanálise, “a *coexistência* de duas estruturas contraditórias e complementares, que se misturam e se destroem reciprocamente” (SN, 1997, p. 100); assim, vemo-nos novamente diante do problema da má-fé, o qual permanece intacto e por ser compreendido.

Partindo para a análise de algumas condutas de má-fé, Sartre orienta-se em função da seguinte questão: “Que há de ser o homem em seu ser para poder ser de má-fé?” (SN, 1997, p. 101).

A primeira conduta examinada é a de uma mulher que, pela primeira vez, vai encontrar-se com um pretendente cujas intenções ela bem conhece e diante das quais deverá posicionar-se. No entanto, adiando este enfrentamento mesmo da situação, ela joga com o seu desejo, ocultando-o de si mesma. Ao mesmo tempo, joga também com o desejo de seu companheiro, evitando dar-se conta de que tem conhecimento dele. Já aponta aqui o que Sartre desenvolverá mais adiante na sua obra, que é a ambigüidade vivida pelo para-si. O que esta mulher reclama é o reconhecimento de sua liberdade, ao mesmo tempo em que tal reconhecimento deveria dar-se como desejo de sua condição de objeto enquanto corpo. Conclui-se aqui que esta mulher está de má-fé e busca manter-se nela. E como se ela operasse um divórcio entre corpo e alma. Reduz assim

as intenções do companheiro à condição do Em-si, negando a sua transcendência, ao mesmo tempo em que desfruta do seu desejo apreendido como não sendo aquilo que é, e ainda se coloca como não sendo seu próprio corpo e como se este fosse um objeto passivo. Verifica-se, desta maneira, uma ambigüidade subjacente à má-fé que “advém da afirmação de que *sou* minha transcendência à maneira de ser da coisa” (SN, 1997, p. 103). Associa-se a esta ambigüidade outra duplicidade da realidade humana, que é a condição de ser-para-outro. Esta estrutura, que é complementar à do ser-para-si, será estudada no terceiro capítulo desta dissertação.

Sartre passa então ao exame da noção de sinceridade que, num primeiro olhar, se apresenta como a antítese da má-fé e como um ideal a ser perpetuamente buscado. Nele, o homem deve ser para si única e plenamente aquilo que é. Ou seja, é preciso que o homem realize o princípio de identidade que se mostra, nesta medida mesma, como não constitutivo da realidade humana – caso contrário não precisaria ser buscado já que constituiria o próprio ser do homem. E aqui cabe mencionar o clássico exemplo do garçom, cujos gestos rápidos e precisos, cuja atitude de presteza e solicitude para com os clientes, cuja habilidade no trato com os apetrechos do seu universo de trabalho revelam que ele brinca de *ser* garçom. “Brinca<sup>13</sup> com sua condição para *realizá-la*” (SN, 1997, p. 106) do mesmo jeito que o soldado brinca de ser soldado, o alfaiate de ser alfaiate, o dono de mercearia de ser dono de mercearia etc. Assim, o garçom faz-se coisa-garçom, o soldado coisa-soldado etc. Isto posto, pode-se compreender “quantas precauções são necessárias para aprisionar o homem no que ele é” (SN, 1997, p. 106). No entanto, esta condição de coisa alcançada pelo garçom ou pelo soldado não pode

---

<sup>13</sup> No original em francês: “*Joue avec sa condition pour la réaliser.*” p. 95 – “Jouer” significa fazer de conta, representar, interpretar.

ter o mesmo caráter de uma coisa-tinteiro ou coisa-mesa. Mesmo podendo “formar juízos reflexivos ou conceitos” acerca da condição de coisa desses indivíduos, tais juízos ou conceitos remetem necessariamente ao transcendente, na medida mesma em que dizem respeito a possibilidades abstratas a serem perpetuamente atualizadas no plano da vivência. Na medida em que dizem respeito a um “sujeito que *devo ser* e não sou” (SN, 1997, p. 106). Não há coincidência entre o ser da condição e o do homem. E se, portanto, o ser da condição só pode se dar na *representação*, quando se representa, não se é. O garçom tenta realizar o ser-em-si do garçom, como se não pudesse transcendê-lo. Mas, na medida desta impossibilidade mesma, só pode ser aquilo que não é. Conclui Sartre que “... se sou, não pode ser à maneira do ser-em-si, e sim *sendo o que não sou*. [...] Por toda parte, escapo ao ser e, não obstante, sou” (SN, 1997, p. 107).

De acordo com este raciocínio, podemos considerar que o ideal de sinceridade está em contradição com a estrutura mesma da consciência. Esta, embora habitada pelo ser, não se confunde com ele, não é o ser – ela não é o que é, ao passo que ser sincero, como já foi dito, é ser o que se é. Logo, o ideal de sinceridade é irrealizável. E mais, é um fenômeno de má-fé. A sua estrutura essencial é igual à da má-fé e os objetivos de ambas não são tão diferentes assim. Para Sartre, “para que haja intenção de sinceridade, é preciso que, originariamente e ao mesmo tempo, eu seja e não seja o que sou” (SN, 1997, p. 113). Assim, no fundo, na sinceridade encontramos o mesmo jogo de espelhos encontrado na má-fé: “perpétuo trânsito do ser que é o que é ao ser que não é o que é – e, inversamente, do ser que não é o que é ao ser que é o que é” (SN, 1997, p. 113). O que a sinceridade busca é operar esta passagem de um modo de

---

ser ao outro. Se o ser do homem fosse da mesma natureza do ser das coisas, a má-fé seria inconcebível. No entanto, se o ser do para-si escapa do seu ser no seu ser, dá-se aí a má-fé.

Em suma, “a condição de possibilidade da má-fé é que a realidade humana, em seu ser mais imediato, na intra-estrutura do *cogito* pré-reflexivo<sup>14</sup>, seja o que não é e não seja o que é” (SN, 1997, p. 115).

Concluindo a sua análise da má-fé, Sartre enuncia algo aparentemente paradoxal: “a má-fé é fé”. Isto é, ela é crença e não uma mentira cínica. É uma determinação espontânea que o nosso ser opera e não uma decisão voluntária ou reflexiva. “Fazemo-nos de má-fé como quem adormece e somos de má-fé como quem sonha” (SN, 1997, p. 116). Ela reclama, em sua origem mesma, uma fé e existe no fundo de toda fé. E assim, se crer é saber que se crê, “crer é já não crer”, uma vez que, por ser de má-fé, toda consciência é fuga de si mesma. Nas palavras de Sartre (1997, p. 118),

na má-fé, não há mentira cínica nem sábio preparo de conceitos enganadores. O ato primeiro de má-fé é para fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é. Ora, o próprio projeto de fuga revela à má-fé uma desagregação íntima no seio do ser, e essa desagregação é o que ela almeja ser. [...] Se a má-fé é possível, deve-se a que constitui a ameaça imediata e permanente de todo projeto do ser humano, ao fato de a consciência esconder em seu ser um permanente risco de má-fé. E a origem desse risco é que a consciência, ao mesmo tempo e em seu ser, é o que não é e não é o que é.

<sup>14</sup> “Sartre define o cogito pré-reflexivo – essa auto-consciência originária e não posicional de meu próprio pensar – pela expressão ‘consciência (de) si’, com o de entre parênteses para indicar não haver relação de conhecimento entre o cogito e a consciência, mas sim relação imediata de si a si.” PERDIGÃO, 1995, p. 57.

## Capítulo 2

### O Ser do Para-si

*"Nada sou, nada posso, nada sigo.  
Trago, por ilusão, meu ser comigo.  
Não compreendo compreender, nem sei  
Se hei de ser, sendo nada, o que serei."*

*Fernando Pessoa - Cancioneiro*

## 2.1 As Estruturas Imediatas

### 2.1.1 Presença a Si

A análise precedente da má-fé reclama agora pensarmos o ser da consciência enquanto sua condição de possibilidade. Desta forma, faz-se necessário retomar o problema proposto no início de *O ser e o nada*, isto é, o da natureza do *cogito* pré-reflexivo a partir da “descrição da consciência não-tética (de) si” (SN, 1997, p. 122).

Qual é o ser da consciência para que ela possa colocar para si mesma este seu ser em questão? Não há para o ser da consciência a mesma adequação plena que verificamos no caso do ser do Em-si. Este é o que é, sem nenhuma dualidade, sem distância com relação a si mesmo. É uma densidade plena e infinita; adequação perfeita; sem vazio e sem nenhum espaço para a penetração do nada.

No outro extremo, o ser da consciência é uma descompressão de ser que nunca pode coincidir plenamente consigo mesmo. Ele implica uma consciência de ser que só é possível na dimensão de uma reflexividade. E o próprio *cogito* pré-reflexivo já possui essa reflexividade que se encontra no *cogito* reflexivo. Isto é, apesar de permanecer intraconsciente, de não posicionar algo externo, essa reflexividade do *cogito* pré-reflexivo constitui-se na necessidade que a consciência irreflexiva tem de existir para um testemunho que é ela mesma. Há um posicionamento da consciência enquanto objeto para si mesma e isto se dá no plano de um certa reflexividade.

Dito de outro modo, ao afirmar que crença é consciência de crença – conforme anteriormente –, já estamos dissociando consciência e crença e colocando a segunda como objeto da primeira. No entanto, esta “consciência (de) crença, mesmo alterando irreparavelmente a crença, não se distingue da crença, existe para realizar um ato de

fé” (SN, 1997, p. 123). De acordo com Sartre, há aqui um duplo jogo de remissão: “a consciência (de) crença é crença e a crença é consciência (de) crença” (SN, 1997, p. 124). Há uma diferença entre os termos, ao mesmo tempo em que um remete e passa necessariamente pelo outro. O mesmo vale para a alegria, a tristeza, a dor etc., que não existem *antes* de serem conscientes, na mesma medida em que escapam de si mesmas. É o que Sartre nomeia de jogo de reflexos: a consciência é reflexo na mesma medida em que é refletidora. Um pólo remete necessariamente ao outro enquanto “uma dualidade que é unidade, um reflexo que é sua própria reflexão” (SN, 1997, p. 124).

Assim, se a “consciência pré-reflexiva é consciência (de) si”, este *si* remete a uma dualidade bem particular que é a da relação do sujeito consigo mesmo e que, portanto, não pode ser colocado nem como sujeito e nem como objeto. Isto é, o *si* representa um modo de ser em perpétua instabilidade que implica uma “distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo” (SN, 1997, p. 125). Em outras palavras, é a *presença a si*. Esta é a estrutura de ser do Para-si “como fundamento ontológico da consciência, [...] ser si mesmo sob a forma de presença a si” (SN, 1997, p. 125).

A estrutura desta presença a si, ao invés de implicar uma plenitude de existência, encerra uma dualidade, uma separação, um “desgarramento – afastamento – do ser como relação a si” (SN, 1997, p. 126). Não se dá aqui o mesmo princípio de identidade que podemos conferir ao Em-si, na medida em que, neste, não há nenhuma possibilidade de relação consigo mesmo. “Ao contrário, a presença a si pressupõe que uma fissura impalpável deslizou pelo ser” (SN, 1997, p. 126) – estabeleceu-se no ser. Pressupõe uma separação do sujeito de si mesmo, e esta separação é operada pelo *nada*. Não podemos recorrer a um elemento exterior para que, introduzido no seio do *cogito* pré-reflexivo, opere essa cisão interna. Se assim fizessemos, estaríamos

rompendo a unidade desse *cogito*. E, no entanto, esta separação “que separa a crença dela mesma não se deixa captar ou sequer ser concebida à parte” (SN, 1997, p. 126). Aparece quando não a buscamos e desaparece se buscamos contemplá-la. Sartre conclui: “essa fissura é o negativo puro” (SN, 1997, p. 126), sem distância espacial ou temporal. É, na medida em que não pode ser apreendida. É o *nada*, que se apresenta no âmago da consciência. E aqui, sintetizando o que vimos no capítulo anterior, vale citar Trogo (1984a, p. 37):

... a experiência do nada como constituidora do ser da consciência, se manifesta sob três ângulos ontologicamente ligados:  
 1 – a experiência da interrogação, enquanto o nada afeta o próprio ser da consciência;  
 2 – a experiência da angústia, enquanto o nada afeta a liberdade;  
 3 – a experiência da má-fé, enquanto o nada afeta o próprio projeto existencial.  
 Estas três experiências de um ser sem fundamento tem uma só argamassa na estruturação do ser humano – o nada.

Portanto, o Para-si deve ser seu próprio nada. Existe à distância de si como presença a si. Para que possa haver uma presença a si, o para-si não pode ser plena coincidência consigo mesmo, deve ser um ser afetado por uma inconsistência de ser, que é pura “remissão de si a si, do reflexo ao refletidor” e vice-versa. E isto, sem remissão ao infinito e na instantaneidade de um mesmo ato, como no jogo de espelhos de uma luneta a partir do qual se pode formar uma imagem.

### 2.1.2 Facticidade

Para Sartre, entretanto, o Para-si é, a título de acontecimento – *é, tendo sido –*; enquanto surge no meio de um mundo que determina uma situação não escolhida por ele mesmo; na medida em que é contingência; “que existe nele algo do qual não é fundamento: sua *presença ao mundo*” (SN, 1997, p. 128). E é isto o que encontramos

no íntimo do *cogito*: “a captação deste ser por si mesmo como não sendo seu próprio fundamento” (SN, 1997, p. 128)<sup>15</sup>.

Fica então a seguinte questão: se o para-si – ser de consciência e que, portanto, existe por si mesmo - é no modo de não ser o fundamento de seu próprio ser, no modo de não ser fundamento de sua *presença ao mundo*, como pode ser fundamento do seu próprio nada? Em outros termos, para concebermos a idéia de um ser que seja seu próprio fundamento, temos que admitir que este ser deve existir à distância de si mesmo, sob forma de nadificação tanto do ser que fundamenta quanto do ser fundamentado; e isto enquanto uma dualidade que é unidade. Ou seja, é fundamento do nada enquanto nadificação de seu próprio ser. Sua maneira de ser é ser nadificador de seu ser. Seu ser não existe fora da nadificação de seu ser, pois, caso contrário, recairia na condição do Em-si.

No final das contas, a totalidade “refletido-refletidor” é inatingível enquanto tal e se por acaso pudesse ser dada, seria necessariamente contingente. “Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si” (SN, 1997, p. 132).

O Para-si, em seu próprio ser, é contingência. Para Sartre, nada podemos ser sem “brincar” de sê-lo – assim como no exemplo anterior do garçom. Quer dizer que, se por acaso eu pudesse ser de fato, ser plena identidade à moda do Em-si, sequer colocaria a necessidade do fundamento. Sou liberdade, sou angústia, sou má-fé, sou busca incansável e perpétua de fundamento. O ser-Em-si me é dado, mas é “contingência

---

<sup>15</sup> De acordo com Sartre, já em Descartes encontramos essa captação do *cogito* por si mesmo como não sendo seu fundamento, quando então recorre à segunda prova da existência de Deus.

evanescente de minha *situação*” (SN, 1997, p. 132). Sou responsável pelo meu ser na medida em que o escolhi, ao mesmo tempo em que tal escolha é injustificável. A facticidade é esta indicação que dou a mim mesmo acerca do Em-si que preciso realizar para que eu possa ser o que sou. No entanto, esta busca me remete à minha condição de ser livre porque só pode me revelar *motivações* repassadas pela contingência. É isto que marca a condição do Para-si: ser consciente de si, de sua facticidade, de sua total gratuidade.

### 2.1.3 Valor

Se “um estudo da realidade deve começar pelo *cogito*” (SN, 1997, p. 134), este não deve ser compreendido como o mesmo do “Eu penso” cartesiano, uma vez que não é pura instantaneidade temporal, mas encerra em si mesmo seu passado e seu futuro. Portanto, deve-se partir do *cogito*, mas na medida em que ele aponta para a transcendência da instantaneidade do *cogito* de Descartes.

Na descrição anterior do Para-si, já nos deparamos com uma nadificação que o afeta em seu ser, ao mesmo tempo em que o determina, portanto, como *falta de ser*. Isto é, não é um vazio exterior que vem habitar a consciência e, ato contínuo, expulsar dela o Em-si. “Mas o próprio Para-si é que se determina perpetuamente a *não ser* Em-si” (SN, 1997, p. 135). Posto isto, verificamos que a transcendência origina-se desta nadificação – enquanto uma possibilidade de se sair do *cogito*, cujo sentido mais profundo é esta remissão para fora de si mesmo – assim como a “vinculação original entre o ser do Para-si e o ser do Em-si” (SN, 1997, p. 135) também surge daí.

Sartre diferencia assim duas maneiras de não ser. A mais obviamente percebida tem um caráter de mera relação de exterioridade e só pode existir diante da realidade

humana enquanto seu fundamento e sua testemunha. Ocorre quando, por exemplo, digo que um animal não é uma pedra e estes seres, negados um do outro, permanecem indiferentes à negação que operei. É o contrário disto o que ocorre quando a negação é interna, isto é, quando o que nega e o que é negado se dão num mesmo ser. De acordo com Sartre, a negação interna que "penetra mais profundamente o ser e constitui *em seu ser* o ser *ao qual* nega, juntamente com o ser negado, é a *falta de*" (SIL, 1997, p. 136). O Em-si, enquanto pura positividade e identidade comigo mesmo, não pode sofrer a experiência da falta. Esta só se apresenta, portanto, no universo da realidade humana e pressupõe a tríade (trindade): faltante (aquilo que falta); existente (aquele a quem falta); faltado (a totalidade que é tomada como a síntese ideal que existiria caso não houvesse a falta e que se intui que poderia vir a existir na hipótese da satisfação da falta). Neste sentido, a apreensão de um ser existente e, portanto, incompleto é constituída a partir do ser faltado. Quer dizer, tal captação intuitiva daquilo que é se dá a partir daquilo que não é. Justamente pela falta que só pode vir ao mundo do ser pela falta que é constitutiva da própria realidade humana, pelo ser que é seu próprio projeto. Assim, no exemplo de Sartre, capto a lua como quarto-crescente na medida em que transcendo intuitivamente a sua situação dada na direção da lua-cheia e a posiciono, a partir deste faltado, enquanto existente.

