

SARTRE: CONSCIÊNCIA E ALTERIDADE

*Lennimarx Porfirio Oliveira*¹

RESUMO

Por meio da análise da obra *O Ser e o Nada*, de Jean-Paul Sartre, buscaremos explicitar como este filósofo parte de suas considerações acerca da subjetividade até atingir o conceito de alteridade. Nesse intento, será necessário lançarmos mão de alguns conceitos imprescindíveis, que são consciência, objetividade e liberdade. Buscaremos mostrar que cada um está inelutavelmente entregue a si mesmo em sua liberdade. Então, poderemos perceber que o outro aparece para um determinado sujeito graças à liberdade subjetiva que os caracteriza mutuamente. Por fim trataremos de como os diferentes sujeitos se relacionam entre si.

PALAVRAS-CHAVE: consciência; sujeito; liberdade; alteridade.

By means of the analysis of the work *Being and Nothingness* by Jean-Paul Sartre, we will seek to explain how this philosopher starts from his considerations about subjectivity to achieve the concept of alterity. For this, it will be necessary to turn to some essential concepts: awareness, objectivity and freedom. We will try to show that each person is inevitably left to him/herself in his/her freedom. Then we can see that the other appears for a particular subject due to the subjective freedom that characterizes them mutually. Ultimately we will treat of how the different subjects relate to each other.

KEYWORDS: consciousness; subject; freedom; alterity.

I. Fenomenologia fundamental

A filosofia de *O Ser e o Nada* se posiciona na contracorrente da tradição filosófica que, na investigação acerca do ser, colocava este pairando acima do nada por meio do qual o próprio ser se “dava”, a coisa ou objeto, ou, de forma mais adequada com a linguagem tipicamente ontológica, o ente. O ente, em suas múltiplas determinações, não é um obstáculo no meio do caminho que leva ao ser, mas o próprio ente é, em seu aparecer, esse caminho. O ditado segundo o qual “as aparências enganam”, ainda que possa ser válido quando devidamente contextualizado, deveria receber um acréscimo para se tornar adequado frente às contribuições teóricas de *O Ser e o Nada*: ainda que possam produzir engano, as mesmas aparências são o que permitirá que o engano seja constatado, pois se algo não aparece sequer será possível tecer

¹ Bacharelado em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: lennimarxoliveira@gmail.com

qualquer anunciado a seu respeito. Aquilo que aparece, ou seja, o fenômeno é o único caminho para se chegar ao ser. Como todo caminho, deverá ser percorrido para que se possa chegar ao destino almejado, ou seja, é necessário transitar pelo fenômeno até que se chegue ao ser. Mas percorrer o caminho fenomênico para se chegar ao ser poderia soar em consonância com a metafísica clássica, para qual o fenômeno tem de ser ignorado, já que se chegando à meta o percurso desaparece e o objetivo é ultrapassar o fenômeno em direção ao ser. Mas o ser não dispensa o fenômeno. O ser sustenta a totalidade das aparições do objeto em perfeita comunicação mútua. A esse ser que se faz comunicável a partir da totalidade das aparições dá-se, levando em consideração a internalidade desse ser, o nome de Em-si. O fenômeno, enquanto aparição do ser, desvela o ser e isso só é possível perante uma alteridade distanciada. Essa alteridade ontológica é a consciência ou Para-si. Consciência não se trata mais imediatamente de atividade reflexiva, ainda que esta seja uma de suas formas fenomênicas. A consciência sob o viés ontológico-fenomenológico antecede qualquer reflexão. Se a consciência fosse consciência de ser consciente, haveria para esta última uma consciência dela e assim em progressão ao infinito. A consciência não necessita ser reflexiva e, para apoiar essa tese, Sartre alude aos testes de Piaget com crianças, nos quais elas somavam, mas não conseguiam explicar como o faziam (SARTRE, 2009, p. 24).

Desvela-se então que as investigações até aqui reportadas que se desenvolveram de forma a colocar o problema do ser em *O Ser e o Nada* trazem como resultado a descoberta de duas esferas de ser: o ser-Em-si e o Para-si. O Em-si se faz perceptível, tomando percepção em um sentido não apenas sensível, mas também em termos de compreensão, graças aos fenômenos, pelos quais responde enquanto resultante de sua totalidade. Mas a existência dessas duas regiões se torna um problema pelo fato de não se ter esclarecido como essas duas regiões de ser se relacionam. Para-si e Em-si a essa altura surgem como dois pólos distintos, antagônicos e não-comunicados. De fato, o problema surge em razão de se ter adotado uma perspectiva que prejudica a descoberta de como ocorre a relação entre esses modos de ser. O método analítico falseia a investigação porque ignora a correspondência entre consciência e fenômeno na constituição do concreto. Sartre então supera esse problema, mudando a forma de abordagem ao seguir o preceito que desaconselha apartar previamente os dois termos de uma relação para reuni-los adiante: na descrição da relação entre Em-si e Para-si o

procedimento sintético ganha prioridade frente ao analítico. Vale lembrar a frase de Husserl que por várias vezes ecoa em Sartre: toda consciência é consciência de alguma coisa. A sentença indica a indissociabilidade existente entre consciência (Para-si) e aquilo que é um outro dela; o Em-si é a totalidade dessa alteridade. A síntese é própria desse existenciário que Heidegger chama de ser-no-mundo. Mas não se pode buscar essa síntese no abstrato em razão da incapacidade de este proporcionar a recuperação do concreto a partir de si. A estrutura homem-no-mundo deve ser buscada dentro do concreto, em alguma conduta humana que a evidencie. Mas que conduta é essa?

