

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO – UFES  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS – CCHN  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUCAS MARQUES LESSA**

**INTERSUBJETIVIDADE E LITERATURA EM SARTRE**

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Vitória, ES  
2022

LUCAS MARQUES LESSA

**INTERSUBJETIVIDADE E LITERATURA EM SARTRE**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo — UFES, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Thana Mara de Souza

Vitória, ES  
2022

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

L638i Lessa, Lucas Marques, 1993-  
Intersubjetividade e literatura em Sartre / Lucas Marques  
Lessa. - 2022.  
146 f.

Orientadora: Thana Mara Souza.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Intersubjetividade. 2. Literatura. 3. Ontologia. 4. Fenomenologia. I. Souza, Thana Mara. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

---


**LUCAS MARQUES LESSA**

**"INTERSUBJETIVIDADE E LITERATURA EM SARTRE"**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.


Aprovado em 11 de outubro de 2022.

Comissão Examinadora:

Documento assinado digitalmente  
 **THANA MARA DE SOUZA**  
Data: 12/10/2022 14:15:11-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>


**Profa. Dra. Thana Mara de Souza (UFES)**

Orientadora e Presidente da Comissão

Documento assinado digitalmente  
 **RENATO DOS SANTOS BELO**  
Data: 11/10/2022 17:44:05-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

**Prof. Dr. Renato dos Santos Belo (UFLA)**

Examinador Externo

Documento assinado digitalmente  
 **SILOE CRISTINA DO NASCIMENTO ERCULINO**  
Data: 11/10/2022 20:57:30-0300  
Verifique em <https://verificador.iti.br>

**Prof. Dr. Siloe Cristina do Nascimento Erculino**

Examinadora Externa

À Fany, *in memoriam*.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPES, pelo apoio financeiro.

Agradeço à Professora Dra. Thana Mara de Souza, pela generosidade dispensada a mim. E pela paciência. Minha passagem pela UFES só fez sentido a contar do nosso primeiro encontro ainda em 2014. *A beautiful mind*.

Agradeço à minha mãe, Thelma, por persistir em me amar. E igualmente aos meus irmãos, Pedro e Matheus, e à minha cunhada, Lara, pela condescendência.

Agradeço à Professora Dra. Barbara Botter, pela erudição partilhada e pelo auxílio em questões jurídico-administrativas. Sua ajuda permitiu a minha conclusão da graduação em filosofia.

Agradeço ao Professor Dr. Marco Bazzan, pela confiança e pela complacência. Este trabalho também se deve ao seu exemplo.

Agradeço ao Professor Dr. Fabio Di Clemente, pela assistência jurídico-administrativa e pelas sugestões quanto à fenomenologia francesa.

Agradeço ao Professor Dr. Fernando Mendes Pessoa, pela gentileza e pelos ensinamentos.

Agradeço à banca de qualificação: à Professora Dra. Siloe Cristina Erculino, pelas críticas e pelo aporte teórico. Minha escrita não teria sido possível sem a leitura de sua tese. E ao Professor Dr. Renato Belo, pelos apontamentos filosóficos.

Agradeço aos amigos da turma de 2014/1: Anderson do Carmo, Hênio Almeida, José Sales e Paulo Renato. Este trabalho existe pela amizade de vocês.

Agradeço à Milena Morabito, pela amizade – que tornou ameno o esforço final do mestrado.

## **MORTE DE CLARICE LISPECTOR**

Enquanto te enterravam no cemitério judeu  
do Caju

(e o clarão de teu olhar soterrado  
resistindo ainda)

o táxi corria comigo à borda da Lagoa  
na direção de Botafogo

E as pedras e as nuvens e as árvores  
no vento

mostravam alegremente  
que não dependem de nós

Ferreira Gullar

## RESUMO

A temática desta dissertação é o tratamento dispensado por Jean-Paul Sartre à questão da intersubjetividade em duas de suas obras, a saber: *O ser e o nada* (1943) e *Que é a literatura?* (1947). O desiderato é o cotejo das abordagens a princípio distintas. Em primeiro lugar, oferece-se a explanação da relação entre escritor e leitor na produção da obra literária, pautada por um apelo às liberdades e por um pacto de generosidade. Em seguida, explicita-se a estrutura universal das ligações entre consciências, cuja essência é o conflito ontológico, a contar da descrição da experiência concreta do encontro com o Outro – e da dinâmica de seu olhar. A parte final do trabalho aproxima as perspectivas da generosidade e do conflito ontológico, de sorte a mostrar que uma não se dá sem a outra: há percalços na comunicação estabelecida entre autor e público, e em meio à instância conflituosa existe o reconhecimento de outrem enquanto liberdade. Sustenta-se que a conflituosidade não se constitui um óbice à alteridade, nem tampouco torna *aprioristicamente* impossibilitada as chances de solidariedade histórica.

**Palavras-Chave:** Sartre. Intersubjetividade. Literatura. Ontologia.



## RÉSUMÉ

La thématique de cette thèse est le traitement donné par Jean-Paul Sartre à la question de l'intersubjectivité dans deux de ses ouvrages, à savoir : *L'être et le néant* (1943) et *Qu'est-ce que la littérature ?* (1947). Le but est la comparaison des démarches initialement distinctes. Dans un premier temps, une explication du rapport entre écrivain et lecteur dans la production de l'œuvre littéraire est proposée, guidée par un appel aux libertés et un pacte de générosité. Ensuite, la structure universelle des liens entre les consciences est expliquée, dont l'essence est le conflit ontologique, à partir de la description de l'expérience concrète de la rencontre avec l'Autre – et de la dynamique de son regard. La dernière partie du travail approche les perspectives de la générosité et du conflit ontologique, afin de montrer que l'un ne se produit pas sans l'autre : il y a des contretemps dans la communication qui s'établit entre l'auteur et le public, et au milieu de l'instance conflictuelle il y a la reconnaissance de l'autre comme liberté. Il est soutenu que le conflit ne constitue pas un obstacle à l'altérité, pas même qu'il rend *a priori* impossibles les chances d'une solidarité historique.

**Mots-clés** : Sartre. Intersubjectivité. Littérature. Ontologie.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>11</b>
<b>1. A LITERATURA COMO PACTO DE GENEROSIDADE EM <i>QUE É A LITERATURA?</i> .....</b>	<b>14</b>
1.1 A proeminência da prosa ficcional .....	15
1.2 Criação e leitura da obra literária .....	23
1.3 A relação entre escritor e leitor: o pacto de generosidade .....	40
<b>2. A INTERSUBJETIVIDADE CONFLITUOSA DE O SER E O NADA.....</b>	<b>51</b>
2.1 A dinâmica do Olhar: alienação e conflito.....	52
2.2 As relações concretas com o Outro: assimilação e objetivação.....	70
2.3 A experiência do “Nós” .....	89
<b>3. A APROXIMAÇÃO ENTRE <i>O SER E O NADA E QUE É A LITERATURA?</i> ....</b>	<b>109</b>
3.1 As instâncias conflituosas da relação entre escritor e leitor.....	111
3.2 O reconhecimento do Outro enquanto liberdade em meio ao conflito .....	126
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>143</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>145</b>

## INTRODUÇÃO

Em 1943, em meio à ocupação alemã do território francês, Jean-Paul Sartre publicara seu *ensaio de ontologia fenomenológica, O ser e o nada*. A pretensão do filósofo francês fora descrever a estrutura intemporal da consciência, no bojo dos acontecimentos históricos decisivos da primeira metade do século XX.<sup>1</sup> E ao fazer a descrição da realidade humana, atinou-se à sua característica congênita, a saber: ser alienável. É que, pelos caminhos da existência, o indivíduo, ao se deparar com o Outro, tem de lidar com as objetivações de si instituídas por uma subjetividade que não a sua. A contar da aparição de outra pessoa, experiencia-se a situação de ser-visto, descobrindo uma expressão de seu próprio ser. Pelo dinamismo do olhar de outrem, confere-se ao sujeito uma espécie de essência, a qual limita as suas possibilidades. Não obstante, pode-se retribuir a mirada – apreende-se como objeto quem antes objetivava. Mas se trata de uma instabilidade: uma realidade humana não consegue estabelecer-se terminantemente sobre as demais – a qualquer instante o Outro pode assenhorar-se da situação. Portanto, anuncia-se que a essência da relação entre as subjetividades é o conflito. Subsiste um caráter de reciprocidade entre o sujeito e outrem, porquanto ambos intencionam livrar-se da dominação, assim como procuram subjugar-se. Porém, essa incessante indefinição conflituosa da intersubjetividade – exceder o Outro ou deixar-se por ele exceder – não se constitui um óbice ao reconhecimento de outrem enquanto liberdade, tampouco consiste na impossibilidade de as liberdades humanas envolverem-se conjuntamente em uma ação cuja finalidade é a sublevação das engrenagens sócio-históricas.

Na mesma década, em 1947, Sartre lança o ensaio *Que é a literatura?* – texto no qual submete a arte literária ao exame filosófico. A atenção do filósofo francês se volta à prosa ficcional, “[...] gênero de arte em que o engajamento é possível” (SILVA, 2006, p. 77). Pela prosa, o escritor pode engajar-se, isto é, dirigir-se com palavras a outras pessoas e nomear a realidade ôntica. A finalidade do romance é, por conseguinte, a comunicação: desvendar o mundo a um leitor – convidando-o a modificá-lo. Contudo, quando termina seu escrito, o autor não o lê propriamente: persiste a familiaridade com os passos de sua produção, bem como se vê demasiadamente envolto à sua própria subjetividade. Subsiste um caráter de inacabamento do objeto no olhar do artista. Para que a obra literária de fato exista, é preciso então que outra subjetividade exerça o ato de ler. O leitor é, assim, essencial à criação. O escritor necessita do público, posto que o romance somente irá realizar-se por meio da leitura. Daí se dizer que o

---

<sup>1</sup> Cf. MENDONÇA, 2006, p. 107.

artista apela ao leitor para que faça existir a obra literária. Fala-se de um apelo à liberdade. Reclama-se outra subjetividade, a qual tem uma função constitutiva. A escrita é, nesse sentido, um exercício de liberdade, cuja completude se dá apelando justamente a outra liberdade. Isto posto, observa-se um pacto de generosidade entre autor e público: socorre-se à subjetividade de outrem com o propósito de assumir-se enquanto essencial a este mundo. E a leitura se faria como comprometimento com o que o escritor se propôs a desvendar. Diz respeito a um reconhecimento de liberdades, e pela prosa ficcional oferece-se ao público um recorte da realidade a ser infundida por mais liberdade.

Neste caso, o desiderato deste trabalho é o cotejo das abordagens acerca da alteridade na filosofia sartriana, a princípio tão diversas. Pretende-se cotejar (1) a relação de generosidade entre escritor e leitor mediada pela obra literária que vai em *Que é a literatura?* com (2) o caráter conflituoso da intersubjetividade cifrado nas páginas de *O ser e o nada*. O itinerário para enfrentar o tema compõe-se de três capítulos.

O primeiro deles se dedica à elucidação do pacto de generosidade caro à relação entre escritor e leitor, inscrito *Que é a literatura?*. Começa-se por (1.1) oferecer a delimitação de prosa ficcional dada por Sartre, com base no capítulo “Que é escrever?”, ressaltando o seu traço distintivo relativamente a outras expressões artísticas – seu engajamento: a característica de ser significativa. Na sequência, de posse do capítulo “Por que escrever?”, o intuito é (1.2) expor a imprescindibilidade do leitor na criação da obra literária. Para auxiliar a compreensão da seção serão recuperados alguns conceitos da filosofia sartriana (“Para-si”, “Em-si”, “intencionalidade” etc.) a partir de textos do período entreguerras – “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” e *O Imaginário* – e de trechos de *O ser e o nada*. A seção final cuida de (1.3) explicitar a intersubjetividade entre escritor e leitor pensada em termos de generosidade, na qual uma liberdade apela à liberdade de outrem.

O segundo capítulo detalha a formulação sartriana presente em *O ser e o nada* (especialmente na Terceira Parte) de que a essência das ligações entre subjetividades é o conflito. Pautado no “Capítulo 1: A existência do Outro” da obra de 1943, a primeira seção intenta (2.1) discutir o tema da intersubjetividade a partir da descrição fenomenológica do encontro com o Outro, assumindo que a temática pertence à seara ontológica. Em seguida, baseado no “Capítulo 3: As relações concretas com o Outro”, a seção procura (2.2) investigar as maneiras com que o conflito entre subjetividades acontece na concretude da existência. Trata-se de observar as seguintes condutas relativas ao Outro: de assimilação – em especial, o amor – ou de objetivação – mormente, o desejo –, mostrando ainda que se acham em um círculo instável e conflituoso de remissões sem superação. A derradeira seção do capítulo possui o fito

de (2.3) examinar as experiências concretas nas quais a realidade humana se encontra em comunidade com o Outro, de modo a evidenciar que presumem a mesma estrutura originária da intersubjetividade, qual seja: o conflito. O desfecho do capítulo prenuncia a discussão acerca de o caráter ontológico do conflito entre realidades humanas não contraditar a condição de ser livre, assim como não impede *a priori* as possibilidades conjuntas de irresignação histórica.

O terceiro capítulo corresponde à tentativa de relacionar os capítulos anteriores – no esforço de conciliar no que for possível as abordagens quanto à alteridade. A primeira seção propõe-se a (3.1) matizar o pacto de generosidade entre autor e público mediado pela prosa ficcional ao indicar que existem instâncias conflituosas nessa relação. Conquanto a comunicabilidade entre escritor e leitores acontece no interior do processo histórico, não raro se verificam tensões entre os polos: seja porque a dimensão da crítica oferecida pelo escritor incomoda os estratos sociais elevados, seja porque há autores que tentam se evadir das próprias responsabilidades históricas, ou ainda em razão de as contradições materiais da sociedade capitalista tornarem dificultada a prática de leitura por grupos minoritários. A seção seguinte procura (3.2) nuançar a interpretação da estrutura ontológica do conflito, de forma a registrar que a subjetividade não se define independentemente do tecido social. E se explicita que a conflituosidade não constitui uma obstrução ao reconhecimento do Outro enquanto liberdade, o que permite precisamente as condições de um agir histórico conjunto, em termos de solidariedade. A parte final do capítulo fornece uma resposta às objeções feitas por István Mészáros em *A obra de Sartre* ao estatuto ontológico do conflito entre subjetividades. À visão de Mészáros de que a conflituosidade impossibilitaria qualquer consciência social apta à ação participada contrária ao engendramento capitalista, oferece-se uma leitura alternativa, juntamente com o comentário de Matthias Lievens à filosofia de Sartre, de que em meio ao conflito – e valendo-se da verve crítica da experiência literária – se abre o caminho para o aprofundamento da experiência democrática.

## 1. A LITERATURA COMO PACTO DE GENEROSIDADE EM *QUE É A LITERATURA?*

Neste primeiro capítulo, as próximas linhas cuidarão de investigar a relação entre escritor e leitor – seu pacto de generosidade em que cada um apela à liberdade do outro, com a finalidade de fazer surgir à dimensão da existência objetiva a obra literária, com base no ensaio *Que é a literatura?* de Jean-Paul Sartre. Para tanto, o trabalho recorrerá ao primeiro capítulo de *Que é a literatura?*, denominado “Que é escrever?”, com o propósito de (a) retirar do texto a delimitação de prosa ficcional oferecida por Sartre, com atenção à sua proeminência frente às outras expressões artísticas por conta de seu engajamento – a qualidade de ser significativa. Dessa característica, em seguida, chega-se ao segundo capítulo de *Que é a literatura?*, “Por que escrever?”, donde será factível (b) depreender a necessidade do leitor para a criação da obra literária (a prosa). A fim de auxiliar nesse entendimento, utilizar-se-ão algumas partes de *O Imaginário*, quais sejam: a primeira, chamada “O Certo”, especialmente a seção “Descrição” e a terceira parte, “O papel da imagem na vida psíquica”, com atenção à seção “Imagem e percepção”. Por esses excertos, uma vez que pela percepção o autor não cria o mundo, será permitido assimilar, então, como o escritor, na imaginação, é essencial para a obra que cria, mas sua criação ainda não existe de fato – será preciso justamente a referida participação de um leitor para trazê-la à existência objetiva. Esse momento da pesquisa será feito sem perder de vista a ideia de consciência intencional extraída do artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”, no qual Sartre realiza uma interlocução com a fenomenologia de Edmund Husserl. Também alguns trechos da introdução de *O ser e o nada* ajudarão na elucidação de alguns conceitos. E, para fechar esta parte, volta-se a “Por que escrever?” para enfim (c) explicitar a relação entre escritor e leitor, a intersubjetividade pensada enquanto pacto de generosidade, em que uma liberdade apela à liberdade de outrem.

Apresentada a descrição geral do que será visto nesta parte, antes de adentrar à discussão conceitual dos textos filosóficos, convém algumas breves anotações: em 1947, Jean-Paul Sartre lança o ensaio *Que é a literatura?*, na revista *Les Temps Modernes*<sup>2</sup>, escrito em que submete a literatura, sobretudo a prosa, ao crivo filosófico. Dedicar um trabalho específico ao tema faz jus à trajetória intelectual de Sartre, porquanto preocupações acerca da arte sempre apareceram de

---

<sup>2</sup> Fundada e editada assiduamente por Sartre durante muitos anos, tratou com inúmeros escritos em filosofia e teoria política de vários temas concernentes às causas emancipatórias mais radicais do século XX. Entre seu acervo, figuraram também a esfera teatral e a crítica cinematográfica. Publicada desde 1945, a revista foi dirigida por vários intelectuais da época, além de Sartre. Citam-se: Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Francis Jeanson, Michel Leiris, entre outros. Cf. MÉSZÁROS, 2012, p. 220.

variadas maneiras em seu ofício de filósofo. Não se deve esquecer, aliás, que o próprio Sartre publicara romances, contos e peças de teatro.

Sartre pretendia à época defender-se das acusações de sujeitar a literatura à militância comunista, bem como de desmerecer as outras artes. Tais imputações são oriundas, mormente, da má compressão de seus detratores acerca da ideia de engajamento. O desiderato sartriano consistia em “[...] responder às críticas de que ele quer assassinar a literatura, desvalorizar as outras artes e submeter a literatura a um partido comunista” (SOUZA, 2008, p. 25).

No referido ensaio, os dois primeiros capítulos tecem considerações sobre o ofício de escritor, além de apresentar a sua maneira de conceber a prosa literária. Dito isso, se Sartre define a essência da “[...] literatura viva como engajamento” (MÉSZÁROS, 2012, p. 22), é oportuno começar este escrito por apresentar a peculiaridade da prosa (seu engajamento), diferenciando-a da poesia e das outras expressões artísticas (pintura, escultura e música), antes de enfrentar propriamente o tema da intersubjetividade na literatura.

\* \* \*

### **1.1 A proeminência da prosa ficcional**

Em *Que é a literatura?*, no capítulo denominado “Que é escrever?”, Sartre intenta examinar a especificidade da prosa ficcional em relação às outras artes. Sendo assim, já nos primeiros parágrafos, o filósofo identifica uma diferença de forma e matéria entre a literatura e as demais expressões artísticas. Estas se valem de sons e cores, enquanto a literatura utiliza de palavras. E uma primeira observação importante reside em saber que sons e cores não são signos, não aludem à exterioridade. Trata-se de coisas, sua existência é por si. Embora se possa atribuir a elas, por convenção, o valor de signos, na verdade, isso se dá porque o observador deixou de enxergá-las como coisas. Sobre isso, vê-se que “[...] não é apenas a forma que diferencia, mas também a matéria; uma coisa é trabalhar com sons e cores, outra é expressar-se com palavras. As notas, as cores, as formas não são signos, não remetem a nada que lhes seja exterior” (SARTRE, 2015, p. 15).

Levando em conta então a perspectiva do artista não literato, sabe-se que ele se atém à qualidade do som, da forma, da cor – das coisas. Determinada cor-objeto será por ele trasladada a uma tela, de sorte que a única mudança pela qual a submeterá é transformá-la em objeto imaginário. Assim, o artista encontra-se distante de “[...] considerar as cores e os sons como

linguagem” (SARTRE, 2015, p. 16). No caso da pintura, por exemplo, o artista, seguindo essa linha, não pretende delinear signos na tela. Ele procura criar algo, prescindindo de um significado definível, ou seja, que envie especificamente a outro objeto. Decerto, a escolha por uma combinação de cores possui suas razões, de modo que objetos criados repercutem suas inclinações mais enraizadas.

Só que jamais exprimiriam sua cólera, sua angústia ou sua alegria do mesmo modo que o fariam as palavras ou a expressão de um rosto; estão impregnados disso tudo; e por terem penetrado nessas cores, que por si mesmas já possuíam algo como um sentido, suas emoções se embaralham e se obscurecem; ali ninguém será capaz de identificá-las com clareza (SARTRE, 2015, p. 16-17).

Nesse sentido, a referência de Sartre ao veneziano Tintoretto é esclarecedora: em *La Crocifissione*, não optou o artista pela coloração amarela a fim de indicar ou suscitar o sentimento de angústia – o amarelado é, simultaneamente, céu e angústia. Esta é retida como coisa, convertida em céu amarelo. Isto posto, se o pintor põe uma casa no quadro, cria-se uma casa imaginária sobre a tela, e não um signo. E essa casa carregará as ambiguidades dos objetos reais. Caso exponha um pobre edifício, ao apreciador é permitido ver o que desejar – “Essa choupana nunca será o símbolo da miséria; para isso seria preciso que ela fosse signo, mas ela é coisa” (SARTRE, 2015, p. 18). Um pintor digno de nota, aponta Sartre, não está a perquirir tipos ideais. Quando ele dispõe um operário, por exemplo, estabelece um determinado operário, cabendo ao público escolher dentre as infundáveis sensações aglutinadas na tela. Entretanto, é forçoso dizer que as aspirações mais íntimas de um pintor ou de um melodista, ainda que possibilitem a criação de outros objetos, permanecerão num atoleiro: perderão seu significado e subsistirão enquanto coisa.

Não duvido que a caridade ou a cólera possam produzir outros objetos, mas neles elas ficarão atoladas da mesma forma: perderão seu significado, restarão apenas coisas habitadas por uma alma obscura. Não se pintam significados, não se transformam significados em música; sendo assim, quem ousaria exigir do pintor ou do músico que se engajem? O escritor, ao contrário, lida com os significados. Mas cabe distinguir: o império dos signos é a prosa; a poesia está lado a lado com a pintura, a escultura, a música (SARTRE, 2015, p. 18).

À vista disso, “[...] a pintura, a escultura não se relacionam com seu objeto da mesma maneira que a literatura, não há paralelismo entre as artes. Mesmo no interior da própria literatura, a prosa é essencialmente diferente da poesia” (BELO, 2020, p. 71). Pelo exposto, pintor e melodista não são engajados – não no sentido presente em *Que é a literatura?* –, pois não operam no campo da significação. Não obstante isso, não se deve ter a impressão de uma



recusa da pintura por parte do autor. Ele traz como exemplo a obra de Pablo Picasso: a despeito de *Guernica* não conseguir atrair adeptos para a causa espanhola, “[...] alguma coisa foi dita que não se poderá jamais ouvir e que exigiria uma infinidade de palavras para expressar” (SARTRE, 2015, p. 18).

A figura do escritor, em outra órbita, trabalha com significados – um escritor, ao traçar um casebre, poderá remeter às injustiças sociais, incitando a indignação do leitor, enquanto o pintor emudece: um casebre é posto, apenas isso, pode-se ver a partir dele o que bem desejar.

Porém, como visto, Sartre chama atenção para o fato de que apenas a prosa repousa no “[...] império dos signos” (SARTRE, 2015, p. 18), devolvendo a poesia ao mesmo terreno em que se encontram a pintura, a música e a escultura. Sartre, então, trabalha a seguinte distinção: a poesia não se serve das palavras, e os poetas “[...] são homens que se recusam a utilizar a linguagem” (SARTRE, 2015, p. 19). O poeta, ele também, tem em conta as palavras, não como signos, mas como coisas. Distante da linguagem, compreendida também como um instrumento<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Antes de avançar à próxima seção, é necessário neste ponto ao menos tangenciar um debate acerca do que Sartre entende por linguagem. Uma corrente é capitaneada por Gerd Bornheim, a partir de seu ensaio “A Concepção da Linguagem”. Em primeiro lugar, Bornheim identifica em Sartre uma linguagem primitiva – “[...] já o gesto, uma certa pantomina, é expressão, é linguagem” (BORNHEIM, 2005, p. 267) que fundamenta uma linguagem articulada, o domínio das palavras (a segunda consiste num produto derivado e secundário). Isto posto, em linhas gerais, o caminho de elucidação percorrido por Bornheim começa por lembrar que o problema da linguagem em trechos de *O ser e o nada* reside na questão da intersubjetividade. Para o comentador, a linguagem põe-se sob a égide da comunicação, “[...] constituindo-se um tipo de comportamento entre outros, juntamente com o amor e o masoquismo” (BORNHEIM, 2005, p. 266). Haveria, assim, uma visão ampliada sobre o sentido da linguagem, a qual abarca qualquer fenômeno de expressão. Em seguida, Bornheim entende que, ao circunscrever a linguagem na intersubjetividade, Sartre vaticina que o homem é linguagem à medida que é um ser-para-outro. Dito de outra maneira, o ser da linguagem determina-se “[...] pelo modo de ser da intersubjetividade” (BORNHEIM, 2005, p. 266), no qual o indivíduo é para o outro no instante que sua subjetividade se experiencia enquanto objeto para outra. Nesse sentido, a relação estabelecida aparece como objeto-sujeito – “[...] pela linguagem passo a ser objeto para o outro” (BORNHEIM, 2005, p. 267). E essa relação intersubjetiva, recorda o comentador, dá-se no conflito, e o seu desdobramento é o seguinte: ou se é objeto para outro, ou se reage e transforma o outro em objeto. No primeiro caso, perde-se a subjetividade; e no segundo, ganha-se. Dessa articulação surgem as adversidades, segundo Bornheim, pois, de início, a linguagem enquanto intersubjetividade termina por se limitar a um meio de comunicação. Aliado a isso, a linguagem tomada como relação sujeito-objeto, isto é, o indivíduo feito objeto pelo olhar do outro, implica que a própria linguagem possui a característica de ser reificante. Extrai-se daí que o olhar do indivíduo se impele como princípio da objetividade de outrem. Esta recebe confirmação e estabelecimento pela linguagem, donde se verifica o caráter instrumental desta. Dito isso, a mencionada linguagem originária, que emerge do impacto da intersubjetividade e de sua conseqüente reificação, de acordo com Bornheim, sofreria uma espécie de desconsideração pela pena de Sartre, cujos reflexos são vistos nos trabalhos sobre a linguagem articulada e na distinção entre prosa e poesia. Assim sendo, opera-se a crítica de que o filósofo francês interpreta a linguagem tal como um cálculo, uma técnica entre outras, pois, como relatado, o intérprete entende que na filosofia sartriana a linguagem se “[...] se exaure em ser objeto” (BORNHEIM, 2005, p. 269) – um instrumento pelo qual o homem se põe a comunicar (que serve à comunicação). Para o comentador, resta óbvio que realmente a linguagem presta-se à comunicação, porém Sartre a reduz a essa função, o que resulta num tipo de “[...] falsificação de sua própria essência” (BORNHEIM, 2005, p. 269). Afirma-se, desta feita, que Sartre esgota a essência da linguagem ao seu mero caráter instrumental, de tal sorte a ignorar uma instancia anterior, pré-objetiva e pré-racional, condizente com um fundamento que permite justamente o comunicar. Por esse e por outros motivos, Bornheim acusa o pensamento sartriano de ser tributário da metafísica da modernidade, presa à dicotomia sujeito-objeto. Nessa compreensão, a palavra seria objeto justificado por um sujeito, redundando em um solipsismo. Essa acepção de Sartre seria “[...] vítima da ausência absoluta de consciência histórica” (BORNHEIM, 2005, p. 278).

(que se propõe a busca da verdade), a atividade poética não pretende discriminar o verdadeiro, enunciá-lo. Essa recusa do poeta de usar a linguagem provoca ainda a sua impossibilidade de remeter-se ao mundo, de nomeá-lo. Poetas não nomeiam nada. Ora, ao não se dirigir à exterioridade, não se deve esquecer o apontamento de Sartre, o poeta não se doa ao mundo, sendo que a nomeação: “[...] implica um perpétuo sacrifício do nome ao objeto nomeado” (SARTRE, 2015, p. 19). Sobre a distanciação da linguagem-instrumento pelo poeta:

[...] o poeta se afastou por completo da linguagem-instrumento; escolheu de uma vez por todas a atitude poética que considera as palavras como coisas e não como signos. Pois a ambiguidade do signo implica que se possa, a seu bel-prazer, atravessá-lo como a uma vidraça, e visar através dele a coisa significada, ou voltar o olhar para a realidade do signo e considerá-lo como objeto. O homem que fala está além das palavras, perto do objeto; o poeta está aquém (SARTRE, 2015, p. 19).

Todavia, a significação para o poeta, detido nas palavras assim como o músico nos sons e o pintor nas cores, não está totalmente perdida. Há, dessarte, uma significação introvertida, de maneira que as palavras são seu próprio sentido, ou seja, encampam este mundo em vez de

---

Existiria, assim, um “[...] prejuízo intelectualista” (BORNHEIM, 2005, p. 279) na filosofia sartriana, que o leva a desprestigiar o ser da língua. A diferença entre prosa e poesia, a partir dessa perspectiva, encontra-se no fato de que a objetividade da primeira consiste num meio, e a da segunda num fim em si mesma. No entanto, parece mais razoável o entendimento de Luiz Damon Moutinho no artigo “A lógica do engajamento: literatura e metafísica em Sartre”. Ele lembra que, embora Sartre fale em linguagem “[...] concebida como uma espécie de instrumento” (SARTRE, 2015, p. 19), o parisiense também redige “Estamos na linguagem como em nosso corpo” (SARTRE, 2015, p. 27). Feito o acréscimo, a posição é de que, para Sartre, a linguagem não está aí à disposição, com a “[...] distância da objetivação” (MOUTINHO, 2009, p. 295), conforme sustenta Gerd Bornheim. Tal como o corpo não é uma coisa, a linguagem não se equivale a um objeto. Ora, da mesma maneira que se utiliza das palavras para falar, fala-se por meio delas. Faz-se corpo com elas. O falante sente a palavra como seu próprio corpo. E da mesma forma: sente-se a linguagem espontaneamente, sem mediação, em um ultrapassar em direção a outras finalidades, assim como se sente mãos e pés. A linguagem, na verdade, “[...] amplia o raio de ação do sujeito” (MOUTINHO, 2009, p. 295), em vez de se oferecer enquanto objeto. Ela redefine a sua situação, não sendo a ele exterior. Assiste neste ponto a discordância de Moutinho quanto a um exaurimento da linguagem em objeto, como advoga Bornheim. Ademais, rodeado por um “corpo verbal”, o falante dele mal tem consciência – como também mal se tem consciência do próprio corpo (o que não se traduz por ignorar o papel e a importância do corpo). Na fala, excede-se o signo como se excede o próprio corpo. E o signo, assim como o corpo, também é excedido em direção à significação. Por isso, palavras são designações de objetos (e não objetos). Isso torna plausível empreender o caráter ativo da fala, de ser uma ação realizada por meio das palavras. Mudanças, então, fazem-se pelas palavras, donde resulta: 1) a língua não é uma simples nomenclatura; e 2) as palavras não são meras etiquetas coladas em objetos – é o ato de nomear que modifica a face da coisa. Moutinho lembra ainda: o que “[...] vale para a fala valerá para a prosa” (MOUTINHO, 2009, p. 296). Nesta, as palavras mantem sua virtude de nomear. E o sentido não advém apenas da língua, mas também da consciência. Com isso, “[...] não há pensamento sem palavra” (MOUTINHO, 2009, p. 298). Daí se percebe que linguagem e pensamento se entrecruzam. De acordo com a leitura do comentador sobre Sartre, o sentido se dá pelas palavras e é posto pela livre escolha do falante. Existem um mundo penetrado pela linguagem e uma ação de designação livre. Essa ação livre (pensamento) se faz pela linguagem, e não por um pensamento anterior que depois se serviria da linguagem. E, sendo assim: “[...] esse ‘pensamento’, se faz pela linguagem [...] fazendo-se pela linguagem, ele retoma a estrutura interna, a ordem, que é da linguagem enquanto já falada. Retomada, enquanto retomada, na ação, a linguagem é a técnica (mas não um objeto) que o falante ultrapassa (como ultrapassa seu corpo) em direção a seus fins, compreensíveis, inversamente, com base nela” (MOUTINHO, 2009, p. 298).

se direcionarem a ele – “[...] em suma, a linguagem inteira é, para ele, o Espelho do mundo” (SARTRE, 2015, p. 20).