Prova cabal de que a realidade humana é falta é a existência do desejo. É ele que revela a falta. O desejo não é um *mero* estado psíquico ou um fenômeno orgânico, isto é, não é um ser em-si à maneira de ser aquilo que é, que só existiria a partir de uma "testemunha-transcendência". Antes, o desejo é um "recurso a" enquanto escapa de si mesmo na busca do objeto desejado. Ele mesmo é a sua transcendência, é falta em si

mesmo, “é falta de ser, acha-se impregnado em seu ser mais íntimo pelo ser que deseja” (SN, 1997, p. 138).

Retomando a trindade anteriormente anunciada entre o existente, o faltante e o faltado, fica claro que o primeiro, o existente, é aquele dado ao *cogito* como “não sendo o que é e sendo o que não é” (SN, 1997, p. 138), o Para-si. O faltante deve ser compreendido numa relação de um vínculo muito íntimo com o existente, como presente no âmago mesmo do seu ser, na medida em que “são ao mesmo tempo captados e transcendidos na unidade de uma só totalidade” (SN, 1997, p. 138). Isto porque todo faltante *falta a...*, *falta para...*, e um ser só pode constituir-se como falta se pode transcender-se rumo a uma totalidade não efetivada, o faltado. Mas o sentido desse “faltado” segue transcendente. Isto é, o Para-si, se só se fundamenta enquanto nada, é fracasso; seu próprio ser é fracasso, na medida em que é impossibilidade de fundamento de seu ser como coincidência consigo mesmo.

Para Sartre, “por natureza, o *cogito* remete àquilo que lhe falta e ao faltado, uma vez que é *cogito* infestado pelo ser” (SN, 1997, p. 139). Está aí a origem da transcendência. A realidade humana é falta na mesma medida em que se transcende na direção daquilo que lhe falta, estando, portanto, em vinculação perpétua, sintética e imediata com o ser faltoso, sem jamais alcançar esta coincidência consigo mesmo. Se o *cogito* busca o ser, é porque falta-lhe o ser. E esta falta estabelece a sua ligação indissolúvel com o ser Em-si ausente. Este ser em-si, rumo ao qual a realidade humana caracteriza-se como transcendência, encontra-se no seu interior mesmo enquanto totalidade irrealizável. É a busca da síntese impossível entre o Para-si e o Em-si que fundaria um ser que, conservando a reversão sobre si mesmo – enquanto condição de possibilidade que sustenta a própria busca do fundamento – a viveria sem distância numa identidade

consigo mesmo e não como presença a si. E este projeto de ser Deus – enquanto encerra em si mesmo toda positividade; consciência de si que é seu próprio fundamento – que é malogrado por estrutura, é que caracteriza a realidade humana como consciência infeliz insuperável.

Este ser “rumo ao qual se transcende a consciência infeliz” (SN, 1997, p. 141) não pode ser realizado e nem mesmo posicionado pela consciência. Surge juntamente à consciência, em seu miolo e fora dele. Sem este ser, a consciência não seria o que é, um ser de falta. Ele existe a partir do Para-si, ao mesmo tempo que a existência do Para-si depende dele. É da sua natureza encerrar sua própria contradição: “sua relação com o Para-si é uma imanência total que culmina em total transcendência” (SN, 1997, p. 142). Este ser que é e que não tem ser é o *valor*. O valor tem ser enquanto puro existente normativo e não enquanto realidade: “o ser do valor, enquanto valor, é o ser daquilo que não tem ser” (SN, 1997, p. 144). Está para além do mundo e só pode vir ao mundo a partir da realidade humana, ao mesmo tempo em que é condição dos transcendentes, isto é, “é o mais-além e o *para* da transcendência” (SN, 1997, p. 144). É o elemento que “impregna o ser na medida em que este se fundamenta” (SN, 1997, p. 145) enquanto liberdade. O valor infesta o Para-si, sendo, portanto, consubstancial a ele. Não é posicionado, não é conhecido pelo Para-si a não ser quando este sai do plano da consciência não-tética (de) si para o plano da reflexão, quando, então, a consciência reflexiva torna-se consciência moral. Mesmo assim, é a liberdade do Para-si que porá acento em certos valores em detrimento de outros, o que revela que, mesmo sem se tornarem necessariamente objetos de uma atenção especial, os valores são.

Dai não podemos concluir que os valores são dados somente a partir do olhar reflexivo do Para-si. Temos que abordar também a questão da presença objetiva dos valores no mundo. No entanto, tal abordagem só será possível a partir da elucidação do ser-para-outro.

#### 2.1.4 Os Possíveis

A quarta e última estrutura imediata do Para-si abordada por Sartre é a do ser dos possíveis. O possível, que é relativo a cada Para-si em particular, surge no momento mesmo de constituição do Para-si enquanto nadificação do ser Em-si. É uma consequência desta descompressão do ser que determina o Para-si como sendo aquilo que é à distância de si. O possível é, desta maneira, o faltante específico de um Para-si. Isto é, se a realidade humana foi compreendida como *falta*, podemos afirmar que aquilo que falta ao Para-si é poder coincidir consigo mesmo e, nesta medida, "o Para-si faltante é um Para-si que eu sou" (SN, 1997, p. 147) sem poder sê-lo de fato. É isto que revela que o Para-si se encontra constitutivamente "impregnado pelo valor e projetado para seus possíveis próprios" (SN, 1997, p. 148).

Buscando analisar mais detalhadamente a noção de *possível*, Sartre considera que, assim como acontece com a noção de *valor*, há uma grande dificuldade em compreendermos seu ser. Isto porque, embora necessite de um ser enquanto possível, ele nos surge como uma propriedade dos seres, na medida em que é um "transcender para ..." que não será necessariamente realizado. Assim, pertence e é sustentado por um ser particular na forma de um *poder*, isto é, de um estado que ainda não é, que pode ou não vir a ser, mas que também não deve ser confundido com o conceito de *potência* em Aristóteles. Em outras palavras, na medida em que o ser-Em-si não pode

guardar em si potências a serem concretizadas, já que é pura positividade, identidade absoluta, é a partir da realidade humana que o possível poderá vir ao mundo. No entanto, o possível não deve ser confundido com um "simples dado de nossa subjetividade psíquica" (SN, 1997, p. 148), com um pensamento do indivíduo que considera seu futuro. Para Sartre, é a possibilidade, enquanto estrutura objetiva do ser do pensamento, que permite ao pensamento conter em si o possível. E a captação deste possível "pressupõe um transcender original"(SN, 1997, p. 150), ou seja, não poderá estabelecer-se a partir de uma subjetividade fechada em si mesma. Recorrendo ainda a uma terminologia jurídica, Sartre estabelece que, se o possível pode ser entendido como uma opção sobre o ser, a possibilidade existe quando o homem é arrancado da sua condição de fato – enquanto vivência imediata daquilo que é – e passa a ser como direito de ser aquilo que é. Quer dizer, é como se ocorresse uma contestação do seu direito de ser, o que provocaria uma "queda" da sua condição de fato que, doravante, lhe escaparia. Em suma, "o possível é um novo aspecto da nadificação do Em-si em Para-si" (SN, 1997, p. 152). O Em-si não pode ter possíveis em si mesmo. Somente a partir de um ser que é a partir de suas próprias possibilidades – o Para-si – é que pode haver uma relação do Em-si com uma possibilidade. E uma atribuição do exterior, conferida pelo ser que se define "por esta parte de si que não é" (SN, 1997, p. 152), que se define como "evasão de si rumo a..." (SN, 1997, p. 152).

É exatamente isto que Sartre quer dizer quando afirma que o "*cogito* nos expulsa do instante rumo àquilo que é à maneira de não sê-lo" (SN, 1997, p. 148). Assim, ao tentar captar um ser imediato, sou lançado para fora, *rumo a...* O sentido aqui está fora de alcance e não se confunde com uma mera representação subjetiva. A consciência não é somente consciência daquilo que é, mas também, fundamental e estruturalmente,

daquilo que é à maneira de não sê-lo, dos seus valores, seus possíveis, sua falta. “Toda consciência é *falta de... para...*” (SN, 1997, p. 153). Mas é uma falta interior. Se o Para-si é uma presença a si, o que lhe falta é também uma certa presença a si. É isto que é constitutivo do Para-si. Na medida em que é “fundamento de seu próprio nada, é o esboço de uma presença a si que falta ao Para-si” (SN, 1997, p. 153). É este o ser do possível, este Para-si faltante enquanto ausência constitutiva da consciência. Isto é, “aquilo que falta ao Para-si *para* ser si mesmo” (SN, 1997, p.154). Portanto, o ser do possível é o ser de uma falta; ele “não é, se possibilita” (SN, 1997, p. 155). Não sendo previamente posicionado tematicamente, ao mesmo tempo em que não é totalmente ignorado ou inconsciente, “esboça-se para além do mundo e confere seu sentido à minha percepção presente, na medida em que esta é apreensão do mundo no circuito da ipseidade” (SN, 1997, p. 155).

### 2.1.5 O Circuito da Ipseidade

Chegando ao termo de sua análise das estruturas imediatas do para-si, Sartre vai elucidar o que chamou de “circuito da ipseidade”. Estabelece, então, que o Ego pertence ao domínio do Em-si e não do Para-si – ou da consciência. Assim, não é a consciência que confere existência ao Eu e a própria consciência do Eu não o esgota. Dando-se antes dela como um *tendo sido*, ele aparece na condição de um elemento do mundo humano, de um Em-si transcendente. Por outro lado, isto não autoriza concluir que o Para-si seja uma contemplação impessoal e o Eu um mero habitante da consciência. Antes, o Ego é “a consciência em sua ipseidade fundamental” (SN, 1997, p. 156), cujo fundamento é ser um “circuito” de *remissão* infinita do reflexo ao refletidor vice-versa. Se, no seu surgimento mesmo, a consciência faz-se *peçoal*, não é graças

à posse de um Ego, e sim devido ao movimento de nadificação próprio da reflexão que a faz existir como presença a si. E a ipseidade é um segundo movimento, num grau mais avançado de nadificação, na medida em que o "possível que sou não é pura presença ao Para-si e sim *presença-ausente*" (SN, 1997, p. 156). É constituída pela necessidade do Para-si de ser um ser de falta, ser lá longe, fora de alcance – e não como objeto posicionado pela consciência. No que concerne ao mundo, como existindo no interior deste "circuito de ipseidade", Sartre conclui que ele é exatamente aquilo que é transcendido pela realidade humana rumo a si mesma, e afirma que "sem mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a ipseidade, sem a pessoa, não há mundo" (SN, 1997, p. 157). O mundo está, portanto, infestado pelos possíveis que lhe conferem sentido e unidade.

## **2.2 A Temporalidade**

### **2.2.1 Fenomenologia da Temporalidade**

No tocante à temporalidade, Sartre considera que somente lograremos abordá-la na perspectiva de uma totalidade. Isto é, não podemos pensar o passado, o presente e o futuro senão enquanto referidos a uma síntese que lhes confira significação. Não obstante, propõe um exame provisório de cada uma dessas três dimensões, separadamente, como via de intuição da temporalidade enquanto totalidade, vale dizer, análise de "cada dimensão *sobre o fundo* da totalidade temporal" (SN, 1997, p. 159).

### 2.2.1.1 O Passado

Na perspectiva do senso comum, ou o passado é aquilo que não é mais – e o ser só pode ser atribuído ao presente – ou possui tão somente “uma espécie de existência honorária” (SN, 1997, p. 160). Quer dizer, tem um ser, mas tal ser não possui mais nenhuma eficiência – “não deixa de ser, apenas deixa de agir” (SN, 1997, p. 168), como quer Bergson. Segundo Sartre, tanto faz se dizemos que o passado não é mais, como no primeiro caso, ou se lhe atribuímos um ser inerte, como no segundo. Nas duas hipóteses, se assim concebermos o passado, não conseguiremos depois religá-lo ao presente. Ao contrário, se considero o meu passado como *meu*, verifico que ele existe a partir de um ser que eu sou, isto é, não é pura preteridade e sim passado de um presente específico. “O passado não é *nada*, também não é o presente, mas em sua própria fonte acha-se vinculado a um certo presente e certo futuro” (SN, 1997, p. 162).

Para exemplificar o passado como uma espécie de “transcendência para trás” (SN, 1997, p. 163) de um presente específico, podemos recorrer a uma referência biográfica que comumente fazemos, tal como quando afirmamos “que Paulo, em 1920, era aluno da Escola Politécnica” (SN, 1997, p. 162). Vale dizer, é preciso que algo ou alguém exista para que possa ter um passado específico. É um homem, uma sociedade ou um objeto específico que tem um passado, não existindo, portanto, um passado universal. Mesmo quando nos referimos ao passado de um indivíduo que não existe mais e que, por isso mesmo, é, assim, com seus atributos, passado, este conjunto – indivíduo que não existe mais, somado aos seus atributos que também já não existem mais – se apresenta como passado para mim. “Passado de *minha* atualidade” (SN, 1997, p. 164). Quer dizer que o Para-si – que comporta também um ser Para-outro, na medida em que existe em meio a outros Para-si –, ao morrer, passa a existir tão somente como um

Para-outra. E Sartre arremata com uma bela passagem de forte efeito: "os mortos que não puderam ser salvos e transportados a bordo do passado concreto de um sobrevivente não são *passado*; eles e seus passados estão aniquilados" (SN, 1997, p. 164). Esta "verdade" é fartamente ilustrada na literatura. Vejamos dois exemplos:

A Perda de Sophie Mol passeava mansamente pela Casa Ayemenem como uma coisa silenciosa com meias nos pés. Escondia-se dentro de livros, da comida. Na caixa de violino [...] É curioso como às vezes a memória da morte vive por muito mais tempo que a memória da vida que ela roubou. Ao longo dos anos, à medida que ia desaparecendo a lembrança de Sophie Mol [...] a Perda de Sophie Mol ia ficando viva e robusta. Esteve sempre presente. Como uma fruta da estação. De todas as estações. Tão permanente como um emprego público. Escutando Rahel ao longo da infância (de escola em escola) até a idade adulta. (ROY, 1998, p. 27)

Minha mãe, ao morrer, deixou um guarda-roupa cheio, /Um mundo meio gasto, meio novo /Roupas de baixo fora de moda; uma fileira de sapatos, /Solas viradas para cima, nos fitando, / Um emaranhado de anéis, opalas impacientes, pulseiras e pérolas baratas; /E, florido ou resplandescente, de raiom, algodão ou tule, /Uma centena de vestidos, esperando. /Sozinho com aquele esfarrapado passado, /Meu pobre e alquebrado pai vendeu tudo. /O que poderia ele fazer? [...] O guarda-roupas, vazio, ficou olhando para ele, anos a fio. (LERNER apud STALLYBRASS, 1999, p. 25)

Compreendamos melhor o que significa afirmar que um determinado ser *tem* um determinado passado. *Ter* um passado não é o mesmo que possuir um objeto qualquer. Não é uma relação de exterioridade indiferente e sim uma relação interna que parte do presente, já que ele é que é seu passado. Do contrário, se o passado pode infestar o presente, por outro lado não pode *sê-lo*. Assim, na medida em que aquele ser que possui um passado não é passivo diante desta possessão, Sartre propõe que a expressão "*ter*" deve ser substituída por "*ser*". Isto é, o passado somente pode existir para a realidade humana – e não para o ser Em-si – porque ela é um ser "de tal ordem que, em seu ser, está em questão seu ser passado" (SN, 1997, p. 166). "É pelo Para-si que o passado chega ao mundo" (SN, 1997, p. 166), na medida em que, pelo seu ser presente, pode e tem que fundamentar o seu ser passado, sendo, ao mesmo tempo, afetado por ele. Para Sartre, o termo *era* deve ser considerado mais de perto porque é

ele que designa “o salto ontológico do presente ao passado e representa uma síntese original desses dois modos de temporalidade” (SN, 1997, p. 167). O *era* designa um modo de ser. Indica o ser-presente no modo de ter-de-ser o seu passado. *Sou* meu passado; não o possuo como posso possuir um objeto qualquer. Não sou indiferente diante de um juízo que considero injusto acerca do meu passado, “não me dessolidarizo de meu passado” (SN, 1997, p. 167). Se o meu passado não fosse o *meu* passado, não teria vínculo com o presente. Meu passado existe porque eu o *sou*. Vem ao mundo por meu intermédio porque eu tenho-de-ser o meu passado sem poder não sê-lo. E nisto difere da minha transcendência para frente, dos meus possíveis, e equivale à facticidade do Para-si (GUTWIRTH, 1970, p. 24).

O ponto final deste processo é a morte do Para-si. Citando Malraux, - “A morte transforma a vida em Destino” –, Sartre afirma que, com a morte, *somos*. Isto é, pela morte nos convertemos para toda a eternidade em Em-si. Ficamos à mercê dos juízos alheios e não temos mais nenhuma possibilidade de projetar fugas. Enquanto vivos, bem que tentamos o tempo todo mudar as significações do nosso passado. Mesmo que o meu passado – na medida em que eu o *era* – tenha se convertido, assim como os utensílios, em um Em-si, enquanto vivo ainda posso negá-lo no sentido que foi congelado pelos outros. Com a morte, fim do ato.<sup>10</sup>

Em suma, se eu *era* o meu passado e hoje já não o sou, de certo modo, tenho de sê-lo na forma de uma nadificação. Quer dizer, retomo este ser que fui e que agora é em-si, colocando-o à distância de mim a partir de um recuo nadificador. Isto porque é da condição do Para-si ser “para além daquilo que é” (SN, 1997, p. 171) e assim “o passado é o Em-si que sou enquanto *ultrapassado*” (SN, 1997, p. 171). É uma

substância à qual não posso voltar para vivê-la, mas que é o que sou atrás de mim. E quando se dá a inversão do *valor* e o Em-si captura e fixa o Para-si, conferindo-lhe uma essência. “Minha essência está no passado” (SN, 1997, p. 173).

E se quisermos compreender por que um acontecimento do Para-si se torna passado, temos que estudar o presente.