Essa conduta é desvelada pela própria investigação, porque na investigação há a atitude de um ser que se encontra diante de outro ser e o interroga; em outros termos, como condição *sine qua non*, para que se empreenda a investigação, aparece a conduta desejada, a interrogação. Evidentemente, não se está pleiteando que a interrogação seja definida como conduta originária da relação entre consciência e ser-Em-si. Porém, se se levar em consideração a necessidade de se descobrir uma conduta que sirva de fio condutor para a investigação, vemos que a interrogação, já sendo um pressuposto para toda e qualquer investigação, acena interessantemente como caminho a ser percorrido.

É perceptível então que a interrogação se mostra como conduta privilegiada na pesquisa acerca da relação entre as duas regiões de ser. Um ser (consciência) se coloca diante de outro ser (Em-si) e interroga acerca do modo de ser do ser interrogado. Antes que venha a resposta, a consciência aguarda, o que, como Sartre escreve, denota uma familiaridade pré-interrogativa com o ser interrogado. Na interrogação existem duas possibilidades de resposta: sim ou não. Ainda que a interrogação aguarde uma resposta cujo teor seja mais significativo do que essas duas palavras, em última instância a resposta se subsume ou a uma afirmação de ser ou à negação de ser. A possibilidade de uma resposta negativa coloca o ser da consciência interrogativa diante da realidade objetiva da negação existente que transcende a pura ficção subjetiva. A interrogação traz à tona o não-ser do não-saber daquele que interroga; o interrogante desconhece o “como” do ser interrogado. Além disso, qualquer resposta que fosse obtida indicaria a determinação de um estado de coisas como sendo desse e não de outro modo. A conduta interrogativa está assim cercada pelo não-ser: o não-ser do não saber, o possível não-ser do objeto e o não-ser limitador. A investigação ontológica levou às duas regiões de ser; a relação destas trouxe a interrogação; esta última conduziu ao não-ser.

Uma possibilidade de objeção contra a descoberta da objetividade do não-ser seria arguir que o ser-Em-si não possui negatividade alguma e que a negação surgiria ao final do ato judicativo do sujeito que compara o resultado esperado com o resultado obtido. A espera de que Sartre fala seria espera do juízo. A negação estaria então gravitando em torno da positividade objetiva do ser-Em-si e a positividade psíquica do juízo sem, no entanto, se coadunar com nenhum dos dois. A negação seria derivada de um ato similar à experiência cognitiva do sujeito kantiano. O Nada não possuiria autonomia ontológica. Mas Sartre não concorda com essa conclusão. Ele lembra que Kant não distingue a estrutura dos juízos positivos da estrutura dos atos judicativos negativos; tanto uma quanto a outra estão fundamentadas na aplicação das categorias *a priori* do entendimento. Portanto, positividade plena nada mais seria do que força de expressão, posto que tanto a positividade quanto a negatividade se encontra nos limites da consciência com o objeto. Evidentemente surge um impasse de se saber se a negação aparece *a posteriori* como coroamento de um ato subjetivo ou *a priori* nas estruturas próprias da realidade humana. A primeira alternativa não encontra respaldo. Ainda que a negação ganhe destaque como tendo surgido em resposta ao ato interrogativo, ela compreende uma negatividade que é anterior ao juízo e à interrogação: a possibilidade do não-ser estabelecida dentro da esfera do ser interrogado por aquele que interroga. Este, aliás, não se trata necessariamente de outro sujeito; a interrogação dialogada é uma possibilidade de interrogação entre outras. A interrogação é uma relação de seres diferentes, ainda que um deles seja objeto.

Para evitar as ambiguidades de uma conduta que normalmente é associada ao âmbito da intersubjetividade, o que poderia obnubilar uma investigação de caráter ontológico, Sartre aponta, como alternativa, uma atividade de caráter nadificante que aponta para uma relação eminentemente voltada para a objetividade e na qual se torna mais claro perceber o juízo como mero epifenômeno casual: a destruição. Ao considerar-se a objetividade pura (o ser-Em-si), nota-se que não há destruição; as coisas que antes apresentavam uma determinada configuração agora apresentam outra; mesmo o uso do “antes” e do “agora” é precário visto ser necessário um testemunho que temporalize as duas situações. A destruição vem à tona através do homem em sua relação com o mundo: “Para haver destruição é necessário primeiramente uma relação entre o homem e o ser, quer dizer, uma transcendência; e, nos limites dessa relação, que

o homem apreenda esse ser como um ser destrutível. O que pressupõe um recorte limitativo, e isso já constitui uma nadificação” (SARTRE, 2009, p. 49). Por outro lado, para que um ser seja apreensível com potencialmente destrutível (sem se atribuir a potência o sentido aristotélico) é necessário um recorte limitador que aponte para um ser e não para outro em sua fragilidade, o que já constitui uma nadificação. A própria fragilidade nada mais é do que a possibilidade de passagem do ser para o não-ser, evidentemente sob o testemunho humano. O não-ser se mostra duplamente presente na conduta da destruição como limitação nadificadora e fragilidade. A destruição como fenômeno de relação de ser denota a concretude do não-ser na medida em que uma consciência nadifica o estado anterior no estado presente fazendo emergir a temporalidade e indicando a configuração das coisas como sendo desse modo e não de outro. Mesmo sendo necessária a presença humana a detectar a destruição, esta ocorre objetivamente e não é uma criação psíquica, tanto que é irreversível. Em outro plano, a fragilidade instaura a negação no meio daquilo que era aparentemente pleno de positividade quando um ser é captado como passível de não ser.