Como não quer se servir da palavra enquanto signo de um recorte do mundo, o poeta enxerga nela a imagem deste. A palavra, a qual desprende o prosador de si próprio e o arremessa no mundo, “[...] devolve ao poeta, como um espelho, sua própria imagem” (SARTRE, 2015, p. 21). Essa devolução de seu próprio retrato ao poeta feita pela palavra propicia que Sartre, em conversa com Pierre Verstraeten, intitulada “L’écivain et sa langue”, afirme o “[...] narcisismo profundo da poesia” (SARTRE, 1972, p. 58). De fato, uma vez afastada da característica utilitária da linguagem, que lança o escritor em meio a outros homens, a poesia reenvia a imagem do poeta a ele mesmo – daí se autorizar dizer que a poesia é narcísica. Conquanto também exista narcisismo na prosa, ele sofre a dominação da função comunicativa da linguagem.

Na prosa, há reciprocidade; na poesia, eu penso que o outro serve apenas como revelador. Eu acredito que o projeto poético não envolve a comunicação no mesmo grau, pois na poesia o leitor é essencialmente minha testemunha para me fazer emergir a esses sentidos. [...] Na prosa, ao contrário, há um narcisismo, mas ele é dominado por uma necessidade de comunicar (SARTRE, 1972, p. 58).

Em sequência, posto que coloque as próprias paixões na concepção do poema, o poeta não as reconhece nem as esclarece. As palavras, neste caso, ficam embebecidas por elas, e não as significam. Emoções tomam a opacidade das coisas, sombreadas pelas propriedades incertas dos vocábulos. Por isso, faz-se a indicação de que “[...] o poeta se ausenta e não se dirige a ninguém” (SOUZA, 2008, p. 38). Deste modo, carece a poesia de engajamento.

Chegado a esse ponto é pertinente uma ressalva: alguém poderia<sup>4</sup>, através de uma leitura apressada, entender essa demarcação como um rebaixamento da atividade poética ou mesmo um eventual desprezo por parte de Sartre. Não é o caso – inclusive na referida conversa com Verstraeten quando perguntado se haveria de sua parte uma desvalorização da poesia: “Desvalorizando? Não, apenas descritivo” (SARTRE, 1972, p. 59). Nessa toada, apesar de possuírem estruturas complexas e bem delimitadas, prosa e poesia guardam alguma reciprocidade, na medida em que cada palavra tem, além de seu sentido claro e social, “[...] certas ressonâncias obscuras” (SARTRE, 2015, p. 26). Tais ressonâncias da palavra, malgrado

---

<sup>4</sup> É o caso de Gerd Bornheim, de quem este trabalho discorda mais uma vez. Em “A Concepção da Linguagem”, ainda que o crítico reconheça que Sartre “[...] ama a palavra poética” (BORNHEIM, 2000, p. 282), ele advoga que a perspectiva sartriana enxerga a poesia como inocuidade. Bornheim refere-se a uma “[...] soberana inutilidade da poesia” (BORNHEIM, 2000, p. 286) na interpretação dada por Sartre, identificando essa visada a uma abordagem vulgar da diferenciação entre prosa e poesia.

não serem suficientes para identificar as duas formas de escrita, resultam não se poder falar de prosa e poesia puras, tampouco um despreço por esta. Esclarecendo a relação, mostra-se que para o filósofo francês “[...] toda prosa admite um pouco de poesia e toda poesia tem um pouco de prosa. E, embora sejam estruturas impuras, são bem delimitadas: não há, pois, uma mistura entre elas – a prosa não pode ser poética e nem a poesia, prosaica” (SOUZA, 2008, p. 44).

Mas o fato de ao poeta ser vedado engajar-se será razão suficiente para dispensar o prosador de fazê-lo? Que há de comum entre eles? O prosador escreve, é verdade, e o poeta também. Mas entre esses dois atos de escrever não há nada em comum senão o movimento da mão que traça as letras. Quanto ao mais, seus universos permanecem incomunicáveis, e o que vale para um não vale para o outro (SARTRE, 2015, p. 26).

Assim sendo, já é conveniente demarcar: a prosa, ao contrário, é essencialmente utilitária, servindo-se o prosador das palavras. Se através do signo a coisa significada é visada, a arte da prosa se executa sobre o discurso, é naturalmente significante, de forma que as palavras são “[...] designações de objetos” (SARTRE, 2015, p. 26) – remetem para algo além delas, a um outro objeto, ao mundo. Para Sartre, consiste a prosa numa “[...] atitude do espírito” (SARTRE, 2015, p. 27). E se a linguagem pode ser tomada como um prolongamento do corpo humano, ela é espontaneamente sentida, transpondo-se em direção a outra finalidade.

Ora, o objetivo da linguagem é a comunicação, e o prosador optou por desvendar o mundo e “[...] o homem para os outros homens” (SARTRE, 2015, p. 29). Nomear uma coisa é fazê-la perder sua inocência e sua ingenuidade, ela já não é mais inteiramente a mesma, o que permite inferir que a palavra é ação, ela desvenda o mundo, tencionando a mudança. Compreendido esse tensionamento, Sartre aduz que, do mesmo modo que ninguém pode alegar o desconhecimento da lei para se escusar de obedecê-la, o exercício do escritor é impossibilitar o leitor de ignorar o mundo, bem como se ter inocente frente a ele. Eis, portanto, a qualidade de ser engajado própria do escritor:

Assim, o prosador é um homem que escolheu determinado modo de ação secundária, que se poderia chamar de ação por desvendamento. [...] O escritor “engajado” sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e não se pode desvendar senão tencionando mudar. Ele abandonou o sonho impossível de fazer uma pintura imparcial da sociedade e da condição humana (SARTRE, 2015, p. 28-29).

Destarte, a característica de ser “engajado” é uma especificidade do prosador. Por engajamento, em *Que é a literatura?*, entende-se precisamente o poder que a palavra (como signo) tem de se referir a algo que ela não é, capaz de designar e metamorfosear situações e entes. É exatamente a noção de significação, plena na prosa, que torna viável falar em

engajamento. Quanto a isso, recorda-se que apenas o escritor se vale da linguagem enquanto significação. A prosa, por essa visada, “[...] descreve e compreende a realidade humana porque só ela lida com as palavras como signos que nos remetem a algo para além delas” (BELO, 2011, p. 140). E se a prosa “[...] é utilitária por essência” (SARTRE, 2015, p. 26), e o prosador “[...] se serve das palavras” (SARTRE, 2015, p. 26), antevê-se que a palavra é encarada como signo, reportando-se ao leitor, o que a faz engajada. Diferente da poesia e das artes não-significantes (música, pintura, escultura etc.)<sup>5</sup>, a prosa “[...] se refere a esse mundo: seu autor nomeia o mundo, e conseqüentemente, o modifica” (SOUZA, 2008, p. 44). Com isso, pela análise da linguagem, infere-se engajamento da prosa no texto de *Que é a literatura?*.

Quer dizer, a escolha de Sartre em retratar a especificidade da prosa frente às outras artes deve-se à sua qualidade de ser significativa, de dar-se sobre o discurso, por conceber as palavras também enquanto instrumento, de forma que elas se destinam para algo além. E, por isso, pode-se dizer que a prosa é engajada, uma vez que o engajamento consiste no poder da palavra (enquanto signo) de aludir e denominar situações e entes, bem como transformar aquilo que nomeia. No prefácio à obra de René Leibowitz, “L’artiste et sa conscience”<sup>6</sup>, Sartre reforça o traço distintivo da prosa por ela ser significação. Segundo o autor: “[...] um objeto é significativo quando por meio dele se visa outro objeto. Neste caso, o espírito não dá atenção ao próprio signo: vai além dele em direção à coisa significada” (SARTRE, 1964, p. 30).

A esta altura já é cabível esclarecer que esse engajamento não ocasiona um assassinato da literatura conforme anotaram alguns críticos do pensamento de Sartre. Para melhor entendimento: de fato, o escritor optou por desvendar o mundo para outrem. Esse é o seu mote. Entretanto, não há em Sartre uma desconsideração da palavra. Ao contrário, Sartre diz ser o estilo o que delimita a qualidade da prosa, e o prosador deve levá-lo em conta – mas o conteúdo

---

<sup>5</sup> Se um prosador é engajado porque por meio de sua arte ele alude a algo exterior e tenciona modificá-lo, anos depois da publicação de *Que é a literatura?*, Sartre defenderá em alguns artigos a possibilidade de a poesia e as artes não significantes serem engajadas – mas esse engajamento carrega um traço distintivo. Os outros artistas são engajados à medida que inserem a si mesmos e o mundo na própria arte. Nas outras expressões artísticas, fala-se em engajamento quando há a “[...] encarnação de uma realidade que a ultrapassa” (SARTRE, 1964, p. 30), em que no sentido da obra o artista demonstra sua totalidade no mundo, a sua própria condição humana, consoante os dizeres do filósofo francês em prefácio à obra de René Leibowitz, “L’artiste et sa conscience”. E noutra ocasião, essa perspectiva é confirmada: em prefácio a uma exposição de Paul Rebeyrolle, logo nas primeiras páginas, Sartre sublinha que haveria engajamento nas artes plásticas, no instante que uma técnica segura de si o reclama como o único meio de se exceder. Nesse sentido, destaca-se a figura de Rebeyrolle. Sua pintura é de fato engajada, apesar de o pintor não fazer literatura, já que ele “[...] colocou-se inteiramente em suas telas, vivacidade e horror, poesia, contestação: para ele, desta vez, a pintura foi tudo: ele próprio e o mundo” (SARTRE, 1972, p. 325). Além disso, quanto ao engajamento da poesia, na entrevista “L’écritain et sa langue”, Sartre diz que pelas palavras a poesia é um momento de verdadeira reconquista do que se acha em cada um em instantes de solidão – que pode ser superado constantemente, mas ao qual se deve retornar. Trata-se do “[...] momento em que precisamente as palavras nos devolvem ao monstro solitário que somos, mas com doçura, com cumplicidade” (SARTRE, 1972, p. 60).

<sup>6</sup> Prefácio feito por Sartre de *L’artiste et sa conscience. Esquisse d’une dialectique de la conscience artistique de René Leibowitz*, em 1950. Presente em *Situations IV*.

deve vir antes, ter preeminência. Assim sendo, a literatura é arte e engajamento conjuntamente. Sobre isso, basta lembrar que ninguém “[...] é escritor por haver decidido dizer certas coisas, mas por haver decidido dizê-las de determinado modo. E o estilo, decerto, é o que determina o valor da prosa” (SARTRE, 2015, p. 30).

É preciso ainda enunciar outra distinção cara a Sartre: engajamento e política não se confundem. É concebível o autor destrinchar seus ideais políticos em seus escritos, o que não pressupõe deixar com que a obra literária se torne o panfleto de determinado partido político ou agremiação. O engajamento da prosa não se presta a uma atividade propagandística. A prosa é engajada pela linguagem, reforça-se, pois é significante, toma palavras como signos (e não como coisas). Não se deve, portanto, restringir o engajamento à política, sob pena de capitulação da literatura. Não sem razão, no próprio *incipit* de *Que é a literatura?*, há uma recusa veemente por parte do filósofo de reduzir a literatura a uma questão política: “‘Se você quer se engajar’, escreve um jovem imbecil, ‘o que está esperando para se alistar no PC?’ [...] Quanta asneira!” (SARTRE, 2015, p. 5).

O engajamento literário exige a transitividade porque a literatura tem uma função, que é falar ao outro, e de modo a que este produza atos de significação que o levem a conhecer-se e ao seu contexto. Essa função é social, mas isso não rebaixa a literatura – ou não deveria rebaixá-la – a simples instrumento ideológico (SILVA, 2006, p. 79).

Sem desmerecer a atividade política, o engajamento da prosa é, por conseguinte, ampliado, já que pela qualidade utilitária da linguagem o escritor destina suas palavras ao mundo e às pessoas, não estando sua arte resumida a certa causa partidária. E com essa noção de engajamento delineada, assinala-se que “[...] Sartre está correto em rejeitar as teorias de que sua concepção de engajamento na literatura leva à restrição temática e ao exemplo político, bem como a uma paralisia da espontaneidade artística” (MÉSZÁROS, 2012, p. 29). Nesse contexto, o escritor engajado é tão somente aquele que “[...] em coerência com seu ofício, assume seu tempo” (MOUTINHO, 2009, p. 318). O mundo presente comum é seu tema. E de posse deste ele se dirige a seus convivas. Pouco importa, repete-se, se o texto aborda explicitamente as contradições inerentes do capitalismo ou fale de paixões localizadas, porquanto seu direcionamento é o outro – não custa reafirmar: não se escreve para si mesmo.

Viu-se que a prosa ficcional se diferencia das demais expressões artísticas, já que contém significação. Ela comunica, daí se falar em seu engajamento: apontar, para além de si, a realidade do ser a outrem. Mas, juntamente às outras artes, a literatura é obra imaginária, irreal. A prosa, deste modo, está no campo da arte, mas não como as outras artes, pois é significante, é engajada e utiliza palavras como signo. Em “Os Romances de Sartre”, Maurice Blanchot nota essa ambiguidade da prosa – ser obra da imaginação e produzir significados. O ensaísta recorda que, se a literatura é composta de palavras, “[...] essas palavras produzem uma transmutação contínua do real em irreal e do irreal em real: elas aspiram os acontecimentos, os detalhes verdadeiros, as coisas tangíveis, e os projetam num conjunto imaginário e, ao mesmo tempo, realizam esse imaginário, dando-o como real” (BLANCHOT, 1997, p. 188).

Assim, antes de adentrar a questão da intersubjetividade na prosa (a relação entre escritor e leitor), faz-se necessário apresentar na próxima seção as primeiras linhas do segundo capítulo de *Que é a literatura?*, em que se achará a motivação primeva dos escritores em sua opção pela escrita: sentir-se essencial às coisas deste mundo pela imaginação – compreender o entendimento da literatura como obra imaginária. E, assim, será mostrado como o leitor contribui decisivamente para fazer surgir a obra literária. Em auxílio do que vai no ensaio, alguns trechos de outra obra de Sartre, *O Imaginário*, serão expostos, com vistas a demarcar os diferentes modos de a consciência posicionar os objetos.

## 1.2 Criação e leitura da obra literária

No capítulo II, de título “Por que escrever?”, do ensaio *Que é a literatura?*, nota-se que há quem conceba a arte enquanto escapismo, ao passo que outras pessoas a entendem como uma forma de ação. Contudo, uma fuga pode dirigir-se à clausura ou à loucura e até mesmo à morte. E é plausível ainda agir pela força. Por essa multiplicidade, Sartre se pergunta então o motivo de um escritor escolher pela escrita em vez de qualquer outra maneira de engajar-se. Existe uma motivação exordial compartilhada por todos os autores, diz o filósofo. Não se trata de tentar compreender o que conduziu certo escritor a optar por escrever, tarefa de que Sartre se ocupou em obras posteriores como *O Idiota da família* e *Saint Genet, comediante e mártir*. É de uma escolha mais comum e mais iminente do prosador, portanto, que Sartre se deterá, a qual abrange as designações pessoais de cada literato. Tal escolha originária é descrita no começo do segundo capítulo de *Que é a literatura?*. Em síntese, eis a questão colocada pelo filósofo:

Por que justamente escrever, empreender por escrito suas evasões e suas conquistas? É que existe, por trás dos diversos desígnios dos autores, uma escolha mais profunda e mais imediata, que é comum a todos. Tentaremos elucidar essa escolha e veremos se não é em nome da própria ação de escrever que se deve exigir o engajamento dos escritores (SARTRE, 2015, p. 38).

Adiante no texto, verifica-se que, ao perceber, o homem doa significado às coisas deste mundo. Isso quer dizer que a realidade humana é “desvendante”<sup>7</sup>. Além de dar significação, é pela presença do homem que as relações entre os objetos são estabelecidas. Dito de outro modo, significa dizer que o homem responde pela disposição dos entes e estabelece a ligação entre eles. Essa configuração leva Sartre a afirmar que “[...] o homem é o ser pelo qual as coisas se manifestam” (SARTRE, 2015, p. 38).

No entanto, em que pese o homem ser um “detectador”<sup>8</sup> do ser, ele constata não ser seu produtor, de sorte que, por exemplo, distante do olhar humano uma paisagem se estagnarà “[...] em sua permanência obscura. Pelo menos ela só se estagnarà: não há ninguém suficientemente louco para acreditar que ela desaparecerá” (SARTRE, 2015, p. 38)<sup>9</sup>. Nesse sentido, frente a uma montanha, o observador toma ciência da própria insignificância, visto que é essencial para seu desvendamento e “inessencial” à sua existência. Assim, à certeza de ser “desvendante” soma-se a noção de ser “inessencial” no que concerne ao objeto desvendado.

Essa “inessencialidade” do exemplo da paisagem oriundo do segundo capítulo de *Que é a literatura?* pode ser traduzida pelos termos inscritos na Introdução de *O ser e o nada*. Nesse sentido, “[...] sem as determinações conceituais da filosofia tradicional”<sup>10</sup> (ALMEIDA, 2016, p. 32), pela leitura de suas linhas introdutórias, obtém-se que o ser se manifesta enquanto fenômeno à consciência (para o ser que, por exemplo, percebe). Assim, a paisagem percebida, o seu aparecimento, descritível tal como se mostra ao observador, é o fenômeno. Trata-se do *fenômeno de ser*: é por sua aparição que o ser se revela, “[...] por algum acesso imediato”

<sup>7</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 38.

<sup>8</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 38.

<sup>9</sup> Expresso aqui de modo abreviado, verifica-se que o pensamento de Sartre se opõe às filosofias de vertente realista (na qual a representação que a mente humana faz das coisas subordina-se aos objetos em si mesmos – há uma primazia do mundo em relação ao homem, donde o intelecto é dependente do objeto, sendo este o ponto de partida do conhecimento) e idealista (que enxerga no sujeito a precedência do conhecimento – as ideias se mostram o movimento que permite a correspondência com mundo, a mente permitiria o acesso às coisas), e até mesmo à filosofia crítica de Kant (para quem o conhecimento é a síntese entre sujeito e objeto, de sorte que o intelecto cuida do aspecto formal na apreensão sensível das coisas, tais como elas aparecem e não como são em si – a isso o filósofo alemão chama de fenômeno, apreendido conforme a mente humana o estrutura).

<sup>10</sup> Para Sartre, o percipiente não funda o ser, nem há que se falar do percebido sem a intermediação do homem – o ser é desvelado e ganha sentido por meio do sujeito. Ao cabo da introdução de *O ser e o nada*, pergunta-se: “Se o idealismo e o realismo fracassaram na explicação das relações que unem de fato essas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema?” (SARTRE, 2011, p. 40).



(SARTRE, 2011, p. 19). E o papel da ontologia fenomenológica é justamente descrever o fenômeno de ser, isto é, a aparição, prescindindo de intermediações.

Evadindo-se então dos dualismos<sup>11</sup> caros à tradição filosófica, o pensamento de Sartre se distingue por encaminhar o dualismo “finito/infinito”. Por certo, as manifestações do objeto não se findam numa série finita, porquanto cada uma delas é relativa a um sujeito em constante mutação. Dito isso, ainda que dado objeto se mostrasse por um único perfil, encontrar-se-iam inumeráveis pontos de vista concernentes a esse objeto, o que ocasionaria na multiplicação ao infinito das possibilidades de manifestação. Apreende-se, portanto, certa quantidade de aparições, cuja série está “[...] ligada por uma *razão* que não depende do meu bel-prazer” (SARTRE, 2011, p. 17). Quer dizer que a objetividade do fenômeno não se reduz a si própria e, além do mais, reenvia-se à sua série, pois, do contrário, consistiria numa mera “[...] impressão cravada na subjetividade” (ALMEIDA, 2016, p. 32). À totalidade infinita a aparição recorre como seu fundamento, sendo ela finita, uma vez que aquilo que se apresenta revela não mais que certa feição do objeto. Dito de outro modo, o objeto que aparece encerra-se ao mesmo tempo totalmente dentro e totalmente fora do aspecto que ora evidencia: indica-se como estrutura da aparição, ao passo que a totalidade infinita da série “[...] nunca aparecerá nem pode aparecer” (SARTRE, 2011, p. 18). Nessa orientação, por não possuir um ser por detrás, o fenômeno de ser, “[...] absolutamente indicativo de si mesmo” (SARTRE, 2011, p. 16), sustenta-se por seu ser próprio.

Ao descrever certa aparição atual, aborda-se o sentido do ser dessa manifestação. Só é possível falar do ser pela descrição do fenômeno. Entretanto, o ser não se resume ao fenômeno. O ser é mais que o fenômeno atual. Diante de um objeto é possível discriminar certas qualidades (sabor, odor, cor etc.), imprimindo nele significação. Mas o *ser do fenômeno* não condiz com uma qualidade, nem com um sentido. Na verdade, o ser consiste na “[...] condição de todo desvelar: ele é ser-para-desvelar, e não ser desvelado” (SARTRE, 2011, p. 19-20). Ele é a condição de possibilidade das aparições. À vista disso, não remetendo a um ser escondido por detrás dos entes, tampouco para um ser distinto, o fenômeno reclama um fundamento *transfenomenal*, ou seja, reivindica a transfenomenalidade do ser – a estrutura que possibilita o desvelar, independentemente de um observador. O ser do fenômeno, condição do próprio

---

<sup>11</sup> No *incipit* da Introdução de *O ser e o nada*, Sartre aduz que a fenomenologia (a qual chama de “pensamento moderno”) suprimiu certos dualismos caros à tradição filosófica e os substituiu pelo monismo do fenômeno. Por essa filosofia, já não há mais: i) o dualismo “interior/exterior”, pelo qual a superfície do existente dissimularia a verdadeira natureza do objeto; ii) o dualismo “ser/aparecer”, em que a aparência consistiria em um negativo (como se escondesse a essência), algo que não o ser; e iii) o dualismo “potência/ato”, como se algo estivesse em potência e que em algum momento se revelaria em ato. Cf. SARTRE, 2011, p. 15-16.

aparecer, “[...] embora coextensivo ao fenômeno, deve escapar à condição fenomênica – na qual alguma coisa só existe enquanto se revela – e que, em consequência, ultrapassa e fundamenta o conhecimento que dele se tem” (SARTRE, 2011, p. 20).

Tal ser transfenomenal, além do fenômeno (mas não oculto ou por detrás), é o fundamento daquilo que se manifesta. É o ser-Em-si (ou Em-si), que existe por si próprio: sua existência não depende de uma consciência que o apreenda, não é condizente com uma projeção subjetiva. Se “[...] *o ser é em si*” (SARTRE, 2011, p. 38), vê-se que ele é incriado, mas não é *causa sui*, haja vista que não é anterior a si mesmo. Como é “[...] pleno de si mesmo” (SARTRE, 2011, p. 38), ao Em-si nada falta, nem sequer possui segredo, mistério ou alguma ocultação. Por isso, ele é maciço, completo, opaco a si mesmo e pura positividade. Enredado na “[...] dicção tautológica da afirmação daquilo que *é*” (YAZBEK, 2006, p. 41), sabe-se também que o Em-si não implica negação (não preserva ligação nenhuma com aquilo que não é), bem como não estabelece relação com o outro. Ele é alheio inclusive à noção de temporalidade, posto que ante a uma mudança qualquer apenas uma realidade humana pode, por exemplo, percebê-lo como algo que falta.

Esse ser é *Em-si*, pois não existe apenas quando se dá à consciência e pode ser apreendido no bojo do fenômeno que o manifesta. O *Ser-Em-si*, ou *Em-si*, simplesmente é. Não é ativo nem passivo, não possui um “dentro” nem “fora”, um “antes” nem um “depois”, tampouco conhece a alteridade [...]. É, nas palavras de Sartre, a mais indissolúvel de todas as sínteses, pois é a síntese “de si consigo mesmo” (ALMEIDA, 2016, p. 32).

Com isso, de posse do exemplo da paisagem, entende-se que, por serem Em-si, seus entes não deixarão de existir na ausência de um observador: as árvores, um riacho, as pedras no chão, tudo se preservará. Tão somente perderão seu significado.

Diante dessa constatação de ser “inessencial” quanto às coisas, extrai-se uma das principais motivações da criação artística, qual seja: a necessidade de sentir-se essencial em relação ao mundo. Se da percepção se vê a própria “inessencialidade” de que se procura escapar, por meio da criação artística o homem busca ser essencial à existência dos entes deste mundo. À medida que o homem cria artisticamente e possui consciência de sua produção, acaba enfim por se sentir essencial a ela. O sujeito busca a essencialidade através da criação artística, obtendo-a.

Este aspecto dos campos ou do mar, este ar de um rosto, por mim desvendados, se os fixo numa tela ou num texto, estreitando as relações, introduzindo ordem onde não havia nenhuma, impondo a unidade de espírito à diversidade da coisa, tenho a

consciência de produzi-los, vale dizer, sinto-me essencial em relação à minha criação (SARTRE, 2015, p. 39).

Nessa linha, o homem torna-se escritor porquanto utiliza a sua prosa ficcional como meio para se sentir essencial. No caso do prosador, é a opção pela escrita do texto literário a sua escolha mais profunda. Em vista disso, se a percepção demonstra desvendamento e “inessencialidade” relativamente à existência, e o escritor está a perquirir exatamente a essencialidade, faz-se necessário uma nova forma de se referir aos objetos. E é mediante a imaginação que isso é de algum jeito permitido. Daí a observação de que para “[...] sair da inessentialidade em relação à existência da coisa, para criar, é preciso *imaginar* e não continuar a perceber” (SOUZA, 2008, p. 80).

Ora, o homem cria artisticamente, como apontado. E o objeto artístico é fruto da imaginação. Pela consciência imaginante, cria-se o objeto artístico, e o sujeito obtém a essencialidade. Todavia, o objeto criado agora o escapa, de modo não ser possível o desvendar e o criar simultaneamente – “Mas desta vez é o objeto criado que me escapa: não posso desvendar e produzir ao mesmo tempo. A criação passa para o inessential em relação à atividade criadora” (SARTRE, 2015, p. 39). Sendo assim, no momento que cria, o escritor, por exemplo, não tem a capacidade de desvendar a própria obra – desvendar é obra da percepção. Na percepção, o objeto apresenta-se como essencial, mas o homem como “inessencial” – ele só desvenda.

Não é possível, deste modo, produzir e desvendar concomitantemente. Um primeiro motivo é que a obra criada pelo artista parecerá sempre “[...] em suspenso” (SARTRE, 2015, p. 39), ou seja, quase nunca soará para o artista como definitiva. Pela sua observação, algo sempre faltará e poderá ser alterado – um colorido, uma palavra, um rabisco etc. O que sucede que “[...] o objeto jamais se impõe” (SARTRE, 2015, p. 39). Há um caráter de inacabamento da obra no olhar do artista, e a obra só aparece acabada pelo observar de outrem.

Além disso, a referida impossibilidade de o artista criar e desvendar pode ser explicada pela diferenciação feita por Sartre entre um objeto comum (tal como um estilete) e uma obra de arte. Apoiado na contribuição de Martin Heidegger, o filósofo francês compreende que objetos fabricados seguindo regras tradicionais de produção conservam objetividade. Neste caso, “[...] é o famoso ‘*Man*’, o sujeito indeterminado de Heidegger, que trabalha por nossas mãos” (SARTRE, 2015, p. 39). Essa fabricação codificada dá-se em respeito a critérios objetivos, e o artesão, assim, “[...] não é si mesmo que ele encontrará no produto final” (MOUTINHO, 2009, p. 303). Essa objetividade e exterioridade concernente ao objeto permite a seu criador seu desvendamento.

Por outro lado, isso não ocorre na criação artística. Nela, as regras de produção são estabelecidas pelo próprio artista. O escritor, por seu turno, além de criar certa história, perfazê-la com personagens, é responsável pelos critérios pelos quais essa história se funda. O resultado é que o escritor acha na obra a sua própria subjetividade – “[...] nunca encontraremos em nossa obra nada além de nós mesmos” (SARTRE, 2015, p. 39). E ainda que o artista optasse por perseguir critérios pré-definidos, ele faria que tal objetividade se transladasse à sua subjetividade. Com isso, o produto da sua criação nunca parece objetivo ao artista, porque existe forte familiaridade com o processo que o originou. Se é a subjetividade que impera na criação artística, torna-se quase impossível para o artista manter certa distância para exercer o desvendar. Daí a constatação sartriana: “[...] na percepção, o objeto se dá como essencial e o sujeito como inessencial; este procura a essencialidade na criação e a obtém, mas então é o objeto que se torna inessencial” (SARTRE, 2015, p. 40).

O objeto imaginado é apenas o que a consciência de imagem ali pôs, enquanto o objeto percebido sempre traz consigo aquele “demais” do mundo real. E como não é possível, ao mesmo tempo, imaginar e perceber o objeto, o escritor, no momento que cria, já não é capaz de desvendar o que criou. Se na percepção o objeto se dá como essencial e o sujeito como inessencial (já que apenas o desvendamento é possível, e não a criação), na imaginação o sujeito se torna essencial, mas o objeto passa a ser inessencial (SOUZA, 2008, p. 115).