### 2.2.1.2 O Presente

Vemos então que, se o passado é Em-si, o presente é Para-si. Aquilo que existe no presente, na medida em que se opõe ao passado, tem um caráter de *presença a* e opõe-se ao *ausente*. É da estrutura ontológica do Para-si, condição mesma de sua constituição enquanto Para-si, se fazer e se definir como presença ao ser. E é esta presença do Para-si ao ser-em-si que faz com que os seres possam existir como co-presentes. Isto é, se o para-si constitui-se originariamente como presença ao ser, é porque mantém com o ser uma conexão originária, enquanto é testemunha de si mesmo como negação deste ser diante do qual se coloca. Há um nexo de interioridade na forma de uma negação que caracteriza o Para-si como um ser cujo ser está à distância. Assim, também “o Presente *não é*” (SN, 1997, p. 177), é uma fuga infinita frente ao ser. Faz-se presente exatamente na condição de fuga do ser, enquanto tem seu ser ou adiante de si ou atrás de si, no seu passado ou no seu futuro. Assim como o Para-si, “não é o que é (passado) e é o que não é (futuro)” (SN, 1997, p. 177).

### 2.2.1.3 O Futuro

---

<sup>10</sup> Essas vivências estão magistralmente ilustradas por Sartre na peça *Entre quatro paredes*.

E o futuro? Também ele vem ao mundo a partir da realidade humana. Se o futuro é porvir, só pode se dar por intermédio de um ser que, em si mesmo, "está constituído por um vir-a-si de seu ser" (SN, 1997, p. 178), isto é, que é seu próprio porvir. Desta forma, o Em-si não pode se colocar nesta perspectiva de uma temporalidade futura.

Por outro lado, o porvir não é uma mera representação. Não podemos imaginar um presente que abrigasse em seu seio um determinado potencial futuro. Se assim o fosse, tal futuro em potência seria simplesmente uma representação presente e não alcançaríamos a dimensão do futuro enquanto temporalidade. Quando Sartre afirma que o porvir compete à estrutura do Para-si, está dizendo que o Para-si é o ser que se faz ser "como tendo seu ser fora de si, no porvir" (SN, 1997, p. 179). O futuro é aquilo que o Para-si tem-de-ser, ao mesmo tempo que pode não sê-lo. Ou seja, não pode ser resumido a "um *agora* que ainda não é" (SN, 1997, p. 179). Já ficou estabelecido anteriormente que o modo da presença do Para-si diante do ser se dá na forma de uma fuga. E uma evasão rumo a... e que o constitui como um ser de falta. E é exatamente neste movimento de fuga rumo ao ser – ao seu ser, ao si mesmo – que o Para-si se constitui enquanto tal. Não fosse a falta, não haveria a distância, que é fundamental para a própria possibilidade da *presença do ser*. Em suma, "há um futuro porque o Para-si tem de ser seu ser" (SN, 1997, p. 180). E este ser que o Para-si tem de ser "é aquilo que o Para-si se faz ser a si mesmo captando-se perpetuamente para si como inacabado com relação a ele" (SN, 1997, p. 180). Novamente nos deparamos com o projeto de si do Para-si. E o projeto só pode se dar como se lançando para fora do presente, *rumo a...*; este "para além do ser" é o futuro.

Desta forma, torna-se evidente que, assim como o Para-si, o futuro tem a característica de ser *presença ao ser*. Também ele só pode existir fora de si e é por seu

intermédio que surge o porvir. Por outro lado, é importante frisar que não se trata de uma presença de um ser qualquer. O projeto é projeto de um ser específico, de um Para-si determinado a partir de circunstâncias dadas, no qual busca poder fundir-se com aquilo que lhe falta para poder ser si mesmo, "é um projeto rumo ao Em-si" (SN, 1997, p. 182). Esta fuga, como já vimos, é constitutiva do ser do Para-si que só pode ser fundamento do seu próprio ser para além do ser, adiante de si. Sartre sintetiza: "O Futuro é o ponto ideal em que a compreensão súbita e infinita da facticidade (Passado), do Para-si (Presente) e de seu possível (Futuro) faria surgir por fim o Si como existência em si do Para-si" (SN, 1997, p. 182). Como veremos mais adiante, tal projeto é por definição malgrado. "Esse futuro *não se realiza*. O que se realiza é um Para-si *designado* pelo Futuro e que se constitui em conexão com esse futuro" (SN, 1997, p. 182).

Para Sartre, daí decorre a "decepção ontológica" que vivenciamos quando chegamos no futuro projetado. Este nunca se realiza, "não se deixa alcançar, desliza ao Passado" (SN, 1997, p. 182). E por que tal decepção? "Porque eu me projetava rumo ao futuro enquanto futuro" (SN, 1997, p. 183), para além do ser. E a metáfora do horizonte que jamais pode ser alcançado enquanto horizonte, mas somente como *tendo sido* um horizonte.

Concluindo, o sentido de um Para-si presente é constituído pelo futuro. Este não tem um ser na medida em que dele podemos dizer que não é, mas que se *possibiliza*. Desta forma, o Para-si é seu futuro diante da possibilidade de não sê-lo. E esta a "condenação" do Para-si enquanto nadificador do seu próprio ser e, portanto, fundamento de seu nada. "Ser livre é estar condenado a ser livre" (SN, 1997, p. 183).

Portanto, este futuro não se encerra na cronologia linear de uma temporalidade universal mas, por outro lado, tem a dimensão da realidade humana.

### 2.2.2 Ontologia da Temporalidade

Concluída a sua “fenomenologia das três dimensões temporais”, que tinha um certo caráter de exame provisório, Sartre parte para o estudo da temporalidade na perspectiva de uma “estrutura totalitária que organiza em si as estruturas ek-státicas secundárias” (SN, 1997, p. 184).

E a ontologia da temporalidade pensada a partir de dois pontos de vista: o da *estática* temporal e o da *dinâmica* temporal. No primeiro, estuda-se o *antes* e o *depois*, enquanto uma certa estrutura formal que se encontra na base da temporalidade, não encerrando necessariamente um caráter de mudança. Do ponto de vista da *dinâmica* temporal, o que se aborda é o *fato* da sucessão, isto é, o fluir do tempo, o dinamismo do seu curso.

No tocante à temporalidade estática, se admitirmos que a temporalidade implica necessariamente a idéia de uma sucessão, nos deparamos de imediato com o caráter de irreversibilidade da ordem “antes-depois”. Verificamos aí que isto implica um caráter de separação próprio do tempo. Por exemplo, é notório que o tempo separa um indivíduo da realização de seus desejos, realização pela qual ele deve esperar. Isto é, o tempo o separa dele mesmo: daquilo que foi e daquilo que busca ser. Nesta ótica, surge uma compreensão da temporalidade como dissolvida “em uma fragmentação de antes e depois” (SN, 1997, p. 186), cuja unidade se dará no *instante*. Este seria indivisível e intemporal, não comportando em si mesmo a ordem “antes-depois” – seria o “átomo temporal”. Tal compreensão fragmentaria o mundo numa infinidade de

instantes e não conseguiria explicar como, por outro lado, há um mundo, e que isto implica “mudanças conexas e permanências no tempo” (SN, 1997, p. 186).

Por outro lado, para além deste caráter de separação posto pela temporalidade, surge também um caráter de unificação. Se, sob certo aspecto, há separação, esta, por sua vez, comporta uma certa relação de unificação. Quer dizer que, se estabelecemos uma relação, a partir da noção de antes-depois, entre A e B, torna-se evidente que estabelecemos também, juntamente a esta separação, uma conexão que pressupõe uma “unificação no âmago desta ordem” (SN, 1997, p. 186). E assim, admitindo-se tal relação unificadora, devemos atribuir-lhe um caráter de relação externa? Isto é, precisamos recorrer a uma testemunha que a estabeleça de fora? Estaria, portanto, tal testemunha, ao mesmo tempo, no *antes* e no *depois* para poder uni-los? Se aceitarmos tal hipótese, recolocaríamos este ser testemunhado na mesma condição temporal e recairíamos no mesmo problema. E se, de maneira diversa, atribuirmos à testemunha a capacidade de transcender o tempo – uma condição de ser intemporal? De acordo com Sartre, esta foi a alternativa tanto de Descartes – com a ideia de “Deus e sua criação contínua” (SN, 1997, p. 188) – como de Kant – que atribuía às categorias a priori do entendimento puro a forma do tempo. O que devemos perguntar é se é possível uma sucessão temporal brotar do intemporal. Para Sartre, uma temporalidade que fosse estabelecida a partir daí seria mera virtualidade. Em suma, a temporalidade não pode derivar do intemporal.

A solução dada por Sartre é o estabelecimento de um poder dissolvente da temporalidade como inscrito no “âmago de um ato unificador” (SN, 1997, p. 191). Também considera que estes dois aspectos – a unidade temporal e a sucessão irreversível e desagregadora –, na medida em que não há prioridade nem anterioridade

de um sobre o outro, não devem ser considerados isoladamente como portadores de um sentido intrínseco e independente. Dito de outra maneira, a temporalidade deve ser concebida como “uma unidade que se multiplica, ou seja, é necessário que a temporalidade só possa ser uma relação de ser no âmago do próprio ser” (SN, 1997, p. 192). Em outras palavras, somente um ser que é si mesmo fora de si pode ser temporal. A temporalidade enquanto tal *não é*, mas designa o ser do Para-si. “A temporalidade não é, mas o Para-si se temporaliza existindo” (SN, 1997, p. 192). O Para-si é ser necessariamente na forma temporal e na forma de nadificação. Já vimos que no seu próprio surgimento ele se apresenta como nadificação do Em-si, caracterizando-se como ser diaspórico – no sentido de uma coesão na dispersão. E este poder nadificador que se dá em várias dimensões – a reflexão, a transcendência, o ser-para-outro – implica uma multiplicidade na unidade do Para-si, em diferentes maneiras de relacionamento com o próprio ser.

De início, partindo de uma nadificação mínima, podemos nos ater às três primeiras ek-stases, cujo sentido repousa na distância a si. Assim, “o Para-si pode e deve simultaneamente: 1º) não ser o que é; 2º) ser o que não é; 3º) na unidade de uma perpétua remissão. ser o que não é e não ser o que é” (SN, 1997, p. 195). Sartre acrescenta que “cada dimensão é uma maneira de se projetar, em vão, para o Si. [...] uma maneira diferente de ser esta frustração de ser que o Para-si tem-de-ser” (SN, 1997, p. 195).

Analisando mais de perto cada uma dessas dimensões, vemos que na primeira nos deparamos com a contingência originária do Para-si, sua facticidade ultrapassada, isto é, seu Passado. É o para-si já *feito* Em-si – seu ser que está atrás de si e do qual ele não é fundamento. Não pode suprimi-lo e nem fundir-se com ele. É gratuito,

irremediável e não pode voltar-se sobre ele para reintegrá-lo à dinâmica do reflexo-refletido. No entanto, tal estrutura é necessariamente constitutiva do ser do Para-si. Se o seu ser se caracteriza pelo poder de nadificação, impõe-se a transcendência, o ultrapassamento e, conseqüentemente, o *ultrapassado*. Logo, torna-se inconcebível um Para-si sem Passado. Para Sartre, não há um começo absoluto sem passado. Mesmo o nascimento de uma criança não implica o surgimento de uma consciência sem passado. Embora neste caso não possamos falar de uma consciência que foi fixada na condição do Em-si, isto não elimina o caráter de negação primitiva que constitui o Para-si como nadificação do Em-si, de um ser que não é consciência, mas que é o ser que o Para-si *era* antes de nadificá-lo e com o qual guarda uma solidariedade de ser.

Nesse sentido, compreende-se bem que nosso passado não nos aparece limitado por um traço preciso e sem rebarbas – o que ocorreria se a consciência pudesse surgir no mundo antes de ter um passado – mas sim que se perca, ao contrário, em um progressivo obscurecimento até chegar às trevas que, contudo, também são nós mesmos; compreende-se o sentido ontológico desta chocante solidariedade com o feto, solidariedade que não podemos negar nem compreender. Porque, afinal, esse feto era eu, representa o limite de fato de minha memória, mas não o limite de direito do meu passado (SN, 1997, p. 195).

Nesta medida, não cabe perguntar pelo nascimento da consciência, uma vez que esta só pode aparecer a si mesma como *sendo já nascida*. É a própria lei do Para-si, que é necessariamente *ser nascido*, que comporta necessariamente um *antes* e que, inclusive, é o ser responsável pelo surgimento mesmo deste *antes*.

Em suma, o Para-si está impregnado pelo seu Passado e deve assumi-lo como sendo este Passado sem posicioná-lo, negá-lo ou afirmá-lo; sem tematizá-lo. Se, por outro lado, este passado se torna objeto de um questionamento específico, deixa de estar lá atrás onde estava e o Para-si deixa de sê-lo e passa a conhecê-lo enquanto objeto dessa indagação presente.

Passando à segunda dimensão de nadificação, ser o que não é, “o Para-si se capta como certa falta” (SN, 1997, p. 198). Se, na primeira dimensão, o para-si estava adiante de si e constituía o *antes*, agora está detrás de si na circunstância do *ainda não*, mostrando-se como uma totalidade perpetuamente inconclusa, uma busca vã do repouso em si. E o sentido do Futuro.

Por fim, “na terceira dimensão, o Para-si, disperso no jogo perpétuo do refletido-refletidor, escapa a si mesmo na unidade de uma só fuga” (SN, 1997, p. 198). E esta perpétua remissão que dispersa o ser do Para-si, ao mesmo tempo, nas três dimensões temporais, sem conferir a nenhuma delas uma prioridade ontológica ou uma autonomia em relação às outras.

Concluindo esta abordagem da temporalidade estática, Sartre a compreende como sendo o *modo de ser* do Para-si, a intra-estrutura de seu ser nadificador e não um tempo universal à moda de um continente que abarque as realidades humanas e os outros seres. “O Para-si é o ser que tem-de-ser seu ser na forma diaspórica da Temporalidade” (SN, 1997, p. 199).

Por outro lado, naquilo que concerne à “Dinâmica da Temporalidade”, a questão a ser considerada é a da *duração*. Isto é, como pode o para-si tornar-se passado a partir de uma nadificação de seu ser? Enquanto a filosofia estava centrada na compreensão da realidade humana a partir da idéia de um sujeito permanente, à moda de um Em-si, tal problema não se colocava, já que este ser surgia como um ser intemporal e testemunhante da mudança. Vemos, assim, que não poderíamos falar de uma temporalidade de fato e que, portanto, fundamentar a mudança a partir da permanência não é um bom caminho. A perspectiva adotada aqui é de considerar que a mudança – mesmo afetando todo o ser – se dá como mudança a partir de um estado anterior de

um determinado ser que passa a ser passado. Em outras palavras, a duração não implica uma mudança de fato. Mas a simples existência da consciência coloca a dimensão da temporalidade para o Para-si, e é esta temporalidade que vai fundamentar a mudança. Isto porque o Para-si, para se constituir como tal, é presente na medida em que deve tornar-se passado de um novo presente. Não há repouso antes da morte. Somente com ela todo o sistema é petrificado e a totalidade humana torna-se fixada em um Em-si.

Antes, o presente, ao passar, converte-se em um antes de um determinado Para-si que surge, assim, como um depois. Ocorre aqui, segundo Sartre, o caráter da nadificação global próprio do devir temporal. Tudo se dá como se as dimensões temporais fossem peças encadeadas que mudam de estatuto – passado, presente, futuro – sem perder o encadeamento. O Passado é passado de um Presente que será convertido em passado de um presente que deverá sucedê-lo e assim por diante. Desta forma, também o Presente é presente de um passado específico, que se tornará “Passado de um Passado, ou Mais-que-Perfeito” (SN, 1997, p. 201). E cabe ao Para-si estabelecer o nexos que deverá sustentar a série total. Por outro lado, o Futuro permanece adiante do Para-si, podendo estabelecer com o presente uma relação mais imediata ou remota. Isto é, pode se dar como futuro do pretérito – futuro anterior do Passado que não se realiza e que portanto não pode ser presente, conservando um caráter de idealidade (por exemplo, eu partiria). Ou como futuro do presente – a partir do qual o Presente se dá um caráter de falta e de possibilidade (por exemplo, eu partirei).

Podemos concluir daí que a dinâmica temporal é estrutura fundamental do Para-si e que, portanto, a pergunta pela mudança não chega a ser um problema a ser explicitado.

Assim, “a mudança pertence naturalmente ao Para-si, na medida que esse Para-si é espontaneidade” (SN, 1997, p. 205). Tal espontaneidade se caracteriza por ser evasão de si mesma e evasão da própria evasão. Não há um porto seguro, e, portanto, nunca se dá uma totalidade acabada. O Para-si nunca pode ser si mesmo, não alcança um fundamento último. O caráter da espontaneidade é justamente o de não alcançar uma estabilidade a partir da qual pudéssemos dizer que ela é. O Para-si nunca é si mesmo.

No entanto, é inegável que, do ponto de vista de uma temporalidade psíquica, o Para-si dura. Por um lado, tal duração pode se dar a partir de uma consciência espontânea de durar, consciência não-tética, não reflexiva. E “uma intuição de um tempo imanente” (BORNHEIM, 1984, p. 70). Por outro lado, o para-si pode ter consciência de durar. Neste caso, trata-se de uma consciência reflexiva à qual compete constituir a temporalidade sob a forma de duração psíquica. “E todos os processos de duração psíquica pertencem à consciência reflexiva” (SN, 1997, p. 208).

Aqui nos deparamos com a seguinte questão: se “a reflexão é o Para-si consciente de si mesmo” (SN, 1997, p. 208), é necessário que a consciência reflexiva esteja unida à consciência refletida sob forma de um nexos de ser. Isto é, se por um lado podemos conceber o reflexivo como conhecimento e o refletido como objeto – o que acarretaria uma dualidade de ser –, a própria constituição ontológica do Para-si, como já foi visto anteriormente, exige que o “reflexivo seja e não seja o refletido” (SN, 1997, p. 209). Assim, encontramos-nos, novamente, com o poder nadificador da consciência – que, portanto, é interno ao Para-si – e não com o surgimento de outra consciência. É da estrutura mesma da reflexão este caráter de desdobramento que me constitui como objeto para mim mesmo e me permite captar-me como durando. Diferentemente do momento da captação do Para-si como presença a si, quando se percebe como fora de

si ao mesmo tempo que no seu próprio íntimo, buscando seu ser em outro lugar – no reflexo, enquanto se faz refletidor ou no refletidor enquanto se faz reflexo –, na reflexão ocorre uma interiorização do Para-si em seu próprio ser, numa renovada tentativa de fundamentar-se, “*de ser para si mesmo o que é*” (SN, 1997, p. 211). E nada mais se alcança aqui do que a aparição do Para-si para o mesmo Para-si. Isto é, não se atinge a condição de ser seu próprio fundamento enquanto ser, mas somente fundamento do seu próprio nada. Se não estamos mais no primeiro estágio da nadificação, que concerne à “*existência do Para-si puro e simples*” (SN, 1997, p. 213), encontramos-nos num estágio intermediário que já aponta para o próximo passo do para-si na sua busca infinita e inútil de fundamentar-se. Neste próximo nível de nadificação, será colocada a existência do outro “como ato de recuperação de um Para-si por um Para-si que ele não é ao modo de não sê-lo” (SN, 1997, p. 213). Trataremos disto no terceiro capítulo do nosso trabalho.