Com o objetivo de demonstrar a inconsistência da tese segundo a qual a negação surgiria apenas ao final do ato judicativo, Sartre parte para a análise de um exemplo concreto de formação de um juízo. “Tenho um encontro com Pedro às quatro. Chego com atraso de quinze minutos. Olho o salão e digo: ‘Não está’” (SARTRE, 2009, p. 50). Surge a dúvida: a ausência de Pedro é intuída ou a negação só ganha espaço com o juízo negativo? A tentação de se atribuir a negação exclusivamente ao juízo é grande, visto o bar (local do encontro) parecer em seus diversos componentes pleno de positividade; seus inúmeros detalhes parecem preencher a apercepção que se lhe tem. “Mas é preciso notar que, na percepção, ocorre sempre a constituição de uma forma sobre um fundo” (SARTRE, 2009, p. 50). A atenção do espectador é fundamental na composição recíproca dos objetos a constituírem forma e fundo. Cada elemento presente no bar tenta destacar-se da totalidade indiferenciada na qual está imerso junto aos demais, se tornar o foco intencional e arrastar os outros elementos para o fundo. Sendo dotada da mesma capacidade intencional que a atenção para com os objetos possui, a expectativa presente ao entrar-se no bar revela Pedro como devendo aparecer; ela organiza em torno de si todos os seres presentes naquele bar. A espera de encontrar Pedro organiza o bar como fundo de percepção porque a atenção está voltada para

Pedro, ainda que ele não tenha sido visto. Essa é a primeira nadificação. Todos os objetos tentam reter a atenção, mas nenhum deles é capaz de fazê-lo, pois a procura por Pedro continua em curso. Encontrando Pedro, o bar se fixaria como nadificado. Mas Pedro não está. A ausência de Pedro arrasta atrás de si o nada do bar colocando-o em segundo plano. Os objetos continuam, como em um jogo de luz e sombra, despontando e rapidamente se dissolvendo no fundo da ausência de Pedro. E seja qual for o local do bar para onde o olhar se dirija, a intrincada rede de elementos e fenômenos que compõem o ambiente correrão para o segundo plano. Mostra-se a segunda nadificação. “O fundamento para o juízo ‘Pedro não está’ é a capitação intuitiva da dupla nadificação” (SARTRE, 2009, p. 51). O juízo, portanto, é um epifenômeno da negação; não subjaz à negação, mas a coroa. A negação, por seu turno, não é uma categoria *a priori* do entendimento cuja funcionalidade vem à tona com a formulação dos juízos, tal como dissera Kant, tampouco um ato exclusivamente subjetivo; ela não reside na consciência, pois não há um “dentro da consciência”. Não é aceitável, diante do que se tem exposto, que a negação seja apenas uma faculdade mental, através da qual a consciência lida com a realidade de modo a forçá-la a se enquadrar nos esquemas psíquicos, tal como o investigador baconiano inquire e julga a natureza. A negação, ainda que, conforme mostram as condutas humanas elencadas por Sartre, tenha como pressuposto o testemunho humano dentro de uma realidade humana, encontra o seu substrato no concreto no ser-no-mundo e não dentro da consciência. Em se tratando de consciência, sequer existe algo que possa ser chamado de dentro, pois a consciência é permanentemente um lançar-se para fora de si mesma. E o “não” também deve estar fora da consciência, a própria consciência só produz negação sob a forma de consciência de negação. “A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua dentro e fora de nós. É que o nada infeste o ser” (SARTRE, 2009, p. 52).

Essa última frase poderia causar uma projeção de outras concepções filosóficas acerca do nada para dentro da concepção que Sartre almeja apresentar. Então, ele traça as limitações das concepções de Hegel e Heidegger. A lógica hegeliana começa pelo Ser como sendo aquilo que há de mais imediato e universal, que, enquanto abstração, traduz a expressão mais autêntica do pensamento puro, o qual é objeto da lógica. O Ser, no âmbito de sua universalidade abstrata, carece de qualquer determinação, transcende a

mediação de seu ser que é Essência e absolutiza-se ao ponto de perder o vínculo com o concreto. Nesse momento, em seu puro vazio, o Ser se identifica com Nada. Hegel, todavia, erra ao pressupor uma contemporaneidade lógica existente entre ser e nada; ele se esquece de que o nada é nada de alguma coisa. Assim, o nada pressupõe o ser para existir. O segundo estrutura o primeiro. Se para Hegel a frase de Spinoza “toda determinação é negação” assume valor essencial, Sartre escreve que toda negação é determinação. Heidegger, por sua vez, anuncia a relação entre o ser e o nada como um conjunto de forças recíprocas de expulsão, o real sendo resultante dessas tensões. O nada surgiria, na concepção heideggeriana, em função da dupla dimensão transcendente do *Dasein*. A realidade humana, para empreender a organização da totalidade do ser, transcende essa totalidade e encontra o nada além dela. O mundo encontra-se rodeado pelo nada. Em outro plano, o ser-aí existe como ser-para, lança-se além de si, e nesse lançar-se se nega a si sendo outro. É um equívoco dizer que o nada se fundamenta na transcendência. “A transcendência, que é ‘projeto de si, para além de...’, está longe de fundamentar o nada; ao contrário, o nada é que se encontra no seio da transcendência e a condiciona” (SARTRE, 2009, p. 60). Heidegger insere sub-repticiamente a negatividade nos termos que definem positivamente a transcendência do *Dasein*. Um erro comum a Hegel e a Heidegger, afirma Sartre, é mostrar a quiddidade da negação sem estabelecerem o como dela.