Em outras palavras, nota-se que pela percepção encara o escritor a sua inessencialidade, e por meio da criação ele procura ser essencial em relação ao objeto. Resta a ele buscar uma outra maneira de relacionar-se com as coisas, em lugar de continuar a perceber. Por meio da imaginação que isso será possível, de modo que a literatura deve ser tida como obra do imaginário. Para melhor compreender, é forçoso recorrer aos textos do filósofo anteriores a *Que é a literatura?*.

Em *O Imaginário* (1940), na breve seção “Estrutura intencional da imagem”, retira-se que o desiderato da obra é a descrição da função “irrealizante” da consciência – a imaginação e seu correlativo noemático<sup>12</sup>, o imaginário. Assim, Sartre demarca que usará o vocábulo

<sup>12</sup> Sartre apropria-se dos conceitos de “noema” e de “noese”, caros à fenomenologia husserliana. Noese significa o ato da consciência que visa/apreende o objeto. Toda noese tem o “noema” enquanto seu correlato. “Por exemplo, ‘árvore-em-flor-percebida’ é o noema da percepção que tenho neste momento” (SARTRE, 2008, p. 130). Por noema, entende-se o objeto apreendido, após a *redução fenomenológica* – suspensão dos juízos já formulados sobre o mundo, com vistas a encontrar o campo transcendental da consciência –, cuja existência é ideal – à diferença de um ente puro e simples no mundo, que sofre apreensão pela “atitude natural”. Enquanto uma árvore no jardim (real) pode ser, por exemplo, cortada, o noema da percepção (irreal) permanece intocado. Na filosofia de Husserl, um ente mundano não será tema de investigação fenomenológica, e sim seu correlato, o noema, alvo da redução. Para Sartre, a exclusão do objeto efetivo da análise fenomenológica traz consigo o problema de não se encontrar meios para discernir realidade e ficção: “[...] como distinguir, uma vez feita a redução, o Centauro

“consciência” num sentido diferente do que fizera a tradição<sup>13</sup>. Comumente, a psicologia do período empregara a expressão “estado de consciência”, indicando certa inércia e passividade incompatíveis com a maneira pela qual Sartre considera a consciência.

Afastando-se então da tradição, no artigo “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade” (1939)<sup>14</sup>, Sartre discordará do academicismo francês de sua época, sobretudo dos realismos e idealismos clássicos, os quais entendiam o conhecimento como um modo de assimilação pelo qual os objetos entrariam na consciência e nela ficariam armazenados – “[...] todos acreditávamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as degludia, reduzindo-as à sua própria substância” (SARTRE, 2005, p. 55). Sob o viés dessa compreensão, para conhecer, ou uma coisa se imprimiria na consciência, ou a própria consciência iria até o objeto a fim de inseri-lo dentro dela.

O filósofo francês, com base na fenomenologia, pretende livrar-se de uma filosofia “[...] digestiva” (SARTRE, 2005, p. 55), uma construção que pensa em termos de representação e deglutição. Por consciência, entende-se um “[...] movimento para fugir de si, um deslizar para fora de si” (SARTRE, 2005, p. 56). Isso significa que ela não consiste num local em que se estocam percepções, memórias e imagens, pois “[...] não tem ‘interior’” (SARTRE, 2005, p. 56). Trata-se de consciência *de alguma coisa*, ou seja, de um direcionar-se a um objeto, que não ela própria. É uma “[...] recusa de ser substância” (SARTRE, 2005, p. 56). A consciência é a necessidade de existir enquanto consciência de outra coisa que não ela mesma, plena translucidez. Por isso, esse transcender da consciência leva o nome de intencionalidade, noção emprestada da fenomenologia de Edmund Husserl<sup>15</sup>.

---

que imagino da Árvore-em-flor que percebo? O ‘Centauro imaginado’ é também o noema de uma consciência noética plena. [...] Agora, a *coisa* árvore foi posta entre parênteses, não a conhecemos mais senão como o noema de nossa percepção atual; e, como tal, esse noema é um irreal, do mesmo modo que o centauro” (SARTRE, 2008, p. 131).

<sup>13</sup> Apesar de ter a ver com o tema deste trabalho, as meditações de Sartre sobre os pensadores que o antecederam não serão minuciosamente desdobradas aqui. Entretanto, impende dizer que em obra anterior, de 1936, *A Imaginação*, Sartre cuidou de tecer duras críticas à psicologia do século XIX (esta admitiu os pressupostos da metafísica da modernidade), antes de esboçar a sua própria teoria da imagem ou a sua psicologia fenomenológica. Nessa análise fecunda dos sistemas clássicos, o filósofo francês considera Descartes, Leibniz e Hume como presos à identificação moderna entre imagem e coisa. Cada um à sua maneira, os modernos entendiam a imagem como habitante da consciência, assistida em sua interioridade. Em linhas gerais, no capítulo IV, assenhorando-se da fenomenologia de Edmund Husserl (não concordando totalmente com o filósofo alemão – é importante frisar), Sartre a partir do conceito de *intencionalidade* compreende a imagem não como conteúdo psíquico (inserido na consciência), mas ela mesma um tipo de consciência. Cf. SARTRE, 2008, p. 124.

<sup>14</sup> Publicado em 1939, mas fora escrito entre 1933 e 1934, período em Sartre esteve na Alemanha com o objetivo de estudar justamente as obras de Edmund Husserl.

<sup>15</sup> É inegável a incontornável influência de Husserl no pensamento sartriano. Simone de Beauvoir, inclusive, em suas memórias de juventude, relata o impacto da “descoberta” da fenomenologia husserliana em Sartre, boa-nova trazida pelo sociólogo e amigo Raymond Aron. Não escapa em suas memórias o efeito marcante do pensamento de Husserl quando pela primeira vez escutado por Sartre entre 1932 e 1933: “[...] ele foi vivamente atraído pelo

Em sua interlocução com Husserl, ele não aceitará que exista algo na consciência – ela é esvaziada de conteúdo, sem interior, e, na esteira do filósofo alemão, “Não se pode dissolver as coisas na consciência” (SARTRE, 2005, p. 55). Para a fenomenologia, a consciência deixa de ser uma coisa pensante que se distingue das coisas extensas. A consciência, posto assim, é uma “[...] sequência encadeada de explosões” (SARTRE, 1995, p. 56), um fluxo concatenado de turbilhões, de forma que a consciência é sempre uma transcendência.

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

Ainda sobre a consciência, algumas considerações a mais podem ser trazidas pela Introdução de *O ser e o nada*. Viu-se que pela intencionalidade a consciência é movimento para além de si, de sorte que só faz sentido falar de uma consciência que seja “[...] posicionamento de um objeto transcendente” (SARTRE, 2011, p. 22). Confirma-se, deste modo, que ela não possui conteúdo, não é um receptáculo de coisas e imagens. O que ressoa de “intenção” na consciência volta-se ao exterior.

Nesse ínterim, em um instante imediato, dá-se a consciência posicional do objeto. Ela é, simultaneamente, não posicional de si. Isso significa que ela intenciona algo no mundo, coloca uma tese, mas não se põe como objeto – não tematiza a si própria. Neste caso, ter medo do escuro, por exemplo, é consciência que se direciona a tal escuridão e juntamente consciência não-tética de si como medo da escuridão. Assim sendo, conjuntamente ao movimento feito em direção ao objeto, há um outro a que Sartre chama de “consciência (de) si”<sup>16</sup>, qual seja: a consciência não-tética de si posicionando um objeto. Observa-se, desta feita, uma consciência tética do objeto e não-tética de si. Cabe dizer que essas duas movimentações não são

---

que ouviu dizer da fenomenologia alemã. [...] Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós.” Cf. BEAUVOIR, 1984, p. 138.

<sup>16</sup> A opção de Sartre pela escrita entre parêntesis possui o intuito de diferenciar a consciência não posicional da reflexão ou do conhecimento. Reforça-se haver uma distinção entre consciência de si – a reflexão que coloca a consciência como objeto, movimento posterior ao ato – e consciência (de) si – a consciência não-tética de si, que não se coloca como objeto, mas que existe. Tal distinção é importante, porquanto para todo e qualquer ato se verifica uma consciência espontânea (irrefletida), em que não é preciso ser consciente de si. No primeiro plano, para Sartre, não existe um Eu que habita a consciência: no momento da vivência ela significa prescindindo de um Eu. Não há, no “primeiro instante”, uma consciência de si de modo refletido. Cf. SARTRE, 2011, p. 25.

cronológicas, pois se dão conjuntamente: “[...] toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si” (SARTRE, 2011, p. 24).

De toda maneira, a consciência (de) si, por ser uma “[...] relação imediata” (SARTRE, 2011, p. 24), não se define como uma característica ou um acréscimo à consciência posicional. Isto posto, constata-se a recusa de qualquer passividade na consciência, de forma que ela não é efeito de algo, como se em algum instante ele fosse não consciente (de) si. Para Sartre, ontologicamente não se admite a passividade da consciência, no sentido de que ela nunca é determinada. Não há uma perturbação orgânica, uma vivência interior ou um inconsciente infligindo um acontecimento psíquico, o qual adiante se coloque como consciente de si.

Não é plausível dizer algo de uma consciência isolada. A consciência é relacional. É sempre consciência de algo ou de outrem, daí a impossibilidade de concebê-la enquanto substância, como apartada do mundo. Ela sempre existe em relação a algo que ela não é. A consciência não pode nem mesmo ser antes de existir: antes de ser consciência de alguma coisa ela não é nada<sup>17</sup>. Por essa razão, numa relação concreta com os objetos e os outros, “[...] absolutamente indeterminada e sem substância” (ALMEIDA, 2016, p. 31), a consciência é sua própria existência. O ser da consciência, dessa forma, não se distingue da sua existência. E é essa existência, tomada como direcionamento ao que ela não é, que reivindica uma essência. Enquanto “[...] contingência plenária” (SARTRE, 2011, p. 27), o ser da consciência, não sendo o exercício singular de uma abstração, “[...] cria e sustenta sua essência, quer dizer, a ordenação sintética de suas possibilidades” (SARTRE, 2011, p. 26).

A intencionalidade da consciência permite antever uma designação que não se fecha, que é contínua modificação, que é nada. Nessa conformidade, a essência da consciência não é dada *aprioristicamente*: em vez disso, “[...] a partir da contingência plena, temos uma existência que reclama essência” (MOUTINHO, 1995, p. 150). Com outros caracteres, “[...] a consciência não é *possível* antes de ser, posto que seu ser é fonte e condição de toda possibilidade, é sua existência que implica sua essência” (SARTRE, 2011, p. 27).

---

<sup>17</sup> A consciência não se confunde com o objeto para o qual ela se volta. Diz Sartre que a consciência é “[...] a necessidade de ser o que não é e não ser o que é” (SARTRE, 2011, p. 122). Quer dizer que intenciona coincidir com algo que não é, mas é a ela defeso, posto não ser possível determiná-la, à maneira de um ente mundano. Mas ela também não é identidade consigo mesma. Por se colocar em questão e ser relação com o mundo (e, portanto, questioná-lo), não há plenitude na consciência, à diferença do Em-si – que é pleno de si e coincidente consigo próprio. Subsiste, assim, uma fissura relativamente ao mundo e a si mesma – a característica da consciência é “[...] ser uma descompressão de ser” (SARTRE, 2011, p. 122). Essa não coincidência com mundo nem consigo deixa antever um distanciamento, um desgarramento. Se a consciência é distância (não coincidente consigo), diz-se que ela é essa “[...] indeterminação mesma e, enquanto tal, é Nada” (YAZBEK, 2006, p. 43). Identifica-se a consciência intencional – vazia de conteúdo e movimento em direção ao que não é – à noção de nada. Este é precisamente a capacidade de a consciências “[...] *desgarrar-se do Ser*, de cindir a plenitude própria ao Ser pleno do Em-si e ultrapassá-lo rumo ao *não-ser*” (YAZBEK, 2006, p. 38).

A esse ser da consciência Sartre deu nome de ser-Para-si (ou Para-si). É o Para-si, consciência intencional, que, por exemplo, percebe a paisagem. Ele não funda a objetividade, mas não pode ser tratado sem relações com o mundo. Enfim, o Para-si não existe sem ser essa relação com a concretude – “[...] ser consciência *de* alguma coisa é estar diante de uma presença concreta e plena que *não* é consciência” (SARTRE, 2011, p. 33). E, em que pese o Em-si existir sem que o Para-si o capte, não se disserta a respeito do Em-si dispensando os desígnios do Para-si.

Tal retomada da intencionalidade no pensamento sartriano, “[...] de forte impacto para suas considerações acerca da psicologia e da literatura” (BELO, 2011, p. 119), fornecem algum tegumento para a melhor compreensão da já mencionada função “irrealizante” da consciência.

Dito isso, a fim de fugir de resquícios de passividade e inércia, Sartre usará expressões como “consciência perceptiva” e “consciência imaginante”. Deste modo, no início da primeira parte de *O Imaginário*, intitulada “O Certo”, vê-se que ao produzir a imagem de alguém, este é o objeto da consciência atual de quem o faz. Conquanto permaneça intacta essa consciência, pode-se oferecer a descrição do objeto tal qual aparece em imagem, porém não da imagem. Pede-se, para apontar as características da imagem, outro ato da consciência, a saber: a reflexão<sup>18</sup> – “[...] a imagem como imagem só é descritível por um ato de segundo grau pelo qual o olhar se desvia do objeto para se dirigir à maneira como esse objeto é dado. É esse ato de reflexão que permite o juízo ‘tenho uma imagem’” (SARTRE, 2019, p. 23).

Em continuidade, Sartre julga haver um erro na psicologia da época, que, no limite, dizia não conseguir diferenciar uma imagem intensa de uma percepção fraca. Assim, o que o filósofo intenta é “[...] refletir sobre a consciência imaginante, descrever não o objeto como ele aparece em imagem, mas a imagem enquanto tal” (SOUZA, 2008, p. 85). Daí a importância do mencionado ato da reflexão, o qual tem “[...] um conteúdo imediatamente certo que chamaremos essência da imagem” (SARTRE, 2019, p. 24).

---

<sup>18</sup> A consciência possui “dois momentos”. No primeiro, dá-se o vivido – trata-se do momento da existência, no qual a consciência dirige-se ao objeto. Esse movimento é a intencionalidade. A isso Sartre chama de parte tética da consciência, pois ela coloca ou posiciona uma tese (o objeto de alguma forma), que pode se dar por uma diversidade de modos (perceber, imaginar, emocionar-se etc.). Além disso, vê-se, nesse quadro, uma consciência irrefletida (ou de primeiro grau), já que ela é não posicional de si, isto é, não coloca a si mesma como objeto. Há também um ponto posterior: o reflexivo, em que no seu próprio fluxo a consciência coloca o momento anterior como objeto. Nesse instante suplementar, vai se refletir sobre o movimento anterior, mas essa reflexão não é condição da existência. Ao contrário, é a existência que permite haver depois o pensamento sobre a consciência. Trata-se da consciência reflexiva (ou consciência “reflexionante”) ou de segundo grau, que põe uma consciência irrefletida como objeto. Deve-se destacar que mesmo na reflexão a consciência não é posicional de si própria. Para que fosse posta teticamente, seria forçoso uma intervenção de terceiro grau. No entanto, Sartre assenta que isso não tem razão de ser, porquanto uma consciência não tem necessidade de uma consciência reflexiva para ser consciente (de) si.



E dessa essência da imagem, é permitido reunir algumas características: (a) a imagem é uma consciência; (b) existe na imagem um fenômeno de quase-observação; (c) a consciência imaginante coloca seu objeto como um nada; e (d) a consciência imaginante é espontaneidade.

Sobre as características supramencionadas, em primeiro lugar, cumpre dizer que outrora se pensou que as imagens estivessem dentro da consciência, e que o objeto da imagem estivesse nela inscrito. Nesse ínterim, a consciência era “[...] um lugar povoado de pequenos simulacros” (SARTRE, 2019, p. 25). A esse erro da psicologia, Sartre nomeou de “ilusão da imanência”. Ora, a imagem é uma consciência (e não um objeto que pode estar nela armazenado) – quer se perceba ou imagine uma cadeira, por exemplo, ela permanece fora da consciência. A diferença reside no fato de que percepção e imaginação são modos distintos de a consciência relacionar-se com o objeto, sendo que:

[...] em um dos casos, a cadeira é ‘encontrada’ pela consciência; no outro, ela não é. Mas a cadeira não está na consciência. Nem em imagem. [...] trata-se de um certo tipo de consciência, ou seja, de uma organização sintética imediata relacionada com a cadeira existente e cuja essência íntima é justamente relacionar-se desta ou daquela maneira com a cadeira existente (SARTRE, 2019, p. 27).

A imagem, assim, é um certo modo de o objeto aparecer à consciência, ou “[...] uma certa maneira que a consciência tem de se dar um objeto” (SARTRE, 2019, p. 28). Sustenta-se que a consciência é um negativo absoluto, não sendo suscetível de divisões: “[...] ao posicionar uma imagem é a consciência toda que se organiza como imaginante, assim como ao perceber ela se organiza toda também como percipiente. Cada uma dessas maneiras de posicionar o objeto é uma estrutura completa” (ALVES, 2016, p. 486).

À frente, segundo Sartre, considera-se que três são os tipos de consciências pelas quais dado objeto pode ser assimilado – perceber, conceber e imaginar. Na percepção, observam-se os objetos, apreendendo-os um lado de cada vez, numa série de perfis e de projeções. Não é possível, deste modo, apreendê-lo de uma única vez. Há aprendizado, sobretudo a cada detalhe novo ao visar a coisa. Já no campo da concepção, não há aprendizagem, já que é possível pensar no objeto todo de uma única vez – “[...] posso pensar as essências concretas em um só ato de consciência; não tenho que restabelecer aparências, não tenho aprendizagem a ser feita” (SARTRE, 2019, p. 30). É um saber completo do objeto, o qual não passa por mudanças, de sorte ser um “[...] saber consciente de si mesmo” (SARTRE, 2019, p. 30).

Imaginar, por seu turno, encontra-se entre a percepção e a concepção. Isso porque na imaginação o objeto também pode dar-se por perfis, projeções. No entanto, pegando o exemplo do cubo, “[...] já não é necessário dar a volta nele: o cubo como imagem se dá imediatamente

pelo que é” (SARTRE, 2019, p. 30). Posto isto, enquanto na percepção a apreensão acontece lentamente, na imagem “[...] sempre se encontra apenas aquilo que nela se colocou” (ALVES, 2016, p. 487). O aprendido na imaginação, nesse caso, não acontece, haja vista que o objeto é apreendido por completo, assim como na concepção. Não é preciso acumular visões – o saber é imediato. Dá-se inteira a imagem já em seu aparecimento. Além disso, se na percepção uma coisa não figura prescindindo de um encadeamento, há na imaginação uma “[...] pobreza essencial” (SARTRE, 2019, p. 31), posto que os variados componentes de uma imagem não mantêm nenhuma relação com o restante do mundo, permanecem somente entre si algumas associações.<sup>19</sup> Por essas razões, há na imagem um fenômeno de quase-observação.

Em suma, o objeto da percepção constantemente transborda a consciência; o objeto da imagem nunca é nada mais do que a consciência que se tem dele; ele se define por essa consciência; não se pode aprender sobre uma imagem nada que já não se saiba. [...] Quando percebo um pedaço de gramado, tenho que estudá-lo por muito tempo para saber de onde vem. No caso da imagem, sei imediatamente: é o gramado de tal campina, de tal lugar (SARTRE, 2019, p. 32).

Apresenta-se que se toda consciência é *de...*, a maneira como a consciência imaginante o faz difere da percepção – no instante da intencionalidade, no fato de posicionar o objeto. A percepção, diz Sartre, “[...] coloca seu objeto como existente” (SARTRE, 2019, p. 36). E a imagem, por outro lado, põe os objetos de quatro formas: como existente, como ausente, como existente noutra parte, ou ela se neutraliza. Em todos esses modos de a imagem pôr os objetos supõe-se “[...] uma negação explícita ou implícita da existência natural e presente do objeto” (SOUZA, 2008, p. 88). É de uma nadificação do real que se fala aqui. E os mencionados atos posicionais não se aditam à imagem constituída. Um ato posicional, na verdade, é “[...] constitutivo da consciência de imagem” (SARTRE, 2019, p. 36). A estrutura fundamental da imagem, desta forma, é uma negação<sup>20</sup>, que só pode se achar no plano da quase-observação, já que a percepção coloca a existência dos objetos; e o conceito – saber – põe a existência de essências universais formadas por relações, indiferentes à existência encarnada dos objetos.

---

<sup>19</sup> Não será esmiuçado neste trabalho, mas Sartre na “Conclusão” de *O Imaginário* afirma que o irreal não se dá sem ligação com o real. A consciência imaginante ao pôr o nada, a inexistência, não deixa de existir. A imagem pode parecer um convite para se ausentar da existência, porém ela mantém o real: “[...] o irreal [...] deve ser sempre constituído sobre o fundo de mundo que ele nega [...]”. Cf. SARTRE, 2019, p. 285.

<sup>20</sup> Este trabalho não concorda com o entendimento de que o imaginário por ser negação consistiria necessariamente no local da alienação. Poder-se-ia ilustrar o mundo irreal como necessário e fatalista. Deste modo, o escritor seria alguém que para fugir da contingência do real recorreria ao irreal a fim de sentir-se essencial, de tal sorte a alienar a própria condição humana. Parece fazer mais sentido, contudo, a noção de que a imagem, oriunda da realidade, à medida que é negação, alude à própria realidade. Cf. SOUZA, 2008, p. 103.

Assim sendo, a imagem coloca seu objeto como um nada de ser: “[...] por mais tocante, por mais forte que seja uma imagem, ela dá seu objeto como não sendo” (SARTRE, 2019, p. 38). Por envolver o nada, seu objeto afirma-se, porém, ao fazer isso, destrói-se. Essa é a terceira característica da imagem – precisamente pôr seu objeto como um nada.

Aliado às características anteriores, sabe-se que a consciência imaginante do objeto tem consciência não-tética de si. No ato de imaginar, contemporâneo à imagem formada, existe um “saber” não reflexivo de si. É o fato de a consciência figurar como criadora, porém “[...] sem colocar como objeto esse caráter criador” (SARTRE, 2019, p. 39). Em outras palavras, essa é a quarta característica da imagem – a espontaneidade. Enquanto a percepção é passiva, no sentido de não criar o objeto para qual se direciona, a consciência imaginante dá-se como espontaneidade<sup>21</sup> na medida em que “[...] produz e conserva o objeto como imagem” (SARTRE, 2019, p. 39). Em linhas gerais, na percepção, como visto, observa-se a coisa, esta “[...] ultrapassa nossa consciência e tem uma espessura própria” (SOUZA, 2018, p. 321). A imaginação, de outra parte, quase-observa o que surge: espera-se uma atitude de ver por perfis, só que não acontece de fato uma observação que traria conhecimento de variadas apreensões. É uma quase-observação que nada apreende. A imagem, nessa configuração, não extrapola a consciência que a imagina, não carregando uma espessura própria. Em função disso, “[...] Sartre coloca que o que faz a consciência imaginante quase-observar a imagem é também o que a faz se ver como espontânea” (SOUZA, 2018, p. 322), ao mesmo tempo que aquilo que faz a consciência perceptiva observar os objetos é o que a coloca como passiva.

Feita essa caracterização da imagem, salta-se para a terceira parte de *O Imaginário*, na seção “Imagem e percepção”, com vistas a endossar as diferenciações a respeito das consciências perceptiva e imaginante, explicitando a irreducibilidade entre ambas. Nesse extrato da obra, Sartre dirá ainda que imagem e percepção “[...] representam as duas grandes atitudes da consciência” (SARTRE, 2019, p. 190). Cada uma exclui a outra, pontua o filósofo. O exemplo do quadro é elucidativo: quando se visa alguém em imagem através de uma tela, deixa-se de perceber a tela. O que sucede é a constituição de uma consciência imaginante, a qual é acompanhada pelo desaparecimento da consciência perceptiva. Reciprocamente, no instante que se olha uma mesa, por exemplo, já não é possível formar a imagem de alguém – “[...] mas,

---

<sup>21</sup> Em *O ser e o nada*, referindo-se à estrutura mesma da consciência, Sartre estabelece que toda consciência é espontaneidade, isto é, possui como objeto um ser que ela não é. Já em *O Imaginário*, por “espontaneidade” obtém-se um sentido diverso: diz respeito à produção do objeto irreal pela consciência imaginante. Neste caso, pelo instante reflexivo (posterior ao ato), verifica-se que a consciência perceptiva se voltando ao objeto (colocado como existente), observando-o, dá conta da própria passividade – ou seja, enquanto não produtora do objeto percebido. A consciência imaginante, por sua vez, quase-observando seu objeto (colocado como ausente ou inexistente) se vê como espontânea – criadora da imagem.

se de repente o Pierre irreal surge diante de mim, a mesa que está só meus olhos desaparece” (SARTRE, 2019, p. 191). Nesse sentido, ambos os objetos, a pessoa irreal e a mesa real, podem somente se alternar como correlatos de consciências “[...] radicalmente opostas” (SARTRE, 2019, p. 191). A atitude humana diante da imagem difere drasticamente, portanto, da atitude frente às coisas.

Estabelecidas as características da consciência imaginante, assim como as distinções entre ela e a consciência perceptiva, e a sua irredutibilidade, é por bem retornar à problematização do início do trabalho acerca da impossibilidade de desvendar e de produzir ao mesmo tempo. De volta às páginas de *Que é a literatura?*, retoma-se que o escritor pretende alcançar a essencialidade através do imaginário. Se com isso o autor a atinge no que concerne à criação, fruto da espontaneidade da consciência imaginante, viu-se que o objeto real criado o escapa, dado não ser possível desvendar e criar de maneira concomitante. Isso acontece, pois desvendar é obra da percepção, e produzir é próprio do imaginário – donde se pinça que as consciências são irredutíveis uma da outra, conforme tracejado. Noutros termos, o filósofo demarca assim que o escritor não pode ler a própria obra, porque saiu de uma consciência perceptiva (que apreende por perfis) para uma consciência imaginante (em que não há aprendizado). Essa impossibilidade de leitura por parte do escritor é crucial – não há, como visto, perceber e imaginar o objeto, já que as consciências são irredutíveis. Uma instância faz o escritor afastar-se da outra. Além do mais, reitera-se, na tentativa de perceber a própria obra, repetem-se simplesmente as operações que a geraram, em cada um de seus aspectos. Como apresentado, na percepção (e desvendamento), apreendem-se objetos por perfis, havendo aprendizado. E a leitura da própria obra pressuporia um afastamento dessa subjetividade, a ponto de o escritor conseguir se surpreender. Mas na imaginação não existe tal aprendizado, não há essa surpresa. Sendo subjetivo o processo de criação, o escritor quando lê a própria obra enxerga apenas a si mesmo.

De sua parte, embora “[...] a operação de escrever comporta uma quase leitura” (SARTRE, 2015, p. 40), o escritor necessita de ser lido caso queira que a obra exista, porque ele próprio não é capaz de exercer a verdadeira leitura: na realidade, ele sabe as palavras que “[...] se formam sob a pena” (SARTRE, 2015, p. 40) antes mesmo de as escrever, além de não ser exequível aprender no imaginário com o que foi imaginado. Aliás, o autor dispõe de muita proximidade com o que escrevera. Isso acarreta ao artista ser “[...] quase impossível conseguir olhar o que foi criado de modo objetivo, frio, desvendador” (SOUZA, 2008, p. 114). Ainda que permaneça à procura de inspiração, “[...] à espera de si mesmo” (SARTRE, 2015, p. 41), na verdade, o escritor só encontra os seus projetos e a sua subjetividade, daí Sartre afirmar que

“[...] o objeto por ele criado está fora de seu alcance, ele não cria para si” (SARTRE, 2015, p. 41). O escritor chega aos confins do subjetivo, sem o exceder. Ele não lê nem relê sua obra, a não ser que se torne outro. E quando a escreve, já se decidiu por tudo que acontecerá à medida que tencionou e se pôs a escrever. Por isso, faz sentido o exemplo dado por Sartre:

Proust nunca descobriu a homossexualidade de Charlus, pois já se havia decidido por ela antes mesmo de começar a escrever seu livro. E se a obra ganha um dia, aos olhos do autor, uma feição objetiva, é que os anos passaram, ele a esqueceu, não entra mais nela e sem dúvida não seria mais capaz de escrevê-la (SARTRE, 2015, p. 41).

Conquanto não seja capaz de desvendar o que escreveu, o escritor não pode escrever para si. Fosse praticável fazê-lo para si mesmo, Sartre aduz que isso “[...] seria o pior fracasso” (SARTRE, 2015, p. 41). O filósofo enfatiza que, na melhor das hipóteses, atirar as próprias comoções numa folha em branco sucederia mero definhamento. Escrever é somente um instante incompleto e abstrato da própria obra. Caso o autor existisse só neste mundo e, ainda assim, escrevesse, o objeto literário jamais viria à tona.

[...] a operação de escrever implica a de ler, como seu correlativo dialético, e esses dois atos conexos necessitam de dois agentes distintos. É o esforço conjugado do autor com o leitor que fará surgir esse objeto concreto e imaginário que é a obra do espírito. Só existe arte por e para outrem” (SARTRE, 2015, p. 41).

Finalmente, é necessário, para que a obra literária de fato exista, que alguém a leia. É de uma alteridade que se fala para que a obra surja. Neste caso, o “[...] problema que se põe então à criação absoluta é fazer que o objeto criado passe à objetividade, que ele seja. Daí a necessidade da alteridade: não é o autor, é o leitor, o público que pode consumir a produção da obra, fazê-la existir” (MOUTINHO, 2009, p. 303). O leitor criará uma obra estética, um ser irreal, cuja objetividade é oriunda do imaginário.

Para esclarecer a questão, Sartre inicia por interpor o seguinte recurso exemplificativo: “[...] o objeto literário é um estranho peão, que só existe em movimento. Para fazê-lo surgir é necessário um ato concreto que se chama leitura, e este só existe enquanto a leitura durar. Fora daí, há apenas traços negros sobre o papel” (SARTRE, 2015, p. 40). Sartre quer dizer com isso que o objeto literário não é um livro físico ou um ente real comum, uma coisa inerte, porquanto a obra literária só existe se lida.

Sobre isso, na conclusão de *O Imaginário*, o filósofo francês sustenta que o objeto criado pelo artista (um quadro, por exemplo) é um *analogon*, isto é, um representante material que serve à “[...] manifestação do objeto imaginado” (SARTRE, 2019, p. 282). A tela pintada pelo

artista, assim, é um *analogon*, o qual representa o que não existe, ou o que não está presente ou está ausente – o irreal. O pintor constitui um *analogon*, de que todos podem “[...] apreender a imagem” (SARTRE, 2019, p. 290). Esta sim consiste no objeto estético. Em outros termos, as pinceladas dadas estão atreladas a um conjunto estético irreal, e o desiderato do artista é formar uma coleção de tons reais que possibilite que o irreal se apresente. Tal alusão à pintura é esclarecedora e se estende à literatura: o romancista, neste caso, por meio de *analoga* verbais firma um objeto irreal. No romance, as palavras perfilham o papel de *analogon*, de modo que, em *Que é a literatura?*, Sartre as relata como armadilhas para suscitar sentimentos no leitor. Trata-se de um “[...] caminho de transcendência” (SARTRE, 2015, p. 43), no qual para o público tudo ainda encontra-se por fazer.