Em suma, voltando à relação da reflexão com a temporalidade, podemos concluir que esta “é o próprio dinamismo da reflexão”. Em outras palavras, na medida em que o Para-si é projeto de recuperação de si mesmo como uma totalidade perpetuamente inacabada, ele é reflexão. Assim, se o Para-si se temporaliza – como já vimos anteriormente –, a reflexão enquanto seu modo de ser só pode ser temporalização e, portanto, consciência das três dimensões *ek-státicas* e consciência de duração. O que ela realiza é a constituição de um primeiro esboço de um “*fora*” que o Para-si constitui para si mesmo. Uma sombra, um ser virtual, uma pretensão de dar-se um ser. Tal esforço será retomado na perspectiva do ser-Para-outro.

## 2.3 A Transcendência

Antes de entrarmos no núcleo do nosso tema, devemos abordar ainda uma outra dimensão fundamental do ser do Para-si: a transcendência.<sup>17</sup>

Vimos inicialmente que, ao colocar o problema do ser como ponto de partida de sua “ontologia fenomenológica”, Sartre encontrou duas regiões distintas e separadas do ser – o ser-em-si e o ser-para-si –, e a partir daí buscou elucidar as relações entre ambas com vistas a uma compreensão do ser em geral. Partiu então para a descrição do Para-si, examinando as suas condutas negativas como via de revelação da relação entre a realidade humana e o ser dos fenômenos – já que o Em-si, enquanto fechado em si mesmo e completamente impermeável, nada poderia revelar. Rejeitando tanto uma solução realista quanto outra idealista para o problema – uma vez que tal relação a elucidar não podia ser de exterioridade a religar duas substâncias originalmente isoladas –, concluiu que a relação entre o Para-si e o Em-si é de interioridade e constitutiva do ser do Para-si. Ou seja, o Para-si se constitui enquanto tal a partir de sua relação com o Em-si, na medida em que se afirma como não sendo o em-si. E a definição de consciência já citada anteriormente: “um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo” (SN, 1997, p. 233).

Posto isto, o que está em questão agora é saber “como e por que o Para-si tem-de-ser em seu ser conhecimento do Em-si?” (SN, 1997, p. 233). Se o Para-si é o ser de

---

<sup>17</sup> “... o estudo das estruturas imediatas do para-si deve ser complementado com a análise da transcendência. ... entemente, essa complementação não deve ser entendida como algo que se acrescentasse simplesmente às estruturas primeiras do para-si ou como segundo momento, derivado; muito mais, o para-si é constitutivamente transcendência, já que ele é o que não é e não é o que é.” BORNHEIM, 1984, p. 73-74.

consciência e consciência é necessariamente consciência de alguma coisa, o tema que se impõe é o do conhecimento. E esta abordagem do problema gnosiológico, como já era de se esperar, será desenvolvido sobre o pano de fundo do problema ontológico.

Partindo do pressuposto de que o conhecimento deve ser compreendido como um tipo de relação entre o para-si e o em-si, Sartre acrescenta que o seu ser deve ser compreendido como uma "presença a...". Em outras palavras, a consciência é consciência de alguma coisa que, portanto, deve estar presente à consciência. Mas, na medida em que o em-si não pode ser presença a partir de si mesmo – já que é um ser fechado em si –, ser-presente só pode ser possível enquanto um modo de ser do Para-si. Assim, a concepção sartreana deste problema inverte os termos da formulação comum e define o conhecimento como "presença da consciência à coisa" (SN, 1997, p. 234).

Situando a questão no plano ontológico, para responder de onde deriva esta necessidade própria da consciência de ser consciência de algo, precisamos retomar a diade reflexo-refletidor que serviu anteriormente para caracterizar o Para-si como fundamento de seu próprio nada. O que vemos aqui? Que esses dois termos estão necessariamente remetidos um ou outro e, portanto, se nadificando mutuamente. Logo, se o refletidor não refletir algo para fora desta diade, tal conjunto acaba por desfazer-se no nada. Assim, o reflexo deve se qualificar a partir de algo que ele não é – algo de fora dele. Nesta medida, se já sabemos que "o *não ser* é estrutura essencial da presença" (SN, 1997, p. 235), o Para-si deve se caracterizar enquanto presença àquilo que ele não é. Em outras palavras, o que está presente à consciência é aquilo que não é a consciência – logo, a relação original que funda o conhecimento é negativa. E se a coisa colocada como objeto para a consciência, pela sua própria condição de em-si,

não pode colocar-se a si mesma como presença à consciência, podemos concluir que “a negação vem do próprio Para-si” (SN, 1997, p. 235). Além disso, tal negação deve ser compreendida como uma negação original – e não fruto de um juízo negativo –, a partir da qual o Para-si se constitui como *não sendo* a coisa, colocando portanto o conhecimento como seu modo de ser, “o próprio ser do Para-si enquanto presença a...” (SN, 1997, p. 236).

Detalhando um pouco mais o caráter desta negação, convém diferenciar novamente a negação externa da interna. Na primeira, ocorre umnexo de exterioridade entre dois seres a partir de um terceiro ser testemunhante. Tal negação, na medida em que é externa, não é constitutiva desses seres. Por outro lado, na negação interna, quando o Para-si se qualifica como *não sendo* desta ou daquela maneira – isto é, negando de si mesmo certa característica específica –, podemos dizer que ele está se atribuindo uma qualidade real na forma negativa. Por exemplo, “não sou um homem religioso”. A ausência de determinada qualidade é aqui qualificadora deste Para-si e a negação assume o papel de “nexo de ser essencial” (SN, 1997, p. 237). Assim, podemos concluir que se este tipo de negação compete exclusivamente ao Para-si – já que o conhecer pertence somente a ele –, “o Para-si encerra em seu ser o ser do objeto que ele não é, na medida em que em seu ser está em questão o seu ser como não sendo este ser” (SN, 1997, p. 237).

Cabe acentuar que não se trata de diferenciar-se de um objeto específico a partir de uma experiência empírica deste objeto. A questão se refere a um surgimento que se dá como *fato original* do Para-si, que é ser presente ao objeto que ele não é. É uma relação de nexo ontológico enquanto fundamento do conhecimento. “Na negação interna, o Para-si se aniquila sobre aquilo que nega. As qualidades negadas são

precisamente o que há de mais presente ao Para-si" (SN, 1997, p. 238). Ou seja, tais qualidades negadas são constitutivas do ser do Para-si e, nesta medida, pode-se afirmar que o "nexo primeiro entre o Em-si e o Para-si é, portanto, um nexo de ser" (SN, 1997, p. 238). O ser que se dá na relação de conhecimento é o Em-si. O conhecido, enquanto plenitude do Em-si, é o ser. Por outro lado, eu mesmo, enquanto cognoscente, sou o nada que – por isso mesmo – não posso ser captado. Sou pura *presença a*. Lançando mão de um exemplo, Sartre mostra que, nos casos de *fascinação*, o objeto fascinante é visto como um "objeto gigante em um mundo deserto" (SN, 1997, p. 239). Ocorre um destaque absoluto de tal objeto a partir de um fundo vazio, já que o cognoscente não é - é pura negação daquilo pelo qual está fascinado. Pura presença imediata, pura identidade negada, não havendo nenhum suporte em-si para sustentar um juízo negativo. Cognoscente e conhecido estão, assim, separados por um nada, na "indistinção total do ser" (SN, 1997, p. 241). Simplesmente deriva daí uma revelação do ser-em-si. Revelação que não é criadora do ser-em-si e também não o acresce de nenhuma outra qualificação - uma presença que não pode "ser expressa em termos de continuidade ou de descontinuidade" (SN, 1997, p. 240). Sartre conclui que "o conhecimento é negatividade pura: faz somente *com que haja ser*" (SN, 1997, p. 241). E assim, conhecer pode ser compreendido como um *realizar*. Realização do ser-em-si que, pode-se dizer, "recebeu" um ser e, ao mesmo tempo, realização do Para-si, que realizou sua situação de ser realizante do ser do Em-si.

E a esta negação interna que Sartre nomeia de transcendência. Ela é realizante na medida em que, "determinando o Para-si em seu ser, desvela o Em-si" (SN, 1997, p. 242). Estamos falando do ser do Para-si, e a transcendência – não custa insistir – é constitutiva deste ser.

Poderíamos perguntar, então, se este poder conferido ao Para-si possibilita a determinação do em-si enquanto um *todo* ou um *isto* singular. Vemos que, ao negar ser um ser particular, o que se revela é uma negatividade secundária, que não deve ser confundida com a transcendência originária na qual o Para-si é presença ao ser. Por outro lado, os vários *istos* remetem ao *todo* e vice-versa. "A percepção só se articula sobre o fundo ontológico da presença ao mundo, e o mundo se desvela concretamente como fundo de cada percepção singular" (SN, 1997, p. 243).

Esta possibilidade que tem o Para-si de estar presente no ser enquanto totalidade decorre de sua própria condição de totalidade destotalizada. Ocorre uma totalização do ser – fruto desta negação radical e originária que constitui o Para-si como não sendo o ser –, mas que não alcança o ser e que nada lhe acrescenta. Assim, é o *nada* – enquanto é a própria "realidade humana como negação radical" (SN, 1997, p. 244) – que sustenta a totalidade.

Para melhor compreendermos a relação do Para-si com o *isto* ou o *todo*, podemos pensá-la a partir da relação forma/fundo, da qual está na base. O *isto* só pode aparecer enquanto forma sobre o fundo do ser. E por isto que uma negação concreta – negação de um ser específico e em um dado momento – pela realidade humana só pode se dar "sobre a totalidade indiferenciada do ser, na medida em que o Para-si é negação radical e sincrética dessa totalidade" (SN, 1997, p. 245). Quando um *isto* específico é revelado em uma negação – e só assim pode sê-lo –, as outras negações se recolhem à indiferenciação da negação radical da totalidade – ao fundo. Em outras palavras, os outros *istos* sofrem um "recuo ao fundo do mundo". O modo do Para-si de não ser o mundo – o Em-si enquanto totalidade – se dá pela negação dos *istos* particulares. Assim, a determinação é negação que vem ao *isto* pelo Para-si - nada lhe acrescenta

ou subtrai – e não opera uma síntese dos *istos* em favor de uma totalidade. E relação de exterioridade, já que o *isto*, enquanto em-si que é – portanto, enquanto é o que é –, não poderia ser para fora de si, não podendo “negar de si mesmo sua identidade com o todo” (SN, 1997, p. 245) – depende de uma negação que só pode ser operada pelo Para-si. Em suma, “vemos aparecer a determinação como negação externa correlata à negação interna, radical e ek-stática que *eu sou*” (SN, 1997, p. 246).

Daí a realidade do mundo revelar-se ambígua. Isto é, se por um lado é totalidade sintética, por outro é “coleção puramente aditiva de todos os *istos*” (SN, 1997, p. 246). Em outras palavras, a negação radical do mundo enquanto totalidade só se efetiva a partir das negações particulares dos *istos*, na mesma medida em que tais negações particulares – evidenciadoras das formas – se dão necessariamente sobre o fundo do mundo. A imagem que Sartre usa para ilustrar esta ambigüidade é a de uma caixa que, assim como o mundo, ao se abrir e deixar aparecer um ou vários *istos* como formas diferenciadas, nos força a admitir que os mesmos *já eram* na indiferenciação do fundo ou, se preferirmos, já existiam dentro da caixa fechada. Portanto, o mundo não é “uma síntese real, mas limitação ideal, obtida pelo nada, de uma coleção de *istos*” (SN, 1997, p. 246).

Surge daí a necessidade de compreendermos o que é o *espaço* – “esta evanescência perpétua da totalidade em coleção, do contínuo em descontínuo” (SN, 1997, p. 246). É certo que o *espaço* também vem ao mundo pelo Para-si na medida em que somente a ele compete estabelecer uma relação entre *os istos* e *o todo*. Os *istos*, enquanto *Em-sis*, não podem operar, por suas próprias contas, uma relação. Portanto, o *espaço* não é um ser, mas uma relação mutável entre seres que não estão originariamente relacionados uns aos outros, estabelecida exteriormente. “O *espaço*

não é o fundo nem a forma, mas a idealidade do fundo na medida que é sempre capaz de desagregar-se em formas” (SN, 1997, p. 247). A dimensão espacial de um *isto* não se incorpora ao mesmo. Antes, é a sua relação com o fundo estabelecida de fora. Ao contrário de Kant – para o qual o espaço seria uma forma derivada de uma estrutura *a priori* –, Sartre afirma que o espaço é *nada*. Sendo mera relação de exterioridade, não atinge o ser espacializado.

Em suma, se investigarmos os vários modos de relacionamento do para-si com o em-si – na forma da qualidade, da quantidade, da utilidade, por exemplo – encontraremos sempre a negatividade como seu pressuposto, bem como o ultrapassamento do *isto* que o para-si opera em direção a si mesmo. “Uma vez que sou sempre para-além do que sou, por-vir de mim mesmo, o *isto* ao qual sou presente é originariamente o transcendido [...] Na medida em que me faço ser negação do *isto*, fujo desta negação...” (SN, 1997, p. 256).

Encerrando esta análise do desvelamento que o para-si opera do mundo – enquanto é a própria transcendência na forma de uma negação interna –, podemos reafirmar que o conhecimento deve ser compreendido com a própria presença do para-si ao ser. Deste modo, não há uma anterioridade do Para-si, que primeiro existiria para depois conhecer. O que constitui o conhecimento é “... o surgimento absoluto e primeiro do Para-si em meio do ser e para além do ser” (SN, 1997, p. 284) – já que é a negação do ser que ele não é e de si mesmo. Novamente nos deparamos com a ambigüidade radical que acompanha o Para-si em seu próprio ser, isto é, é pela negatividade operada pelo Para-si que o Em-si se torna ser – pode ser afirmado. Se na relação de conhecimento o Para-si nada agrega ao Em-si, é desta mesma relação que o Em-si depende para que possa existir na condição mesma de Em-si – segundo Sartre, o para-

si é a única aventura possível para o em-si. Se o próprio em-si fosse capaz de afirmar a si mesmo, deixaria de ser em-si, já que deixaria de ser total imanência e identidade consigo mesmo. Assim, esta negação que o Para-si opera é uma "negação afirmativa [...] Há ser porque sou negação do ser" (SN, 1997, p. 285). É por isso que Sartre pode concluir: "O mundo é humano" (SN, 1997, p. 285).

## Capítulo 3

### O Outro

*"Naufragar no outro  
é uma forma de salvação..."*

*Lya Luft – Secreta Mirada*

### 3.1 O Problema do Outro

Após abordar o problema do conhecimento, Sartre afirma que, por respeito a uma ordem rigorosa que impôs à sua ontologia – e não por negligência ou desconhecimento –, ainda não se referiu à questão do corpo – embora este seja um problema evidente e capital quando nos propomos pensar a realidade humana. Isto é, se é certo que o problema do conhecimento implica pensar o corpo, este aparece necessariamente como algo *conhecido* e, portanto, não poderia ser pensado antes que se definisse a própria estrutura do conhecimento. Não caberia compreendermos o conhecimento como derivado do corpo se antes não soubéssemos como se dá o conhecer. E mais, o corpo que conheço é o corpo dos outros. O conhecimento que tenho acerca do meu próprio corpo depende da maneira como ele é visto pelos outros<sup>18</sup>. Esta particularidade do corpo é que coloca o problema da existência do outro e do meu ser-para-outro.

Assim, a natureza do meu corpo me remete à existência do outro e a meu ser-Para-outro. Descubro com ele, para a realidade humana, outro modo de existência tão fundamental quanto o ser-Para-si, que denominaremos ser-Para-outro. Se almejo descrever de forma exaustiva a relação do homem com o ser, é necessário agora abordar o estudo desta nova estrutura de meu ser: o Para-outro. Pois a realidade humana, em um único e mesmo surgimento, deve ser em seu ser Para-si-Para-outro (SN, 1997, p. 286).

É fundamental atentar para a passagem que sublinhamos nesta última citação, pois é a partir dela que será possível não incorreremos nem no solipsismo e nem na idéia de uma relação de conhecimento entre o meu ser e o ser do outro<sup>19</sup>. Todo o esforço que se segue decorre da tentativa de explicitar detalhadamente como, em meu ser mesmo,

<sup>18</sup> “E o caráter particular do corpo, de nosso corpo, é ser essencialmente ‘o conhecido por Outro’: o que eu conheço é o corpo dos outros. Assim, a natureza do meu corpo me remete à existência de Outro.” CAMPBELL, 1949, p. 94.

<sup>19</sup> “Somente se minha relação com o outro é relação de ser e não relação de conhecimento, somente assim poderemos refutar o solipsismo de maneira eficaz.” ENTRALGO, 1988, p. 289.

o ser do outro já está presente na condição de constituidor deste ser. Em outras palavras, aquilo que podemos denominar de uma *ambigüidade* presente na relação entre a consciência e a coisa – já que podemos distinguir uma da outra, mas não podemos separá-las<sup>20</sup> – encontramos novamente aqui, na constituição do ser Para-si-Para-outro. Na base desta “aporia”, está o conceito de nada. Como já vimos nos dois capítulos anteriores, é este nada que funda a possibilidade da alteridade e, portanto, do outro<sup>21</sup>. Estamos agora no terreno da terceira ek-stasis ou “saída do ser” e, também aqui, “o nada é a única possibilidade do ser” (TROGO, 1984b, p. 91). Como bem explicita Sebastião Trogo (1984a):

O trabalho do re-envio da diade-fantasma (primeira ek-stase) complexificado com a adoção do transcendente (diade re-reflectens-reflexus) - uma segunda ek-stase que se desenvolvia 'intra-muros' - agora (em terceira ek-stase) se coloca como confronto entre duas cidadelas.