II. Origem do Nada

Sendo *O Ser e o Nada* uma obra de ontologia, o mote central a ser trabalhado é a questão do ser. Na investigação acerca do ser foram descobertos dois modos opostos de subsistência ontológica: O Em-si e o Para-si. De um lado, a pura imanência inerte da objetividade; do outro, o sujeito-transcendência. Enquanto pólos mutuamente excludentes, os dois seccionam a realidade investigada e, desse modo, comprometem a continuidade do trabalho. A análise se mostra como uma perspectiva que deve ser abandonada. Os termos da relação são unidos na perspectiva sintética. Busca-se uma forma de unificá-los em uma conduta humana que sirva de fio condutor para a investigação. A conduta alcançada foi ainterrogação. E esta, por sua vez, conduziu à

negatividade. Uma investigação acerca do ser desembocou no nada. Conforme mostra *O Ser e o Nada* e conforme escrevemos, o nada surge não como uma fantasia subjetiva, atribuição do juízo ou propriedade do sujeito; ele emerge no concreto, mesmo que esse concreto diga respeito inerentemente à realidade humana. O nada não pode ser visto como Heidegger imaginava, ou seja, como força em repulsão na sua relação com o ser; ele está no miolo do ser. Resta saber como ele surge aí.

A ideia do ser-Em-si não admite negatividade em razão de este ser plenamente positivo. Resta por exclusão o Para-si como única instância em que se pode encontrar o nada. No entanto, com finalidade de estabelecer o trabalho o mais solidamente possível, não se deve tomar a exclusão como critério único de delimitação do *locus* em que ou por meio de que o nada é possível. É preciso evidenciar as características que essa região de ser, onde se encontra o nada, deve possuir e então verificar se essas características são identificáveis no Para-si. Como escreve Sartre, o ser em que se dá o nada “não pode ser passivo com relação ao Nada: não pode recebê-lo” (SARTRE, 2009, p. 65); esse ser deve apresentar o nada a partir de seu ser e em seu ser dar sustentação a esse nada. A nadificação é sua característica. Evite-se o mal-entendido de atribuir-se essência ao nada; o nada não é, ele é tendo sido. O nada está presente enquanto preterificação de um estado diante de outro que lhe sucede; percebe-se que o ser através do qual o nada vem ao mundo apresenta em seu ser a dimensão da temporalidade. Mas o estudo da temporalidade e sua dimensão ontológica para este ser de que estamos tratando é um assunto que não encontra lugar a esta altura da investigação. Por ora basta observar que neste ser a temporalidade reside na base do estabelecimento da negação – o que antes era agora não é mais, ou, em termos mais precisos, não é, porém, possui a aparência de ser. Mas com isso parece termos caído em uma aporia: já foi dito que do ser não se deriva o nada, e, no entanto, acabamos de afirmar que algo que é passa a não ser. De fato, o ser-Em-si não tira de si a força para passar para o não ser; ele é indiferente à disposição que ele próprio apresenta. É sempre necessário um testemunho humano para que o nada venha ao ser, como o deixou bem claro a conduta da destruição. Mas a conduta destrutiva revelou que a negação é encontrada no limite da realidade humana, sem revelar, no entanto, por meio de que ser especificamente a negação vem ao mundo; não mostrou como a negação pertence estruturalmente a esse ser. O ser por meio do qual o nada vem ao mundo não pode produzir o nada

indiferentemente, sob o risco de recair sobre o Em-si; ele, por dar sustentação ao nada, deve reproduzir a nadificação de modo permanente. Segundo Sartre, “seria inconcebível um Ser que fosse plena positividade e mantivesse e criasse fora de si um Nada de ser transcendente, porque não haveria nada no Ser por meio do qual este pudesse transcender-se ao Não-Ser.” (SARTRE, 2009, p. 65). O Ser por meio do qual o Nada vem ao mundo deve colocar para si, em questão, o nada que é o seu próprio Ser, ainda que de forma irrefletida. O Nada não está posicionado de alhures para dentro deste Ser, pois se assim fosse seria necessário investigar qual é este outro Ser que lhe introduz a nadificação e assim cair-se-ia em uma regressão ao infinito; este Ser tem uma ligação ontológica com o nada. Parece que a conduta que mostrou a concretude do nada, isto é, a interrogação, indica também o Ser que se quer encontrar. Vemos que, na interrogação, o interrogador realiza um recuo nadificador com relação àquilo que é interrogado. É necessário que o objeto interrogado se destaque com relação a um fundo de ser e que não se identifique com aquele que lhe interroga; o interrogador nega em si o interrogado e nega a si no interrogado. Fica evidente que o interrogador se destaca com relação ao interrogado, se desgarrar. O surgimento do Nada requer então uma conduta humana. Confirma-se o que o método de exclusão já assinalava: o homem, ou Para-Si, faz surgir o nada no mundo.

A confirmação de que o homem faz surgir o Nada no mundo não coloca um freio à interrogação; pelo contrário, instiga esta pergunta: o que deve ser o homem em seu ser para que através dele o nada venha ao ser? O homem, de fato, não nadifica o ser que estiver a sua frente; ele é capaz de mudar a sua relação com esse ser, o que, para a realidade humana já é suficiente em termos de nadificação. O homem pode desgarrar-se desse ser aí presente. Essa possibilidade chama-se liberdade. Não é possível aqui desenvolver uma ontologia ampla que contemple a liberdade, mas alguns apontamentos serão de grande valia para que se possa dar prosseguimento às investigações. Liberdade não pode ser tomada como uma “faculdade da alma”, pois ela não é algo que esteja sob a posse do ser humano. Enquanto condição intrínseca de qualquer negação, a liberdade deve estar sempre presente, a ponto de o ser do homem estar comprometido com a liberdade de seu início a seu fim.