E, assim, vislumbra-se justamente que “[...] é o leitor que faz o fogo pegar” (MOUTINHO, 2009, p. 304)<sup>22</sup>. Ele é um agente e um cúmplice na criação, possui papel ativo e é responsável pela criação. O leitor desempenhará, desta maneira, o papel de desvendamento pelo ato concreto da leitura. Com isso, o ato de leitura, diz Sartre, soa a síntese entre a percepção e a criação, haja vista que põe “[...] ao mesmo tempo a essencialidade do sujeito e a do objeto” (SARTRE, 2015, p. 42). Na leitura, o objeto é essencial (deve-se esperá-lo e o observar), mas o sujeito também o é – necessário para o desvendamento do objeto e para que esse objeto “[...] seja em termos absolutos” (SARTRE, 2015, p. 42), ou seja, para produzi-lo. O leitor, assim, tem consciência de desvendar e de criar. Ao ler as palavras escritas, determinando seu sentido, isto é, “[...] sua totalidade orgânica” (SARTRE, 2015, p. 42), não se vê uma reinvenção da obra

---

<sup>22</sup> É preciso esclarecer: a citação de Moutinho remonta à obra *A prosa do Mundo*, de Maurice Merleau-Ponty, em especial a parte inicial do artigo “A ciência e a experiência da expressão”. De forma resumida, Merleau-Ponty opera uma crítica ao papel do leitor de um romance tal como colocado por Sartre em *Que é a literatura?*. No artigo, Merleau-Ponty esclarece que a virtude da linguagem é lançar o homem ao que ela significa. Seu triunfo é apagar-se e oferecer o acesso ao pensamento de determinado autor – para além das palavras utilizadas. As palavras dão o “calor” necessário para essa projeção (metáfora usada pelo filósofo). E quando perdem seu calor, recaem sobre a página do livro, enquanto meros signos. Nessa linha, existiriam duas linguagens em Merleau-Ponty. A primeira concerne àquela que é adquirida e desaparece frente ao sentido de que se fez portadora, e a segunda, a qual se faz no instante da expressão – que fará passar do signo ao sentido. Trata-se da linguagem falada e da linguagem falante. A linguagem falada é aquela que o leitor carrega consigo, os signos de que dispõe de antemão. Por sua vez, a linguagem falante diz respeito às interpelações que o livro dirige ao leitor, de maneira que signos e significações dadas transfiguram-se e adquirem significação nova. Diferente do que vai em *Que é a literatura?*, Merleau-Ponty considera ser uma impressão a ideia de o leitor criar o livro de ponta a ponta. A proeminência do leitor de que fala Sartre não acontece, pois o livro consistiria num “aparelho” de criar significações – no qual ele se apossa do leitor. É o momento da expressão: passa-se da linguagem falada à linguagem falante. Esta como artifício do escritor submete o leitor ao imprevisível inscrito no livro. Não é a subjetividade do leitor que cria o sentido de um livro. Este é que oferece o sentido. A objeção de Merleau-Ponty pode ser representada pelo seguinte excerto: “A realeza do leitor é apenas imaginária, já que deve todo o seu poder a essa máquina infernal que é o livro, aparelho de criar significações. As relações do leitor com o livro se assemelham àqueles amores em que, no início, um dos dois dominava, porque tinha mais orgulho ou petulância; mas logo isso tudo desaba e é o outro, mais taciturno e sensato, que governa. O momento da expressão é aquele em que a relação se inverte, em que o livro toma posse do leitor”. Cf. MERLEAU-PONTY, 2002, p. 34.

por parte do leitor. O objeto literário não existia antes. Não há primeiro a invenção da obra e posteriormente a sua reinvenção pela leitura. Essa constatação é confirmada por Sartre, para quem “[...] é preciso que o leitor invente tudo, num perpétuo ir além da coisa escrita” (SARTRE, 2015, p. 43). É imprescindível a leitura, que ocorra o desvendamento por parte do público. Por isso, a leitura da obra de arte não é contingente ou acessória, tampouco industrializada, e a intervenção do público é, portanto, indispensável. Ora, “[...] uma obra não começa existindo e só depois é vista, lida ou ouvida: ela só passa a existir pelo público, o público é chamado a fazê-la passar à objetividade enquanto obra de arte” (MOUTINHO, 2009, p. 304). Assim, o objeto literário vem à luz a partir da participação ativa do leitor, de seu esforço criador. Não há o mero desfrute desprezioso de um leitor passivo, inerte ou quiçá acomodado.

A obra não existe para depois ser vista e permitir a formação do juízo, ela só existe na medida dos esforços dessa consciência imaginante: o leitor, o público tem participação ativa, criadora na constituição do objeto estético. Ele não apenas frui, ele cria a obra; ou antes, seu prazer não é senão essa criação (MOUTINHO, 2009, p. 310).

E o sentido, por sua vez, escolhido pelo leitor, permitirá interpretar cada palavra. Sartre ressalta nessa relação que a leitura não condiz com uma operação mecânica, tampouco se deve falar em passividade – o público não consiste num mero repositório de sentimentos e paixões do escritor. O leitor, deste modo, projeta para além das palavras o sentido da obra. Por esse fio, Sartre advoga ser a leitura uma criação dirigida: em que pese o escritor colocar algumas balizas, elas serão interligadas pelo leitor, de sorte que o objeto literário “[...] não tem outra substância a não ser a subjetividade do leitor” (SARTRE, 2015, p. 43). Em conformidade, uma obra não lida não guarda sentido, e a literatura não se realiza – o leitor “[...] surge na pena sartriana como o único responsável pelo sentido [...] ele ocupa um lugar privilegiado nessa relação” (BELO, 2011, p. 147).

Tendo em vista que a criação só irá realizar-se na leitura, o artista precisa confiar a outrem a incumbência de finalizar o que começou. Se é somente “[...] através da consciência do leitor que ele pode perceber-se como essencial à sua obra” (SARTRE, 2015, p. 44), retira-se da meditação sartriana que toda obra literária consiste num apelo. Escrever condiz precisamente com um apelo ao público a fim de que “[...] faça passar à existência objetiva o desvendamento” (SARTRE, 2015, p. 44) empreendido por meio da linguagem.

Não se verifica no livro a “[...] razão suficiente” (SARTRE, 2015, p. 44) para que surja o objeto estético, tampouco na subjetividade do autor (da qual, como apontado, ele não está apto a fugir) se encontra a via para a objetividade. Existem, nesses elementos, tão somente

incitações à produção. Frisa-se que a aparição da obra consiste num episódio novo, não esclarecido por aspectos anteriores.<sup>23</sup> Sendo assim, “[...] a imaginação do leitor recompõe, cria o objeto belo para além do que o escritor ali colocou” (SOUZA, 2008, p. 123).

Ante o exposto, repete-se que o escritor pretende sentir-se essencial às coisas deste mundo através do imaginário, haja vista não ser plausível pela percepção. Ele cria o objeto estético e torna-se essencial no que se refere à criação. Esta, porém, o escapa. No decorrer da relação, pela própria característica do imaginário compreende-se: conforme ele escreve, o objeto literário não existe de fato ainda. Ao criar, o escritor já não é capaz de desvendar. E para que o romance surja de fato, é imprescindível que o escritor se dirija ao leitor. Este, o leitor, fornece sentido às palavras e, guiado pelo escritor e por ele não determinado, cria finalmente a obra literária. O leitor, então, é necessário para tornar possível a existência do objeto literário. A obra de arte, a literatura, só acontece com o esforço conjunto de ambos – escritor e leitor.

[...] contra qualquer veleidade de uma criação absoluta, resta que a criação da obra estética é coletiva, jamais individual, ela envolve artista e público, escritor e leitor: há aqui uma síntese final que envolve a essencialidade do objeto e do sujeito, a essencialidade do objeto criado pelo artista, pelo escritor, e que se impõe ao leitor, e a essencialidade do sujeito (do leitor, do público) (MOUTINHO, 2009, p. 310).

Quer dizer, não é razoável predizer isoladamente leitor e escritor, posto ser o esforço conjugado de ambos que faz surgir a obra de arte. A leitura ganha em Sartre um estatuto especial. Ora, a criação artística (literária, sobretudo) tem como desiderato atingir a essencialidade em relação a este mundo. E, para levar a cabo essa pretensão, o artista põe-se a escrever o romance, o conto etc., antevendo já não ser capaz de percebê-lo. O objeto estético, assim, mostra-se uma empreitada a ser executada conjuntamente. Daí a proeminência, como dito, do leitor para a existência da obra, já que sem ele, sem a leitura, só restaria ao escritor “[...] abandonar a pena e cair no desespero” (SARTRE, 2015, p. 41).

### **1.3 A relação entre escritor e leitor: o pacto de generosidade**

Já é tempestivo perquirir a relação de generosidade entre escritor e leitor. Conforme delineado, conquanto o escritor não seja apto a ler o que escreveu, ele apela ao leitor para que faça existir a obra literária. Se a prosa ficcional só de fato existe pelo empenho reunido do leitor e do escritor, cabe a partir deste ponto investigar como se dá o referido apelo. Sabe-se que o

---

<sup>23</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 44.



apelo se destina ao leitor, mas é preciso agora entender a que o escritor apela. É necessário, reitera-se, esmiuçar a relação entre prosador e leitor.

Caso se pergunte *a quem* apela o escritor, a resposta é simples. Como nunca se encontra no livro a razão suficiente para que o objeto estético apareça, mas apenas estímulos à sua produção; como tampouco há razão suficiente no espírito do autor, e como sua subjetividade, da qual ele não pode escapar, não consegue esclarecer a passagem para a objetividade, a aparição da obra é um acontecimento novo, que não poderia *explicar-se* pelos dados anteriores. E como é um começo absoluto, essa criação dirigida é operada pela liberdade do leitor, naquilo que essa liberdade tem de mais puro. Assim, o escritor apela à liberdade do leitor para que esta colabore na produção da sua obra (SARTRE, 2015, p. 44).

Valendo-se de sua liberdade, o leitor fará a criação – a partir do apelo preconizado pelo escritor. Em tais linhas, Sartre informa ainda algo crucial: toda obra estética é um apelo à liberdade. Entretanto, diferentemente de uma ferramenta tradicional (um martelo, por exemplo), um livro não coincide com um meio que busque uma finalidade. O livro se coloca enquanto fim à liberdade do leitor – “O livro não serve à minha liberdade: ele a requisita” (SARTRE, 2015, p. 44). Assim, Sartre discute a expressão kantiana “finalidade sem fim”. De fato, o livro se põe como fim. Porém, conceber a obra de arte nos moldes da referida expressão kantiana consistiria em prescindir do papel do leitor, o qual, como apresentado, não se reduz à mera contemplação. Isto posto, somente se falaria em “finalidade sem fim” caso o objeto se mostrasse numa arrumação tamanha que se desenrolaria apenas a admissão de um fim, na aceitação de um fim já dado, sem que o público pudesse atribuir qualquer finalidade que seja. A limitação da formulação kantiana é apontada pelo filósofo francês, pois essa noção entende que o romance existe antes mesmo de ser lido. Sua insuficiência situa-se precisamente em não reconhecer o “[...] apelo que ressoa no âmago [...] de cada livro” (SARTRE, 2015, p. 45). Contudo, a obra de arte não tem uma existência *a priori*, nem um fim indeterminado (tal qual um instrumento, um utensílio doméstico). Não se trata de um jogo regulado, haja vista que o leitor detém uma função constitutiva. A imaginação do leitor, anota o filósofo francês, cria o objeto.

Para Sartre, a obra de arte não possui uma finalidade: na verdade, “[...] ela é uma finalidade em si mesma” (SARTRE, 2015, p. 45), pois exige a liberdade do leitor, sua subjetividade, para existir. Em outras palavras, com sua liberdade, a imaginação do público possui uma função constitutiva, de sorte que é reclamada a “[...] recompor o objeto belo para além dos traços deixados pelo artista” (SARTRE, 2015, p. 45). Nesse ínterim, para Sartre, repete-se que a obra literária só existe quando lida. A subjetividade do prosador não dá conta

de objetivar seu próprio escrito. Por isso, a obra se põe como incumbência a ser executada pela liberdade do leitor a fim de que possa existir.<sup>24</sup>

Em tal rota, conta-se que a obra literária pressupõe uma “[...] transitividade das consciências no sentido em que ela só se realiza como um encontro de liberdades” (SILVA, 2004, p. 20). Escrever seria um exercício de liberdade cuja completude se opera apelando para a liberdade do outro, do leitor. A leitura, para além de fruição contemplativa, condiz com um exercício de liberdade. Tal relação se dá, pois na literatura, como se intenciona à liberdade do outro, almeja-o como fim e não como meio. O ato literário – escrita e leitura – coloca-se “[...] acima das condições não porque liberta, mas porque evoca no outro a liberdade que ele exerce ao visar a obra na gratuidade que lhe é própria” (SILVA, 2004, p. 20).

Além disso, caso o autor recorra ao público para levar a cabo a tarefa por ele iniciada, isto é, se conclama o leitor para fazer surgir a obra literária, é preciso enxergá-lo enquanto liberdade pura. O escritor não deve condicionar essa liberdade, nem mesmo dirigir-se, como visto, à sua passividade. Noutros termos, embora existam, diz Sartre, autores cujo intento é provocar emoções de medo, desejo ou cólera, é defeso ao escritor referir-se à passividade do leitor. Com isso, o artista não “[...] deve procurar *transtornar*, senão entrará em contradição consigo mesmo; se quer exigir, é preciso que apenas proponha a tarefa a cumprir. Daí o caráter de *pura apresentação* que parece essencial à obra de arte: o leitor deve dispor de certo recuo estético” (SARTRE, 2015, p. 46). E, no que diz respeito ao leitor, suas afeições não repousam

---

<sup>24</sup> Além de desconsiderar a atuação do espectador na constituição do objeto belo, Sartre escreve que Kant identificou a beleza da arte à beleza natural, quando conceitua a arte enquanto finalidade sem fim. O filósofo francês diverge do que consta em *Crítica da faculdade julgar* de Immanuel Kant, para quem a “[...] natureza, que, em seus belos produtos, se mostra como arte não meramente por acaso, mas como que intencionalmente, segundo uma ordenação conforme a leis, e como finalidade sem fim” (KANT, 2016, p. 199). A essa identificação Sartre faz oposição – “[...] aí está o erro: a beleza da natureza não é em nada comparável à da arte” (SARTRE, 2015, p. 45). Por seu turno, a perspectiva sartriana compreende que a beleza na natureza é proveniente do acaso. Para explicitar tal recusa à formulação kantiana, o autor oferece o exemplo de uma paisagem natural. Frente a ela, o observador está ciente de não a criar, em que pese estabelecer vínculos entre os entes que se apresentam à visão (como enunciado neste trabalho, o homem é um “detectador” do ser, e não seu produtor). Das relações das coisas, verifica-se, então, uma aparente finalidade na variedade de movimentos, cores e formas, que não pode ser explicada. E ainda que se recorra à existência divina para elucidar a beleza natural, o homem permanece por operar hipóteses – mesmo a crença em um Ser criador corresponde a uma mera hipótese. Sendo assim, se “[...] nenhum fim nos é proposto à maneira de um imperativo” (SARTRE, 2015, p. 48), pois não é revelado expressamente como oriundo de um criador, a consequência é de que “[...] a liberdade jamais é solicitada pela beleza natural” (SARTRE, 2015, p. 49). Existe, diga-se, tão somente uma ilusão de apelo, que rapidamente se desvanece: a liberdade se torna capricho, na medida em que o percipiente se afasta da objetividade ilusória e passa a fazer novas relações entre os entes. Por isso, a “[...] a paisagem é e nada nela apela para o exercício de liberdade do espectador” (SOUZA, 2008, p. 130). Nesse sentido, essa liberdade, como capricho, não torna a beleza natural uma finalidade em si mesma, tampouco estabelece o reconhecimento de outrem. Já no caso da literatura, o leitor, “[...] ao contrário, progride com segurança” (SARTRE, 2015, p. 49), já que possui a garantia de que a disposição do livro foi desejada pelo autor. Em síntese, no romance, os “acazos” não são acazos, uma vez que são produzidos pelo próprio romancista – “[...] A árvore e o céu, na natureza, só se harmonizam por acaso; no romance, ao contrário, se os heróis se acham nesta torre, nesta prisão, se passeiam por este jardim, trata-se [...] da expressão de uma finalidade mais profunda” (SARTRE, 2015, p. 50).

nos domínios do objeto, e nenhuma realidade exterior é capaz de condicioná-las – sua fonte é a liberdade. Por essa razão, para Sartre,

[...] a leitura é um exercício de generosidade; e aquilo que o escritor pede ao leitor não é a aplicação de uma liberdade abstrata, mas a doação de toda a sua pessoa, com suas paixões, suas prevenções, suas simpatias, seu temperamento sexual, sua escala de valores. Somente essa pessoa se entregará com generosidade; a liberdade a atravessa de lado a lado e vem transformar as massas mais obscuras em sensibilidade (SARTRE, 2015, p. 47).

A liberdade mencionada terá feição dúplice. De um lado, o escritor conclama o leitor para que doe toda a sua persona, ele dirige-se à sua liberdade, solicitando-a para fazer existir a sua obra. Não se limitando a isso, reclama ainda que o leitor admita a sua liberdade criadora e pede que exerça um apelo simétrico e inverso. Acontece neste momento o que Sartre chama de um dos paradoxos dialéticos da leitura: “[...] quanto mais experimentamos nossa liberdade, mais reconhecemos a do outro; quando mais ele exige de nós, mais exigimos dele” (SARTRE, 2015, p. 48). Por seu turno, o leitor, mesmo que não negue que o autor possa ter concebido a obra sob o império da paixão, confia que a opção do escritor pela escrita terá o devido distanciamento afetivo. Em outras palavras, o leitor espera que haja generosidade<sup>25</sup> por parte do escritor – que suas emoções sejam livres. Confiança e generosidade demarcam essa imbricação que fará surgir do objeto concreto a obra de arte.

Quanto a isso, esclarece-se que, de certo modo, “[...] o escritor perde a significação subjetiva de sua obra quando o leitor a assume, conferindo-lhe suas próprias significações” (SILVA, 2006, p. 72). No entanto, essa perda está circunscrita na relação transitiva do “apelo à liberdade” definidora da obra literária. Trata-se de um ganho. Na realidade, o escritor não atua sobre o público, visto que não pode subordinar a liberdade do leitor à sua. E o leitor, aceitado o apelo, presta anuência a uma ação de produção de significação – desta feita, responde livremente ao chamado do escritor e, assim, realiza a atividade de assumir a obra. Advém, então, que a alegada produção de significação por parte do leitor acontecerá caso não se aquiesça a obra como uma reunião de significações coaguladas e postas de antemão, ou melhor: “[...] para

---

<sup>25</sup> Mas o apelo às liberdades e o pacto de generosidade têm nuances. Como será explicitado no último capítulo deste trabalho, a relação entre escritor e leitor mediada pela obra literária inscreve-se na concretude histórica, de maneira que existem percalços na comunicação estabelecida. Por vezes, o escritor se afasta do engajamento próprio à atividade literária, evadindo-se de qualquer responsabilidade. Em outros casos, o público faz da obra literária uma forma de fruição, deleite – mero entretenimento. Às vezes, a classe dirigente procura financiar os serviços do escritor a fim de controlar a sua verve. E embora a prosa ficcional não se identifique com um panfleto de uma agremiação política, em algumas circunstâncias históricas o escritor se vê na encruzilhada de ter de lidar com um partido para poder alcançar um público mais amplo, sobretudo os membros das classes subalternas.

que haja produção de significações por parte do leitor é preciso que este não aceite a obra como conjunto cristalizado de significações dadas” (SILVA, 2006, p. 72).

A relação aqui é de exigências recíprocas: a literatura consiste num pacto de generosidade entre ambos, escritor e leitor, no qual “[...] cada um confia no outro, conta com o outro, exige do outro tanto quanto exige de si mesmo” (SARTRE, 2015, p. 51). Cada um deles livremente decide aderir a essa correlação generosa. Deste modo, a liberdade de um, ao manifestar-se, desvenda a liberdade do outro. Para Sartre, pelo livro recupera-se a totalidade do ser, apresentando essa totalidade à liberdade do leitor. Tal encontro entre duas liberdades cuidará de mostrar como mundo é – como se fosse originado da liberdade humana. O escritor apela à liberdade de outrem a fim de que por meio das implicações recíprocas de tal relação se reaproprie “[...] a totalidade do ser para o homem” (SARTRE, 2015, p. 52)<sup>26</sup>. Adiante, resta claro que escrever é, portanto, desvendar o mundo e o oferecer como “[...] tarefa à generosidade do leitor” (SARTRE, 2015, p. 54). Socorre-se à consciência de outrem a fim de assumir-se como essencial à totalidade do ser. E a leitura seria o comprometer-se do leitor com aquilo que o autor desvendou.

Aí residiria, por exemplo, um dos problemas de *Thérèse Desqueyroux* e de *La Fin de la nuit*, segundo Sartre. No ensaio “François Mauriac e a liberdade”<sup>27</sup>, em uma crítica corrosiva<sup>28</sup> à prosa ficcional de François Mauriac, o filósofo antecipa que um romance se provê com o tempo de seus leitores: por meio dos signos de que dispõe, é indispensável que o escritor apanhe o leitor pelo seu próprio tempo, isto é, que não procure fornecer de antemão o significado de seu escrito. Para Sartre, o livro seria “[...] um pequeno monte de folhas secas” (SARTRE, 2005, p. 61) sem o movimento da leitura.

Mauriac, por sua impaciência de pretender que o leitor capte imediatamente o significado, diz Sartre, parece não compreender a conexão de obrigações recíprocas que a prosa deve possuir. Ao atribuir antecipadamente, por exemplo, à sua personagem *Thérèse* a certeza de ser “desesperada prudente”, ele entrega de súbito o caráter de sua heroína e forma, assim, juízos absolutos. Mauriac estaria para as suas personagens como Deus para as suas criaturas, de modo que sua protagonista personifica um modelo, uma forma idealizada. Sartre considera

---

<sup>26</sup> Essa interpretação é reforçada pelo exame feito por Nao Sawada. Em estudo conjunto com outros autores sobre a obra de Sartre, extrai-se justamente que a escrita nada mais é do que revelar. O prosador, assim, partilha suas descobertas com o leitor. Este é convidado a desvendar melhor outra realidade com aquele. De novo, escrever é o apelo à liberdade do leitor – revelar a ele o mundo e oferecer o encargo de mudá-lo. Cf. NOUDELMANN, 2004, p. 407.

<sup>27</sup> Publicado originalmente em 1939 e reprisado em *Situações I*. Portanto, anterior a *Que é a literatura?*, de 1947.

<sup>28</sup> É notória a dureza de Sartre ao se debruçar sobre os romances e as opções técnicas de François Mauriac. Em algumas passagens, o filósofo chega a afirmar: “[...] isso por si só deveria, a meu ver, dissuadi-lo de escrever romances” ou “Deus não é um artista; Mauriac tampouco”. Cf. SARTRE, 2005, p. 76.

que Mauriac não concebe suas personagens como deveria e, ao forjar suas essências, ele entrega uma coisa, e não um romance – “[...] ao cinzelar sua Thérèse *sub specie aeternitatis* Mauriac produz antes de tudo uma coisa” (SARTRE, 2005, p. 69).

Quer dizer isto: as características das personagens não se escoram num psiquismo causalista – “Se suspeito que as ações futuras do herói estão fixadas de antemão pela hereditariedade, pelas influências sociais ou por qualquer outro mecanismo, meu tempo reflui sobre mim; não resta mais que eu, eu que leio, que persisto diante de um livro imóvel” (SARTRE, 2005, p. 61). Assim sendo, mesmo o exame dos mecanismos psicológicos de *Thérèse* a fim de persuadir o leitor de que se está diante de uma liberdade não se sustenta. Essa pretensa liberdade é determinismo e servidão – já não se espera algo da personagem. Em síntese, Mauriac falha com o leitor por não manter o apropriado espaçamento afetivo na produção, prescindindo do engajamento e da dimensão imaginária inerentes à obra literária. O autor buscar fazer com que suas personagens, delineadas como arquétipos, expressem o mais rápido e claramente possível a significação, algo que o faz trair quem o lê: “Mauriac preferiu a si mesmo. Escolheu a onisciência e a onipotência divinas. Mas um romance é escrito por um homem para os homens” (SARTRE, 2005, p. 76). Mauriac, desta maneira, ignora a necessidade do leitor para o surgimento da obra literária.

Não sem alguma razão, em *Que é a literatura*, o pacto de generosidade não aparece por meio de personagens virtuosas ou discursos edificantes. Na verdade, a generosidade entre ambos deve constituir a própria trama do livro, a tessitura em que são esculpidas as personagens e as coisas – “[...] uma espécie de leveza essencial deve aparecer por toda parte” (SARTRE, 2015, p. 56).

Seguindo essa linha, diferente de François Mauriac é o caso de John Dos Passos, a quem Sartre se refere como “[...] o maior escritor do nosso tempo” (SARTRE, 2005, p. 45). Trata-se de uma verdadeira ocorrência de literatura engajada, pois Dos Passos oferece como ninguém o desvendamento do mundo. Do elogioso ensaio “Sobre John dos Passos e 1919”<sup>29</sup>, de 1938 em *La Nouvelle Revue Française*, Sartre pergunta em que consistiria a leitura de um romance. Sua resposta revela ser um salto para dentro do espelho. Existem dentro dele pessoas e coisas aparentemente familiares. Fechado o livro, há o mundo corrente, que já não pode ser tomado como outrora. Importa, deste modo, um dos enfoques dados pelo filósofo sobre o trabalho do escritor norte-americano, a saber: sua descrição das marcas cotidianas das personagens advindas da subjugação do engendramento capitalista em 1919 produz no leitor a vontade de

---

<sup>29</sup> Reprisado em *Situações I*, de 1947.

ruptura e o sentimento de revolta. Nas palavras de Sartre: “Na sociedade capitalista os homens não têm vidas: têm apenas destinos. Isso ele não diz em momento nenhum, mas sempre nos faz sentir” (SARTRE, 2005, p. 40-1).

Para tanto, Dos Passos, diz Sartre, sabe provocar a vergonha, o mal-estar e a sensação de desterro pelo confronto de memórias horríveis, sem que estejam acompanhadas de um comentário explicativo – “Ao descrever – como poderíamos descrevê-las – essas aparências mais que conhecidas, com as quais todos se acomodam, Dos Passos as torna insuportáveis. Ele indigna aqueles que jamais se indignaram, espanta aquele que jamais se espantam com nada” (SARTRE, 2005, p. 38). Com isso, o autor deixa o leitor entregue às próprias constatações, faz com que ele sinta a sujeição. Aliado a isso, o que acontece às personagens não está dado de antemão, fruto de um mecanismo psicológico ou de um dispositivo biologizante. As personagens não são tipos ideais que refletem a média exata de milhares de existências. Ao restituir a singularidade de uma vida, Dos Passos consegue eficazmente abordar as contradições socioeconômicas, contornando assim o problema clássico presente em romances de cunho social.

Com essas ponderações em vista, no trecho do livro de Dos Passos, encontra-se precisamente o reconhecimento mútuo entre as liberdades de autor e leitor. Por uma espécie de golpe de mágica, o escritor engaja o leitor. É por intermédio deste que se cria a obra literária, pois do contrário “[...] haveria apenas borrões negros sobre folhas brancas” (SARTRE, 2005, p. 43). O leitor faz as vezes de um cúmplice, está comprometido, ainda que a contragosto, com o arranjo esboçado pelo autor.

Expostos os exemplos de Dos Passos e Mauriac, retorna-se a *Que é literatura?*, em que se atém ao pacto de generosidade. De acordo com o filósofo francês, o escritor reconhece (devido ao próprio ato da escrita) a liberdade do leitor. Este, por sua vez, por conta de abrir o livro, identifica a liberdade daquele. Sartre advoga, assim, estar implicado no objeto estético o reconhecimento da liberdade do leitor por parte do escritor e vice-versa, donde se obtém a conclusão sartriana de que “[...] a obra de arte, vista de qualquer ângulo, é um ato de confiança na liberdade dos homens” (SARTRE, 2015, p. 56). Público e artista, nessa perspectiva, assumem tal liberdade com vistas a requerer que ela se evidencie. Feito isso, a obra literária pode se declarar como “[...] apresentação imaginária do mundo, na medida em que exige a liberdade humana” (SARTRE, 2015, p. 56). O bom romance, segundo Sartre, consiste numa exigência e num ato de fé, porquanto o artista pode tão somente oferecer às liberdades um recorte de um mundo a ser preenchido cada vez mais por liberdade.

Resulta daí um desdobramento importante: à medida que a liberdade do indivíduo se encontra intimamente atrelada à liberdade de todos, não é possível utilizá-la para relegar à sujeição outros homens. N’outras palavras, “[...] trata-se sempre de apelo à liberdade, do escritor e do leitor, não se podendo falar em qualquer tipo de servidão ou manipulação” (BELO, 2020, p. 19). É plausível, então, que um bom romance tenha como autor um representante de uma minoria étnica, por exemplo, mesmo que se exhiba determinado afeto – por meio dele reclama-se a própria liberdade. Por outro lado, é inexequível um bom romance dedicado a uma opressão, tal qual o antisemitismo.

Não seria concebível que esse desencadeamento de generosidade que o escritor provoca fosse empregado em consagrar uma injustiça e que o leitor desfrutasse de sua liberdade lendo uma obra que aprova ou aceita ou simplesmente se abstém de condenar a opressão do homem pelo homem (SARTRE, 2015, p. 57).

Seja como for, não se imiscuindo em um modelo propagandístico, nem se identificando com um folheto de determinada associação política ou com o opúsculo de conteúdo programático de certa entidade social, ora seja contista ou romancista, ora se atenha a emoções particulares ou se levante contrário à engendração das estruturas sociais injustas, ao escritor, pessoa livre que se remete a outras pessoas livres, só é lícito uma temática, qual seja: a liberdade. Aliás, a arte da prosa, demarca Sartre, é tributária da democracia<sup>30</sup>; se uma é ameaçada, a outra também será: “[...] a liberdade de escrever implica a liberdade do cidadão. Não se escreve para escravos” (SARTRE, 2015, p. 58).