Chegamos portanto ao tema central desta dissertação: mostrar a originalidade da idéia de um *cogito elargi*. Cabe agora situar o problema e mostrar a limitação que, de acordo com Sartre, encontramos nas formulações que o precederam.

Já mostramos que a realidade humana é Para-si. No entanto, ainda no plano das experiências cotidianas, este mesmo Para-si – conservando-se como tal – encontra uma nova dimensão da estrutura ontológica de seu próprio ser que, de maneira diversa, embora seja sua, não é para-si. Em outras palavras “um ser que é meu sem ser-para-mim” (SN, 1997, p. 289).

<sup>20</sup> “Desta maneira, reconhecemos a possibilidade de distinção sem portanto consentir à separação entre a consciência e a coisa da qual ela é consciência.” TROGO, 1984b, p. 88. “...há para mim uma certa faculdade de sair de algum modo desta experiência ou, se ousamos dizer de outro modo, sair permanecendo.” DE WAELHENS apud TROGO, 1984b, p. 88.

<sup>21</sup> “E ele o responsável, o índice segundo o qual a consciência pode distinguir onde termina a coisa e onde ela mesma começa.” TROGO, 1984b, p. 91.

A experiência da vergonha é reveladora deste novo ser<sup>22</sup>. Não sendo originalmente de caráter reflexivo, posicional, sua estrutura é intencional. Vergonha é vergonha *de si*. Envergonho-me de certos aspectos de *meu ser diante de alguém*. Estou ainda situado no plano de uma vivência irrefletida, de uma consciência espontânea, mas que já me permite constatar uma certa presença de um outro que me vê. “Sinto vergonha de mim *tal como apareço ao outro*” (SN, 1997, p. 290). Portanto, pode-se afirmar que o outro me remete a mim mesmo e possibilita a elaboração de um juízo sobre o ser que sou para ele, à moda do ser de um objeto. Não é o meu ser-para-mim que é captado pelo outro, mas sim o ser que é meu sem ser-para-mim; meu ser-para-outro. No entanto, este objeto que sou para-outro não é uma pura criação arbitrária e vã de sua mente. Se assim fosse, eu não seria afetado por ela. O que acontece na experiência da vergonha é um *reconhecimento*, “é um arrepio imediato que me percorre da cabeça aos pés sem qualquer preparação discursiva” (SN, 1997, p. 290). Também não seria o caso de operar uma comparação entre o Para-si que sou para mim com este Em-si que surge diante do olhar do outro, e partir para uma espécie de apuração da verdade. O que interessa é a constatação evidente e imediata da existência do outro, uma vez que a própria vergonha impõe ser vergonha *de algo diante de alguém*. Não há tal tipo de experiência em total solidão. Mesmo uma “prática religiosa da vergonha” já seria um reconhecimento. A presença do outro é a de um outro-sujeito e não de um outro-objeto. Não estamos falando do olho-objeto que possibilita o olhar, e sim do olhar-sujeito que, portanto, não pode ser objeto para mim. Portanto, este olhar não implica

---

<sup>22</sup> “Da mesma maneira que a náusea e a angústia nos colocou em face, uma da liberdade e a outra do em-si, a vergonha vai situar nossa consciência diante do outro.” LAFARGE, 1967, p. 93.

necessariamente a existência de globos oculares. E mais, este ser que passa a existir com e a partir do outro, que apreendo como aparecendo para o outro, "não reside no outro: eu sou responsável por ele" (SN, 1997, p. 290). O que fica patente é que o Para-si remete necessariamente ao Para-outro<sup>23</sup> e que depende do "outro para captar plenamente todas as estruturas de seu ser" (SN, 1997, p. 290).

Antes de apresentar detalhadamente a sua formulação do problema, primeiramente Sartre vai fazer a crítica das abordagens dos realistas e dos idealistas e, em seguida, considerar os alcances e as limitações do tratamento que Husserl, Hegel e Heidegger dispensaram à questão.

No tocante aos realistas, o problema se coloca quase que como uma ausência de problematização. O outro, para os realistas, é dado em meio aos demais objetos do mundo; é uma substância pensante que posso compreender por analogia às estruturas que encontro em mim. Desta forma, e na medida em que o conhecimento é compreendido como resultado de uma "ação do mundo sobre a substância pensante" (SN, 1997, p. 291), não há reciprocidade de ação das consciências pensantes entre si. A comunicação que mantenho com o outro, a relação possível entre duas substâncias pensantes se dá "por intermédio do mundo" (SN, 1997, p. 291) e a partir da relação entre os corpos. É, portanto, uma relação de pura exterioridade. Ou seja, não há uma presença imediata entre a minha *alma*<sup>24</sup> e a *alma* do outro, na medida em que elas estão separadas por seus respectivos corpos, assim como qualquer objeto do mundo está separado de outro objeto.

---

<sup>23</sup> "...o homem é condenado a se fazer, mas não em solidão. Ele se faz em presença dos outros. [...] Eu me faço - isto é certo - mas eu me faço em meio aos outros." LAFARGE, 1967, p. 91.

<sup>24</sup> Embora o conceito de alma seja estranho ao universo de *O ser e o nada*, é empregado por Sartre para enfatizar a concepção realista.

Em suma, se o que funda o conhecimento é a presença objetiva da coisa na consciência, a *alma* é uma pura significação abstrata; assim, podemos afirmar que "o realismo não deixa qualquer lugar à intuição do outro" (SN, 1997, p. 292). Se pode haver a intuição de um corpo verdadeiramente presente, não podemos tomá-lo como *corpo de outro*. Trata-se de *um corpo* qualquer. Sem *alma*. Sem as características que totalizam e singularizam um corpo humano. E assim, se a existência do outro é dada como certa, fundar o conhecimento que dele podemos ter a partir da mera experiência empírica ou por analogias comigo mesmo jamais me dará um conhecimento certo, mas somente provável. Se não há intuição da *alma* alheia, o que é dado é apenas um corpo qualquer - sem *alma*, sem outro. Portanto, nesta perspectiva, é apenas provável que o outro seja mais do que um corpo.

Fica aí o paradoxo: eles tomam por certa a existência do outro, mas o conhecimento que dela temos é apenas conjectural. Sartre acusa: aí "o sofisma do realismo" (SN, 1997, p. 293).

Por fim, com maior rigor, teríamos que admitir que, se o outro somente nos é acessível por um conhecimento conjectural, a sua existência não seria mais que provável; jamais certa.

Constatando assim a falência do realismo no que diz respeito a essa questão, Sartre afirma que ele nos remete ao idealismo<sup>25</sup>, ou seja,

se o corpo e um objeto real que atua realmente sobre a substância pensante, o outro se converte em pura representação, cujo *esse* é um simples *percipi*, ou seja, cuja existência é medida pelo conhecimento que dela temos (SN, 1997, p. 293).

---

<sup>25</sup> "Podemos falar no máximo de uma probabilidade. E se o realista insistir em afirmar que este homem mesmo assim é um alter ego, ele entra inevitavelmente em contradição com seus princípios. Sua afirmação vai além dos fatos controláveis e presentes 'em pessoa'. Ele se volta para a metafísica, para o idealismo." GUTWIRTH, 1970, p. 35.

Desta forma, se fomos remetidos ao idealismo, passemos à sua interrogação. O que podemos encontrar aí?

De acordo com Sartre, por estar mais preocupado em “estabelecer as leis universais da subjetividade” (SN, 1997, p. 293), Kant não aborda a pluralidade das *pessoas*. O sujeito kantiano é uma essência comum presente em cada homem particular e não uma determinação de um ser concretamente situado no mundo. Por outro lado, não poderíamos afirmar que o problema do outro está simplesmente fora do sistema de Kant. Na verdade, ele – o outro – me é dado à experiência como um objeto particular. Desta maneira, e considerando que Kant se colocou no lugar de um sujeito puro para tentar estabelecer as condições de possibilidade das várias categorias de objetos, cabe perguntar quais são as condições que possibilitam conhecer o outro.

E certo que, embora possamos pensar em uma existência *noumênica* do outro – por analogia à minha própria existência *noumênica* –, o meu encontro com ele só pode ser concebido no plano fenomênico. “O outro é um fenômeno que remete a outros fenômenos [...] radicalmente distintos de todos os demais” (SN, 1997, p. 294). E por que distintos? Porque me remetem a uma outra unidade organizadora que não é minha: o outro. Recorrendo a um exemplo, o que constatamos ao perceber a alegria de uma outra pessoa? Primeiramente, o que percebo depende da minha capacidade de sintetizar os fenômenos a partir da minha própria condição de unidade organizadora de experiências – por exemplo, interpretar o semblante do outro como manifestação de alegria. Por outro lado, como este fenômeno que percebo provém de uma outra unidade organizadora que é inacessível à minha própria experiência – as sensações do outro para ele mesmo – e considerando que, de acordo com Kant, “a condição de

possibilidade de toda experiência é a de que o sujeito organize suas impressões em sistema conexo” (SN, 1997, p. 295), seria o caso de perguntarmos qual é a unidade organizadora deste fenômeno. Haveria aqui uma sobredeterminação do fenômeno e uma contradição se admitirmos a possibilidade de minhas experiências serem organizadas por outro. Também não seria o caso de apelarmos para a idéia de causalidade, na medida em que ela somente pode operar umnexo entre fenômenos de um mesmo sistema. Em outras palavras, não podemos estabelecer uma causalidade que servisse como elemento de ligação entre duas experiências originalmente separadas – “... a raiva que o outro sente é um fenômeno, e a expressão enfurecida que percebo é outro” (SN, 1997, p. 295) – e duas temporalidades distintas – a da minha experiência e a do outro –, “... já que a síntese unificadora dos momentos é um ato do sujeito” (SN, 1997, p. 295). Se há uma identidade de uma essência temporal, assim como uma identidade de uma essência humana, tais identidades estão fundadas em uma universalidade puramente conceitual que não impede nem uma “diversidade incomunicável dos tempos” e nem uma “diversidade incomunicável das consciências humanas”. E desta maneira, se não podemos conceber uma relação entre as consciências, “o conceito de *outro* não poderia *constituir* nossa experiência” (SN, 1997, p. 296).

Talvez o recurso fosse considerar o outro como uma hipótese *a priori* e situá-lo entre os *conceitos reguladores* que se justificariam na medida em que permitissem operar a unidade da minha experiência. No entanto, não seria este o caso se considerarmos que a percepção do outro que vivencio na minha experiência é um fenômeno que remete a um sistema diferente do meu e composto por fenômenos que não compõem a minha experiência - portanto, são impossíveis para mim. Se este

sistema é composto por fenômenos distintos daqueles que existem para mim, um conceito meramente instrumental de outro não pode unificar os fenômenos. Ele também não serve para organizar a minha experiência, uma vez que, na medida em que o outro é aquele que me vê, sou para ele objeto e não sujeito. Portanto, ao invés de surgir como elemento organizador das minhas experiências, o outro é a negação dessas experiências.

Em suma,

o outro, na perspectiva idealista, não pode ser considerado como conceito constitutivo nem como conceito regulador de meu conhecimento. É concebido como real e, contudo, não posso conceber sua relação real comigo; eu o construo como objeto e, contudo, ele não me é dado pela intuição; posiciono-o como sujeito e, contudo, é a título de objeto de meus pensamentos que o considero (SN, 1997, p. 298).

Assim, resta ao idealista deixar de lado o conceito de outro, provando que ele nada significa para constituir a minha experiência, ou simplesmente admitir a existência real do outro, posicionando "uma comunicação real e extra-empírica entre as consciências" (SN, 1997, p. 298).

Na primeira hipótese, cairíamos no solipsismo e teríamos duas alternativas: ou afirmar uma solidão ontológica, sustentando de maneira absurda que nada existe fora de mim – o que significaria transcender o campo da minha experiência, ou, atendo-me ao campo da experiência e à moda de um positivismo crítico, simplesmente não fazer uso do conceito de outro, na medida em que este se refere a "sistemas de representações organizados por um sujeito fora de minha experiência" (SN, 1997, p. 298).

Na segunda hipótese, estaríamos restaurando a noção de substância – estabelecendo "uma pluralidade de sistemas fechados que só podem se comunicar por fora" (SN, 1997, p. 299) – e, conseqüentemente, caindo em um realismo.

Por fim, se inicialmente recusou-se a posição realista porque resvala no idealismo, agora deve-se abandonar a posição idealista porque esta, ao tentar rechaçar o solipsismo, resvala em um realismo injustificado. O que podemos concluir daí?

Para Sartre, se a negação é necessariamente estrutura constitutiva do outro – o outro é o que eu não sou –, o erro comum ao realismo e ao idealismo é conceber tal negação na perspectiva da exterioridade. Isto é, se “o outro é aquele que não é o que eu sou e que é o que eu não sou” (SN, 1997, p. 300), existe uma “distância ontológica absoluta” (ENTRALGO, 1988, p. 289) entre eu e o outro. Um nada – enquanto dado – me separa do outro e decreta uma total ausência de relação. O outro me é dado como um Em-si exterior a mim e a separação entre os nossos corpos tem o mesmo estatuto que encontramos ao diferenciar um objeto qualquer de outro objeto. Na medida em que há uma distância entre as consciências, estas não se afetam e não pode haver nem determinação de uma sobre a outra e muito menos reciprocidade.

Em suma, para as duas posturas – a realista e a idealista –, o problema é o mesmo: “pelo fato de que o outro nos é revelado em um mundo espacial, é um espaço real ou ideal que nos separa do outro” (SN, 1997, p. 301). E assim, o problema permanece em aberto, uma vez que, se de fato a minha relação com o outro se limitasse a uma pura relação negativa de exterioridade, o seu aparecimento ou desaparecimento no campo da minha experiência não poderia afetar-me – assim como ocorre na dimensão do ser-em-si. Mas isto não corresponde ao verificado.

Concluindo, a única maneira de superar essas duas perspectivas é compreendendo que a negação que se encontra na origem da minha relação com o outro é negação de interioridade e reciprocidade. Ou seja, tal negação “me determina por intermédio do outro e determina o outro por meu intermédio” (SN, 1997, p. 302).

### 3.2 Da Insuficiência das Teses Precedentes

Tudo indica que a filosofia contemporânea entendeu bem que, se queremos evitar o solipsismo, não há como conceber a minha relação com o outro a não ser na perspectiva de um nexo fundamental, recíproco e originário na constituição das consciências. No entanto, se superamos a dimensão de uma negação externa, permanecemos presas da idéia de que é pelo conhecimento que se dá tal conexão. Vejamos como Husserl, Hegel e Heidegger pensaram esta questão.

Husserl pretende não incorrer no solipsismo por acreditar que "o recurso ao outro é condição indispensável à constituição de um mundo" (SN, 1997, p. 303). Assim, considerando também que o meu eu psicofísico é parte deste mundo a ser constituído pelo outro, torna-se evidente que dependo do outro como condição necessária à constituição do meu eu – por extensão, do eu de cada um e de todos os homens. Mais ainda, não havendo privilégio de nenhum eu particular sobre os outros – já que todos aparecem no mundo –, podemos dizer que há como que uma interdependência entre os vários "egos", uma vez que todos carecem necessariamente de outro "ego" para a sua constituição.

Inegavelmente há aqui um avanço ao admitir-se uma pluralidade de Para-sis e ao não se submeter a noção de outro à experiência ou a um mero raciocínio analógico. No entanto, pensa Sartre, Husserl, à moda kantiana, conserva a idéia de um sujeito transcendental<sup>26</sup>. Assim, não encontro o outro no mundo da minha experiência. O que

<sup>26</sup> "Husserl expulsou as coisas da consciência, mas fez 'honrosa exceção' a um suposto Eu Transcendental, espécie de epicentro que ficaria no interior da consciência, organizando à sua volta os atos psíquicos, as percepções e as experiências, como um ímã organiza os filamentos de ferro espalhados ao seu redor. Para Sartre não é este pseudo-Eu que unifica a consciência: embora nos pareça tão íntimo, o Eu não 'habita' a consciência, situa-se fora dela, como um objeto do mundo exterior." PERDIGÃO, 1995, p. 47.

encontro é um personagem empírico que me remete a um sujeito transcendental. O problema se desloca do plano das relações concretas entre sujeitos empíricos para um plano além das experiências onde deveria ocorrer uma conexão entre tais sujeitos transcendentais. Porém, Husserl não pode provar como a minha consciência transcendental seria afetada e constituída em seu ser mesmo por outras consciências transcendentais. A sua intersubjetividade é monadológica e o único nexos que pode existir entre o meu ser e o ser do outro está fundado no conhecimento. Logo, assim como Kant, Husserl não escapa ao solipsismo<sup>27</sup>.

Abandonando a sucessão cronológica dos filósofos em questão em favor de uma “dialética intemporal”, Sartre passa à consideração do tema do outro em Hegel, que, comparativamente a Husserl, realiza um grande progresso. Em Hegel, o outro é indispensável “para a própria existência de minha consciência como consciência de si” (SN, 1997, p. 306). Isto é, se inicialmente o Eu pode apreender-se a si mesmo e, portanto, no plano de uma pura identidade consigo ser consciência de si, tal consciência de si só pode dar-se a si mesma o estatuto de certeza verdadeira se consegue – respeitando a própria dinâmica da dialética do devir da consciência<sup>28</sup> –

<sup>27</sup> Conforme observa Entralgo (1988), parece que o próprio pressuposto metodológico de Husserl o teria levado a perder-se no solipsismo: “...a empresa fenomenológica requer colocar-se inicial e metódicamente na atitude do solipsismo. O aspirante a fenomenólogo deve iniciar sua tarefa conquistando a pureza e a solidão do seu eu transcendental e contemplar a partir daí eidética e descritivamente a essência imutável das vivências [...] O fenomenólogo atua como tal vivendo, vendo e falando em primeira pessoa [...] A investigação fenomenológica [...] é assim um movimento espiritual de retirada e regresso: retirada metódica do eu à intimidade da consciência pura [...] e metódico regresso em direção a essa realidade, para possuí-la intelectualmente desde um fundamento ao qual não podem chegar a mutabilidade e a contingência.” ENTRALGO, 1988, p. 158-159.