A liberdade humana precede a essência e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que

chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da 'realidade humana'. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser homem e o seu 'ser-livre' (SARTRE, 2009, p. 68).

Portanto, a realidade humana está, por meio da liberdade, em constante descolamento do mundo, sem que isso signifique ignorar o mundo. O desgarrar-se é uma característica daquilo que se encontra em movimento, tal como um ser cuja essência se defina por ser livre. E nesse permanente distanciamento do mundo que modifica a relação da consciência com o ser à sua frente, o homem nega, no seu estado presente, o seu estado anterior, na medida em que a realidade humana passou por uma modificação. Eis que é necessário a liberdade estar presente também no âmbito da temporalidade. “Queremos mostrar que, assimilando a consciência a uma sequência causal indefinidamente continuada, vamos transformá-la em plenitude de ser” (SARTRE, 2009, p. 69), isto é, o Para-Si tornar-se-ia Em-Si. Um determinado estado da consciência, ou seja, uma dada realidade humana, deve diferir de outro estado que lhe seja anterior, deve operar uma ruptura com aquilo que ali havia antes. Mas essa ruptura não pode ser impetrada por algo que venha de fora da consciência, pois isso introduzira algo estranho em um âmbito de auto-desgarramento que a liberdade já evidenciou. Deve haver entre um estado de consciência e outro precisamente nada, já que não pode haver intromissão externa no âmbito do Para-Si e também porque se, entre um estado de consciência e outro, houvesse ainda a própria consciência, já não seriam dois estados diferentes, mas apenas um e o mesmo. O nada se introduz na consciência e torna passada a consciência anterior, inaugurando um novo modo de realidade sob a forma de preteridade. Mostra-se, assim, a relação entre consciência e temporalidade.

Neste momento, lembrar-se-á que, toda consciência é consciência de algo; sempre está posicionada em uma relação com algo, aponta para além de si mesma; e, por outro lado, o mundo existente só o é perante uma consciência que o testifique (SARTRE, 2005, p. 57). Tendo isso em vista, pode se fazer a seguinte objeção: se toda consciência é consciência de algo e a consciência subsiste em permanente estado de nadificação, então toda consciência é consciência de nadificação? A essa pergunta não é possível responder simplesmente com um “sim” ou um “não” e, desse modo, desconsiderar as variantes que estão envolvidas na relação entre consciência e liberdade. Quanto a ter consciência da liberdade, há um estado no qual o homem se reconhece

como um ser que está condenado à liberdade: a angústia. Angústia é essencialmente diferente de medo. O medo é uma reação a um atrito que provenha de seres do mundo; alguém que seja ameaçado por algo que lhe seja transcendente tem entre suas possibilidades ficar amedrontado. Na angústia a consciência é captada em uma relação consigo mesma e isso envolve a lastragem da consciência no horizonte da temporalidade. A consciência angustia-se com respeito ao seu passado ou ao seu futuro. O passado tomado por si é imutável e indiferente, é ele mesmo Em-Si. Mas a consciência tem a possibilidade de nadificá-lo através da mudança da relação que mantém para com ele e por isso o passado que antes não incomodava pode engendrar a angústia. Na angústia ante o passado o homem percebe que não há nada além dele mesmo e de sua liberdade que seja capaz de tornar atual uma decisão que ele havia tomado outrora; não há nada que o separe do estado em que se encontrava antes. Na angústia ante o futuro, o ser humano se angustia com relação aos seus possíveis. O sujeito pode tomar uma decisão em determinado sentido, como pode se decidir em outro sentido. Mas ele percebe que qualquer que seja a decisão, ela será tomada exclusivamente com base em sua liberdade. No entanto, a consciência de liberdade trazida pela angústia não se encontra todo o tempo presente frente ao homem de forma cristalina, e isso em função de duas situações. A primeira delas é o envolvimento humano em suas atividades do cotidiano. Para uma pessoa que está imersa em seus afazeres, sejam eles de natureza profissional ou não, a relação de utilidade estabelecida para com os objetos que se encontram ao redor acaba por preencher o espaço que seria destinado a colocar em questão a própria liberdade. O sujeito necessita de um recuo nadificador partindo desse estado de consciência em que então se encontra (afirmação de liberdade frente ao passado) para poder assegurar para si que, enquanto sujeito, está sustentado pela própria liberdade. A segunda é chamada por Sartre de má-fé. A má-fé consiste em o sujeito se esquivar da sua responsabilidade por suas ações e atribuir a estas o pertencimento a alguma ordem que esteja além do próprio sujeito. É uma forma existente de se mascarar a angústia. Crer que algo faz parte do destino inelutável ou acreditar em astrologia tipifica o que o autor define como má-fé. Mas, mesmo estando em má-fé, é o próprio homem que se coloca nessa situação; o mesmo vale para o engajamento cotidiano. Podemos afirmar que a consciência de liberdade perpassa a existência do homem de forma integral, mesmo quando é escamoteada.