\* \* \*

Viu-se que a leitura conjunta de *O Imaginário* e o capítulo II, “Por que escrever?”, de *Que é a literatura?* autoriza dizer que, para Sartre, a concepção da obra literária não pode advir de um escritor recluso, isolado. Poderia somente se falar em um objeto concreto (*analogon*) que

---

<sup>30</sup> Refere-se mais precisamente a uma democracia socialista. Há uma desconfiança por parte de Sartre quanto ao modelo hegemônico de democracia liberal, incapaz de reduzir as contradições materiais e de oferecer melhorias de fato à vida das classes subalternas. Em linhas gerais, o filósofo francês “[...] não alimenta ilusões sobre o caráter da democracia liberal” (ALMEIDA, 2016, p. 201), posto que, no modelo hegemônico do Capital, correntemente a liberdade concreta e cotidiana se esvazia na defesa de abstrações e de conceitos eternos, coagulados em significantes vazios (“justiça”, “razão”, “fraternidade” etc.), de forma que o homem “[...] torna-se o guardião de valores ideais” (SARTRE, 2015, p. 58-59) e se vê “atomizado” – “[...] as relações concretas são substituídas por ‘laços de exterioridade’” (ALMEIDA, 2016, p. 202), cujos efeitos são a desmedida alienação e a apartação das decisões políticas reais, de qualquer participação prática imediata. Cf. SARTRE, 2015, p. 229.

não se tornaria um irreal. Reclamar a presença do Outro nessa correlação é necessário. A intersubjetividade aparece aqui como imprescindível para levar a cabo a tarefa da produção artística.

Esse Outro é o público. Este poderá concluir o que começou com o prosador e apresentar o objeto estético. Fugindo de uma perspectiva isolada, entende-se que escritor e leitor são parceiros, uma vez que a atividade de escrever não pode prescindir da leitura. A criação do prosador se faz com a suas palavras. Contudo, ele não pode ler a própria obra. Esta terá o sentido construído pelo leitor com a leitura, sua objetividade.

É aqui exatamente que entra o já dissertado apelo: o escritor apela à generosidade do leitor, quando se oferece por meio das palavras, o que trará o envolvimento de duas subjetividades, livres, em busca do descortinar do mundo. Apela-se à liberdade do outro, não havendo uma ambientação de passividade, tal como se o público se compusesse de uma entidade alienada – “Segue-se que qualquer tentativa de subjugar seus leitores o ameaça em sua própria arte” (SARTRE, 2015, p. 57). Na realidade, é mister que o leitor se engaje na leitura totalmente, pois só desse jeito existirá de fato a produção de uma obra. Eis um verdadeiro voto de confiança.

Ora, o leitor confia à obra o sentido, sem o qual, como explicitado, o livro não passaria de traços e garranchos em folha. Existe, deste modo, um vínculo entre esses sujeitos, uma reciprocidade. Precisamente por isso é viável dizer que a literatura (a prosa literária, sobretudo) equivale a um choque de liberdades – escritor e leitor exigem-se, comungam a finalidade da arte literária, a saber: reclamar este mundo, despojá-lo, como se fosse oriundo da liberdade humana, conforme já apontado. De posse da obra literária, tem-se uma recuperação da totalidade do ser, de tal sorte que cada livro demonstra essa totalidade à liberdade do leitor. É por essa razão que a literatura, em Sartre, jamais servirá a expedientes ou a regimes que violem a liberdade do homem.

No entanto, se há confiança, agentes livres e exigências recíprocas, se essa relação entre escritor e leitor é tomada por um pacto de generosidade, não é assim que se verifica preliminarmente a intersubjetividade na Terceira Parte (O Para-Outro) de *O ser e o nada*, cujo desdobramento é o conflito. Entre outras coisas, nesse excerto de seu escrito filosófico Sartre pretende enfrentar o problema da existência do Outro, com vistas a superar quaisquer solipsismos (tão comuns à metafísica da modernidade), entrevendo-a não como objeto do conhecimento, em sentido epistemológico, mas como outra realidade humana, que age livremente no mundo – “A existência do outro não deve ser uma probabilidade, não se conjectura



a existência do outro, afirma-se: ele é indispensável para a própria existência de minha consciência como consciência de si” (SOUZA, 2008, p. 148).

Em uma vertente fenomenológica como a do filósofo francês, não se assume nenhuma essência prévia. Parte-se da existência, inicialmente indeterminada, em consonância com a leitura da conferência *O Existencialismo é um humanismo*, dada por Sartre em 1946. No decorrer dessa existência, se o homem é um “[...] projeto que se vive enquanto sujeito” (SARTRE, 2013, p. 26)”, o sujeito, por meio de sua liberdade, define-se a partir dos projetos que elabora para si próprio. Conforme a sua liberdade seja absoluta, donde a subjetividade significa o mesmo que a liberdade<sup>31</sup>, ele pode escolher (no sentido de agir, e não no sentido de deliberar) o seu caminho em meio as possibilidades que aparecem. Contudo, em tal percurso, o sujeito encara a existência do Outro – de uma outra liberdade, de outro projeto, de outras intenções, que, igualmente, procuram realizar-se. Tão certo quando a si próprio, há o Outro. A fim de obter um juízo sobre si, é imprescindível a passagem pelo Outro, indispensável à existência de quem o enxerga.

Dois sujeitos são duas liberdades. Eles são igualmente livres, e ambas as liberdades são absolutas, na esteira da ideia de consciência como intencionalidade. Como compatibilizá-las? – “[...] é quase impossível compreender como se podem relacionar dois sujeitos livres, porque a liberdade, quando é absoluta, tende a uma expansão indefinida, em princípio incompatível com o fato de que ela teria de ser limitada por outra liberdade” (SILVA, 2012, p. 25). Um ponto crucial do pensamento de Sartre será pormenorizado na próxima parte deste trabalho: aqui, adianta-se que no problema da intersubjetividade uma liberdade anula a de outrem, se mantida alguma relação entre duas pessoas, já que um sujeito “A” inclina-se a determinar um sujeito “B”, fazendo deste um objeto. E o mesmo sujeito “B” fará de “A” um objeto para si. Esse encontro entre a liberdade do eu e a liberdade do Outro, alheia, é de suma importância para compreender as relações entre escritor e leitor, seu pacto de generosidade.

Na obra da primeira metade dos anos 1940, *O ser e o nada*, o Outro é visto pela perspectiva do conflito, na qual as consciências têm, então, suas respectivas liberdades comprometidas e abaladas. Fala-se, inclusive, em vergonha, em subjugação, em objetificação, em livrar-se dos domínios do Outro e em tentativas de limitar a liberdade de outrem – “[...]”

---

<sup>31</sup> Eis uma explicação de Sartre sobre em que consistiria a liberdade: “[...] a liberdade não é uma faculdade da alma apta a ser encarada e descrita isoladamente. [...] a liberdade não é uma propriedade que pertença entre outras coisas à essência do ser humano. A liberdade humana precede a essência do homem e torna-a possível: a essência do ser humano acha-se em suspenso na liberdade. Logo, aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da ‘realidade humana’. O homem não é primeiro para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu ‘ser-livre’”. Cf. SARTRE, 2011, p. 68.

Enquanto tento livrar-me do domínio do outro, o outro tenta livrar-se do meu; enquanto procuro subjugar o outro, o outro procura me subjugar” (SARTRE, 2011, p. 454).

Ademais, aparecem agora as figuras lancinantes do desejo, do fracasso, do gozo, da indiferença, do ódio, do sadismo, do masoquismo e até mesmo do amor. Não se poderá perder de vista, portanto, as variadas formas de sujeição, dominação e submissão do Outro neste trabalho.

Parece haver, pois, um descompasso entre a abordagem da liberdade de leitor e escritor que vai em *Que é a literatura?* e outras reflexões de Sartre: “Assim como se passa toda vez que Sartre se debruça concretamente sobre a liberdade, e salta aos olhos sua inadequação frente às descrições teóricas de *O ser e o nada*” (BELO, 2011, p. 203). Será preciso, então, na próxima parte, compreender como a intersubjetividade se opera em *O ser e o nada* (1943), obra tão próxima no tempo de *Que é a literatura?* (1947) – o intervalo que as separa é de pouco mais de quatro anos. Este trabalho procurará expor como obras tão aproximadas pelo fluxo inexorável do tempo apresentam a alteridade a princípio de modo tão diverso, buscando conciliá-las ou, se não for o caso, confrontá-las.

## 2. A INTERSUBJETIVIDADE CONFLITUOSA DE O SER E O NADA

Este capítulo possui como desiderato analisar de que maneira Jean-Paul Sartre entende a questão da intersubjetividade em *O ser e o nada* (1943), em especial na Terceira Parte (O Para-Outro). Nesta obra, a perspectiva sartriana assume que a essência das ligações entre consciências é o conflito – compreendem-se, por sua ontologia fenomenológica, as relações intersubjetivas como fundamentalmente conflituosas.

Para levar a cabo a tarefa de explicitação da intersubjetividade nos moldes sartrianos, o trabalho começará por (a) discutir o ponto de partida apresentado por Sartre, com base no “Capítulo 1: A existência do Outro”, em que se afasta o tema da seara do conhecimento e, assim, posiciona-o na dimensão ontológica. Para tanto, a partir da descrição fenomenológica do encontro com outrem, a experiência determinante do olhar do Outro que recai sobre o Para-si constitui-se o momento decisivo de sua alienação. A contar da aparição de outrem com seu olhar, o sujeito vê-se indefeso ante uma liberdade que não a sua, a qual imputa a ele uma espécie de essência – e, deste modo, mitiga as suas possibilidades. Esse mesmo olhar revela ao Para-si a existência do Outro, assim como a este a existência daquele. A esse olhar, o Para-si é capaz de reagir, invertendo a relação ao devolver a outrem mirada, de forma a fazer dele Outro-objeto (e confrontando a sua liberdade). Reside aí uma relação de reciprocidade, pois ambas as realidades humanas buscam livrar-se da dominação de outrem, bem como almejam se subjugar. Em síntese, o propósito é explorar a resposta sartriana ao problema da intersubjetividade – a começar pelo surgimento do Outro com seu olhar, o qual objetiva o Para-si e confere a ele um Em-si.

Situado o problema no campo da ontologia, de posse do “Capítulo 3: As relações concretas com o Outro”, a seção seguinte cuida de (b) investigar os modos com que o Para-si procede a respeito da objetividade que lhe fora conferida pelo olhar do Outro. Trata-se de perquirir de que maneiras o conflito entre consciências se dá na concretude da existência – depreender os projetos de assimilação ou de objetivação do Outro (referem-se à busca do Para-si em anular-se como sujeito frente a outrem – em especial, o amor; ou àquelas que dizem respeito à tentativa de supressão da liberdade do Outro – mais detidamente, o desejo). Essas atitudes encontram-se num círculo vicioso, carecendo de superação: pelo próprio malogro, uma atitude sempre remeterá a outra, mantendo-se a instabilidade conflituosa nas relações.

E a última seção (c) se encarregará de elucidar a dimensão social da realidade humana, isto é, as experiências concretas nas quais o Para-si, longe de ser uma subjetividade isolada, acha-se em comunidade com o Outro. O objetivo é demonstrar que pressupõem as mesmas

diretrizes do ser-Para-Outro e, deste modo, mantém a estrutura originária da intersubjetividade – o conflito. Esse itinerário possibilita o prenúncio da discussão, ao final do capítulo, acerca de o caráter ontológico do conflito entre consciências não contradizer a condição de ser livre do Para-si, e sim a enfatiza, além de fornecer o arrojo necessário para a solidariedade histórica e para a irresignação.

\* \* \*

## 2.1 A dinâmica do Olhar: alienação e conflito

A discussão a respeito da intersubjetividade oferecida por Sartre começa por mostrar o quão cheia de percalços essa temática correu ao longo da história da filosofia. Ora, possivelmente, “[...] não haja, na tradição filosófica ocidental, flanco mais aberto do que a questão da intersubjetividade” (SILVA, 2004, p. 183). E pela leitura do texto sartriano, assinala-se que uma deficiência comum paira sobre as perspectivas filosóficas oriundas da modernidade, a saber: acabaram por fazer da intersubjetividade um problema de viés epistemológico, cujo desdobramento fora o solipsismo – visto como a falta de êxito em postular a presença de outrem como necessária à constituição do ser do sujeito. Para o filósofo francês, o pensamento moderno ainda situa o problema ontológico da intersubjetividade na dimensão epistemológica.

Por isso, o desiderato de Sartre é ultrapassar o obstáculo do solipsismo, problema cuja reiteração nas teorias modernas é “[...] considerado inevitável como uma característica congênita” (SILVA, 2004, p. 183).

De acordo com ele, grande parte dos sistemas filosóficos<sup>32</sup> da modernidade, ao conferir a primazia do conhecimento à realidade ôntica frente ao sujeito, terminou por não estabelecer relações diretas entre consciências distintas. Além disso, outras correntes optaram por trabalhar

---

<sup>32</sup> É o caso do realismo. À medida que a vertente realista advoga uma espécie de redução ao real, a existência de outrem é retida como dado verdadeiro, ao qual poderia ser atingido pela intermediação do corpo. As consciências se comunicariam justamente por meio do corpo. E a própria associação dos corpos assemelha-se às vinculações entre os demais entes mundanos. O Outro é alvo do sujeito cognoscente tal como qualquer objeto – conhece-se outrem enquanto corporeidade do mundo em meio a outros corpos, sem, contudo, poder indicar sua consciência. Pelo enfoque realista, à certeza da existência do Outro, soma-se o fato de ela constituir-se em uma consciência análoga àquela do sujeito cognoscente. A este é permitido observar a consciência de outrem comparável à sua, cotidianamente elucidando as diversas nuances de suas atitudes e atuações corporais. Reconhece-se outrem através do conhecimento que dele se tem. Sartre faz a ressalva de que esse tipo de investigação fornece apenas um conhecimento probabilístico – daí se segue a hipótese de o corpo reduzir-se a um conjunto de reações condicionadas, uma espécie de autômato. Se é certa a existência do Outro, e provável é o conhecimento concernente a ela, Sartre aponta para o impasse do realismo: dado que a via de acesso a outrem se dá pelo seu conhecimento, e esse conhecer baseia-se em conjecturas, infere-se que sua existência também é conjectural, de sorte que o escopo de uma reflexão crítica condiz tão somente com a indicação da medida exata de sua plausibilidade. Cf. SARTRE, 2011, p. 293.

o tema da intersubjetividade em termos de representação<sup>33</sup>, pelo qual o Outro é tido justamente como um objeto que se deva conhecer. Por essa perspectiva, o Outro significa um objeto particular que aparece à experiência, e à investigação filosófica restaria a tarefa de perquirir as condições de possibilidade da experiência de outrem.

A universalização do sujeito como forma transcendental não resolve o problema porque dilui o ato concreto de subjetivação na possibilidade lógica de apreensão sintética do que não é sujeito. Tudo isso parece indicar que os limites da representação não permitem a experiência do outro a não ser traduzindo a sua subjetividade em objeto, porque a estrutura do conhecimento tem de corresponder à relação sujeito/objeto (SILVA, 2004, p. 184).

Para Sartre, as filosofias modernas comungam da pressuposição equivocada de que a estrutura constituinte do ser-outro é de “negação de exterioridade” – as tradições tomaram a separação entre as consciências como espacial: ou se capta Outro como corpo-objeto em meio a outros corpos-objetos, aos quais “[...] há um nada de separação” (SARTRE, 2011, p. 300); ou a percepção de outrem se dá como “[...] sistemas objetivos de representação” (SARTRE, 2011, p. 300), incapaz de suprimir a distância abissal entre consciências. Seja real ou ideal a separação entre consciências, mantido o vínculo de “exterioridade indiferente”<sup>34</sup> – quer dizer, semelhante àquelas vinculações entre os entes comuns –, a consequência de tais colocações é a de que a presença do Outro ou a sua desapareição consternam o sujeito tal como “[...] um Em-si pode ser afetado pela aparição ou desapareição de outro Em-si” (SARTRE, 2011, p. 301).

Com isso, sem a pretensão de trabalhar minuciosamente aqui o itinerário sartriano presente nas primeiras seções do “Capítulo 1: A existência do Outro” da Terceira Parte de *O ser e o nada*, com sua “[...] história crítica do Realismo, Idealismo, Husserl, Hegel e Heidegger” (SOUZA, 2020, p. 172), sabe-se que o cômputo de acertos e de desacertos de seus predecessores permitira ao filósofo francês exceder ao mencionado problema do solipsismo<sup>35</sup> e

---

<sup>33</sup> Refere-se ao idealismo. Este tampouco alcança uma alternativa arrojada à temática da intersubjetividade. Não localizando o tema no campo do *númeno*, o Outro surge na experiência cotidiana do sujeito, sendo um fenômeno cuja aparição reenvia a outros fenômenos. Esses fenômenos, distintos de outras ocorrências fenomênicas e constituídos por outrem, encontram-se fora da experiência possível do sujeito e são por este inapreensíveis. Isso porque, em que pese ser lícito, por exemplo, pela causalidade, cara ao idealismo, associar fenômenos entre si, essa categoria “[...] só faz sentido se vincular fenômenos de *uma só* experiência e contribuir para constituí-la” (SARTRE, 2011, p. 295). Ainda que não raro o sujeito conclua que certa expressão facial do Outro seja o efeito de determinada emoção, Sartre faz a ressalva de que a emoção vivenciada por outrem e a sua percepção pelo sujeito consistem em experiências radicalmente distintas. O fenômeno do Outro alude a uma série de experiências não captáveis pelo sujeito. Pela vertente idealista, há sistemas isolados de representação que prescindem de relações.

<sup>34</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 291.

<sup>35</sup> Husserl também procurara ultrapassar o solipsismo. Sartre lembra que o filósofo alemão concebera o mundo revelado à consciência como “intermonadário”. O Outro encontra-se sempre presente, oferecendo uma escala de

tracejar a temática da intersubjetividade “[...] num plano ontológico – é uma questão de ser – e, além disso, susceptível de uma resposta fenomenologicamente segura” (BARATA, 2008, p. 306).

Reforça-se que o ser da consciência não é redutível ao conhecimento<sup>36</sup>. Sartre quer precisamente situar a refutação do solipsismo numa discussão ontológica, sobretudo ao delimitar o tema da intersubjetividade numa “[...] relação de ser a ser, e não de conhecimento

---

significações à realidade ôntica. O próprio *Eu* do sujeito seria impelido pela objetividade de outrem – “[...] como nosso eu psicofísico é contemporâneo do mundo, faz parte do mundo e cai com o mundo sob o impacto da redução fenomenológica, o Outro aparece como necessário à própria constituição desse eu” (SARTRE, 2011, p. 303). Outrem se mostra necessário tanto para constituição do mundo quanto para o Ego do sujeito. Indica-se que essa elaboração preserva as formulações do idealismo na medida em que estabelece o “[...] paralelismo dos ‘Egos’ empíricos” (SARTRE, 2011, p. 304) – sua mutualidade de significações é insuficiente como saída ao solipsismo. O que ocorre, ao tornar iguais as certezas referentes aos egos empíricos, é a manutenção do sujeito transcendental kantiano, posto que outrem não consistiria numa personagem empírica que se acharia na experiência, e sim num sujeito puro. Não se trata de um Outro concreto que se anuncia à experiência, mas sim do sujeito transcendental, ao qual esse Outro concreto se refere. Significa o entrecruzamento entre sujeitos transcendentais, para além da concretude – problema que o precursor da fenomenologia não obtém êxito em solucionar. Não há relacionamento com o Outro, mas sim com seu emaranhado de significações. A própria filosofia de Husserl inviabilizaria a compreensão do ser extramundano de outrem, já que conceitua o ser enquanto “[...] simples indicação de uma série infinita de operações a efetuar” (SARTRE, 2011, p. 304). Sucede que a maneira mais eficaz de apreciar o ser seria pelo conhecimento. Uma impossibilidade se imporia porquanto, valendo-se do conhecimento como medida do ser, o ser-outro acabaria mensurado pelo conhecimento que o Outro possui de si próprio – e não a partir do que o sujeito dele conhece. Reside aí uma pressuposição de identificação em interioridade entre o sujeito e outrem. O Outro, conjunto de operações que unificam e constituem a experiência, isto é, um conceito transcendental, atinge-se tão somente por si próprio. A leitura de Sartre da fenomenologia de Husserl compreende o Ego transcendental como encerrado no solipsismo, porque somente o Outro se conhece. E o resultado é a ausência de relação entre consciências: há apenas a ligação da consciência com a série de significações. Em suma, “[...] por ter reduzido o ser a uma série de significações, o único nexos que Husserl pode estabelecer entre meu ser e o ser do Outro é o do conhecimento; portanto, não escapou mais do que Kant, ao solipsismo” (SARTRE, 2011, p. 306).

<sup>36</sup> Sartre identifica no pensamento de Hegel, em especial na *Fenomenologia do Espírito*, um avanço. Em Hegel, outrem é indispensável à existência da consciência de si do sujeito. Pode-se declarar que “[...] a intuição genial de Hegel é a de me fazer dependente do Outro *em meu ser*. Eu sou – diz ele – um ser Para-si que só é Para-si por meio do Outro” (SARTRE, 2011, p. 308). A consciência de si não é senão identidade consigo mesma, e o Eu é capaz de apreender a si próprio, tal como a fórmula tautológica “*Eu sou eu*”. Encontra a consciência a certeza de si, embora careça de verdade objetiva. Esta é dada pelo Outro, isto é, o “[...] mediador é o *Outro*” (SARTRE, 2011, p. 306). Sujeito e outrem surgem, sendo a consciência de si idêntica a si mesma precisamente pela exclusão do Outro. Notam-se a pluralidade de consciências e a negação por interioridade. A afirmação da própria individualidade não se acha a começar pelo *cogito*. A questão da intersubjetividade sucede pelo reconhecimento do Outro, ou seja, outrem, em sua existência, torna possível o *cogito* enquanto instante no qual o sujeito se apreende como objeto – “[...] o ‘momento’ que Hegel denomina *ser para o Outro* é um estágio necessário do desenvolvimento da consciência de si; o caminho da interioridade passa pelo outro” (SARTRE, 2011, p. 307). Entretanto, por sua vinculação a um corpo e por sua imersão no ser da vida, o sujeito se resume a *um outro* diante da apreensão do Outro. A fim de ser reconhecido então por outrem, o sujeito deve arriscar a própria vida, ou seja, escapar à determinação. Concomitantemente, o sujeito almeja a morte do Outro, já que procura ser mediado “[...] por uma consciência dependente, cujo caráter essencial é não existir a não ser para o Outro” (SARTRE, 2011, p. 308). E enquanto o sujeito arrisca a própria vida, abstraindo seu ser sensível e reclamando a liberdade, o Outro, por sua vez, opta pela vida e pela liberdade e acaba se mostrando incapaz de fugir à objetividade. Como se manifesta como coisa entre coisas, outrem aparece a si próprio e ao sujeito portando sua inessencialidade. Vê-se a *dialética do Senhor e do Escravo*. Porém, de acordo com Sartre, Hegel ainda situa o problema ontológico da intersubjetividade na dimensão epistemológica. Se a motivação da luta das consciências é converter a certeza sobre si em verdade, sabe-se que essa verdade somente é alcançada caso certa consciência se torne objeto a outra.

a conhecimento” (SARTRE, 2011, p. 316)<sup>37</sup>. Nesse sentido, advoga-se que a teoria sobre o Outro não deve conjecturar no tocante a ele, e sim afirmar a existência de outrem. Deste modo, se essa existência não consiste numa conjectura inútil, “[...] é porque existe algo como um *cogito* que lhe diz respeito” (SARTRE, 2011, p. 325). É a contar da própria “interioridade” que se pode abordar o ser de outrem. Pelo *cogito*, a existência de outrem pode ser inscrita como necessidade factual: o *cogito* da existência do Outro confunde-se com o próprio *cogito*.

Dito isso, a fim de se livrar das amarras do solipsismo, Sartre reclama uma teoria sobre as relações com o Outro baseada na “negação da interioridade”<sup>38</sup>, de forma que se possa “[...] encontrar no Para-si um traço estrutural pela qual ele se constitui também pela realidade do outro, não enquanto representação subjetiva, mas enquanto facticidade irreduzível” (SILVA, 2004, p. 184), ou melhor: no íntimo do Para-si é possível achar, não outrem como conjectura, mas sim o Outro enquanto aquilo que o sujeito não é. O filósofo francês afirma que o sujeito

---

<sup>37</sup> Se as filosofias de Husserl – na qual a medida do ser dá-se pelo conhecimento – e de Hegel – em que há uma identificação entre ser e conhecimento – não lograram uma resposta satisfatória à problemática da alteridade, Sartre aponta que o mérito do autor de *Ser e Tempo* foi ter circunscrito a questão em dois aspectos, quais sejam: a relação entre “realidades humanas” ensejará uma relação de ser; e essa relação estabelecerá a interdependência entre “realidades humanas”. Sem adotar a perspectiva do *cogito* cartesiano para discernir a consciência, Heidegger aponta para uma “realidade humana” (presença; Dasein; ser-aí) lançada no mundo. A “realidade humana” caracteriza-se como ser-no-mundo. E o ser-aí é ser-no-mundo precisamente ao modo do “ser-com” (Mitsein; co-presença), havendo sempre um compartilhamento do mundo com outrem. Essa leitura da hermenêutica heideggeriana permite afirmar que “[...] a característica de ser da realidade humana é ser o seu ser com os outros” (SARTRE, 2011, p. 317). Não se trata de primeiro ser para posteriormente encontrar devido à contingência um ser diferente: o Outro é estrutural ao ser – o ser-com é estrutura ontológica do ser-aí. É na estruturação pré-ontológica de si que o ser assimila o ser-outro. O Outro não é um objeto, tal como um utensílio qualquer inserido no mundo. Outrem é realidade humana que experencia uma relação de interdependência. É o próprio ser que desvela originariamente o ser de outrem, existindo “[...] uma espécie de solidariedade ontológica para a exploração desse mundo” (SARTRE, 2011, p. 318). Os seres distintos não são designados pelos pronomes pessoais “eu” e “você”. A remissão é feita pelo “nós”. Desvincilhando-se da representação de certo indivíduo frente a outro, o ser-com pode ser retratado com a imagem de uma equipe de remo, na qual se vê: “[...] a surda existência em comum de um integrante da equipe e seus companheiros” (SARTRE, 2011, p. 319). Mostra-se que em Heidegger o ser carrega em seu ser o ser de outrem. Porém, Sartre considera o itinerário heideggeriano mais um apontamento do que propriamente uma solução ao obstáculo do solipsismo. Atrelar o ser-com à realidade humana como seu traço ontológico denota uma estrutura essencial e universal. Essa acepção autoriza coincidir a ontologia heideggeriana à feição abstrata e impessoal do sujeito transcendental kantiano. Resta impossibilitada qualquer explicitação concreta do ser-com. Heidegger teria esbarrado na inviabilidade de sair do plano ontológico e chegar à realidade ôntica, em especial quanto à questão do Outro. Caso a relação com outrem signifique um dado apriorístico, cessam-se as possibilidades de compreensão dos casos particulares de encontro com o Outro. O ser-com, admitido como um dado *a priori* e essencial, existiria enquanto lei universal. Tal lei opera uma unificação da experiência, à maneira como o fazem os conceitos kantianos. A própria experiência limitaria os domínios do ser-com. Para Sartre, o caminho da filosofia heideggeriana, sem conseguir “[...] resolver o problema psicológico e concreto do reconhecimento do Outro” (SARTRE, 2011, p. 321), resvala no idealismo, visto que sua transcendência, enquanto estrutura *a priori*, resulta numa fuga de si a si. E, ao contrário do que se acha em Heidegger, Sartre não preconiza na relação com o Outro um dado *a priori* (posto desde sempre e incapaz de assimilar outrem de forma concreta e singular). A existência de outrem aparece como um fato contingente e irreduzível: encontra-se o Outro, e o sujeito não o constitui. A apreensão de outrem se efetuará diretamente, cujo encontro preserva a facticidade, “[...] assim como o próprio *cogito* deixa toda a sua facticidade ao meu próprio pensamento” (SARTRE, 2011, p. 323).

<sup>38</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 302.

deve posicionar a questão a partir do próprio ser: em síntese, “[...] o único ponto de partida seguro é a interioridade do *cogito*” (SARTRE, 2011, p. 316).

Assim sendo, para o filósofo, o *cogito* é o marco inicial pelo qual se encaminhará a questão do Outro, tal como o Para-si arremessa-se para o exterior de si próprio em direção ao Em-si. Sem inscrever o ser-Para-outro em uma “[...] estrutura formal e *a priori* de relação” (SILVA, 2004, p. 185), a investigação sartriana tem como base a presença concreta de um Outro. Por isso, recorre-se ao Para-si para que “[...] entregue o Para-outro; é à imanência absoluta que precisamos pedir que nos arremesse à transcendência absoluta” (SARTRE, 2011, p. 325).

Nessa linha, na seção “O problema”, Sartre aponta ser possível achar modos de consciência que, ainda mantendo-se Para-si, indicam certa estrutura ontológica distinta. De acordo com ele, tal estrutura ontológica “[...] é *minha*; é de *mim* mesmo que cuido, e, no entanto, esse cuidado (*cura*) ‘para mim’ revela um ser que é *meu* sem ser-para-mim” (SARTRE, 2011, p. 289). Trata-se do ser-Para-outro. Para compreendê-lo e ligá-lo ao tema da intersubjetividade, o filósofo começa pela questão referente à existência do Outro. Ele procede à investigação partindo da “[...] concretude ser-no-mundo” (SOUZA, 2020, p. 171).

Pelo ponto de partida fenomênico, chegado então à sua própria formulação do problema do Outro, na seção “O olhar”, o filósofo francês começa por lembrar que as pessoas com as quais o percipiente se depara pelos caminhos da concretude são objetos para ele. Não resta dúvida, portanto, que a objetividade constitui uma das facetas da presença do Outro. Porém, é preciso que a abordagem acerca da conexão com o Outro não se apresente em termos de conhecimento, pois, se assim o fosse, a presença de outrem seria meramente provável e conjectural.

De fato, a tradição filosófica enfrentou de forma problemática a intersubjetividade, pois sempre se portou “[...] como se a relação primeira pela qual o Outro se revela fosse a objetividade” (SARTRE, 2011, p. 327), isto é, como se objeto-Outro se mostrasse em primeiro lugar, direta ou indiretamente, à consciência perceptiva, de sorte que fosse a percepção a relação exordial entre o sujeito e outrem. Porém, já se pode dizer que existe “[...] uma *conexão* entre mim e o outro completamente distinta de minha relação com os objetos” (SILVA, 2004, p. 187). Ademais, ainda que essa ligação não se dê exatamente em moldes perceptivos, Sartre propõe proceder à percepção (cuja característica é remeter a outra coisa que não a si mesma) do Outro com vistas à remissão a uma outra relação original.

Para tanto, sua descrição parte da experiência concreta – é na realidade cotidiana que o Outro se exterioriza. Por isso, Sartre interpõe um primeiro recurso exemplificativo:



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*? (SARTRE, 2011, p. 328).