<sup>28</sup> “... neste movimento [...] no qual a consciência de si se forma e objetiva a si mesma, há três graus ou etapas principais. No primeiro, o impulso – e por conseguinte, a autoconsciência mesma – acha-se dirigido para as coisas exteriores ao eu: é o apetite (impulso, desejo). No segundo, a consciência de si se dirige para outra consciência de si exterior a ela e dela distinta: mais concisamente, para o outro: é a consciência de si ‘reconhecente’. No terceiro, a consciência de si se conhece em outras consciências de si às quais e para as quais ela é igual: é a consciência de si geral. No centro mesmo de sua descrição do espírito subjetivo [...], Hegel descobre o problema do outro.” ENTRALGO, 1988, p. 102.

“fazer-se válida exteriormente, outorgando a si objetividade e existência manifesta” (SN, 1997, p. 306). Neste processo, o outro é o mediador indispensável. “A consciência não será consciência de si se não passar pelo momento do reconhecimento em face do outro” (VAZ, 1963, p. 63). Para Sartre, encontramos nesta formulação de Hegel o nexo de negação de interioridade que não se fazia presente em Husserl. Não existe mais um nada externo a separar as consciências. É a própria consciência de si que se constitui como tal ao negar o outro para poder ser si mesma. E, reciprocamente, o “outro é aquele que me exclui sendo si mesmo” (SN, 1997, p. 306). Deste modo, a aparição do outro se dá na forma da negatividade como sendo aquele que eu não sou e - por se tratar também de uma consciência de si – apareço ao outro da mesma forma, como uma existência concreta, um objeto imediato, imerso no mundo<sup>29</sup>. Em suma, não se trata de uma via de mão única que iria de mim ao outro. Antes, há reciprocidade, já que “é somente na medida em que se opõe ao outro que cada um é absolutamente Para-si” (SN, 1997, p. 307). Assim, se o ser para outro é um momento do processo de desenvolvimento da consciência de si – já que “o caminho da interioridade passa pelo outro” (SN, 1997, p. 307) –, o seu ser depende do outro em seu ser mesmo - esta é a grande intuição de Hegel, desenvolvida longamente na sua dialética da relação senhor/escravo. Agora, se dependo do outro no âmago do meu próprio ser, parece que o solipsismo não tem mais lugar. Em síntese, Sartre pode concluir que

Ao passar de Husserl a Hegel, cumprimos imenso progresso: em primeiro lugar, a negação que constitui o outro é direta, interna e recíproca; depois, interpela e penetra em cada consciência em seu mais profundo ser; o problema se coloca ao nível do ser íntimo, do Eu universal e transcendental; é em meu ser essencial que dependo do ser essencial do outro, e, em vez de se dever opor meu ser para mim a meu ser Para-outro, o ser-Para-outro aparece como condição necessária a meu ser para mim” (SN, 1997, p. 308-309).

---

<sup>29</sup> “Para a consciência de si, viver para fora de si é produzir-se a si mesma como objeto.” ENTRALGO, 1988, p. 102.

No entanto, apesar de considerar a genialidade da intuição hegeliana ao fazer com que eu dependa do outro em meu próprio ser, Sartre não lhe poupará críticas. Se o problema do outro foi apresentado ontologicamente, foi desenvolvido na perspectiva do conhecimento. Se a minha consciência, na busca do seu reconhecimento, deve tornar-se objeto para outra consciência – mesmo se a outra, reciprocamente, deve tornar-se objeto para a minha –, é porque o problema deve ser resolvido na esfera do conhecimento. Para o idealismo absoluto de Hegel – onde ser e conhecimento são idênticos –, o conhecimento é a medida do ser e não há como conceber um ser-para-outro irreduzível à condição de objeto. Por outro lado, considerando que, dentro do sistema hegeliano, o propósito final desta dialética da consciência vai se resolver no conceito de uma consciência de si universal, ela difere da consciência concreta e situada que está sendo “perseguida” por Sartre desde o início do *O ser e o nada*. “A consciência de si não se afirma frente ao outro para a comum aquiescência a uma verdade abstrata, mas sim para o reconhecimento de seu ser individual e concreto” (ENTRALGO, 1988, p. 112).

Por fim, Sartre considera que da assimilação entre ser e conhecimento resulta uma série de erros que podem ser resumidos sob duas rubricas, e procede então a uma dupla acusação de otimismo.

Em primeiro lugar, haveria um otimismo epistemológico na medida em que Hegel acredita na *verdade* da consciência de si, isto é, em um acordo objetivo entre as consciências, que seria um *reconhecimento* simultâneo e recíproco que produziria a universalidade da consciência de si. No entanto, se corretamente tratado, o problema do outro não pode ser pensado nesta perspectiva universalizante, já que não existe

uma estrutura ontológica única em cada consciência; o *para-si* não pode ser conhecido pelo outro enquanto *para-si*. Na mesma medida em que sou incapaz de captar-me como sou para outro, sou incapaz de captar o que o outro é para si a partir do objeto-outro que me aparece. Logo, um conceito universal não poderia conter tal diversidade sem contradição. E mais, na medida em que somente posso ser objeto para um sujeito, a captação que opero de mim por mim mesmo se dá em termos de consciência e não de conhecimento, e “da relação entre as consciências não podemos extrair um conhecimento real e verdadeiramente universal” (ENTRALGO, 1988, p. 113).

O segundo otimismo é de caráter ontológico. Isto é, se para Hegel a verdade é a verdade do *Todo*, é nesta perspectiva que ele se situa ao focar o problema do outro. Ou seja, considera as consciências a partir do ponto de vista do Absoluto – já que, para ele, as consciências são apenas momentos do *Todo* sem qualquer autonomia –, não se atendo a nenhuma consciência particular. Assim, este otimismo ontológico é paralelo ao seu otimismo epistemológico, considerando que a pluralidade concreta das consciências deve ser transcendida em favor de uma unidade abstrata que ele nomeia de totalidade. Hegel não se coloca o problema da relação de sua própria consciência com a consciência do outro, ou seja, abstrai de sua própria consciência e considera uma relação entre consciências dadas e alheias, isto é, entre objetos, um tipo especial de objeto: o sujeito-objeto.

Ora, precisamente aqui nos vemos remetidos ao *cogito*, e a correta colocação do problema – considerando a impossibilidade de eu me situar antes e alheio à minha consciência – requer que eu me situe “em meu ser e coloque o problema do outro a partir do meu ser. Em uma palavra, o único ponto de partida seguro é a interioridade do *cogito*” (SN, 1997, p. 316).

Há, com efeito, uma pluralidade das consciências que é intransponível por natureza. E se, com Hegel, podemos fazer com que a existência do outro participe da constituição da minha própria consciência, isto não significa que podemos "transcender o outro rumo a alguma totalidade intermonádica. A dispersão e a luta das consciências permanecerão como são..." (SN, 1997, p. 316).

Por fim, se Husserl mede o ser pelo conhecimento e Hegel identifica o conhecimento com o ser, em Heidegger encontramos satisfeitas duas exigências fundamentais: "1<sup>o</sup> - a relação entre as 'realidades-humanas' deve ser uma relação de ser; 2<sup>o</sup> - tal relação deve fazer com que as 'realidades-humanas' dependam umas das outras, em seu ser essencial" (SN, 1997, p. 316).

Para Heidegger, o que caracteriza a realidade humana é o ser-no-mundo – "é ser o seu ser *com* os outros" (SN, 1997, p. 317). O *ser-com* elimina a idéia de uma anterioridade da minha consciência que depois se encontraria com o mundo, com o outro. *Ser-com* o outro é uma estrutura constitutiva do meu ser. Cabe acentuar que Heidegger não parte do *cogito* cartesiano, isto é, "da descoberta da consciência por si mesma" (SN, 1997, p. 317), mas a realidade-humana que busca explicitar é a sua mesma. Ou seja, explicitando a compreensão pré-ontológica que tenho de mim mesmo, capto o *ser-com-o-outro* como estrutura essencial; minha existência é *coexistência* por necessidade ontológica.

Em Heidegger, o problema do outro não se coloca ao nível das existências particulares com as quais me deparo, mas é o exame do meu próprio ser que me revela o ser do outro, uma vez que me projeta para fora de mim.

Se nas considerações anteriores acerca do realismo e do idealismo, e mesmo sobre Husserl e Hegel, o problema do outro era um problema de "reconhecimento mútuo de

consciências situadas umas frente às outras" (SN, 1997, p. 317), agora o *ser-com* expressa uma "solidariedade ontológica para a exploração do mundo" (SN, 1997, p. 318). Em sua relação comigo o outro não se coloca como objeto, mas como realidade-humana. "Nossa relação não é uma oposição de *frente a frente*, mas sobretudo uma interdependência de lado" (SN, 1997, p. 318) – porém, não no sentido de uma colateralidade passiva, já que ser é fazer-se ser. Diferentemente do que ocorre em Hegel, substitui-se a imagem de luta e conflito pela de equipe. O *ser-com* de Heidegger é a "surda existência em comum dos integrantes de uma equipe" (SN, 1997, p. 319), e não a figura distinta de um indivíduo frente ao outro, tal como numa relação de conhecimento. É o *nós* e não o *você e eu*.

No entanto, apesar de Heidegger considerar a questão de "um ser que implica em seu ser o ser do outro" (SN, 1997, p. 319), mais do que a solução do problema, ele apenas nos indica um caminho. Queremos dizer que esse *ser-com*, essa *coexistência* heideggeriana acaba carecendo de fundamentação. Dentre outras questões, Sartre pergunta:

Por que essa coexistência se converte no fundamento único do nosso ser? Por que Heidegger supõe estar autorizado a passar desta constatação empírica e ôntica do *ser-com* à posição da coexistência como estrutura ontológica de meu *ser-no-mundo*? Como poderemos passar daí à experiência concreta do outro no mundo, tal como, por exemplo, quando vejo da minha janela um transeunte na rua? (SN, 1997, p. 320).

A primeira objeção levantada por Sartre aproxima o ponto de vista ontológico de Heidegger do ponto de vista abstrato do sujeito kantiano. "Dizer que a realidade humana [...] *é-com* por sua estrutura ontológica equivale a dizer que *é-com* por natureza, ou seja, a título essencial e universal" (SN, 1997, p. 320). Ora, essa *coexistência* ontológica, mesmo que comprovada, não serve para a fundamentação de meu *ser-com* ôntico, isto é, da *coexistência* que experimento no meu encontro concreto

e cotidiano com este ou aquele outro. Existe uma impossibilidade de se passar de um plano ao outro.

E ainda por um outro motivo pode-se associar a tentativa de Heidegger à formulação de Kant. A relação ontológica entre um outro abstrato e eu torna impossível a vinculação concreta entre o meu ser e o outro concreto dado pela experiência. Conceber o *ser-com* como estrutura a priori de meu ser acaba por me separar radicalmente do outro, tal como no solipsismo, e impede uma relação concreta com o outro. Heidegger não supera o idealismo, já que não compreende que "a existência do outro tem a natureza de um fato contingente e irreduzível. Nós encontramos o outro, não o constituímos" (SN, 1997, p. 320). O outro me é dado a partir de uma apreensão direta que conserva seu caráter de facticidade.

### 3.3 A Originalidade da Tese de Sartre

Apresentadas as críticas aos filósofos que precederam a Sartre no tratamento da questão do outro, vejamos como ele considera que deve ser elaborada uma teoria do outro, a partir de quatro considerações iniciais.

A) Em primeiro lugar, não se trata de tentar "uma nova *prova* da existência do outro" (SN, 1997, p. 324). O solipsismo deve ser repellido de imediato porque é impossível – não se trata de um novo argumento para tentar vencê-lo. Na verdade, a existência do outro somente pode ser posta em dúvida à maneira que Descartes duvidou de sua própria existência, isto é, por uma questão metodológica – abstratamente.

Do mesmo modo que Descartes não *provou* a sua existência, já que sempre soube que existia, se pretendo uma teoria da existência do outro, devo interrogar-me em meu próprio ser e, ao invés de formular uma prova, devo explicitar o fundamento dessa certeza: o outro existe e "sua existência é tão certa quanto a minha" (SN, 1997, p. 324). Assim, se por certo, embora de maneira implícita, sempre tive uma compreensão "pré-ontológica" da existência do outro, deve haver também um *cogito* desta existência e o que nos cabe é trazê-lo à luz, "explicitar suas estruturas e determinar seu alcance e seus direitos" (SN, 1997, p. 325).

B) Uma segunda condição a ser satisfeita é que o nosso ponto de partida seja o *Cogito Cartesiano*. Neste terreno, o exame do meu *cogito* me dará o *cogito* da existência do outro por uma necessidade interna a ele mesmo. Em outras palavras, o *Para-si* deverá me revelar o *Para-outro* e "no mais profundo de mim mesmo devo encontrar, não *razões para acreditar* no outro, mas o outro mesmo como aquele que não sou eu" (SN, 1997, p. 325).

C) Assim, o *cogito* não nos revelará um objeto-outro, já que eliminamos a hipótese da probabilidade - o outro não é "uma representação, nem um sistema de representação, nem uma unidade necessária de nossas representações" (SN, 1997, p. 324). Se o outro é *para-nós* é porque interessa ao nosso ser de maneira concreta e no plano da nossa existência, da nossa facticidade.

D) Por fim, "o outro deve aparecer ao *Cogito* como *não sendo eu*" (SN, 1997, p. 326), por uma negação interna na qual existe uma conexão sintética e ativa entre eu e o outro e onde eu me constituo ao negar-me do outro e vice-versa. Isto é, uma relação negativa, recíproca e de dupla interioridade. Desta forma, como queria Hegel, esta multiplicidade dos outros deve ser entendida como totalidade. Porém, uma totalidade

que não caminha para uma síntese unificadora e que não pode ser concebida do ponto de vista do Todo – é uma totalidade destotalizada.

Passemos à abordagem sartreana da questão do Outro, que deve se iniciar pela revelação do outro na nossa experiência cotidiana para, em seguida, explicitar a fundamentação desta experiência do *Cogito* da existência do outro.

### 3.4 A Experiência da Vergonha e o *Cogito Elargi*

Retomemos brevemente o que já foi dito acerca da experiência da vergonha. Nela descubro uma apreensão de algo e que esse algo sou *eu*. Fica manifesto um novo aspecto do *meu ser*. Tenho vergonha do que sou ante alguém. O que ocorre não é a revelação do que sou para mim. Estamos falando de uma nova estrutura ontológica que se dá no momento da aparição do outro. E o outro que vai me constituir a partir de fora – "necessito do outro para captar todas as estruturas do meu ser: o para-si remete ao para-outro" (SN, 1997, p.290).

Dito isto, duas questões se impõem:

1ª) a da existência do outro;

2ª) a da minha relação de *ser* com o ser do outro.

Situa-se neste ponto a formulação sartreana da questão do olhar.

O que Sartre está buscando agora é a compreensão do modo como se dá uma relação entre dois sujeitos, isto é, entre dois para-si. Vê-se de imediato que não podemos manter com um outro para-si uma relação idêntica à que mantemos com um ser-em-si, uma vez que o outro é um ser da mesma categoria que sou, isto é, o outro também é dotado de uma consciência e, portanto, não é pura passividade de objeto a

ser apreendido por um sujeito cognoscente. Da mesma maneira que eu, o outro não se reduz à sua objetividade – embora esta seja uma das modalidades de sua presença a mim. Além do mais, eu não poderia ser apreendido como objeto por um outro objeto. Assim, o outro há de ser também sujeito e deve existir um vínculo fundamental que me garanta com evidência absoluta a existência do outro.

Para ser fiel a um procedimento adotado desde o início da obra visada – sempre investigar a realidade humana nas suas manifestações concretas – e considerando que, a princípio, o outro nos aparece na realidade cotidiana, o que Sartre faz é interrogar esta simples aparição do outro. Tomemos por base a seguinte situação:

Estou em um jardim público. Não longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos. Um homem passa perto dos assentos. Vejo este homem e o capto ao mesmo tempo como um objeto e como um homem. Que significa isso? Que quero dizer quando afirmo que este objeto é um homem? (SN, 1997, p. 328).

Ora, é evidente que, ao afirmar que vemos um homem, esta simples afirmação nos apresenta um caráter bem distinto de quando afirmamos ver um objeto qualquer. Quando afirmamos ver um objeto, estabelecemos uma relação meramente aditiva entre esse objeto evidenciado (forma) e os demais objetos que compõem o cenário (fundo). Ao contrário, se afirmamos que este objeto visto é um homem, a relação que ele (forma) mantém com o cenário (fundo) não é mais simplesmente uma relação aditiva. Da mesma maneira que eu, também este homem organiza para si este mundo que organizo para mim. Também ele espacializa, temporaliza o mundo e essa sua organização do mundo me escapa, concerne somente à sua vivência.

Para Sartre, "a aparição, entre os objetos de *meu* universo, de um elemento de desintegração desse universo, é o que denomino aparição de *um homem* em meu universo" (SN, 1997, p. 329).

No entanto, é verdade que neste primeiro momento o outro é objeto para mim. Se vejo um homem lendo e não posso captar a sua relação com o objeto-livro, por outro lado, o conjunto homem-lendo-o-livro é objeto para mim. Em outras palavras, ~~de~~ o homem que surge no meu universo organiza para si e a partir dos seus possíveis os mesmos elementos que eu organizo a partir da minha percepção e faz com que exista uma fuga do meu mundo em sua direção, podemos dizer que, sob certo aspecto, essa fuga pode ser novamente localizada e fixada, congelada. Nesta medida, "o outro é, nesse plano, um objeto do mundo..." (SN, 1997, p. 331).

Se já definimos o outro-objeto como aquele que vejo vendo o mesmo mundo que vejo – e sendo visto por mim nestas circunstâncias – preciso considerar agora a possibilidade de ser visto vendo o mesmo mundo que ele vê. E como não posso ser objeto para um objeto, devo captar tal possibilidade como a "vinculação fundamental" de mim com o outro-sujeito – "é necessária uma conversão radical do outro, que o faça escapar à objetividade" (SN, 1997, p. 331). Resumindo, "é na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito" (SN, 1997, p. 331).