III. Estruturas da consciência

Levando-se em consideração que, já desde o início da investigação, a consciência emerge como via fulcral para o desenrolar da ontologia fenomenológica pretendida por Sartre, seja em sua relação com o Ser-Em-Si, seja em seu papel como responsável por fazer com que haja o Nada no mundo, é necessário olhar um pouco mais de perto as estruturas do Para-Si antes de poder finalmente chegar à relação do homem com os outros, sem abrir mão de possíveis contribuições a serem buscadas junto àquilo que já foi encontrado ao longo da investigação. É sabido que toda consciência é consciência de alguma coisa. Mas a consciência, enquanto consciência propriamente dita, é consciência de si. Isso significa que a consciência está sempre em relação consigo mesma. Porém, aqui há de se ter cuidado para que não se recaia em uma ilusão cognitivista de se entender essa relação a si como uma relação de reflexão. “Costuma-se afirmar que o olhar reflexivo altera o fato de consciência a que se dirige”, lembra Sartre (2009, p. 122). Se por acaso alguém tentar apreender a consciência sob o viés reflexivo, não o poderá fazer porque diante dos olhos terá outra coisa que não a consciência. O modo adequado de abordar a consciência leva-a em consideração em seu caráter de fuga de si mesma. Ao contrário do Em-Si, a consciência não repousa sobre si. Quando está em questão a ontologia do Para-Si, vê-se que o objeto e o sujeito dessa ontologia estão em uma relação de atração e repulsão; não se identificam por completo, mas se unem através do pensamento na figura do si. A investigação revela a esta altura a presença a si como um componente existencial da consciência. Na presença a si o Para-Si está distante de si mesmo por meio da nadificação que ele faz emergir entre o estado de consciência que torna presente o outro e o estado tornado presente pelo primeiro. Contudo, mesmo tendo a responsabilidade de trazer o nada ao mundo, o Para-Si é. É de um modo no qual ele caminha entre o Ser e o Nada. Neste ser que é à distância de si, pois é capaz de ser a própria nadificação, carece de sentido a ideia de fundamento. O Para-Si, ou consciência, é de um modo em que não é seu próprio fundamento e carece de qualquer fundamento que lhe seja externo, ao contrário do que reivindica a má-fé. Por não poder receber fundamentação nem poder fundamentar a si mesma, a

consciência é considerada contingente. De fato, a consciência emerge do Em-Si. Porém isso não pode ser denominado fundamentação, visto que o próprio Ser-Em-Si é contingente, não possui a necessidade de ser. “O Para-Si corresponde a uma destruição descompressora do Em-Si, e o Em-Si se nadifica e se absorve na tentativa de se fundamentar” (SARTRE, 2009, p.134), é como Sartre explica a aparição da consciência no sentido de ser um esforço do Em-Si de buscar fundamento. Mas o Para-Si é o intermediário em direção às próprias possibilidades. E em se tratando de um ser que carrega o nada como uma característica de seu próprio ser, o possível é uma estrutura do real. Nesse sentido a consciência é fundamento de seu próprio ser. Parece estranho o fato de se ter alcançado duas conclusões contraditórias: o Para-Si é o fundamento de seu ser e o Para-Si não é fundamento de seu ser. Contudo, o mal-entendido é desfeito com a seguinte distinção: a consciência não se fundamenta enquanto substância, porém é fundamento de si na medida em que se engaja existencialmente, exatamente como define a famosa fórmula sartriana “a existência precede a essência” (SARTRE, 1984, p.6).

Quando a consciência mergulha em seu projeto existencial ela encontra ao redor de si um universo permeado de valores. Para um observador desatento, esses valores estão erigidos como normas objetivas, acima e além do sujeito. Dentro da ótica de Sartre, essa postura é facilmente identificada como má-fé, pois clama por uma inversão constitutiva na qual aquilo que é constituído pelo homem acaba por surgir como determinante da consciência. O valor nada mais é do que uma projeção do sujeito sobre o objeto valorado, ainda que esses objetos sejam sujeitos. A liberdade sobre a qual repousa o Para-Si sustenta também a escolha dos valores. A consciência cria e sustenta seus valores no esforço de sustentar a própria existência. Mesmo que os valores tenham implicações morais que interferem na relação com o outro, e eles as têm, não há neles o que se possa chamar de uma obrigação a ser cumprida pelo indivíduo, não há no valor nada que equivalha ao imperativo categórico. No valor se torna cristalino o esforço do sujeito de se perpetuar através de características que o próprio sujeito escolhe como garantidoras da continuidade da identidade: “O valor supremo, rumo ao qual a consciência se transcende a cada instante pelo seu próprio ser, é o ser absoluto de si, com seus caracteres de identidade, pureza, permanência, etc., e na medida em que é fundamento de si” (SARTRE, 2009, p.145), escreve Sartre. Percebe-se que a tentativa

de permanência da consciência é análoga ao papel que a mesma possui enquanto descompressão do Em-Si no esforço deste em direção à fundamentação: O valor “é como o sentido e o mais além do transcender, o Em-Si ausente que impregna o Ser-Para-Si” (SARTRE, 2009, p.145). A estrutura ontológica do valor é por sua vez dependente da estrutura ontológica dos possíveis sob dois aspectos analisáveis: o primeiro deles reside em o Para-Si ter de escolher quais valores serão seus em um universo de valores possíveis; o segundo é a significação que os valores possuem ao tornarem possíveis as próprias possibilidades do Para-Si enquanto oferecem um caminho a ser seguido no projeto existencial. O possível não é uma fantasia ou uma abstração que foge da realidade; para Sartre, o possível é componente do real. É fácil compreender isso quando se leva em consideração que o Ser-Para-Si é um ser incompleto; é incompleto porque é um ser que é o seu próprio nada, carrega em si o nada de que o mundo é infestado. A realidade do possível é uma realidade de pensamento e não uma realidade de fato, o que não diminui a sua essencialidade, visto que por meio da escolha dos possíveis o homem é capaz de manter sua existência. Contra o uso que o senso comum faz do possível, ao colocá-lo exclusivamente como um atributo mental, resultante da ignorância que o sujeito teria acerca da realidade, afirma Sartre: “o possível nos surge como uma propriedade dos seres” (SARTRE, 2009, p. 149). O possível, mesmo quando não é empreendido pelo homem, é, tal como qualquer coisa assumida como concreta, perfeitamente dotado de ser, como revela a sua importância na constituição do Para-Si. O Para-Si, o qual é um ser incompleto e por isso precisa encontrar a si mesmo, somente o faz porque está relacionado com os possíveis. À relação do Para-si, com os possíveis que ele pode vir a ser, o autor confere o nome de circuito de ipseidade. Este último configura o percurso da consciência aos possíveis em meio ao mundo (ou totalidade de ser). É de grande utilidade atentar para uma peculiaridade da consciência quando considerada dentro do circuito da ipseidade por um observador externo a esse circuito, ainda que esse observador seja a própria consciência colocando-se fora do circuito: visto que ela assume o caráter de objeto no meio do mundo, ela já não pode ser enxergada de forma cristalina. Configura-se aqui o Ego. Sartre descreve a situação deste modo: “o Ego aparece à consciência como um Em-Si transcendente, um existente do mundo humano, e não como da consciência” (SARTRE,