Utilizando o exemplo do excerto, caso o Para-si julgasse o homem que passeia próximo às cadeiras tão somente um ente banal, utilizar-se-iam ordenações que comumente prestam a reunir as demais coisas. No entanto, vê-se o transeunte concomitantemente como homem e objeto, donde é admissível inferir que “[...] a objetificação do outro parece nunca completar-se na filosofia sartriana. Se é verdade que objetivo o outro, não podemos dizer que aplicamos a ele as mesmas categorias que aplicava ao gramado” (SOUZA, 2020, p. 173). Essa percepção do homem no jardim, junto aos encostos, possui um traço distintivo: há a apreensão (inteira e de uma só vez) conjunta do objeto-gramado e do objeto-homem, ao passo que essa mesma relação escapa ao percipiente. E esse escapar é devido ao fato de o objeto-homem estabelecer suas próprias distâncias quanto ao gramado – “[...] essa relva verde que existe para o Outro [...] acha-se em relação direta com este homem; esse verde dirige para o Outro uma face que me escapa” (SARTRE, 2011, p. 330).

Dessa percepção de outrem, conclui-se que ele, além de observar o entorno e conceder suas próprias significações, também olha para o sujeito e percebe aquilo que o sujeito vê. Verifica-se uma “conversão radical”<sup>39</sup>, na qual o primeiro observador é agora retido como objeto para Outro. Mas Sartre ressalta a inviabilidade de ser objeto para outro objeto. Toma lugar, assim, a percepção feita pelo Outro, residindo aí a constatação duradoura de ser visto pelo Outro.

Essa conversão radical em “ser-visto-pelo outro”<sup>40</sup>, apreender-se no que outrem vê, por consistir na “[...] *verdade* do ‘ver-o-outro’” (SARTRE, 2011, p. 332), é a ligação originária entre consciências. E o Outro dirige seu olhar na vida comum e banal. Por essa razão, é a partir da experiência concreta que Sartre procura descrever a conexão primeira entre as realidades humanas. No cotidiano, a qualquer momento o Outro “olha para mim”. Assim sendo, o filósofo francês se propõe a perquirir o sentido desse olhar – uma espécie de intermediário que remete o sujeito de si a si próprio.<sup>41</sup>

[...] quando acontece o *olhar* do outro sobre mim, isto é, quando minha presença diante do outro e a presença do outro diante de mim podem correr na modalidade ser-

<sup>39</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 331.

<sup>40</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 331.

<sup>41</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 334.

visto-pelo-outro. O olhar é mais do que uma metáfora para exprimir um modo singular de relação; ele é o que constitui a modalidade específica da relação eu/outro (SILVA, 2004, p. 187).

Para esclarecer o significado de ser visto, Sartre interpõe um segundo recurso exemplificativo: alguém, por ciúmes, curiosidade ou vício, observa pelo buraco de uma fechadura. Nesse instante, solitário, o indivíduo tem consciência não-tética (de) si, isto é, irrefletida – sem tematizar o próprio ato. Conjuntamente, o sujeito possui consciência tética da cena que acontece por detrás da porta, que ele deseja se inteirar. A essa altura esse comportamento não sofre adjetivação sob nenhum ponto de vista.

Mais tarde, pelo barulho do corredor, pelo volume dos passos que se aproximam, o sujeito é intencionado: “[...] alguém me olha [...]. Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas” (SARTRE, 2011, p. 335). Ele sofre mudanças que pode posicionar pela consciência reflexiva. O Outro, ao olhar, vê o sujeito de determinada forma, qualifica-o, fixa-o em certa feição. Acha-se aí uma objetivação do sujeito pelo olhar de outrem, ocasionando “[...] a passagem do para-si ao para-outro” (SILVA, 2004, p. 187) – lançando o sujeito na exterioridade.

Nessa linha, o Outro é capaz de observar o sujeito pego espiando “[...] como um objeto por ele negado, organizado e significado” (ERCULINO, 2018, p. 131). Neste caso, no momento que o olhar de outrem apreende o sujeito enquanto objeto opera-se a negação interna da consciência. De acordo com Sartre, por negação interna entende-se “[...] uma relação de tal ordem entre dois seres que aquele que é a negação do outro qualifica o outro, por sua própria ausência, no âmago de sua essência” (SARTRE, 2011, p. 237). Assim sendo, o sujeito flagrado é determinado em seu ser por outra consciência, a qual efetua a negação interna. Por meio da negação interna da consciência do sujeito, outrem confere a ele um ser-objeto.

Enquanto estou observando, não sou um *voyeur*; simplesmente existo (em) minha conduta sem tematizá-la. Mas surge alguém e me vê vendo, isto é, me fixa como voyeur. O domínio que eu antes possuía da situação se inverte; agora me submeto ao juízo do olhar do outro; sou o que ele acha que sou (SILVA, 2004, p. 188).

Desta maneira, surge um “Eu” para a consciência irrefletida, algo impensado a um Para-si sozinho. Se antes o “Eu” apresentava-se apenas à consciência reflexiva (como objeto para ela), agora se obtém um “Eu” no campo da consciência irrefletida. E esse “Eu” é fornecido pelo olhar de outrem. Aparece de súbito esse ser que se manifesta à consciência irrefletida. Seu fundamento encontra-se fora do sujeito. Este é esse “Eu”, sem produzi-lo. Embora não se consiga captar esse ser diretamente, ele não é à maneira de uma imagem estranha.

A consciência não pode ser completamente objeto para si mesma. A objetividade requer a negação completa, cisão entre sujeito e objeto, que a reflexão impura não pode realizar. Apenas outra consciência pode realizar a negação interna radical da minha consciência que me constitui como objeto. Seu olhar constitui meu ser (que sou à maneira de não-ser). Dessa forma, a existência do outro é necessária para minha constituição como objeto (ERCULINO, 2018, p.132).

Já é tempestivo falar em vergonha (ou em certos casos de orgulho) – originariamente um fenômeno da vivência –, posto que o indivíduo do exemplo a sente e a manifesta. Por ela, o sujeito vivencia a situação de ser-visto. Assim como os outros modos de a consciência posicionar um objeto, no instante da vivência, a vergonha é não posicional (de) si enquanto vergonha, além de poder ser tematizada pela reflexão. Somado a isso, a vergonha comporta a mesma estrutura intencional: a vergonha é “*vergonha de...*”, isto é, “[...] a apreensão envergonhada *de* algo” (SARTRE, 2011, p. 289). No caso, o sujeito tem vergonha de si. Pela vergonha, ele efetua uma relação íntima consigo mesmo e descobre um outro aspecto de seu ser. E essa vergonha é diante de alguém.

Acabo de cometer um gesto desastrado ou vulgar: esse gesto gruda em mim, não o julgo, nem o censuro, apenas o vivencio, realizo-o ao modo do Para-si. Mas, de repente, levanto a cabeça: alguém está ali e me viu. Constato subitamente toda a vulgaridade de meu gesto e sinto vergonha. [...] O Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim *tal como apareço* ao Outro. E, pela aparição mesmo do Outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao Outro (SARTRE, 2011, p. 290).

Sem se identificar com a atitude reflexiva, “[...] a vergonha é um arrepio imediato que me percorre da cabeça aos pés sem qualquer preparação discursiva” (SARTRE, 2011, p. 290). A vergonha, então, consiste num reconhecimento. O sujeito se reconhece naquilo que o Outro vê. Reconhece-se a si próprio frente a outrem. N’outros termos, a vergonha “[...] implica essa consciência do outro, é um reconhecimento, pela minha parte, de que sou o que o outro vê quando me vê ou, ao menos, de que sou como creio que o outro me está a ver” (BARATA, 2008, p. 306). Com a aparição do Outro, revela-se ao sujeito o que ele é, assim como confere a ele um outro tipo de ser, o qual carrega qualificações. Tal ser não se alojava no Para-si enquanto potência que se apresentaria em ato quando do surgimento de outrem, tampouco reside no Outro. Na verdade, é o próprio Para-si o responsável por esse ser. Dito isso, Sartre pode vaticinar que “[...] a vergonha é vergonha *de si diante do Outro*; essas duas estruturas são inseparáveis. Mas, ao mesmo tempo, necessito do Outro para captar plenamente todas as estruturas de meu ser; o Para-si remete ao Para-outro” (SARTRE, 2011, p. 290-291).

E o “Eu” atribuído pelo Outro, “[...] algo que me foge por princípio e jamais me pertencerá” (SARTRE, 2011, p. 336), não é conhecido, mas apenas pressentido – por meio da vergonha se dá o reconhecimento desse ser.

[...] a vergonha [...] é vergonha de *si*, é o reconhecimento de que efetivamente sou este objeto que o Outro olha e julga. Só posso ter vergonha de minha liberdade quando esta me escapa para converter-se em objeto *dado*. Assim, originariamente, o nexó entre minha consciência irrefletida e meu *ego-sendo-visto* não é um nexó de conhecimento, mas de ser (SARTRE, 2011, p. 336).

O sujeito do exemplo, flagrado espiando, é cristalizado em objeto. O olhar de outrem, como dito, faz do sujeito um objeto. E pela vergonha a pessoa se reconhece nessa reificação operada pelo julgamento e pelo olhar do Outro. Como uma confissão, a vergonha vivenciada desvela esse ser que o Outro conferiu livremente. Na vergonha o sujeito se vê descoberto:

[...] descubro-me já não só interioridade, resguardado num mundo meu, sem sobressaltos, mas finalmente dotado de uma exterioridade, de um fora de mim que me deixa exposto, impreterivelmente votado a uma nudez, qual queda original, que nenhum manto é realmente capaz de tornar a cobrir. E este é o momento originário da alteridade para Sartre (BARATA, 2008, p. 307).

Pela experimentação da vergonha, pela sensação de vulnerabilidade, o Outro atinge o sujeito em seu âmago. Com isso, outrem surge indubitavelmente como ser em relação originária e necessária com o Para-si.

No entanto, Sartre sublinha que, se por meio da vergonha toma-se o Outro como certeza, “[...] é somente *provável* que o Outro me olhe” (SARTRE, 2011, p. 353). A observação do autor chama atenção para as circunstâncias nas quais o Para-si supõe erroneamente ser visto, de sorte que a existência de outrem ganharia contorno hipotético.

Mas é possível que tenha me enganado: talvez os objetos do mundo que supunha serem olhos não fossem olhos; pode ser que os arbustos atrás de mim tenham sido agitados pelo vento; em resumo, talvez esses objetos concretos não manifestem *realmente* um olhar. Nesse caso, que resulta minha certeza de *ser visto*? (SARTRE, 2011, p. 354).

Diz respeito à “[...] possibilidade do equívoco sobre a presença empírica-corpórea de outrem” (ERCULINO, 2018, p. 135). Assim, se a própria vergonha se dava frente à outra pessoa, pergunta-se se não seria o caso de “falsa vergonha”<sup>42</sup> ou mesmo de vergonha diante de ninguém.

---

<sup>42</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 354.

Para o filósofo francês, essa dificuldade “[...] confunde duas ordens de conhecimento distintas e dois tipos de ser incomparáveis” (SARTRE, 2011, p. 354). Isso porque no instante que o Para-si experimenta a certeza de ser-visto (e feito objeto), revela-se outrem como sujeito e como transcendência. Contudo, ele não pode trasladar a certeza do Outro-sujeito ao Outro-objeto que permitira tal certeza. Reciprocamente, é defeso “[...] invalidar a evidência da aparição do Outro-sujeito a partir da probabilidade constitucional do Outro-objeto” (SARTRE, 2011, p. 354). Sartre efetua, deste modo, uma “[...] distinção da apreensão de outrem como corporeidade e como transcendência, o que permite compreender o segundo momento da argumentação no qual apresenta o conceito de presença fundamental” (ERCULINO, 2018, p. 136).

Isso porque a experiência de ser-visto não se vincula à corporeidade de outrem. Significa que o olhar do Outro “[...] aparece sobre o fundo da destruição do objeto que o manifesta” (SARTRE, 2011, p. 354). Ora, quem olha é o Outro enquanto sujeito, e não seus olhos. Além disso, é certo que o Para-si é visto, assim como é tão somente provável que o olhar esteja atrelado a uma presença mundana. De novo, à medida que o Outro observa e o sujeito se sente alvejado, aquele, além de possuir as feições corpóreas obnubiladas, consiste numa liberdade mediadora entre o Para-si e si próprio. Donde a conclusão de que “[...] o ser-visto não pode *depende* do objeto que manifesta o olhar” (SARTRE, 2011, p. 354). O surgimento de certos objetos no campo de percepção do sujeito opera como “advertência”<sup>43</sup> ao Para-si para a ocasião de ser-visto (destacando a sua vulnerabilidade frente a mirada de outrem), a despeito de que não haja de fato um Outro que o olhe. Não são olhos que veem, mas, repete-se, outrem como sujeito.

E ainda que o sujeito se equivoque quanto à presença corpórea de outrem, tal “alarme falso”<sup>44</sup> pode ruborizá-lo e dissuadi-lo a continuar certa ação. Na hipótese de continuar o ato, não raro persiste a sensação de vergonha. Em ambos os casos, o Para-si não se furta de experimentar o ser-Para-outro: “[...] se estremeço de vergonha ao menor ruído, se cada ranger dos degraus me anuncia um olhar, é porque já estou em estado de ser-visto” (SARTRE, 2011, p. 355).

Advém daí a constatação sartriana de que o equívoco se refere à facticidade de outrem, e não ao Outro-sujeito. Quer dizer que a dúvida alude à sua presença, ou melhor: “[...] o duvidoso não é o Outro em si mesmo, mas o *ser-aí* do Outro” (SARTRE, 2011, p.356). Há certeza quanto a outrem no ser-visto, mas sua presença corpórea é apenas provável.

---

<sup>43</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 355.

<sup>44</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 355.

Sartre pode assim indagar sobre a suposição errônea de que outrem estava presente num quarto. Nota-se a ausência. Uma realidade humana acha-se, então, ausente em relação a uma ou mais realidades humanas. Na verdade, presença e ausência são conceitos empíricos – “[...] duas especificações de uma presença fundamental” (SARTRE, 2011, p. 357), cujo desiderato é expressá-la. Trata-se de uma ligação entre consciências, fundamentada na presença fundamental. Esta pode ser concebida “[...] enquanto fundo original que permite todas as relações intersubjetivas. A presença fundamental do outro é transcendente e condiciona a revelação de sua presença ou ausência espacial enquanto existente empírico” (ERCULINO, 2018, p. 138). Por isso mesmo, qualquer ser humano se encontra presente ou ausente quanto a toda realidade humana, isso a partir de uma presença originária – desde que o “[...] o Outro seja objeto para mim ou que eu seja objeto-Para-outro” (SARTRE, 2011, p. 357). Outrem está sempre presente, pois é por ele que o sujeito se torna objeto. Nesse sentido, aproximar-se ou se distanciar de alguém específico condiz apenas com a modulação empírica – sob o fundo do ser-Para-outro.

Havendo, portanto, um engano ocasionado, por exemplo, por um ruído no corredor (como no caso do homem pego espiando pela fechadura), sustenta-se que essa imprecisão faz referência à presença material de outrem, e não acerca de sua existência, tampouco de sua presença fundamental. Na realidade, a eventual ausência do Outro condiz com “[...] um dos modos de lhe estar presente como ‘presença fundamental’. É através da certeza da existência da presença fundamental de outrem que posso afirmar sua ausência” (ERCULINO, 2018, p. 139). Se o sujeito é levado a crer que um homem o espreita, mas percebe ser apenas o ruído de um ente qualquer, constata-se que em nada se modificou a sua presença fundamental quanto ao restante dos homens, bem como a presença destes em relação a ele. Reitera-se não ser o surgimento de um homem como objeto na esfera de ação do sujeito que enseja haver homens. Na verdade, a “[...] certeza da existência do outro independe dessas experiências, e é ela, ao contrário, que as torna possíveis” (SARTRE, 2011, p. 359). O ocasional equívoco não diz respeito ao Outro, mas sim sobre sua presença material (suas distâncias ou proximidade).

Ademais, esses apontamentos não encerram apenas as relações entre duas consciências. Podem ser transladadas para os demais seres humanos com os quais o sujeito venha a se posicionar. Sartre indica que o Para-si se situa “[...] também como europeu com relação a asiáticos ou negros, idoso com relação a jovens, juiz com relação a delinquentes, burguês com relação a operários” (SARTRE, 2011, p. 358). Ele indubitavelmente existe enquanto objetivado pelo Outro “[...] na indiferenciação dessas coletividades” (SARTRE, 2011, p. 359). Mesmo sob o fundo indiferenciado da multidão, um sujeito específico pode ser alvo do olhar de outrem.

Existe, portanto, a passagem das relações entre duas consciências para as relações entre subjetividades inseridas em um meio sociocultural, homens no mundo que se constituem como grupos, povos, nações etc. É imerso neste campo existencial que sou visto por milhares de olhares transcendentais que me constituem como objeto no mundo, como um homem, branco, francês, burguês, juiz etc., construindo ao meu entorno um conjunto de significações não escolhidos por mim, que me fazem ser (o que sou à maneira de não-ser) (ERCULINO, 2018, p. 140-141).

Novamente, pela vergonha (ou pelo orgulho etc.) há a certeza de ser-visto – algo sempre certo. Mas é somente provável que outrem na facticidade do Para-si o apreenda em sua singularidade. Essa probabilidade retira seu caráter “[...] de uma certeza fundamental de que o Outro está sempre presente a mim na medida em que sempre sou *Para-outro*” (SARTRE, 2011, p. 360). Se é possível que alguém capte o sujeito em seu ser é porque existe a certeza fundamental da existência do Outro. Este, não obstante a sua presença corpórea, é sempre certo e apto como subjetividade, pela própria “natureza do olhar”<sup>45</sup>, a fazer do Para-si um objeto. Frente ao sujeito, o olhar de outrem aparece com os caracteres de onipresença, de tal sorte a realizar e a contribuir na concepção de um “Eu”, o qual escapa ao Para-si.

É preciso reforçar que quaisquer entes servem de alarde para oferecer ao Para-si a certeza do ser-visto. Não é necessária uma presença física, o olhar materializado de alguém. Até a própria ausência de uma pessoa que observa é capaz de anunciar a sua presença fundamental: esta opera como potencialidade em captar o Para-si como objeto em meio a outros objetos. Em suma, a consciência (de) ser-visto, “[...] embora só exista como probabilidade de ser efetivamente visto, me faz ter consciência de que existo no mundo como objeto para Outrem” (ERCULINO, 2018, p. 143).

A despeito, portanto, da localização corpórea do Outro, resta clara a aludida relação ontológica entre consciências. Nos experimentos mezesinhos em que um sujeito, por exemplo, envergonha-se, obtém-se a consciência irrefletida de ser-visto – há aí a sua reificação. E essa vergonha tem o condão de desvelar a existência de outrem: reconhece-se como objeto negado frente ao olhar do Outro no mundo. Esse olhar de outrem, insiste-se, inquieta o Para-si em ser-Para-outro.

Quanto a essa inquietação, sem fundamentar esse “Eu” definido pela liberdade de outrem, o sujeito carrega esse ser (ser-Para-outro), que conserva indeterminação e imprevisibilidade, tal qual uma sombra, e encontra seu próprio limite. Esse ser aparece

---

<sup>45</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 359.

semelhante a um fardo que se carrega “[...] sem que jamais possa virar o rosto para conhecê-lo, sem sequer poder sentir seu peso” (SARTRE, 2011, p. 337).

De tais constatações acerca do ser-Para-outro, apresenta-se a evidência da existência de outrem. Assim, Sartre pode prosseguir à investigação a respeito do ser desse ser-Para-Outro. Advém de início a observação de que “[...] o ser-Para-outro não é uma estrutura ontológica do Para-si” (SARTRE, 2011, p. 361). Retira-se daí que o ser-Para-outro não é oriundo do Para-si (tal como uma consequência decorre de um princípio), e vice-versa. Na verdade, o *cogito* transparece uma necessidade de fato, qual seja: indubitavelmente o ser-Para-si é também ser-Para-Outro. Pelo olhar, da mesma forma que o *cogito* indica a própria existência, ele revela “[...] como um fato a existência do Outro e minha existência Para-outro” (SARTRE, 2011, p. 362). O ser-Para-outro é, portanto, um acontecimento absoluto. É um fato incontornável da própria realidade do Para-si.

O Para-si, em sua aparição mesma, atua por negação interna: ao intencionar um ente mundano qualquer, ele se constitui (tem-de-ser) como não sendo esse ente. Ora, como mencionado, essa negação aplica-se à relação de “Para-sis” distintos – entre o sujeito e o Outro. Assim como abarca em seu âmago o ser do objeto que ele não é (uma vez que se encontra em questão em seu ser como não sendo tal ser)<sup>46</sup>, o Para-si, “[...] como si mesmo, inclui o ser do Outro em seu ser, na medida em que está em questão em seu ser como não sendo Outro” (SARTRE, 2011, p. 363). Por essa negação sobre si, o Para-si faz-se ser aquele que não é outrem, e, assim, o Outro aparece como Outro.

À vista disso, a fim de permitir que a consciência não seja Outro, bem como possibilite que haja outrem (sem coincidir com um objeto indiferente alvo, por exemplo, da percepção de um terceiro observador), é forçoso que o Para-si se constitua como si mesmo e espontaneamente como esse *não ser*. É preciso que a consciência livremente se diferencie do Outro, dele desprendendo-se, de sorte a escolher-se “[...] como um nada que simplesmente é Outro que não o Outro, e, desse modo, junte-se consigo no ‘si mesmo’” (SARTRE, 2011, p. 363). Esse desprendimento, ser do Para-si, “[...] faz com que haja um Outro” (SARTRE, 2011, p. 363). Não significa, contudo, que entregue ao Outro o seu ser, e sim que dá a ele o ser-outro – “[...] condição essencial do ‘há’” (SARTRE, 2011, p. 363). Não fosse um nada de ser, na hipótese de que a consciência fosse uma coisa, a diferenciação entre si própria e outrem se perderia em meio a uma absoluta indiferenciação. Por isso mesmo se diz que a negação interna “[...] é um nexó unitário de ser: é necessário que o Outro seja presente por toda parte à consciência, e até

---

<sup>46</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 362.



mesmo que a atravessasse inteiramente, para que a consciência possa escapar, precisamente *sendo nada*, a este Outro que ameaça fazê-la cair em cilada” (SARTRE, 2011, p. 363).

Por outro lado, à diferença da ligação com o Em-si, na relação com outrem a negação interna é de reciprocidade. Quer dizer que o modo de ser da consciência não se distingue do de outrem. O Outro é, deste modo, Para-si e consciência; é si mesmo (na forma de não-ser); e faz remissão a seus próprios possíveis. Ele existe para a consciência como “si denegado”<sup>47</sup>: pode ser denegado por e pelo Para-si à medida que a este reciprocamente denega. Outrem, reconhecido pela consciência precisamente para denegá-lo, é sobremaneira aquele para quem o Para-si é.

Mas essa dupla negação destrói-se. Quando o sujeito denega o Outro, este torna-se objeto para ele, e o Para-si perde objetividade para outrem. De outra parte, se outrem se faz não ser o Para-si, este é retido como objeto, e o Outro perde sua objetividade. Em ambos os casos se nota a possibilidade de deixar de ser Para-si (de um dos lados da relação). Assim sendo, o que o Para-si denega é seu “Eu denegado”<sup>48</sup> – pelo qual outrem faz dele objeto –, de tal sorte a reconhecer, além do Outro, a própria existência de seu ser-Para-outro. O Para-si escapa ao Outro, mas deixa esse “Eu” alienado em suas mãos.

Mas, por isso mesmo, reconheço e afirmo não somente o Outro, mas a existência de meu Eu-Para-outro; porque, com efeito, não posso *não ser* Outro se não assumo meu ser-objeto para Outro. A desapareção do Eu alienado envolveria a desapareção do Outro pelo desmoronamento do Eu-mesmo (SARTRE, 2011, p. 364-365).

O “Eu” alienado e denegado é ainda o liame do Para-si com Outro, bem como o signo de sua separação absoluta. O Para-si reivindica esse “Eu” que o escapa, conforme se faz não ser outrem. Trata-se de um ser real – condição de sua ipseidade frente a outrem, bem como da ipseidade do Outro frente a ele. Produzido por uma subjetividade e assumido por outra, esse ser-objeto é o limite entre as duas consciências

Em Sartre, ao contrário do tratamento tradicionalmente dado ao problema da intersubjetividade, em que se tem primeiramente uma intuição de si e depois a representação do outro, o Para-si e o chamado Para-outro são parte da mesma estrutura existencial. O olhar do Outro fornece a objetividade da minha existência (ALMEIDA, 2016, p. 40).

Em contrapartida, Sartre adverte que o sujeito não consegue efetivar esse ser que se revela pelo olhar do Outro, porquanto se mantém Para-si. Dito de outro modo, jamais se realiza

<sup>47</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 364.

<sup>48</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 364.

totalmente esse ser que se apreende no juízo de outrem, pois se permanece como consciência, puro transcender ao que não é. Não surtiria efeito nenhum “[...] conformar-se com essa reificação do olhar alheio e tentar ser do modo como me veem, pois o modo como me veem não me pertence, embora eu seja para os outros isso que não sou inteiramente para mim mesmo” (SILVA, 2004, p. 189).

Mas, de todo jeito, o Outro confere um lado de fora ao Para-si pelo simples surgimento de seu ser. Ele outorga com seu olhar uma espécie de Em-si ao sujeito. Ora, o livre ajuizamento do Outro resulta em uma objetificação do Para-si, de sorte que ele se apodera dessa consciência e firma “[...] algo como uma essência” (SILVA, 2004, p. 189). Com isso, doa uma “natureza”<sup>49</sup> ao Para-si, não ao modo tradicional, mas como atributo dotado de objetividade, o qual aliena as suas possibilidades. À vista disso, afirma-se que “[...] meu pecado original é a existência do Outro” (SARTRE, 2011, p. 338).

Pela aparição do Outro, imprimem-se caracteres objetivos ao sujeito. E este passa a existir numa outra dimensão de ser. O Outro assimila o Para-si a título de objetivação, como Outro-objeto. Nesta ocasião, a própria situação do Para-si converte-se em dado objetivo, de forma que o sujeito mesmo se configura à maneira de estrutura objetiva. Sendo assim, Sartre afirma haver uma objetivação alienadora da situação do Para-si. Enseja-se uma limitação permanente e específica de tal situação. E, assim, a objetivação do ser-Para-si em ser-Para-outro integra o limite de seu ser.<sup>50</sup>

Ao captar o olhar de outrem vive-se bruscamente a alienação dos próprios projetos. Em outras palavras, pelo olhar, o Outro opera a alienação das possibilidades do Para-si. Esse mesmo olhar alienador atribui ainda espacialidade e temporalidade ao Para-si. Dessarte, a despeito de o Para-si permanecer senhor da própria situação, ela ganha contornos atualizados, isto é, “[...] uma dimensão real através da qual me escapa, através da qual inversões inesperadas fazem-na *ser* diferente do modo como me aparece” (SARTRE, 2011, p. 341).

A dimensão de ser visado, de ser-visto, torna a princípio o Para-si indefeso a uma liberdade que não a sua. Esse olhar de outrem “[...] ameaça, me faz sentir vergonha, raiva, medo, faz-me exigências [...]. Ao congelar minhas possibilidades, o Outro também me revela

---

<sup>49</sup> Para evitar confusões: o fato de o Outro conferir uma “natureza” ao Para-si não significa um determinismo, tal como se o sujeito tivesse necessariamente de ser e de conduzir-se desta ou daquela forma. Não se trata de uma essência universal. Mas, é preciso ficar claro, há na filosofia sartriana a ênfase na força da facticidade na constituição do Para-si, de maneira que, ainda que não se ache determinação, verificam-se “condições comuns”, as quais a existência comporta. E uma dessas “condições” ou “natureza” diz respeito justamente ao ser-Para-outro: esse “Eu” dado ao Para-si à sua revelia pelo olhar de outrem (tal qual uma sombra que acompanha o sujeito, da qual não consegue se livrar). Cf. SOUZA, 2020.

<sup>50</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 642-643.

a impossibilidade de o homem tornar-se um objeto, a não ser pela ação de outra liberdade (ALMEIDA, 2016, p. 40). Assim, ele pode se considerar “escravo”<sup>51</sup> quando aparece a outrem. Diz respeito ao fato de que o Para-si é escravo devido à sua dependência de outra liberdade, condição mesma de seu próprio ser.

O Outro faz surgir meu *ser-objeto*, confere à transcendência que sou *um lado de fora*. Enquanto negação do mundo, permaneço como liberdade absoluta; porém, o contato com o Outro nega a minha *potencialidade significadora* e a espontaneidade de meu ser, realizando a *queda originária* que me transforma em objeto (ERCULINO, 2014, p. 203)

Pela ocasião da subjetividade de outrem o indivíduo tem seus projetos limitados e determinados. Diferente de um obstáculo material qualquer ao qual o sujeito transcende rumo a seu fim, as próprias possibilidades do Para-si são transcendidas e determinadas pela liberdade do Outro. Diante do olhar de outrem, “[...] a morte de minhas possibilidades me faz experimentar a liberdade do Outro” (SARTRE, 2011, p. 348). Nada pode limitar o Para-si senão a presença de outrem. Este, em livre projeção em direção a seus possíveis, é capaz de pôr o Para-si de lado, despojando-o de sua transcendência.

Nesse sentido, retoma-se que a mencionada vergonha se refere ao reconhecimento do ser dado por outrem, é vergonha de possuir um ser do lado de fora, comprometido e determinado pelo Outro. O orgulho, por seu turno, já consistiria num tipo de reação à vergonha: “[...] reconheço o outro como sujeito pelo qual a objetividade vem a meu ser” (SARTRE, 2011, p. 370) e, ao mesmo tempo, reconhece-se a si mesmo enquanto responsável pela própria objetividade. É certa resignação diante da objetividade proporcionada por outrem.

[...] há duas atitudes autênticas: aquela pela qual reconheço o Outro como sujeito pelo qual chego à objetividade – é a vergonha; e aquela pela qual apreendo-me como projeto livre pelo qual o Outro chega ao ser-outro – é o orgulho, ou afirmação de minha liberdade frente ao Outro-objeto (SARTRE, 2011, p. 371).

Mas é possível reagir de forma mais contundente à objetificação feita pelo Outro. Se no primeiro instante abordou-se o ser-visto, “[...] também existirá sempre a possibilidade de retomar minha posição de sujeito e tornar o Outro Objeto, uma vez que ele aparece como *aquele-que-me-vê*, mas possui, ao mesmo tempo, a possibilidade de ser *aquele-que-eu-vejo*” (ERCULINO, 2014, p. 203). Trata-se do segundo momento da relação com o Outro.

---

<sup>51</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 344.

E tal reação é a apreensão como objeto daquele que antes objetivava, de modo que “[...] eu me *recupero*, posso ser *objeto para um objeto*” (SARTRE, 2011, p. 369). N’outras palavras, sobrevém uma inversão: se outrem patrocinara a reificação do Para-si, arremessando seu ser na exterioridade, “agora” se retém o Outro com objeto. A subjetividade de outrem nesse momento ganha o caráter de propriedade de um objeto intencionado. Nesse segundo momento, apreende-se o Outro, transcende-se a sua transcendência. Ele é feito objeto para o Para-si. Este permanece como liberdade, de maneira que outrem é agora objetivado.