Logo, a noção de outro não pode me remeter à idéia de um ser separado do mundo, de uma consciência solitária. O homem se define com relação ao mundo e com relação ao outro. E inconcebível uma anterioridade da consciência, como se fosse possível primeiro o homem constituir-se e somente depois se deparar com o mundo.

É esta relação fundamental entre mim e o outro "que deve constituir a base de toda teoria do outro – [...] o outro é, por princípio, aquele que me olha" (SN, 1997, p. 332). Sendo uma relação concreta e cotidiana, a descrição desta conexão fundamental

deverá recorrer a exemplos concretos, tornando manifesto que "o ser-visto-pelo-outro é a verdade do ver-o-outro" (SN, 1997, p. 332).

Captar-se como sendo visto não significa identificar dois olhos voltados para mim. Aliás, "se apreendo o olhar, deixo de perceber os olhos" (SN, 1997, p. 333). Mesmo um barulho pode me sugerir ter sido apanhado por um determinado olhar. Dito de outro modo, captar um olhar sobre mim não significa apreender um objeto que olha e sim tomar consciência de *ser visto*. E na medida em que um possível "objeto olhante" se manteria a uma dada distância específica de mim, o olhar coloca-se sobre mim sem nenhuma distância. Daí conclui Sartre que o olhar "é um intermediário que remete de mim a mim mesmo" (SN, 1997, p. 333). O que capto não é uma presença de certo alguém concreto e sim a minha vulnerabilidade diante do Outro. Vejamos esta passagem autobiográfica de Sartre (1984, p. 75):

Durante muitos anos ainda, entretive relações públicas com o Todo-Poderoso: na intimidade, deixei de freqüentá-lo. Uma só vez experimentei a sensação de que Ele existia. Eu brincava com fósforos e queimara um pequeno tapete; estava dissimulando meu crime, quando de súbito Deus me viu; senti Seu olhar dentro de minha cabeça e sobre minhas mãos; eu rodopiava pelo banheiro, horrivelmente visível, um alvo vivo. A indignação me salvou; enfureci-me contra tão grosseira indiscrição, blasfemei, murmurei como meu avô: "Maldito nome de Deus, nome de Deus, nome de Deus". Nunca mais ele me contemplou.

Por que dar ênfase a este fato: ser visto? O que isto pode significar? É claro que não podemos resumir todo o problema a uma mera constatação à qual poderíamos chegar sem maiores elucubrações filosóficas. Mas o que está em jogo é que, ao ser visto, ou melhor, ao captar-se como sendo visto, mudanças estruturais ocorrem no meu ser.

Lançando mão de um clássico exemplo de Sartre, imaginemos que, em total solidão, apreciamos um "espetáculo" pelo buraco de uma fechadura. Nenhum eu habita minha consciência; meus atos não são qualificados; eu os sou; confundo-me com o que

vejo e com o que faço. Sou simplesmente consciência das coisas e as coisas me oferecem suas potencialidades a partir do meu livre projeto de minhas possibilidades. Neste momento, minha atitude não tem um *fora*. Minha facticidade e minha liberdade estão refletidas nesta situação que eu sequer posiciono como situação, já que não sou consciência posicional de mim mesmo. "Meu próprio ser me escapa – embora eu *seja* este próprio escapar a meu ser – e não sou absolutamente nada" (SN, 1997, p. 335).

Eis que, repentinamente, ouço passos: me olham. Isto significa que fui atingido no meu ser e algumas modificações essenciais surgem na minha estrutura.

Se, ao considerar o Para-si em sua solidão, a consciência irrefletida não podia posicionar um objeto – uma vez que somente a consciência reflexiva podia fazê-lo – ao ser visto "passo a existir enquanto *eu* para minha consciência irrefletida" (SN, 1997, p. 335). No entanto, se o posicionamento do eu, na condição de objeto, se dava diretamente para a consciência reflexiva, para a consciência irrefletida essa captação passa necessariamente pelo outro – "... pessoa está presente à consciência *enquanto é objeto para outro*" (SN, 1997, p. 336). Isto é, tenho consciência de mim na medida em que sou remissão ao outro – em que meu fundamento está fora de mim. Este ser que sou e que me é revelado pelo olhar do outro, somente posso apreendê-lo como Ser-Para-Outro. Ele jamais me será dado. E o nexos que existe entre minha consciência irrefletida e este ser não é um nexos de conhecimento – é um nexos de ser. Eu vivo este ser, eu sou este ser; mas não posso conhecê-lo.

Este ser que o outro me revela e que não se confunde com o meu para-si, o que ele é propriamente? Que tipo de relações posso manter com ele?

De acordo com Sartre, primeiramente mantenho uma relação de ser, isto é, "eu sou este ser" à maneira de um em-si. – A vergonha que experimento é uma confissão. E

caso queira dissimulá-la usando de má-fé, me comprometo ainda mais nesta confissão – já que um esforço para ocultar um aspecto do meu ser acabaria por revelá-lo ainda mais. Portanto, enquanto um ser para-outro, não posso produzir este ser mesmo já que não posso *conhecer* o outro – uma vez que se passo a conhecê-lo ele se torna objeto do meu conhecimento e, portanto perde a condição de outro-sujeito – e também pela sua liberdade. Assim, este ser que sou e que não conheço conserva uma certa indeterminação, certa imprevisibilidade. “Este ser não é meu possível [...] ao contrário, é o limite da minha liberdade” (SN, 1997, p. 337).

A partir dessa indeterminação que sou para o outro, a sua liberdade me é revelada – na medida em que este meu ser que surge está escrito na e pela sua liberdade. “O outro há-de-fazer ser meu ser-para-ele na medida que ele há de ser seu ser” (SN, 1997, p. 337). Desta forma, eu não posso, por mim mesmo, realizar este ser em-si que sou. Dependo do olhar do outro para que eu seja esse ser que é para-outro e que não poderei ser para mim mesmo. A vergonha me revela este ser.

Enquanto para-si, não sou o que sou e sou o que não sou. Mas aqui, fixado pelo olhar do outro, sou algo, sou um em-si. As minhas possibilidades são alienadas e transcendidas em favor da liberdade do outro. “Fico despojado de minha transcendência” (SN, 1997, p. 338), que se torna uma transcendência dada, uma transcendência que passa a ter um lado de *fora*. Passo a ser uma natureza que escapa a mim mesmo e que, portanto, me é incognoscível como natureza. Minhas possibilidades assim transcendidas estão solidificadas. A partir deste momento – de maneira diversa de quando era minhas próprias possibilidades ao modo de “não ser o que sou mas ser o que não sou” –, *sou* alguém. Sartre, como grande romancista,

descreveu muito bem esta experiência em uma passagem do seu livro *Sursis* (1983, p. 365-366):

Certamente, já tiveste no metrô, no saguão de um teatro, num vagão, a impressão repentina e insuportável de ser espiado por trás. Tu te voltas mas o curioso já mergulhou o nariz num livro; tu não consegues saber quem te observava. Tomas à posição anterior mas sabes que o desconhecido reergueu os olhos, e sentes um formigamento nas costas, comparável a uma crispação violenta e rápida de todos os teus tecidos. Pois bem, eis o que senti pela primeira vez, a 26 de setembro, às três da tarde, no parque do hotel. Não havia ninguém, entendes, Mathieu, ninguém. Mas havia o olhar. Compreenda bem: não o agarrei como se abocanha de passagem um perfil, uma frente, uns olhos, porquanto pela sua própria natureza ele é inapreensível. Só que me retesei, me concentrei, estava a um tempo traspassado e opaco, existia na presença de um olhar. Desde então nunca deixei de estar diante de uma testemunha: diante de uma testemunha, mesmo no meu quarto fechado. [...] Que angústia descobrir subitamente esses olhos como um ambiente universal de que não posso evadir-me. Mas que repouso, também. Sei finalmente que sou [...] vêem-me, logo existo.[...] Sou como ele me vê. [...] Estou enfim transformado em mim mesmo.

Mas, ao captar minhas possibilidades, o outro alcança apenas uma possibilidade "roída" pela minha liberdade. Assim, enquanto indeterminada para o outro – já que sustentada por uma liberdade que não é a dele – minha possibilidade se converte em probabilidade.

E se o meu para-si sofre mudanças estruturais, também a situação me foge, me escapa, e passa a *ser para o outro*, diferente de como aparecia para mim. À situação são conferidos aspectos que eu não conferi e, na medida em que é transcendida pelo olhar do outro, ela é fixada e organizada em torno de mim como uma forma. O outro lhe confere uma síntese que, apesar de me incluir, se dá para além de mim e assume um caráter de em-si.

Além de me espacializar, o outro me temporaliza. Na medida em que sou objeto espaço-temporal do mundo, me ofereço às apreciações do outro. Passo a ser espacializador-espacializado, temporalizador-temporalizado.

No entanto, o fato de perder minha liberdade; de me tornar escravo – na medida em que dependo de uma liberdade que não é a minha; o fato de estar sujeito a valorações sobre as quais não posso influir e nem sequer conhecer; de estar em perigo ao ser instrumento de possibilidades que não são as minhas, nada disso significa uma falha do meu ser, mas é a "própria estrutura permanente do meu ser-para-outro" (SN, 1997, p. 344).

Cabe destacar que toda esta descrição do olhar empreendida até este momento "foi constituída integralmente no plano do cogito" (SN, 1997, p. 344). Foram explicitadas as reações subjetivas diante do olhar do outro, que qualquer um pode encontrar no universo da sua própria experiência subjetiva. Em nenhum momento recorreu-se à intermediação de um pensamento conhecedor – de uma relação de conhecimento. O outro não foi dado como um objeto a ser conhecido, mesmo porque objetivá-lo equivale a destituí-lo da condição de outro-sujeito.

E se até aqui permanecemos no plano do *cogito*, buscando explicitar a modificação estrutural que vivo ao ser visto e que me confere uma nova dimensão de existência – meu ser-para-outro (ser que sou mas que não conheço) –, precisamos agora deitar luz sobre o outro extremo do olhar e buscar precisar o sentido do surgimento do outro.

Insistindo no que já foi dito, sabemos que o outro não pode ser objeto, sob pena de desaparecer enquanto outro que transcende minhas possibilidades. Objetivá-lo, tornando-o um ser-para-mim, é uma defesa de meu ser que cessaria imediatamente de ser um ser-para-outro. Não posso concebê-lo como parte de meu ser em meio do mundo, já que ele é o ser que transcende esse mundo. O que é então?

Considerando que não posso ser objeto senão para um sujeito, o outro é aquele que me vê e que eu ainda não vejo, é o ser para o qual não voltei minha atenção. E

aquele que me entrega a mim mesmo como não-revelado para mim e que, no entanto, também não se revela para mim. É ele que sustenta este meu ser-não-revelado que a vergonha me mostra e a sua presença se dá "porque me visa e não porque é visado" (SN, 1997, p. 346).

Ao mesmo tempo que o olhar alheio destrói toda objetividade para mim, é condição de minha objetividade. É alteração estrutural de mim e do mundo, já que sou "visto em um mundo visto" (SN, 1997, p. 346).

Colado a mim sem distância, o olhar do outro nega as distâncias que estabeleci entre mim e meu mundo e também aí me confere as suas distâncias. O outro não me aparece no mundo senão que transcende o mundo. Vem como de um além-mundo, sem intermediários.

No entanto, aqui não há reciprocidade possível. Se o outro está presente a mim sem distâncias, para que eu possa ser presente a ele é necessária toda a espessura do mundo. Na medida em que o outro me é impossível de captar e pura transcendência onipresente, estou situado em um mundo completo, com seus utensílios e suas distâncias.

Podemos dizer que dependo do outro porque não posso ser objeto para mim mesmo, mas somente para um sujeito, para uma outra liberdade. E por quê? Se, enquanto para-si, sou minhas próprias possibilidades, não posso ser objeto para mim, não posso me conferir uma objetividade. Somente o outro, enquanto subjetividade que não posso alcançar, me confere limites, quita minhas possibilidades, me aliena e me confere um fora, me torna um em-si.

Todo pensamento que busco formar sobre mim mesmo tem sempre como condição necessária a presença sem intermediário desse outro – como sujeito livre e que torna possível que haja um mundo.

Ao ser visto, tomo consciência de minha objetividade e da existência do outro enquanto existência que não posso conhecer. Saber-se presente ao olhar alheio não se dá na esfera do conhecimento nem pode ser considerado sob outros aspectos senão que, simplesmente, é assim. Sequer posso derivar esta minha presença de mim mesmo.

Não posso buscar o outro no mundo, pois ele está do lado da consciência. A vergonha o revela como um momento constitutivo da consciência e não à maneira como percebo um objeto cognoscível e situado no mundo.

Sartre pode, agora, mostrar de que modo, se pelo *cogito cartesiano* a consciência dá testemunho de sua própria existência com certeza indubitável, pela vergonha (consciência-vergonha) dá-se testemunho da existência do outro.

A vergonha é revelação do outro, não do modo como uma consciência revela um objeto, mas como um momento da consciência encerra lateralmente outro momento como sua motivação. [...] Isso demonstra suficientemente que o outro não deve ser procurado primeiro no mundo, e sim do lado da consciência, como uma consciência na qual e pela qual a consciência se faz ser o que é. Assim como minha consciência, captada pelo cogito, presta testemunho indubitável de si mesmo e de sua própria existência, certas consciências particulares – por exemplo, a 'consciência-vergonha' – prestam ao cogito testemunho indubitável de si mesmo e da existência do outro (SN, 1997, p. 350).

Uma preocupação fundamental de Sartre é refutar o solipsismo. Assim, ele ressalta que o meu ser-objeto ou ser-para-outro é completamente diferente de meu ser-para-mim. Se o olhar alheio fosse o sentido de minha objetividade-para-mim, recairíamos no solipsismo. Se pudesse conhecer meu ser-objeto, certamente que veria algo muito diferente do meu-ser-para-mim. O objeto não é a consciência, mas sim a consciência-

degradada. Portanto, ser qualificado de fora é ser caracterizado como um em-si. Não posso qualificar-me sem a mediação de um ser que pode me objetivar, sem o outro. "O outro me ensina o que sou" (SN, 1997, p. 352). Não é o sentido de minha objetividade, mas é a sua condição. Meu ser-para-outro é uma queda e esta queda é uma alienação que não posso operar por mim mesmo.

Outro ponto que deve ficar bem claro é que o outro me constitui apenas como objeto *para ele* e não para mim mesmo. "A presença do outro não faz aparecer o eu-objeto" (SN, 1997, p. 353), o máximo que consigo captar é esta minha *fuga para...* Este eu-objeto não é conhecimento, mas um mal-estar que vivencio e que não alcanço. Também o outro não é conhecimento, mas simplesmente o *fato* da presença de uma liberdade que não é a minha e da qual dependo.

Cabe acentuar que o surgimento do meu eu-objeto e o da liberdade alheia se dão a um só tempo como uma necessidade da minha consciência. Não é possível uma anterioridade de nenhum dos dois pólos.

... o outro não me aparece como um ser que fosse primeiro constituído para encontrar-se comigo depois, mas como ser que surge em relação originária de ser comigo, tão indubitável como minha própria consciência e com igual 'necessidade de fato' (SN, 1997, p. 353).

E mesmo se após captar-me como tendo sido visto, verifico ser um engano, que ninguém me via, não ocorre nenhuma modificação. Nem mesmo a certeza que tive do outro fica decaída e nem a vergonha que vivenciei se torna falsa. Aqui, precisamos distinguir duas ordens de conhecimento distintas. Primeiro, não posso inferir a presença do outro-sujeito a partir da constatação do outro-objeto. E, por último, não posso invalidar a presença do outro-sujeito devido à impossibilidade do outro-objeto.

O fato é que – como já foi dito anteriormente – ser olhado não depende do objeto que olha. Inclusive, captar um olhar é destruir o objeto que manifesta o olhar. O que fica certo é o fato de ser olhado e tal fato não depende de um corpo alheio. "O que nos olha não são olhos mas o outro-sujeito" (SN, 1997, p. 354).

Quando me experimento como tendo sido visto, mesmo que tenha me enganado, o meu ser-objetivo-para-outro não pode ser posto em dúvida. Fui alcançado no meu ser, ocorreram mudanças na minha estrutura etc. Também a presença a mim do outro-sujeito não fica em perigo. O duvidoso é apenas o *ser-aí* do outro-sujeito, a sua facticidade. Daí não podermos derivar a presença do outro no mundo da presença do outro-sujeito, uma vez que esta última é transcendente, como já foi dito, se dá para *além do mundo*.

Se acreditei numa presença e me enganei é porque o outro estava ausente. Ora, a ausência – como também já vimos – não é um nada de relação e sim um modo de ser da realidade humana diante de outras realidades humanas. Quando "fulano" está ausente, está ausente com relação a "sicrano", o que constitui uma maneira de estar presente. Entre o eu-objeto e o outro-sujeito, há a espessura do mundo. Mas entre o outro-sujeito e o eu-objeto não há distância nenhuma. Não se coloca o problema do lugar espaço-temporal que o outro-sujeito ocupa.

Toda realidade humana em relação às outras realidades humanas está sempre presente ou ausente. O ser-para-outro "é o fato constante da minha realidade-humana" (SN, 1997, p. 358). No entanto, ser-objeto para um sujeito não me esclarece que objeto sou, nem mesmo se sou um *isto determinado* ou se permaneço como *fundo indiferenciado*. Sobre este ponto não posso estabelecer conhecimentos seguros mas apenas constatar o fato.

Por fim, é o "conjunto do fenômeno" que até então foi descrito que caracteriza o olhar. Cada olhar me revela que existo para todos os homens viventes. Quando me capto olhado, a realidade do outro é indiferenciada. Na medida em que conseguir apreender o sujeito olhante, seu olhar deixa de existir e eu passo a ser o sujeito da relação. Para Sartre, uma síntese seria impossível. Ou sou visto como eu-objeto por um outro-sujeito, ou apreendo um outro-objeto na medida em que sou eu-sujeito. Na segunda hipótese, todas as modificações que experimentei como olhado passarão a ser sofridas pelo outro.