2009, p. 155). Sendo uma estrutura que requer uma perspectiva externa, o Ego suscita a questão do outro.

IV. O outro

A perspectiva adotada por Sartre em sua investigação ontológica pode levar o leitor de *O Ser e o Nada* a acreditar que o autor defende uma posição solipsista, pois é sabido que Sartre primeiramente supera a dicotomia gnosiológica entre sujeito e objeto para, em seguida, conduzir seus trabalhos no rastro da experiência da consciência, tal como testemunham as partes da obra que versam acerca da conduta da interrogação e a investigação a respeito do nada. No entanto, a essência dos valores do Para-si e o circuito da ipseidade acabam por tornar possível vislumbrar um componente que mina a possibilidade de haver uma consciência autossuficiente: o outro. Inclusive, o solipsismo é abertamente criticado pelo filósofo no esteio da crítica de como se deu a abordagem da questão da alteridade nas tradições cognitivistas do realismo e do idealismo. Elas são chamadas cognitivistas por fazerem passar tudo o que diz respeito à realidade pelo prisma do conhecimento. E, como já foi mencionado anteriormente, a fenomenologia, da qual Sartre se utiliza em sua ontologia, engendra um discurso que se orienta no sentido de superar a problemática da teoria do conhecimento da filosofia moderna, que foi incapaz de promover a conciliação entre sujeito e objeto. O realismo coloca o outro como um dado, sem nenhuma prerrogativa ontológica, a ser constatado e assinalado com a chancela de conhecido. O idealismo, por seu turno, erra ao querer estabelecer uma essência abstrata comum que não advém da experiência da existência dos homens concretos. Mesmo que afirmem serem pautados por relações de conhecimento, o realismo e o idealismo coroam a ignorância do outro por deixá-lo desprovido de qualquer vinculação ontológica com o sujeito. Tanto uma abordagem quanto a outra terminam por tomar os sujeitos como se fossem objetos, e nesse caso desembocam no solipsismo. No entanto, Sartre não se furta a indicar que há outros filósofos que foram capazes de enxergar a relação fundamental e constitutiva entre consciência e alteridade. O autor cita precisamente Husserl, Hegel e Heidegger.

Movendo-se na direção de atribuir à alteridade um papel constitutivo para a consciência, o autor enfatiza o olhar. O olhar possui uma participação elementar na relação do sujeito com o mundo. É primeiramente através do olhar que o sujeito transforma a infinidade de seres que estão à sua volta em objetos. O olhar tem essa característica de objetivar indiscriminadamente. Por meio do olhar o para-si afirma triunfantemente a sua liberdade perante as coisas. Mesmo os outros homens não possuem qualquer vantagem com relação às coisas posicionadas no mundo; são também objetos, também eles estão posicionados pelo olhar. Não é possível à consciência intuir que um homem que se lhe apresenta seja dotado do mesmo vigor existencial que aquele que olha possui. No entanto, eis que o outro também lança o olhar sobre o primeiro observador. Quando a consciência apercebe-se de que o Ego está sendo alvo de um olhar, desvela-se por detrás daquele olhar um outro Ego imbuído também ele de uma consciência. A reciprocidade do olhar é fundamental para que o outro seja percebido, conforme afirma Sartre (2009, p. 331): “se o outro-objeto define-se em conexão com o mundo como objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o outro-sujeito deve ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro”. Na verdade, ao ser olhado pelo outro, o sujeito não se fixa nos olhos propriamente ditos, mas no olhar, pois basta que haja a possibilidade de alguém estar observando que o sujeito passa a agir como se estivesse sendo observado de fato, ainda que não o estivesse. O sujeito que antes objetivava tudo o que estivesse à sua volta é também ele tornado objeto por um olhar que se lhe dirige. O Ego, que é expressão do sujeito no mundo, somente se percebe enquanto ego na presença de outro Ego. Mas o Ego também carrega uma marca de Em-si. É exatamente nesse ponto que o sujeito é fixado imediatamente pelo olhar que afirma a liberdade do outro: “o outro está presente a mim sem qualquer intermediário como transcendência que não é minha” (SARTRE, 2009, p. 347). E com isso o Para-si se encontra subjugado ao Para-outro e este define o sujeito. Mas nessa dialética o Para-si também “mostra suas armas” e em sua transcendência escapa às tentativas de apaziguamento de sua liberdade frente ao outro. O complexo Para-si-Para-outro adquire esta configuração: a liberdade do outro tenta se impor diante do Para-si, enquanto a liberdade do Para-si responde na mesma moeda para com o outro, porém a transcendência de cada um faz com que seja impossível fixá-los em definitivo.