Esse Outro-objeto não é pura abstração, ele surge concretamente com suas significações particulares. Ora, além de ser-objeto para Outro-sujeito, o Para-si pode ser sujeito para Outro-objeto, operando uma espécie de contenção de outrem em sua objetividade – valendo-se, inclusive, de ardis para fazer com que o Outro fique retido como objeto. O Para-si, ao captá-lo, reconhece-o enquanto “transcendência transcendida”<sup>52</sup> (e não como “transcendência transcendente”), já que transcende fins, utensílios e o próprio transcender realizado por outrem. Por isso, não há que se falar em uma passividade irrestrita do Para-si frente ao Outro. É possível que a totalidade subjetiva de outrem se deteriore e se traslade em totalidade-objeto coextensiva à integralidade mundana.

Por outro lado, essa objetivação operada pelo Para-si nunca se completa. Ele é incapaz de fazer permanentemente do Outro algo como um Em-si, solidificado. Fala-se inclusive em cuidado constante com vistas à manutenção de outrem em sua objetividade, haja vista ser suficiente<sup>53</sup> o olhar do Outro para que desmoronem todos os artifícios de que o sujeito se vale.

Reside aí uma impermanência: ora o Para-si vê, ora ele é visto pelo Outro. Sobre esses dois modos de ser, uma visão conjunta fica impossibilitada, porquanto cada um deles possui uma “[...] instabilidade própria e se desmorona para que o outro surja de suas ruínas” (SARTRE, 2011, p.378).

Trata-se de uma relação delicada, porquanto não raro outrem se reabilita e torna a assujeitar o Para-si. A qualquer instante o Outro pode se transladar em sujeito da situação. Neste

---

<sup>52</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 372.

<sup>53</sup> O que não significa que na realidade ôntica não existam contradições sociais que dificultam as possibilidades de alguns devolverem a mirada de outrem. Não escapa a Sartre, no ensaio de ontologia fenomenológica, o fato de que no interior da sociedade capitalista subsistem privações e aparatos repressivos que diminuem as chances de alguns indivíduos de assenhorar-se, mormente as minorias sociais. Nesse sentido, sem a pretensão de identificar a expressão artística ao debate conceitual próprio à atividade filosófica de Sartre, recorre-se a uma passagem de *A prostituta respeitosa*, peça de 1946 – portanto, próxima de *O ser e o nada* e de *Que é a literatura?* –, na qual a personagem pertencente à população negra, vítima de uma espécie de *lawfare* em uma localidade no sul dos Estados Unidos no início do século XX, sintetiza a hostilidade a que um excluído socialmente está submetido: “[...] só tenho um recurso: fugir, correr até que eles me peguem. Quando brancos que não se conhecem começam a conversar, é porque um negro vai morrer” (SARTRE, 1992, p. 6).

caso, Sartre compara esse objeto-Outro a um artefato explosivo que deve ser manuseado com perícia:

[...] o Outro-objeto é um instrumento explosivo que manejo com cuidado, porque antevejo em torno dele a possibilidade permanente de que se o façam explodir e, com esta explosão, eu venha a experimentar de súbito a fuga do mundo para fora de mim e a alienação de meu ser [...] basta um olhar do Outro para que [...] eu experimente de novo a transfiguração do Outro. Assim, sou remetido da transfiguração à degradação e da degradação à transfiguração (SARTRE, 2011, p. 378).

E embora esse olhar do Outro seja um ato violento<sup>54</sup> (pois constitui à revelia um ser-fora), não há um óbice à reciprocidade. À diferença do contato unilateral do sujeito com os entes comuns, os seres-Em-si, a relação entre o Para-si e o Outro é de reciprocidade, no sentido de que ambos procuram se livrar da dominação do outro, bem como buscam se subjugar. Onde se pode extrair que “[...] o conflito é o sentido originário do ser-Para-outro” (SARTRE, 2011, p. 454)<sup>55</sup>. É como a imagem de uma partida de xadrez<sup>56</sup>: o enxadrista a todo momento tenta antever as jogadas do adversário – o intuito é prever como outrem agirá, de modo que seja possível limitá-lo, impedi-lo ou mesmo restringir o dano de suas atitudes.

[...] o mundo em que surjo é um mundo em que o outro já habita. E o conflito é constitutivo, pois mesmo minha intenção de respeitar a liberdade do outro já constitui um projeto *acerca* da sua liberdade e que por isso a violenta. Quando duas pessoas se medem pelo olhar, é inevitável que uma tente paralisar a outra, isto é, apossar-se da liberdade de outra. O ser-para-outro é estruturalmente conflituoso. Os antagonismos concretos, de qualquer alcance, derivam desse traço ontológico, que torna infernal as relações humanas (SILVA, 2004, p. 190).

Portanto, vê-se que a essência das ligações entre consciências é conflituosa. Diante de outrem, a conduta humana é alvo do juízo, o que resulta que o sujeito possui sua liberdade num primeiro momento comprometida – e, com isso, ambas as liberdades se confrontam. Em vista disso, é pela perspectiva do conflito que quaisquer atitudes para com outrem precisam ser consideradas. Tendo o conflito entre liberdades como horizonte, a próxima seção avança a discussão, pois chega-se ao modo como a intersubjetividade é vista por Sartre em suas manifestações concretas.

<sup>54</sup> Cf. ERCULINO, 2014, p. 203.

<sup>55</sup> Decerto, fala-se de uma relação delicada. Mas é preciso matizá-la: o conflito inerente às ligações entre consciências não anula o reconhecimento do Outro enquanto liberdade, tampouco impossibilita que diferentes realidades humanas se engajem concretamente em uma ação conjunta. O próximo capítulo cuidará de nuançar o aspecto de conflituosidade que vai em *O ser e o nada*, com o objetivo de mostrar que não deve ser lido em uma chave negativa e que não torna inviável a solidariedade.

<sup>56</sup> Cf. SILVA, p. 190; PERDIGÃO, 1995, p. 147.

## 2.2 As relações concretas com o Outro: assimilação e objetivação

Depois de investigar a ligação originária entre consciências, Sartre pode se deter nas relações concretas com o Outro. Em que pese em todas se achar a conexão originária como sua estrutura e fundamento, o filósofo adverte que são novas formulações do Para-si neste mundo que outrem existe. De fato, o Para-si “[...] surge em um mundo que é mundo para outros Para-sis” (SARTRE, 2011, p. 638), de sorte que, além de um universo, diz Sartre, infestado por outrem, vê-se diante de uma significação de si por ele não formulada – mas que já possui. Por isso, o Outro “[...] alcança o Para-si em pleno âmago” (SARTRE, 2011, p. 452), na medida em que um aspecto de sua realidade “[...] é coagulada em Em-si” (SARTRE, 2011, p. 452). Isso porque o Para-si pode ser adjetivado pela consciência do Outro – o surgimento deste concede qualificações ao sujeito, sem que as tenha escolhido.

A aparição do Para-si dá-se em situação, que imprime nela mesma o traço distintivo de ser alienável, isto é, “[...] existir como forma em si para o Outro (SARTRE, 2011, p. 644). Sem poder escapar agora a essa alienação, seu ser encarna sempre uma feição por ele não escolhida, de modo que “[...] vir ao mundo como liberdade frente aos outros é vir ao mundo como alienável” (SARTRE, 2011, p. 645).

Essa alienação escapa ao Para-si, compondo a exterioridade da situação – e se manifesta ao Outro. A situação alienada e o ser-alienado não são objetivamente alcançados pelo Para-si. Na realidade, o que vai alienado “[...] só existe para o Outro” (SARTRE, 2011, p. 645). Assim, o Para-si não consegue apreender o sentido dessa denominação – pois não pode captar-se “[...] *do lado de fora*, nem, por razão maior, modificá-lo” (SARTRE, 2011, p. 642). N’outras palavras, foge às suas possibilidades o sujeito mudar a sua definição proporcionada por outrem, visto que não é facultado a ele pôr-se no exterior de si próprio e efetivamente alcançar o modo como a consciência alheia dele se apropria.

[...] pelo fato da existência do Outro, existo em uma situação que *tem um lado de fora*, e que, por esse mesmo fato, possui uma dimensão de alienação que não posso remover de forma alguma [...]. Este limite à minha liberdade, como se vê, é colocado pela pura e simples existência do outro, ou seja, pelo *fato* de que minha transcendência existe para uma transcendência (SARTRE, 2011, p. 644).

Por outro lado, devido ao fato de o Para-si experimentar esse Em-si (sem poder dele se apropriar ou conceber), volta-se para essa objetividade, de maneira a proceder a seu respeito. Acha-se aí “[...] a origem das minhas relações concretas com o Outro: são inteiramente comandadas por minhas atitudes com relação ao objeto que sou para o Outro” (SARTRE, 2011, p. 453).

Nesse sentido, duas são as atitudes que se adotam em relação a outra realidade humana: ou Para-si transcende a transcendência do Outro; ou o Para-si incorpora a si essa transcendência sem privá-la de seu caráter de transcendência.<sup>57</sup> Em seu próprio surgimento enquanto aparição em presença de outrem, o Para-si, em seu próprio ser, é projeto de assimilação ou de objetivação do Outro. N'outros termos, ou o Para-si assimila outrem, ou ele é objetivado pelo Outro.

Qualquer uma de tais tentativas, opostas entre si, conduz à adesão da outra. O fracasso<sup>58</sup> de uma provoca a adoção da outra. Daí a constatação de que não há dialética nas relações com outrem, e sim um círculo vicioso. Em cada uma se encontra a presença da outra, posto que em nenhum caso certa postura pode ser afirmada sem contradição: “[...] cada uma delas está na outra e engendra a morte da outra” (SARTRE, 2011, p. 454). Aliás, “[...] a rigor, nenhuma das duas pode ser dita realmente primeira, já que ambas são reações fundamentais ao ser-para-outro como situação original” (BORNHEIM, 2000, p. 105).

Estas são as tentativas de assimilação: o amor, a linguagem e o masoquismo. E se o amor se apresenta como a “[...] experiência privilegiada do primeiro grupo” (BORNHEIM, 2000, p. 103), esta seção se debruçará mais detidamente a seu respeito, a despeito das demais. Já as tentativas de objetivação são: a indiferença, o desejo, o sadismo e o ódio. Sobre esse segundo grupo, por uma questão de correspondência, opta-se por trabalhar mais minuciosamente a atitude do desejo (em detrimento das outras).

---

<sup>57</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 453.

<sup>58</sup> É preciso manusear com cuidado o vocábulo “fracasso” com vistas a não transparecer uma conotação negativa. Em linhas gerais, na filosofia de Sartre (Cf. *O ser e o nada*, “Segunda Parte: O ser-Para-si, Capítulo 1: As estruturas imediatas do Para-si, III O Para-si e o ser do valor”), o fracasso não é ruim, e nem mesmo existe a possibilidade de não fracassar. Isso porque, à diferença do ser-Em-si (que sendo o que é não precisa se completar, já é pleno em si mesmo), o ser-Para-si (que é à maneira de não-ser) deseja. E esse desejar do Para-si, por sua própria constituição, implica a falta, a qual daria completude a seu ser. O Para-si é, portanto, falta de ser – um desgarrar-se em relação ao mundo e a si próprio. A realidade humana é, por não conseguir se desvencilhar da procura incessante e necessária de “si”, desejo de ser (que não se confunde com um princípio fisiológico ou algo como um *conatus*). Ela é a projeção de ser Em-si-Para-si, a tentativa de tornar-se totalidade. Diz-se totalidade no sentido de que seria a conjugação do transcender da consciência com o fundamento positivo de si própria. Mas tal totalidade é contraditória, haja vista que somente o ser-Em-si (que é o que é) pode ser fundamento positivo de si mesmo. Por conseguinte, é defeso ao Para-si fundamentar-se positivamente (a menos que deixasse de ser Para-si), daí se afirmar que ele está fadado a manter-se “destotalizado” (ou nunca efetivado). A síntese a que todo Para-si aspira é inalcançável – em que pese não poder não buscá-la. “É a impossível síntese do Para-si e do Em-si: um ser que seria seu próprio fundamento, não enquanto nada, mas enquanto ser, e manteria a si a translucidez necessária da consciência, ao mesmo tempo que a coincidência consigo mesmo do ser-Em-si” (SARTRE, 2011, p. 140). O Para-si consiste então nesse desejo frustrado de uma completude. Há, assim, um fracasso constitutivo do Para-si: “Em seu ser, o Para-si é fracasso, porque fundamenta a si mesmo apenas enquanto nada” (SARTRE, 2011, p. 139). Mas esse fracasso (de ser Em-si-Para-si) não possui um tom pejorativo: a frustração do desejo não redundará na defesa de um nihilismo, ou mesmo numa visão de sobrevoos ou de indiferença quanto às ações do homem no mundo e com outrem. O fracasso também não quer dizer um desespero ou desinteresse em relação à realidade ôntica. Na realidade, a noção de fracasso permite justamente que o homem se compreenda como um fazer-se histórico, permanente e sem determinismos, e que está lançado na existência sem justificativa *a priori* de suas ações. Sem carregar uma tonalidade depreciativa, o fracasso “[...] na filosofia de Sartre se torna essencial para desvelar ao homem que ele é existência e não essência” (SOUZA, 2012, p. 139). Cf. SARTRE, 2011, p. 134 et seq.

Dito isso, começa-se então por examinar as condutas pelas quais o Para-si intenta assimilar a liberdade de outrem. Desde a constatação inicial da presença de outra pessoa pelo olhar, experimenta-se o ser-Para-outro ao modo de uma posse. No reconhecimento da própria objetividade dada por outrem, o Para-si experencia a posse do Outro: ele despojou o Para-si de seu ser ao mesmo tempo que lhe conferiu esse ser. O Para-si é responsável por tal ser, mas não é seu fundamento. É o Outro quem fundamenta esse ser-Para-outro em sua livre transcendência.

Ante essa correlação, o Para-si reivindica esse ser, deseja recuperá-lo, apodera-se de tal ser que lhe foi apresentado como seu, ainda que à distância. Ele quer reaver a posse de si mesmo. Porém, isso somente é concebível na hipótese de assimilação da liberdade do Outro. Ora, o projeto de recuperação de si do Para-si é “[...] fundamentalmente projeto de reabsorção do Outro” (SARTRE, 2011, p. 455). Para tanto, seria preciso manter intocada a “natureza” de outrem, de maneira que o sujeito seguisse em negar-se como sendo Outro, posto que, se outrem é o fundamento do ser do Para-si, ele não poderia diluir-se no Para-si sem que o resultado fosse o desaparecimento do ser-Para-outro. Por certo, o Para-si quer fazer-se ser obtendo sobre si a perspectiva de outrem (não se identificada com uma faculdade abstrata de conhecimento). Pretende-se assimilar a alteridade do Outro e, por conseguinte, assimilá-lo como Outro-olhador – isto é, outra consciência que observa. Não se refere aqui a um Outro-objeto.

A conduta de posse, pela qual tentamos nos tornar senhores da liberdade do outro, consiste em submetê-lo como sujeito, isto é, submeter a sua liberdade. Queremos possuí-lo como consciência livre, não como coisa inerte. O ideal seria fazer do outro uma coisa consciente. Quero que ele se integre tão profundamente a mim que a sua liberdade se confunda com a minha (SILVA, 2004, p. 190).

O Para-si, então, “[...] quer identificar-se com a liberdade do Outro, como se fundamentasse o seu ser-Em-si” (SARTRE, 2011, p. 456). Ele intenta a identificação total com seu ser-visto, de sorte a preservar à sua frente a liberdade observadora de outrem. Seu ser-objeto, sua única relação possível com o Para-si, serve, assim, de ferramenta para efetuar a assimilação de outra liberdade. Todavia reside aí um impedimento: teria de haver como superar a contingência originária das relações com o Outro – “[...] o fato de que não há qualquer relação de negatividade interna entre a negação pela qual o Outro se faz Outro que não eu e a negação pela qual eu me faço Outro que não o Outro” (SARTRE, 2011, p. 456). Há uma dupla impossibilidade para a unidade com outrem: de fato, em razão do corpo ser a expressão do ser-no-mundo do sujeito; e de direito, haja vista que a união do Para-si e do Outro numa única transcendência acarretaria o desaparecimento da alteridade de outrem. Em vista disso, a condição para que o sujeito projete a identificação de outrem consigo pressupõe “[...] a negação



de ser o Outro” (SARTRE, 2011, p. 456). Por essa projeção, instaura-se o conflito, uma vez que “[...] enquanto me experimento como objeto para o Outro e projeto assimilar o Outro na e por esta experiência, o Outro me apreende como objeto no meio do mundo e não projeta de modo algum identificar-me com ele” (SARTRE, 2011, p. 456). A saída, diz Sartre, consistiria em atuar relativamente à negação interna por meio da qual outrem transcende a transcendência do sujeito, fazendo-se o Para-si existir Para-outro – “[...] agir sobre a liberdade do Outro” (SARTRE, 2011, p. 456).

Tal ideal se mostra irrealizável e, à medida que impregna o projeto do Para-si em presença de outrem, não se identifica com o amor – tendo em vista que o amor é um empreendimento, isto é, um conjunto orgânico voltado às próprias possibilidades do Para-si. Porém, o ideal do amor, seu motivo e seu fim, é esse empenho de instituir essa unidade de consciências.

Mas não se deve perder de vista que o Outro, com sua liberdade, é o fundamento do ser-Para-outro. Se é assim, não há segurança para o Para-si à medida que imerso nessa liberdade. Tal liberdade de outrem doa valores e os subtrai do sujeito – ela é capaz, portanto, de comprometer o Para-si de diferentes maneiras. Isto posto, o sujeito somente recuperaria o próprio ser acaso se apropriasse da liberdade do Outro, reduzindo-a a manter-se assujeitada à sua. Por certo, nesse sentido o “[...] amor é conflito” (SARTRE, 2011, p. 457).

Por esse fio, Sartre põe em relevo a questão sob seu aspecto psicológico no que concerne saber qual seria o motivo de alguém desejar ser amado (já que é fonte de insegurança). Não seria a hipótese de o amor se reduzir à posse física, pois, neste caso, não raro o amante findaria satisfeito. Com efeito, é da liberdade do Outro que se quer apoderar. Mas esse apoderamento não se confunde com servidão, a exemplo de um tirano à procura por poder. Ao contrário, quem busca ser amado não almeja uma paixão mecânica, não pretende a servidão e tampouco anseia possuir um autômato. O amante inclusive se sentiria desprestigiado no próprio amor e em seu ser, acaso descobrisse “[...] a paixão do amado como sendo o resultado de um determinismo psicológico” (SARTRE, 2011, p. 458). Na verdade, o amante não intenciona um amado coisificado: deseja apropriar-se de uma liberdade enquanto liberdade.<sup>59</sup>

De outra parte, o amante não se satisfaz com um amor fruto de um comprometimento livre e voluntário, algo como uma fidelidade sob a forma de juramento. Antes, deseja “[...] ser amado por uma liberdade, e exige que tal liberdade, como liberdade, não seja mais livre” (SARTRE, 2011, p. 458). Em outros termos, o amor “[...] é um tipo de atitude que não exige a

---

<sup>59</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 458.

abolição da vontade do outro, mas a sua servidão escolhida livremente” (HILGERT, 2015, p. 326). Quer dizer: ele quer conjuntamente que a liberdade de outrem se converta a cada instante em amor e que essa liberdade se subjuguem.

No amor, não é o determinismo passional que desejamos no Outro, nem uma liberdade fora de alcance, mas sim uma liberdade que *desempenhe o papel* de determinismo passional e fique aprisionada nesse papel. E, para si mesmo, o amante não exige ser a *causa*, mas sim a ocasião única e privilegiada desta modificação radical da liberdade. [...] No Amor [...] o amante quer ser “o mundo inteiro” para o amado: significa que se coloca do lado do mundo; é ele que resume e simboliza o mundo [...]. Mas, por outro lado, quer ser o objeto no qual a liberdade do Outro aceita se perder, o objeto no qual o Outro aceita encontrar, como sua segunda facticidade, o seu ser e sua razão de ser; quer ser o objeto-limite da transcendência, aquele rumo ao qual a transcendência do Outro transcende todos os outros objetos, mas ao qual não pode de modo algum transcender (SARTRE, 2011, p. 458-459).

Pelo exposto, o amante exige ser a limitação da transcendência do amado, uma facticidade que reflui sobre o Outro. O amante intenciona que, em cada momento, na ação pela qual a liberdade de outrem dá o aceite ao limite da própria transcendência, essa aceitação já se encontre presente como móbil do aceite considerado. Ele não quer nem pretende agir sobre a liberdade de outrem. Ele deseja em seu próprio surgimento existir *a priori* enquanto limite objetivo à liberdade do Outro. E este, assim, deve prestar anuência para ser livre.

A pretensão do amante – querer ser amado – significa sorver o Outro com sua facticidade. Seu objetivo é permanecer em segurança na consciência de outrem, sentir-se seguro diante do amado. Ora, o Para-si apreende e experimenta seu ser-Para-outro tal como um objeto do ajuizamento de outra pessoa, como aquele que pode ser transcendido livremente pelo Outro. No entanto, o amante faz-se inexcedível se o amado o ama. Por isso, ele se pretende o limite absoluto da liberdade do amado, sua fonte objetiva de valores, e, assim, tornar-se não suscetível à desvalorização. Quer dizer, “[...] querer ser amado é querer situar-se Para-além de todo sistema de valores, colocado pelo Outro como condição de toda valorização e como fundamento objetivo de todos os valores. Tal exigência constitui o tema usual das conversações entre amantes [...]” (SARTRE, 2011, p. 460).

Para tanto, o ser do amante deve poder escapar à dinâmica do olhar: não deve mais ser retido sob o fundo de mundo como um “isto” em meio a outros “istos”. Antes, o amante quer-se o ponto pelo qual o mundo se desvela ao amado, a própria condição de surgimento desse mundo. Assim sendo, “[...] se devo ser amado, sou o objeto por intermédio do qual o mundo existirá para o outro; e, em outro sentido, sou o mundo” (SARTRE, 2011, p. 461). A intenção é ser um objeto pelo qual o mundo se sobressai. Desta maneira, alcance-se um apaziguamento, porquanto o olhar de outrem não mais coagularia o Para-si em um ser. Deixar-se-ia de ser “[...]”

o ser que se compreende a partir de outros seres ou a partir de seus atos; mas, na intuição amorosa que exijo, devo ser dado como uma totalidade absoluta a partir da qual todos os seres e todos os seus atos próprios devem ser compreendidos” (SARTRE, 2011, p. 461).

Em síntese, Sartre aponta que o amante reclama preliminarmente a liberdade do amado e exige deste que faça dele a escolha absoluta, de sorte que “[...] se devo ser amado pelo outro, devo ser livremente escolhido como amado” (SARTRE, 2011, p. 462). Enquanto o Outro é o fundamento do ser-objeto do amante, requer-se dele que tenha por fim absoluto a escolha do amante. Ou melhor: escolhido ser a fim de que possa fundamentar a objetividade e a facticidade do amante. Com isso, a facticidade do Para-si cessa de ser um dado insuperável e do qual foge – pois é como liberdade que o Outro devolve essa facticidade recuperada. Neste instante, é possível captar alienação e facticidade de outro modo –, e a existência do Para-si encontra um tipo de justificativa, de maneira a sentir algo como “[...] o fundo da alegria do amor” (SARTRE, 2011, p. 463).

Ser-amado, portanto, consistiria numa espécie de “prova ontológica”<sup>60</sup> – isto é, a transcendência como estrutura constitutiva da consciência – remetida ao ser-Para-outro.

Ao mesmo tempo, se o amado pode nos amar, está prestes a ser assimilado por nossa liberdade [...]. Nossa essência objetiva implica a existência do *Outro*, e, reciprocamente, é a liberdade do Outro que fundamenta nossa essência. Se pudéssemos interiorizar todo o sistema, seríamos nosso próprio fundamento (SARTRE, 2011, p. 463).

Esse é o objetivo do amante, visto que seu amor é empreendimento – um projeto de si mesmo. Decorre de tal projeto o conflito. Ora, pelo olhar, o amado apreende o amante como Outro-objeto, capta o amante sobre o fundo de mundo, transcendendo-o. Mas o amado não o faz ao modo como o amante exige, não se vale da própria transcendência com vistas a fixar um limite a seus transcenderes, tampouco utiliza da própria liberdade “[...] para que esta se subjugue a si mesmo” (SARTRE, 2011, p. 463). O amado, assim, não se arriscaria em amar, em querer amar.

Dessarte, o amante tem de seduzir o amado para levar a cabo o seu próprio projeto. No jogo da sedução, o amante disfarça a sua subjetividade, pois, não fosse deste modo, para revelar-se teria de olhar o Outro e, assim, faria com que a subjetividade de outrem desaparecesse. E, como dito, a intenção do amante é justamente assimilar a subjetividade do amado. Seduzir significa precisamente, ao assumir a objetividade para o Outro, pôr-se frente a seu olhar,

---

<sup>60</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 463.

arriscar-se em ser visto, pela própria objetividade apropriar-se do Outro. Aventurando-se no terreno da objetividade, o amante faz-se um *objeto fascinante*.<sup>61</sup>

Sendo a fascinação um estado, isto é, a consciência não-tética de ser o *nada* em presença do ser, a sedução, diz Sartre, procura despertar no Outro “[...] a consciência de estado de nada (*néantité*) frente ao objeto sedutor” (SARTRE, 2011, p. 464). Valendo-se da sedução<sup>62</sup>, o amante constitui-se como plenitude de ser a fim de fazer-se assim reconhecido pela subjetividade do Outro (isso por meio de atos, gestos etc.). O amante se coloca então como objeto significativo: nessa posição, com suas indicações ele se apresenta como intermediário entre o amado e o mundo, além de manifestar seus próprios poderes (dinheiro, *status social* etc.).

Quanto à fascinação, ainda que provoque um ser-fascinado, não se acarreta necessariamente o amor. É plausível a fascinação cotidiana em toda parte (por artistas, por exemplo) sem que isso se transforme em amar alguém. Mesmo que um transeunte não consiga desviar o olhar, por exemplo, de um orador ou de um equilibrista, resta que eles continuarão destacados sob o fundo de mundo. Além disso, a fascinação não intenciona o objeto fascinante “[...] como termo último da transcendência; muito pelo contrário, ela é transcendência” (SARTRE, 2011, p. 467).

---

<sup>61</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 463.

<sup>62</sup> Para que seja possível, a sedução pressupõe a utilização da linguagem. A linguagem não é um acréscimo ao ser-Para-Outro. Trata-se originariamente do ser-Para-outro, consiste em “[...] a subjetividade experimentar-se como objeto para Outro” (SARTRE, 2011, p. 464). Ela já se dá na experiência do reconhecimento do Outro enquanto um acontecimento da intersubjetividade. Não poderia ser invencionada em universo de pura objetividade – a linguagem pressupõe a relação entre consciências. A linguagem condiz com a vivência do ser-Para-outro feita pelo Para-si. Ela se identifica com o reconhecimento da existência de outrem. É um tipo de anunciação diante de outra transcendência. Em outras palavras, a linguagem “[...] é o tipo de atitude para com o outro que procura assimilá-lo, isto é, visa incorporar a transcendência do outro sem despojá-lo de seu âmbito transcendente. É bem evidente para a consciência que o outro que ela pretende absorver não é um outro-objeto, e sim um outro-olhador, um outro-sujeito” (HILGERT, 2015, p. 323). Por linguagem, abarcam-se todos os fenômenos de expressão. Por isso, ela não se identifica com a palavra articulada, que se apresenta enquanto produção secundária, derivada de uma linguagem “primitiva”. Já em seu surgimento o olhar do Outro “[...] faz surgir a linguagem como condição de meu ser” (SARTRE, 2011, p. 465). Com isso, pelo olhar, a sedução, nessa linha, já seria um tipo de atitude primitiva (e, portanto, linguística) diante de outrem. Sem requerer, por isso, uma linguagem anterior, seduzir se constitui num fenômeno primitivo de expressão, o qual realiza integralmente a linguagem. No jogo de sedução, “[...] a linguagem não intenta *dar a conhecer*, mas sim fazer experimentar” (SARTRE, 2011, p. 465). Isso significa que a linguagem é uma tentativa de assimilar outrem pelo fascínio, isto é, o Para-si procura fazer-se objeto fascinante com vistas a tornar o Outro um ser-fascinado. Em sua intenção de procurar uma linguagem fascinante, o Para-si, contudo, possui o caminho obstruído posto que se guia pela abstrata objetividade frente a outrem. Não é possível antever os efeitos dos próprios gestos e atitudes, já que serão significados por outra subjetividade. O Outro transcenderá a atuação do Para-si. E essa atuação só terá sentido se outorgado por outrem. Em razão disso, o sentido das próprias expressões escapa ao Para-si, não há como saber se de fato significa o que intenciona, nem mesmo se é ele próprio significativo. Para ser diferente, “[...] precisaria ler o pensamento do Outro, o que, por princípio, é inconcebível” (SARTRE, 2011, p. 466). Esse exprimir-se ao Outro configura um fenômeno linguístico incompleto, porque não se alcança o sentido da expressão, não se entende a real extensão. Assim, gestos e palavras feitos e proferidos pelo Para-si são a experiência da “realidade alienadora” do Outro. Sendo assim, a própria linguagem aponta para a liberdade e para a transcendência do Outro. E o Para-si, enquanto objeto significativo, tem o significado de seus gestos, atitudes e palavras, à distância, sortido pelo Outro.

Em função disso, para que o amado se converta, por seu turno, em amante é preciso que projete ser amado. Ora, em si mesmo, um Outro-objeto “[...] jamais tem força suficiente para ocasionar o amor” (SARTRE, 2011, p. 467). À medida que o amor intenciona a apropriação de outrem, enquanto assimilação de sua liberdade, isso só é atingido no encontro com Outro-sujeito, e não com Outro-objeto.

A sedução, então, somente estaria apta a adornar outrem que procura seduzir o Para-si como “[...] objeto *precioso* ‘a ser possuído’” (SARTRE, 2011, p. 467). Mas esse desejo de apropriação de um objeto fascinante em meio ao mundo não se identifica com o amor. Este só nasce no amado se operar a sua alienação e fuga em direção a outra pessoa. Mas, se assim o for, o amado deve projetar ser amado e querer a subjetividade de outrem. Daí ser permitido dizer que “[...] amar, em sua essência, é o projeto de fazer-se amar” (SARTRE, 2011, p. 467).

Instaure-se a partir disso um novo conflito. Cada amante se torna cativo do outro, tendo em vista que almeja por ele ser amado de forma única e exclusiva. Por outro lado, cada um requer um amor que não se encerre no “projeto de ser-amado”<sup>63</sup>.

O que exige, com efeito, é que o Outro, sem buscar originariamente fazer-se amar, tenha uma intuição ao mesmo tempo contemplativa e afetiva de seu amado como limite objetivo de sua liberdade, como fundamento inelutável e escolhido de sua transcendência, como totalidade de ser e valor supremo. O amor assim exigido ao Outro nada pode *pedir*: é puro compromisso sem reciprocidade (SARTRE, 2011, p. 467).