Em suma,

... o ser-Para-outro não é uma estrutura ontológica do Para-si; com efeito, não podemos pensar em derivar o ser-Para-outro do ser-Para-si como podemos derivar uma consequência de um princípio, nem, reciprocamente, o ser-Para-si do ser-Para-outro. Sem dúvida, nossa realidade-humana exige ser simultaneamente Para-si e Para-outro [...] O que o 'cogito' nos revela aqui é simplesmente uma necessidade de fato: acontece – e isso é indubitável – que nosso ser em conexão com seu ser-Para-si é também Para-outro; o ser que se revela à consciência reflexiva é Para-si-Para-outro; o 'cogito' cartesiano não faz mais que afirmar a verdade absoluta de um 'fato': o da minha existência; da mesma forma, o 'cogito' algo ampliado que aqui usamos nos revela como um fato a existência do outro e minha existência Para-outro (SN, 1997, p. 358).

### Conclusão

O que buscamos neste trabalho foi a descrição do tema do Outro, tal como formulado por Sartre em sua obra capital, *O ser e o nada*. Visamos a acentuar a originalidade da elaboração sartreana, mostrando de que maneira tal questão se inscreve como um problema central do seu pensamento, o que nos autoriza a caracterizá-lo, também, como uma filosofia das relações humanas.

Considerando o caráter sistemático da obra estudada, o caminho percorrido contemplou – no nosso entendimento, por necessidade – todo o itinerário que o próprio Sartre estabeleceu até desembocar na temática que focalizamos. Mesmo porque, ao identificarmos o para-outro na condição de terceiro processo de neantização, fez-se necessário pensarmos os dois momentos precedentes e o caráter mesmo da concepção da consciência como *nada* (néant).

Cabe acentuar também que

um pensamento original e cheio de nuances, atormentado e algumas vezes desconcertante como o de Sartre, não se presta facilmente, é necessário admitir, a uma reprodução sem deformação, senão traição (GUTWIRTH, 1970, p. 5).

Vale dizer que, no desenvolvimento desta dissertação, no propósito de guardar fidelidade para com o nosso autor, nos limitamos a uma leitura exegética de *O ser e o nada*.

Desta forma, na Introdução fizemos uma breve consideração acerca do nosso tema no contexto da tradição do pensamento filosófico, procurando mostrar como, não tendo lugar na filosofia grega e brotando timidamente a partir do pensamento de inspiração cristã, o tema do outro se coloca de maneira impositiva a partir da filosofia

de Hegel. Este, ao abordar a constituição da *consciência-de-si* como elemento fundamental da compreensão da existência na perspectiva histórica, mostra com evidência que é na relação com o outro que tal *consciência-de-si* se constitui. Enfatizamos também que, apesar deste avanço no tocante à compreensão do Outro, ao limitar-se à perspectiva do conhecimento, Hegel não permite compreendermos a mediação da consciência consigo mesma a partir do Outro. Por fim, acentuamos que o tratamento que Sartre confere à questão é original e, portanto, merecedor de uma análise mais pormenorizada.

Com o intuito de compreender e destacar tal originalidade, iniciamos no Capítulo 1 – “A Consciência e o Nada” – a elucidação deste sistema que é esta obra sartreana, respeitando, como já acentuamos, a mesma estruturação da obra em foco. Vimos, então, que o propósito de Sartre é o de elaborar um ensaio de ontologia pela via fenomenológica. Portanto, o primeiro problema que se apresentou foi o do ser. A partir daí, considerando que a dualidade entre ser e aparecer, após a fenomenologia, já não tem mais lugar no pensamento filosófico, Sartre conclui que a ontologia deve se ocupar do próprio ser do fenômeno. Surge assim a questão da consciência que se apresenta como relação a um ser transcendente, o que permite compreender que o ser comporta duas regiões radicalmente distintas: o ser-em-si e o ser-para-si. Por fim, conclui-se também que é somente a partir do exame do ser do Para-si, enquanto um ser de consciência, é que podemos buscar o sentido do ser. Isto é, o que deve ser investigado é a realidade humana.

A primeira conduta analisada foi a da interrogação e esta revelou o caráter neantizante do Para-si. Isto é, a negação surge não como uma mera qualidade de um juízo, mas sustentada por um *nada* que se manifesta como uma presença

perpétua. Para Sartre, o nada infesta o ser e isto se torna possível a partir da propriedade nadificadora que é característica constitutiva do ser do Para-si. Concluindo na sua fórmula bem conhecida, Sartre afirma: "O Ser pelo qual o Nada vem ao mundo é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada." (SN, 1997, p. 65).

E da maior importância compreendermos a exata medida deste caráter nadificador da consciência, pois, como observou Sebastião Trogo (1984b, p. 86), "Toda meditação sartreana se origina de sua intuição da consciência como 'néant'." Assim, é a partir da negação que podemos compreender o Ser. Para Sartre, se só existisse a plenitude do ser-em-si, sequer a pergunta pelo ser seria possível. É necessário que haja um desgarramento do ser e este só se torna possível porque a própria consciência é desgarramento de si mesma. Ter consciência de ser implica situar-se frente ao ser e colocar-se como diferente dele. Isto é, colocar-se a si mesmo em questão como não sendo o ser do qual se tem consciência.

Ainda neste capítulo, além da conduta neantizante da interrogação, descrevemos também a abordagem que Sartre faz de outras duas: a conduta da angústia, que deve ser compreendida enquanto uma consciência específica de liberdade, bem como a conduta da má-fé, que se manifesta quando "o germem neantizador se vira contra si mesmo" (TROGO, 1984a, p. 22).

Tal conduta da má-fé, que não deve ser confundida como uma simples mentira, caracteriza a consciência como aquilo que não é e não sendo aquilo que é. Vale dizer, torna-se evidente que, ao contrário do em-si, que pode ser compreendido como pura identidade fechada consigo mesma, sem nenhuma abertura para fora de

si, o para-si, enquanto ser de consciência, jamais poderá usufruir desta pura identidade. Enquanto ser de projeto, o ser do para-si está sempre além de si. Há uma desagregação no interior do seu próprio ser. E é exatamente a tentativa de melhor compreender este ser-para-si o que buscamos no capítulo 2 – “O Ser do Para-si”.

A pergunta inicial é pelo ser da consciência. Se a consciência pode colocar para si mesma o seu ser em questão é porque o seu fundamento ontológico implica necessariamente uma *presença a si*. Tal presença pressupõe que haja uma separação do sujeito de si mesmo e que tal separação não seja realizada de fora, por um sujeito testemunhante. Para Sartre, há uma cisão no interior do próprio Para-si que pode ser entendida como sendo operada por um “negativo puro”. E o *nada* que se inscreve no próprio âmago da consciência. E a captação do Para-si por si mesmo, ao mesmo tempo que se percebe como não sendo fundamento deste ser captado, não sendo seu próprio fundamento. E o que Sartre chama de *facticidade* do Para-si, uma busca perpétua e inútil de ser seu próprio fundamento à maneira de um Em-si, ao mesmo tempo que só pode compreender-se como pura contingência - ser de liberdade que só pode ser quando “brinca” de ser.

Novamente acentua-se o papel fundamental da capacidade nadificadora da consciência. Se, primeiramente, a nadificação Se “aplicava” a um ser exterior – na medida em que a consciência se caracterizava como não sendo este ser –, agora, estamos na dimensão de nadificação que se dá no interior da própria consciência. E a nadificação que afeta o ser do Para-si, ao mesmo tempo em que o determina como *falta de ser*. A realidade humana é falta e a consciência pode ser compreendida como um eterno transcender *rumo a*. Este ser, rumo ao qual a consciência deve

transcender-se, é irrealizável, pois é constitutivo da própria consciência, é imanente a ela. Caso fosse realizado, destruiria a própria consciência, já que esta deixaria de ser Para-si e se transformaria em um Em-si. Para Sartre, este ser que tem puro valor de um existente enquanto normativo e não real é o ser do *valor*. Um ser que não é necessariamente posicionado pela consciência, mas que é consubstancial ao ser que se caracteriza como liberdade. Por fim, se o Para-si, enquanto presença a si e busca perpétua de fundamento, enquanto vive a sua facticidade nesta mesma busca, está impregnado pelo valor, faltam-lhe de maneira específica, exatamente, os seus *possíveis*. E rumo a eles que o Para-si se projeta, sem jamais conseguir realizá-los plenamente. E uma falta interior, uma ausência constitutiva da consciência.

Por fim, a análise das estruturas imediatas do Para-si mostrou que o Ego não pertence ao domínio do Para-si, mas do Em-si. Isto é, o Eu aparece à consciência como elemento do mundo. O caráter de “pessoalidade” que podemos verificar na consciência não se deve ao fato de ela possuir um Ego. Para Sartre, encontramos aqui um “circuito da ipseidade” que, graças ao movimento de nadificação, faz com que a consciência possa existir como presença a si. Desta maneira, se o *cogito* tem o caráter de transcendência *rumo a*, tal movimento implica necessariamente a temporalidade.

Foi exatamente esta questão que nos ocupou na segunda parte do segundo capítulo. Após a descrição de uma fenomenologia da temporalidade e de uma ontologia da temporalidade, podemos concluir que existe uma temporalidade imanente ao “próprio dinamismo da reflexão”. Retomando o que afirmamos anteriormente, “na medida em que o Para-si é projeto de recuperação de si mesmo como uma totalidade perpetuamente inacabada, ele é reflexão. Assim, se o Para-si

se temporaliza, a reflexão, enquanto seu modo de ser, só pode ser temporalização e consciência de duração. O que ela realiza é a constituição de um primeiro esboço de um “*fora*” que o Para-si constitui para si mesmo”. (SN, 1997, p. 214).

Chegamos assim ao Capítulo 3 – “O problema do Outro” – núcleo do nosso trabalho. Acreditamos ter ficado evidente a necessidade de percorrermos todo o caminho anterior, uma vez que, no plano do sistema sartreano, a temática que escolhemos se coloca como uma etapa final desta busca de fundamentação empreendida pelo Para-si.

Preocupado inicialmente em desqualificar as soluções realistas e idealistas do problema, Sartre mostrou de que modo, paradoxalmente, uma resvala exatamente na outra. Isto é, a posição realista acaba numa perspectiva idealista e vice-versa. O erro comum a ambas é não perceber que, na estrutura constitutiva do ser-outro, existe uma negação de interioridade e não de exterioridade. Caso nos limitássemos à exterioridade, a existência ou a não-existência do outro não poderia me afetar e não seria, portanto, constitutiva do meu ser. Não havendo nenhuma reciprocidade das consciências, ficaríamos fechados no solipsismo, tendo que recorrer a uma testemunha absoluta e externa por natureza, isto é, a Deus.

Em seguida, reconhecendo o inegável avanço das formulações de Husserl, Hegel e Heidegger, Sartre não hesitará em apontar as suas limitações. No primeiro caso, o de Husserl, apesar de fazer com que o meu *ego empírico* e o *ego empírico* do outro apareçam no mundo ao mesmo tempo, Husserl não consegue escapar do solipsismo, uma vez que continua tributário do sujeito transcendental de Kant. O problema não é ainda colocado no plano das experiências humanas. No caso de Hegel – o primeiro avanço mais significativo na tentativa de solução do problema –,

Sartre mostra que, apesar de este filósofo mostrar que a constituição da minha consciência de si passa necessariamente pela existência do outro, o problema foi formulado no plano do conhecimento. O conhecimento é a medida do ser. As consciências são compreendidas como dadas e alheias, como objetos a serem conhecidos. O grande problema desta filosofia é desprezar a interioridade do *cogito*. Para Sartre, o problema do outro deve ser colocado a partir do *meu ser*. Por último, na elaboração heideggeriana, apesar de chegarmos à compreensão de "um ser que implica em seu ser o ser do outro", o *ser-com* de Heidegger carece de fundamentação. De acordo com Sartre, Heidegger não mostra por que a *coexistência* deve ser o fundamento único do nosso ser.

E exatamente a partir deste ponto que podemos compreender a originalidade da solução que Sartre propõe para a questão. Segundo ele, primeiramente deve ficar claro que não se trata de provar a existência do outro, já que ela se impõe como evidência absoluta. Segundo, o "único ponto de partida possível é o *Cogito cartesiano*". Vale dizer, deve existir um *cogito* da existência do outro que o revele com a mesma evidência que o *cogito* cartesiano revelou o ser pensante. Terceiro, o outro a ser revelado não será um outro-objeto indiferente à sua revelação e sim um outro-sujeito da mesma natureza do meu ser. Por último, este outro me será revelado por uma "relação negativa, recíproca e de dupla interioridade".

E isto que deve ser compreendido a partir da experiência da vergonha como instância reveladora do olhar. Se, a princípio, vejo um sujeito qualquer enquanto um outro-objeto, devo considerar a possibilidade de também ser visto por ele, de ser um outro-objeto para ele. A vergonha que experimento diante do olhar do outro me revela o meu ser-para-outro. Não sou indiferente diante deste olhar na medida em

que ele me confere um fora: me confere um ser que é meu ser sem ser para mim; me degrada à condição de um Em-si que sou eu mesmo sem poder ser seu fundamento. Aí o ponto nodal da questão. O meu ser para-mim não é captado enquanto tal. O que é captado é o meu ser-para-outro. Ao mesmo tempo, este ser-para-outro me revela justamente o outro surgindo no interior do meu próprio ser. Ele me espacializa, me temporaliza, me faz objeto para ele – me constitui como um Em-si. Um ser que, afinal, tem seu próprio fundamento. Só que este fundamento depende do outro. Pouco importa se, ao sentir-me olhado, o olhar exista de fato. Importa que, numa espécie de *cogito elargi*, a existência do outro me é dada com evidência total.

Esta a originalidade da formulação de Sartre: a partir do exame das estruturas do ser Para-si, encontrar o outro e conferir-lhe a condição de ser imprescindível para a constituição do meu próprio ser.

## BIBLIOGRAFIA

### **Obras de Sartre:**

SARTRE, Jean-Paul. *l'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

\_\_\_\_\_. *El ser y la nada – ensayo de ontología fenomenológica*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.

\_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. *As palavras*. 6.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

\_\_\_\_\_. *A náusea*. 5.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

\_\_\_\_\_. *Entre quatro paredes*. São Paulo: Abril, 1977.

\_\_\_\_\_. *Sursis*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

### **Comentadores:**

AUDRY, Collete. *Sartre et la réalité humaine*. Paris: Seghers, 1966.

BORNHEIM, Gerd A. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 2.ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.

CAMPBELL, Robert. *Jean-Paul Sartre; o una literatura filosófica*. 3.ed. Buenos Aires: Ed. Argos, 1949 (Los Pensadores).

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre; 1905-1980*. Porto Alegre: L&PM Editores S.A, 1986.

COLOMBEL, Jeannette. *Sartre ou le parti de vivre*. Paris: Grasset, 1981.

CONTAT, Michel e RYBALKA, Michel. *Les écrits de Sartre: chronologie, bibliographie commentée*. Paris: Gallimard, 1970.

DANTO, Arthur C. *As idéias de Sartre*. São Paulo: Cultrix, 1975.

ENTRALGO, Pedro L. *Teoría y realidad del outro*. Madrid: Alianza Editorial S.A, 1988.

GEORGE, François. *Sur Sartre*. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1976.

GUTWIRTH, Rudolf. *La phénoménologie de J.-P.Sartre*. Toulouse: Privat Ed., 1970.

JEANSON, Francis. *Sartre par lui-même*. Paris: Ed. du Seuil, 1963.

JEANSON, Francis. *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Paris: Ed. du Seuil, 1965.

\_\_\_\_\_. *Sartre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1987.

LAFARGE, René. *La philosophie de Jean-Paul Sartre*. Toulouse: Privat Ed., 1967.

MARTIN-DESLIAS, Noël. *Jean-Paul Sartre ou la conscience ambiguë*. Paris: Nagel, 1972.

MOUNIER, Emmanuel. Le moi parmi les autres. In: \_\_\_\_\_. *Oeuvres; traité du caractère*. Paris: Ed. du Seuil, p. 468-522. Tome II.

\_\_\_\_\_. *Introducción a los existencialismos*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1967.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

PRUCHE, Benoit. *l'homme de Sartre*. Vichy: Arthaud, 1949.

RENAUT, Alain. *Sartre, le dernier philosophe*. Paris: Grasset, 1993.

TROGO, Sebastião. *A constituição da consciência em Jean-Paul Sartre*. 1975. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1975.

\_\_\_\_\_. *Autrui: promesse de me fonder: un regard sartrien sur le Grande Sertão Ve redas*. 1979. Tese (Doutorado em Filosofia) – Institut Supérieur de Philosophie, Université Catholique de Louvain, Louvain, 1979.

\_\_\_\_\_. *O impasse da má fé na moral de J.-P.Sartre*. 1984. Tese (Concurso para Professor Titular) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1984a.

\_\_\_\_\_. Le problème d'autrui chez J.-P.Sartre. *Kriterion – revista de filosofia*, Belo Horizonte, n. 72, p. 81 – 102, 1984b.

VAZ, Henrique C. de L. Nota histórica sobre o problema filosófico do "outro". *Kriterion – revista de filosofia*, Belo Horizonte, n. 13, p. 59 – 76, 1963.

VERSTRAETEN, Pierre. La schize du regard: Sartre et Lacan. *Obliques*, Paris, s/d, n. 24-25, p. 37-43.

WAELEHENS, Alphonse de. Autrui. In: *La philosophie et les expériences naturelles*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961. p. 122-167.

\_\_\_\_\_. *Une philosophie de l'ambiguïté*. Louvain: Éditions Nauwelaerts, 1970.

**Outras obras consultadas:**

FRANÇA, J. Lessa et al. *Manual para normalização de publicações técnico-científicas*. 6. ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

KIERKEGAARD, S. *Estudios esteticos II*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1969.

ROY, Arundhati. *O deus das pequenas coisas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

STALLYBRASS, Peter. *O casaco de Marx: roupas, memória, dor*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.

TAPLIN, Oliver. *Fogo grego*. Lisboa: RTC/Gradiva, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. 4.ed. São Paulo: Difel, 1984.

\_\_\_\_\_. *A morte nos olhos: figuração do outro na Grécia antiga: Ártemis, Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.