Com a certeza de que a liberdade do outro não é algo que possa ser negado de forma a tornar o outro um mero objeto, a consciência deve assumir certas relações em sua lide concreta para com o outro. Ainda que essas relações não estejam na base da ontologia dessa estrutura chamada Para-si-Para-outro, elas expressam ramificações dessa dialética em que o sujeito é e ao mesmo tempo não é objeto, tal como se expressa no Ego. O que tipifica inicialmente essas relações é a atitude que o sujeito assume com relação à liberdade do outro. Seguem os dois blocos que agrupam essas relações. Note-se que a consciência oscila entre esses dois blocos; não se trata de uma descrição divisionista.

No primeiro bloco, o Para-si entra em confronto com a liberdade do outro de forma construtiva, na medida em que desse confronto resulta a intenção de manter preservada a liberdade do outro, de certo modo em detrimento da objetivação que primeiramente a consciência tentava impor ao outro. Quando o Para-si se orienta no sentido de tecer um projeto em que a liberdade do outro aparece unificada à própria liberdade do Para-si, como um projeto de ambos com o intuito de compartilhar o mundo e viver um só projeto existencial a relação em questão é o amor. No entanto isso é um valor, um ideal que não é capaz de diluir o conflito original. Por isso, um amante, ao mesmo tempo em que submete sua liberdade à liberdade do amado, quer que a liberdade do outro se submeta à sua. Não se trata de relação de posse: “por que iria eu querer apropriar-me do outro não fosse precisamente na medida em que o Outro me faz ser?” (SARTRE, 2009, p. 457). Decerto, o amor tem como pressuposto a linguagem. A linguagem é fundamentalmente ser-Para-outro, é onde a consciência existe em função do outro. Através da palavra o sujeito entra em contato com o outro, na medida em que surge do outro e volta para o outro. Mas há ainda uma terceira relação, na qual o ideal de equilíbrio das diferentes transcendências é rompido: o masoquismo. No masoquismo o sujeito nega a sua liberdade para existir em função do outro. A transcendência do outro é afirmada, enquanto a própria é negada e o sujeito visa assim assumir plenamente a condição de objeto. Para um masoquista, a mediação do próprio ser através do outro deve estacionar no outro: “minha própria liberdade é considerada obstáculo ao ato primordial pelo qual o outro irá fundamentar-me em meu ser” (SARTRE, 2009, p. 470).

No segundo bloco esse confronto com a liberdade do outro pode ser chamado destrutivo, na medida em que a liberdade do outro se configura como um obstáculo à

liberdade do sujeito, e então o sujeito empreenderá tratar o outro como se fosse mero objeto. Quando, para o sujeito, o outro aparece como objeto entre outros objetos, sem qualquer característica que o faça saltar os olhos e sendo percebidos apenas como objetos que causam certa resistência, trata-se da relação de indiferença. Entretanto, a conduta de indiferença não é suficiente para eliminar a liberdade do outro, visto que eles continuam mediando a relação da consciência consigo mesma. O sujeito empreende então a tentativa de se apropriar do outro como objeto, eis o desejo sexual. O desejo não se apoia originariamente na sexualidade biológica, na relação de cópula. Existe uma sexualidade fundamental pautada pela vontade de, por meio do corpo, possuir o corpo do outro: “[o desejo] é um apetite voltado para o corpo do outro, vivido como vertigem do para-si diante de seu próprio corpo; e o ser que deseja é consciência fazendo-se corpo” (SARTRE, 2009, p. 484). No desejo há ainda a possibilidade de reciprocidade. A relação de sadismo emerge no naufrágio de se apropriar do outro enquanto corporeidade. O fracasso do desejo leva ao sadismo. Em certa medida, o sadismo é uma continuação do desejo. Mas no sadismo o desejo quer ser satisfeito imediatamente e de forma unilateral. O corpo do outro é mero utensílio à disposição para ser usado. No entanto, o olhar do outro desarma o projeto do sádico, pois como se sabe o olhar é tem a capacidade de transformar seu alvo em objeto. Com o fracasso de todas as tentativas de lidar com a liberdade do outro, surge a reação mais radical e destrutiva a ser experimentada: o ódio. Aquilo que o ódio projeta é sinteticamente descrito por Sartre nestas palavras: “quer, simplesmente, reencontrar uma liberdade sem limites de fato, desembaraçar-se de seu inapreensível ser-objeto-para-outro e abolir sua dimensão de alienação” (SARTRE, 2009, p.509). Entretanto, o ódio tem a capacidade de posicionar de volta o outro no terreno da existência, visto que o ódio não faz distinções. Na medida em que ele afirma peremptoriamente a inexistência do outro, essa afirmação se reverte sobre ele porque precisa primeiramente reconhecer a existência do outro para então poder negá-la. Mesmo naquilo em que projeta ser uma afirmação totalitária de sua liberdade, a consciência se vê diante daquele que ao mesmo tempo nega e afirma a liberdade da consciência: o outro. Em que pese a anterioridade lógica da consciência com relação ao outro, aquela apenas aparece para si enquanto si mesma graças ao papel constitutivo que a presença alheia desempenha no âmbito da liberdade.

Referências

SARTRE, Jean-Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SARTRE, Jean-Paul. *O Ser e o Nada: Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SARTRE, Jean-Paul. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: *Situações I*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

Artigo recebido em 08.11.2012

Artigo aprovado em 18.12.2012