Porém, tal amor não existe senão como exigência do amante. Este, em sua pretensão de fazer-se amado pelo Outro enquanto objeto, arvora-se na existência a título de fuga para outrem. Trata-se da recusa de afirmar-se a si mesmo, porquanto se não fosse assim o Outro se reduziria à dimensão objetiva (desabaria outrem como olhar) – e, deste modo, a possibilidade de ser amado desapareceria. Verifica-se o ideal do empreendimento amoroso, qual seja: a liberdade alienada. Quem quer ser amado aliena a própria liberdade. E essa liberdade se aliena frente à subjetividade de outrem, a qual fundamenta a objetividade do amante.

Mas, por essa configuração, a alienação do amado, algo a que anseia o amante, seria contraditória, haja vista que o amado apenas pode fundamentar o ser do amante transcendendo-o com vistas a outros objetos do mundo. Sendo assim, esse transcender não consegue constituir o objeto que transcende enquanto objeto transcendido e, concomitantemente, como objeto-limite de toda transcendência.<sup>64</sup>

---

<sup>63</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 467.

<sup>64</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 468.

Dito isso, no casal de amantes, cada um deles deseja ser objeto para uma outra subjetividade, cada qual se quer objeto “[...] para o qual a liberdade do Outro se aliena em uma intuição original” (SARTRE, 2011, p. 468). Neste caso, o amor é ele mesmo um ideal contraditório do Para-si. Um amante somente é alienado à medida que faz a exigência da alienação de outrem.

De fato, cada amante deseja que o outro o ame, mas com isso não se apercebe que amar é querer ser amado, daí ao querer que outra pessoa o ame quer somente que o “[...] o Outro queira que ele o ame” (SARTRE, 2011, p. 468). Donde a constatação sartriana de que as relações amorosas significam um jogo de remissões indefinidas, no qual se vê uma fusão de consciências na qual cada uma preserva a própria alteridade a fim de fundar a outra.<sup>65</sup>

Qualquer consciência é separada por um nada intransponível, uma dupla negação: a negação interna de uma por outra; e um nada efetivo entre as negações internas de cada consciência. Assim sendo, “[...] o amor é um esforço contraditório para superar a negação de fato conservando a negação interna” (SARTRE, 2011, p. 468). Desta feita, o amante exige que o amado o ame e pretende levar a cabo o próprio projeto. Mas o amor do Outro o decepciona radicalmente. O Para-si exige que outrem, enquanto pura subjetividade, fundamente seu ser como objeto privilegiado. Sem embargo, o Outro quando ama se objetifica e experimenta a subjetividade do Para-si. Resulta daí que o problema do ser-Para-outro carece de solução, uma vez que cada amante se preserva em sua própria subjetividade, de sorte que “[...] nada vem suprimir sua contingência ou salvá-los da facticidade” (SARTRE, 2011, p. 469).

Há um ganho, apesar disso, já que cada um não se encontra em perigo na liberdade de outrem, não porque o Outro fez do amante objeto-limite de sua liberdade, e sim pois “[...] o experimenta como subjetividade e só quer experimentá-lo como tal” (SARTRE, 2011, p. 469). Ainda assim, Sartre adverte que esse ganho não é perpétuo em razão de qualquer consciência poder subitamente contemplar o Outro como objeto, mais um objeto no mundo – e a “[...] ilusão, o jogo de espelhos que constitui a realidade concreta do amor, cessa repentinamente” (SARTRE, 2011, p. 469).

Além disso, o ganho é relativizado no momento que surge um terceiro. Se nas experiências concretas do amor, como visto, o amante procura depositar seu ser-Para-outro a salvo na liberdade do amado, sendo o Outro uma subjetividade pura, no instante que surge um terceiro ambos os amantes vivenciam a objetivação. O Para-si experencia a própria reificação, agora acompanhada pela de outrem. Nessa hipótese, o Outro perde para o amante a feição de

---

<sup>65</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 468.

transcendência absoluta que fundamenta o seu ser. Ele se torna transcendência-transcendida pela via do terceiro. Já não se encontra mais

[...] a relação experimentada entre um objeto-limite de toda transcendência e a liberdade que o fundamenta, mas um amor-objeto que se aliena inteiramente rumo ao terceiro. Esta é a verdadeira razão pela qual os amantes buscam a solidão. É porque a aparição de um terceiro, seja quem for, é a destruição de seu amor (SARTRE, 2011, p. 469).

Contudo, ainda que os amantes se evadissem para o claustro, não permanece a solidão de direito: o casal existe – e o sabe – para todas as demais consciências. Decorre daí que o amor, como modo do ser-Para-outro, traz em si mesmo o germe da própria destruição.

Em suma, o amor carrega, segundo Sartre, uma tripla destrutibilidade: i) se amar é querer ser amado e, portanto, é querer que outra pessoa queira que a amem, observa-se o fracasso oriundo de um ideal fora de alcance – “[...] essencialmente um logro e uma remissão ao infinito” (SARTRE, 2011, p. 470), o qual justifica a contínua insatisfação do amante; ii) a insegurança dos amantes está sempre presente, porquanto a qualquer instante um deles pode fazer do outro objeto; e iii) o amor do casal é um absoluto feito constantemente relativo por outras pessoas – se elas estão sempre presentes, não há que se falar nessa feição de referência absoluta, donde “[...] a perpétua vergonha do amante, ou seu orgulho, o que, neste caso, dá no mesmo” (SARTRE, 2011, p. 470). O malogro<sup>66</sup> de fazer-se objeto pelo amor reenvia o Para-si à sua subjetividade.

---

<sup>66</sup> Mas ele pode conduzir-se a uma outra tentativa de efetuar a assimilação por outrem. É o ideal do masoquismo, em que o masoquista projeta sua absorção pelo Outro, agora não mais com o propósito de manutenção de sua alteridade, e sim desatando-se da própria subjetividade e perdendo-se na de outrem. Em outras palavras, o masoquista “[...] não procura apossar-se da liberdade alheia, nem assimilá-la, mas perder-se na subjetividade do outro desfazendo-se da própria” (HILGERT, 2015, p.324). Trata-se de [...] fazer-me objeto, anular-me como sujeito, alienar-me inteiramente à liberdade do outro para invadi-la, tomá-la fazendo que ele se apodere de mim” (SILVA, 2004, p. 190). No plano concreto, o masoquista, por considerá-la um obstáculo, nega a sua subjetividade, querendo para si mesmo ser um Em-si fundado em seu ser pela liberdade do Outro. Trata-se de comprometer-se em ser inteiramente objeto. Como experimenta ser objeto na vergonha, ele a quer como signo de sua objetividade. E se o Outro o apreende enquanto objeto pelo desejo sexual, quer ser desejado fazendo-se “[...] objeto de desejo na vergonha” (SARTRE, 2011, p. 471). Ao contrário do amor, o masoquista se empenha em ser tratado como um objeto qualquer. Com isso, ele nega a própria transcendência, aspirando que a liberdade de outrem seja e se pretenda radicalmente livre. Quanto mais se vê transcendido rumo a fins outros, o masoquista desfruta de sua abdicação da liberdade. Seu projeto consiste em ser radicalmente uma coisa, um Em-si. Por outro lado, conquanto certa liberdade que absorvera a sua se constitua como fundamento desse Em-si, seu ser retornará a ser o fundamento de si mesmo. Deste modo, Sartre diz que o masoquismo (é esse também o caso do sadismo) é “[...] assunção de culpabilidade” (SARTRE, 2011, p. 471). O masoquista é culpado à medida que é objeto. É duplamente culpado o masoquista: culpado diante de si, haja vista que presta anuência de sua alienação; e culpado perante o Outro, pois dá a ele a oportunidade de ser culpado por abortar radicalmente a sua liberdade. Em outros termos, o masoquismo “[...] é uma tentativa, não de fascinar o Outro por minha objetividade, mas de fazer com que eu mesmo me fascine por minha objetividade-Para-outro, ou seja, fazer com que eu me constitua em objeto pelo Outro, de tal modo que apreenda não teticamente minha subjetividade como um *nada*, em presença do Em-si que

Feito esse percurso, mostram-se fracassadas as tentativas do Para-si de assimilar a liberdade de outrem fazendo-se objeto. Ora, “[...] a estratégia de possuir o outro fazendo-se possuir por ele necessariamente fracassa diante da dualidade insuperável de duas liberdades ou de duas consciências que não podem deixar de ser livres. O conflito permanece” (SILVA, 2004, p. 191). Já é tempestivo então abordar a trilha oposta, a saber: as atitudes do Para-si em tentar subjugar o Outro em sua liberdade.

\* \* \*

Ante a impossibilidade de assimilar-se pela objetividade à consciência de outrem, o Para-si pode muito bem voltar seu olhar para ele. Trata-se da tentativa de com o olhar afrontar a liberdade do Outro, observando seu olhar. Confrontando a sua liberdade, a intenção é fazer dele uma “transcendência-transcendida” – um objeto. O Para-si encaminha-se então ao processo de objetivação do Outro – “[...] já que a objetividade do Outro é destruidora de minha objetividade para ele” (SARTRE, 2011, p. 453). Repete-se que as atitudes de supressão da subjetividade outrem são: a indiferença<sup>67</sup>, o desejo, o sadismo e o ódio.

---

represento aos olhos do Outro” (SARTRE, 2011, p. 471). Entretanto, o masoquismo é e deve ser uma postura fadada ao fracasso. Isso porque o Para-si não consegue apreender o “Eu” que procura alienar: para se fazer fascinar por esse “Eu-objeto” seria forçoso que captasse como é para outrem – mas isso, por princípio, não é possível. O “Eu” alienado, desta feita, mantém-se inapreensível. Ademais, quando solicita a outrem que o humilhe etc., o masoquista também o instrumentaliza – e é por sua própria transcendência que o masoquista se põe como um ser a ser transcendido. Sabe-se que “[...] a liberdade é estruturalmente alienável: desejar anulá-la é ainda um projeto livre; pois nenhuma consciência pode fazer-se inteiramente objeto, pois esse desejo será sempre o desejo de um sujeito” (SILVA, 2004, p. 191). Por isso: “Em vão o masoquista se arrasta de joelhos, mostra-se em posturas ridículas, faz-se utilizar como simples instrumento inanimado [...] é para o Outro que irá *padecer* essas posturas” (SARTRE, 2011, p. 472). Dito isso, a objetividade escapa ao masoquista, podendo acontecer de encontrar a objetividade de outrem, fato que aponta para a sua subjetividade. Em suma, sustenta-se que o “[...] masoquismo é um perpétuo esforço para nadificar a subjetividade do sujeito fazendo com que seja reabsorvida pelo Outro, e que esse esforço é acompanhado da fatigante e deliciosa consciência do fracasso, a ponto de ser o próprio fracasso aquilo que o sujeito acaba buscando como sua meta principal” (SARTRE, 2011, p. 472).

<sup>67</sup> Em que pese a falta de êxito das iniciativas de objetivação do Outro, é possível que aconteça o “olhar o olhar” como forma de reação ao ser-Para-outro. O Para-si pode escolher-se com aquele que observa o olhar e, deste modo, edificar a própria subjetividade rente ao sucumbir da subjetividade de outrem. Eis a atitude da indiferença. Ela consiste numa “[...] *cegueira* com relação aos outros” (SARTRE, 2011, p. 474). Sem significar um estado fisiológico ou uma enfermidade, o Para-si é ele mesmo um tipo de cegueira a respeito da transcendência do Outro enquanto olhar. Ele se propõe a disfarçar a compreensão do ser-Para-outro, exercendo “[...] uma espécie de solipsismo de fato” (SARTRE, 2011, p. 474). O sujeito se porta como se estivesse sozinho no mundo, comporta-se diante das pessoas como se fossem um ente qualquer, compreende as liberdades como “coeficiente de adversidade”, incapazes de lhe dirigirem o olhar. O Para-si age como se não houvesse a transcendência de outrem. Em alguns casos, ele apenas funcionaliza o Outro – um funcionário de uma bilheteria, por exemplo, apenas vende ingressos para um concerto. E mesmo o eventual conhecimento de determinada pessoa concernente ao Para-si não o atinge. A atitude da indiferença “[...] procura tornar o outro um em-si, um objeto, considerando-o como formas



A estratégia oposta é a da supressão da subjetividade do outro. Já que não posso possuí-lo em sua subjetividade, decido anular essa subjetividade, reduzindo o outro a mero objeto. Desejaria escapar do seu olhar e, portanto, do juízo que possa fazer sobre mim, destruindo nele a consciência que é a origem desse olhar e desse julgamento. Quero esvaziar o outro de sua condição de sujeito consciente e reduzi-lo a coisa. Quero neutralizar a sua liberdade de modo que ela venha a ser apenas reação a meu desejo (SILVA, 2004, p. 191).

Quanto ao Outro que observa, aponta-se o próprio olhar. A essa altura, apossa-se do Outro, agindo sobre ele de diversas maneiras. Ele experimenta então a liberdade do Para-si. Sartre lembra, porém, que um olhar não pode ser olhado. Ao olhá-lo, ele se desvanece, vê-se somente o globo ocular. Pois resta diante do Para-si um Outro-objeto. Este vivencia os efeitos da liberdade do Para-si somente enquanto objeto, por conseguinte sem condições de reconhecê-la. O Outro foi reduzido à objetividade.

Minha decepção é total, pois busco apropriar-me da liberdade do Outro e logo percebo que só posso agir sobre o Outro quando esta liberdade já se desmoronou ante meus olhos. Tal decepção será a mola propulsora de minhas tentativas posteriores para buscar a liberdade do Outro *através* do objeto que ele é para mim e para encontrar condutas privilegiadas que poderiam fazer com que eu e apropriasse desta liberdade através de uma apropriação total do corpo do Outro (SARTRE, 2011, p. 473).

Assim, adentrando nessas tentativas que, como dito, essencialmente destinam-se ao fracasso, aprecia-se, pelo exposto, o desejo. O filósofo francês aponta para o desejo<sup>68</sup> sexual

---

determinadas que agem à distância. A atitude da indiferença é um tipo de negação do mundo como *mitsein*, uma cegueira voluntária, um exercício de aniquilação do mundo” (HILGERT, 2015, p. 323). Pela indiferença, constrói-se a própria subjetividade “[...] sobre o esvaziamento da subjetividade alheia, isolando cada um em seu lugar, inerte” (HILGERT, 2015, p. 323). As demais subjetividades soam como “subjetividade-padecida” – expressam o mero efeito da atuação do Para-si sobre elas. Elas servem tão somente aos interesses do Para-si. E este não se sente tímido, envergonhado, nem mesmo alienado, porquanto nessa cegueira desconhece “[...] a subjetividade absoluta do Outro enquanto fundamento” (SARTRE, 2011, p. 474) de seu ser-Para-outro. Todavia, apesar de existirem homens que passam a maior parte da vida sem nem ao menos desconfiar do que é outra pessoa, verifica-se, de acordo com Sartre, a insuficiência de tal atitude. Nessa orientação, conquanto a indiferença funcione aparentemente como uma proteção ao receio de encontrar-se em risco *vis-à-vis* a liberdade de outrem, “[...] ela encerra, apesar de tudo, uma compreensão implícita desta liberdade” (SARTRE, 2011, p. 475). Proteção aparente, porque, ao mesmo tempo que a cegueira quanto às pessoas faça desaparecer a apreensão e a experimentação da própria objetividade (o ser-visto), o Outro como liberdade pode alienar o Para-si sem que este o perceba. Se o Para-si no momento que é observado tenta fazer de outrem objeto, nada obsta que a sua cegueira venha acompanhada por uma inquietação de ser ameaçado por um “olhar errante” que o aliena sem que tome ciência. O mal-estar ocasionado resulta em uma nova investida do Para-si à liberdade de outrem, mas esse ímpeto se volta ao Outro-objeto – e, sendo assim, não é possível reclamar a esse objeto que justifique a sua transcendência. Nessa dimensão de objetivação do Outro, o Para-si nem mesmo pode conceber o que pretende apropriar. “Assim, estou em uma atitude exasperante e contraditória com relação a este objeto em consideração: não apenas não posso obter dele o que quero, mas, além disso, esta investigação provoca um desaparecimento do próprio saber concernente ao que quero; comprometo-me em busca desesperada da liberdade do Outro e, no meio do caminho, *encontro-me comprometido* em uma busca que perdeu seu sentido [...]” (SARTRE, 2011, p. 476).

<sup>68</sup> O filósofo francês começa por situar a discussão do desejo na seara ontológica. Se Sartre inicia a investigação por reconhecer que a diferença sexual é, sem dúvida, pertencente à dimensão da contingência absoluta (e, portanto, não inscrita nos limites do *Dasein*), ele não compreenderá o desejo como mera reação psicofisiológica dos órgãos

como a tentativa original de o Para-si apossar-se, por meio da objetivação, da subjetividade livre do Outro. E, como se viu até aqui, o Para-si e o Outro estão em situação no mundo. Nessa correlação, o Para-si é um ser sexual porque existe sexualmente para outrem e *vice-versa*. Ora, o Para-si deseja outro ser humano. É, então, o desejo a apreensão originária da sexualidade do Outro “[...] enquanto vivida e padecida” (SARTRE, 2011, p. 478). Quer dizer que o Para-si ou desvenda o ser-sexuado do Outro desejando-o (ou mesmo se vendo inapto a desejá-lo), ou descobre esse ser-sexuado ao apreender o desejo do Outro por ele. Mais ainda: “[...] o desejo me revela, *ao mesmo tempo*, o meu ser-sexuado e o seu ser-sexuado, o meu corpo como sexo e o seu corpo como sexo” (SARTRE, 2011, p. 478).

A tarefa da ontologia fenomenológica seria averiguar em que consiste o desejo, indagar o que se deseja. Antes de tudo, não convém identificar o desejo ao desejo de volúpia ou ao desejo de supressão da dor. Para Sartre, essa confusão inviabilizaria a explicitação de como um sujeito, guiado por seu desejo, tenciona o objeto. Em outras palavras, quem adota o ponto de vista da imanência terminaria por “[...] fracassar ao tentar explicar por que desejamos *uma* mulher em particular e não simplesmente nossa satisfação” (SARTRE, 2011, p. 479). Isto posto, a definição do desejo deve acontecer por seu objeto *transcendente*.<sup>69</sup>

Sartre faz ainda o seguinte reparo: é impreciso reduzir o desejo ao desejo de posse física do objeto desejado – na hipótese de “possuir” significar “fazer amor com”<sup>70</sup> –, assim como é inexato afirmar que o desejo implique necessariamente o ato sexual. Se houvesse essa implicação, caso encerrasse sempre o coito, não haveria como elucidar a expressão do desejo, por exemplo, na tenra infância.

Antes, “[...] o desejo é, por si mesmo, irrefletido” (SARTRE, 2011, p. 479), logo não se posiciona como objeto a ser satisfeito. Junto a isso, o desejo não condiz com o desejo de fazer, pois o “fazer” é extemporâneo e exige aprendizagem. Sem poder pôr sua supressão como

---

sexuais – algo a ser tematizado adstrito aos campos da psicologia empírica e biologia. E ainda que a diferença sexual resida no âmbito da facticidade, para Sartre, não se pode conceber que o “[...] ‘Para-si’ seja sexual ‘por acidente’, pela pura contingência de ter *tal ou qual* corpo” (SARTRE, 2011, p. 477). Nesse sentido, o desejo sexual (e também seu inverso, a repulsa ao sexo) circunscrevem-se nas estruturas do ser-Para-outro. Assim, inverte-se, em Sartre, a abordagem comumente dispensada ao tema: o homem somente possui um sexo “[...] por ser originária e fundamentalmente um ser sexual, enquanto ser que existe no mundo em conexão com outros homens” (SARTRE, 2011, p. 477) – sobretudo pelo fato de a sexualidade exprimir-se em fases distintas da vida humana. Ora, a sexualidade infantil dá-se antes mesmo da maturação fisiológica das genitálias. E nem sequer em eunucos e em idosos cessa o desejo. Neste caso, infere-se que a disposição de um órgão sexual – capaz de proceder à fecundação e ao prazer oriundo da cópula – consiste em apenas um estágio da vida sexual, de sorte a ter de se levar em conta que “[...] a sexualidade, surgindo com o nascimento, só desaparece com a morte” (SARTRE, 2011, p. 478).

<sup>69</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 479.

<sup>70</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 479.

finalidade absoluta nem estabelecer um ato particular como objetivo definitivo, o desejo é “[...] desejo de um objeto transcendente” (SARTRE, 2011, p. 480).

Em seguida, à questão acerca de qual seria o objeto do desejo Sartre responde, de saída, que “[...] o desejo é desejo de um *corpo*” (SARTRE, 2011, p. 480). A respeito do corpo, frisa-se que ele é desejado em sua inteireza, enquanto totalidade orgânica, e não em suas partes separadamente. Deseja-se não o somatório de elementos fisiológicos, mas sim o corpo enquanto uma forma em situação. E, em razão de encontrar-se situado, não se deseja o corpo tal qual um objeto material qualquer.

Aliado a isso, esse organismo que se apresenta ao desejo é desejável, não somente por exibir a vida, mas porque revela a consciência. Esta, diga-se, mantém-se sempre na instância do corpo desejado: é a consciência, inclusive, a fiadora de seu sentido e de sua unidade. Com isso, em síntese, Sartre pode concluir que o objeto a que se intenciona o desejo é o “[...] corpo vivo enquanto totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte” (SARTRE, 2011, p. 481).

Feito esse percurso, diz-se que quem deseja é o sujeito, sendo o desejo um modo singular da sua subjetividade. Nesse sentido, o desejo é ele próprio consciência – consciência não posicional de si mesma. O Para-si, escolhendo-se como desejo, não permanece inalterável. Ora, a consciência desejosa mantém com a facticidade uma relação especial, colocando-se numa dimensão particular da existência: aquele que deseja “[...] *existe* seu corpo de maneira particular” (SARTRE, 2011, p. 481).

Para explicitar, Sartre lança mão da comparação com o apetite da fome, o qual prevê, assim como o desejo, certo estado do corpo. Os fenômenos fisiológicos, provindos da não ingestão de alimento, aparecem como facticidade ao sujeito. Porém, essa facticidade “[...] não *compromete* a natureza do Para-si, pois o Para-si foge imediatamente dela rumo a seus possíveis, ou seja, rumo a certo estado de fome-saciada” (SARTRE, 2011, p. 482). Reside precisamente aí, diz o filósofo, o abismo entre o desejo sexual e os demais apetites: o Para-si não deseja outra pessoa posicionando-se fora do desejo – há, neste caso, comprometimento com seu desejo, em união com o corpo.

No desejo, vê-se uma cumplicidade com o corpo, posto que, conforme se dissera, “[...] a consciência elege fazer existir sua facticidade em outro plano” (SARTRE, 2011, p. 483). O Para-si, portanto, não foge à facticidade, e sim se subordina à própria contingência à medida que apreende outro corpo (outra contingência) como desejável. Quer dizer: “[...] no caso da consciência desejante não estamos em um plano de fuga da facticidade mas, antes, no de uma vivência de tipo particular na qual o sujeito *do* desejo *existe* em seu corpo enquanto apreende

outro corpo como desejável” (YAZBEK, 2019, p. 181). Assim sendo, o desejo revela tanto o corpo do Para-si quanto o corpo do Outro.

E isso, não na medida em que esse corpo é *instrumento* ou ponto de vista, mas na medida em que é pura facticidade, ou seja, simples forma contingente da necessidade de minha contingência. *Sinto* minha pele, meus músculos e minha respiração, não para transcendê-los *rumo* a alguma coisa, como na emoção ou no apetite, mas como um *datum* vivo e inerte, não simplesmente como instrumento dócil e discreto de minha ação sobre o mundo, mas como uma *paixão* pela qual estou comprometido no mundo e em perigo no mundo (SARTRE, 2011, p. 483).

A consciência, desta maneira, faz-se corpo, seu possível imediato do qual não foge, e deseja o corpo de outrem. Dito de outra maneira, acrescenta-se que “[...] o desejo é uma consciência que se faz corpo para apropriar-se do corpo do Outro, apreendido como totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte” (SARTRE, 2011, p. 484).

Nessa linha, o Para-si se faz carne diante do Outro a fim de se apropriar de sua carne. Por esse desejo de apropriação do corpo de outrem, revela-se ao sujeito o próprio corpo enquanto carne. E, no que concerne a esse objeto de desejo, o corpo do Outro, o Para-si o encara enquanto carne.

Sartre faz, não obstante, a ressalva de que na ocasião de seu surgimento ao Para-si o corpo do Outro não é carne. Esse corpo aparece, em primeiro lugar, como totalidade sintética em ato, posto que não seria plausível perceber uma carne pura, tal como um ente isolado qualquer. Originariamente, o corpo do Outro é corpo em situação, e a carne, por sua vez, “[...] aparece como *contingência pura da presença*” (SARTRE, 2011, p. 484). Não raro a carne se vê sob o disfarce de vestimentas, apetrechos e movimentos. Com efeito, o desejo consiste no esforço de livrar o corpo dessa armação, fazendo-o existir enquanto pura carne – ou seja, “[...] é uma tentativa de *encarnação* do corpo do Outro” (SARTRE, 2011, p. 484).

A essa altura, irrompem-se as carícias como apropriação do corpo de outrem (e não o mero contato ou o suave toque). Ora, intrinsecamente atrelados, o desejo se exprime pela carícia. Se antes o Para-si apreendia o corpo do Outro em situação e, deste modo, sua carne não existia explicitamente, pela carícia vem à tona o Outro encarnado. Ao deslizar os dedos sobre a epiderme de outra pessoa, acariciando-a, faz-se “[...] nascer o Outro como carne” (SARTRE, 2011, p. 485). Ressalta-se que na carícia não é uma forma sintética que carícia outrem, e sim o corpo de carne que ao acariciá-lo faz emergir a carne do Outro. À vista disso, a revelação da carne de outrem se dá pela carne do sujeito. Este encarna-se e, na carícia, efetua a encarnação do Outro. N’outros termos, “[...] minhas carícias sexuais convidam outrem a se fazer carne para

mim na medida em que ele, com suas carícias, realiza minha própria encarnação” (YAZBEK, 2019, p. 182).

[...] e a carícia, *realizando* a encarnação do Outro, revela-me minha própria encarnação; ou seja, faço-me carne para induzir o Outro a realizar *Para-si* e *para mim* sua própria carne, e minhas carícias fazem minha carne nascer para mim, na medida em que é, para o Outro, *carne que o faz nascer como carne*; faço-o saborear minha carne por meio da sua carne, de modo a obrigá-lo a sentir-se carne (SARTRE, 2011, p. 486).

Sartre prossegue no exame do desejo, cuja indagação incumbe-se de agora em diante a precisar qual seria o motivo do desejo. Assim como a percepção e a imaginação, o desejo, enquanto atitude do Para-si, carrega uma significação que o compõe e o ultrapassa. Daí a pertinência em compreender o sentido de a consciência transcender-se em forma de desejo.

Conforme apresentado, a consciência desejosa não mantém uma relação com seu objeto na superfície de um mundo que permaneceria inalterado. O desejo é uma mudança radical do Para-si, na qual ele se propõe a ser numa outra dimensão de ser, de sorte que se determina “[...] a existir seu corpo de modo diferente, a se fazer empastar por sua facticidade” (SARTRE, 2011, p. 487). Por isso, o mundo desponta pelo Para-si de maneira nova, a saber: o mundo do desejo.

Contudo, o desejo não condiz com uma relação com o mundo. Este aparece somente como fundo para as relações com outrem. Na realidade, pela presença do Outro o mundo se mostra como mundo do desejo. Isto posto, o desejo consiste em um modo originário das relações com o outrem, o qual concebe o Outro enquanto “[...] carne desejável sobre o fundo de um mundo de desejo” (SARTRE, 2011, p. 488).

Finalmente, já é apropriado para Sartre elucidar o sentido do desejo. Consoante o itinerário filosófico percorrido até este ponto, retoma-se que na medida em que o sujeito olha o olhar de outrem com vistas a se defender de sua liberdade e transcendê-la, a liberdade e o olhar do Outro acabam por ruir. O Para-si só encara olhos e um ser-no-meio-do-mundo. Depois disso, o Outro escapa ao Para-si – este não consegue apropriar-se da liberdade de outrem, tampouco se fazer reconhecido por ela. Depara-se apenas com um Outro-objeto.

Mesmo que procure apoderar-se do corpo de outrem, a atuação do Para-si se restringe à facticidade, e o empreendimento do desejo perde seu sentido. Assim, dado que o Para-si apreende o Outro unicamente em sua facticidade objetiva, tratar-se-ia “[...] de fazer submergir sua liberdade nesta facticidade” (SARTRE, 2011, p. 489). E acaso a liberdade de outrem permanecesse talhada na facticidade, o Para-si poderia tocar seu corpo e, enfim, a sua livre subjetividade. Nesse sentido, pretende-se a posse do corpo do Outro tendo em vista que

consciência de outrem “[...] tenha se identificado com seu corpo” (SARTRE, 2011, p. 489). Acha-se aí a impossibilidade do ideal do desejo, porquanto intenta possuir a liberdade de outrem como pura transcendência e, concomitantemente, enquanto corpo.

O filósofo francês expõe que, por ser um projeto vivido, o desejo não supõe qualquer deliberação prévia, porém carrega consigo seu sentido e sua interpretação. No caso de o Para-si lançar-se ao encontro da facticidade do Outro, procurando captá-lo como carne, realiza-se a própria encarnação. Pois a encarnação do Para-si é condição para a encarnação de outrem.

Com isso, para Sartre, a real intenção é fazer o Outro “[...] encarnar-se *a seus próprios olhos* como carne; é preciso que o arraste ao terreno da facticidade pura; é preciso que ele se resuma para si mesmo a não ser mais do que carne” (SARTRE, 2011, p. 491). Deste modo, o Para-si se sentiria em segurança, uma vez que a transcendência de outrem permaneceria cingida nos limites do objetivo, bem como suscetível a seu toque.

Se o outro reage como corpo e apenas como corpo, a sua liberdade se inscreve no corpo e eu o domino ao tocá-lo. Já não depende dele reagir ou não ao meu toque, se sua liberdade está inteiramente encarnada, se todo o seu ser é a sua carne. O efeito do toque intensifica a liberdade encarnada e a reação do outro passa a ser o desejo de ser possuído. A liberdade confunde-se então com a passividade e o sujeito torna-se objeto. Aparentemente triunfo no meu projeto de posse ao possuir essa consciência encarnada que o outro se tornou (SILVA, 2004, p. 191).

A encarnação consiste em uma linguagem mágica: faz-se carne com o intuito de fascinar o Outro e provocar nele uma encarnação semelhante. Segue-se daí que o “[...] desejo é um convite ao desejo” (SARTRE, 2011, p. 492). Na carícia, por exemplo, procura-se pela própria carne despertar no Outro o sentido de sua própria carne.

[...] realiza-se a comunhão do desejo: cada consciência ao encarnar-se, realizou a encarnação da outra [...]. Em cada carícia sinto minha própria carne e a carne do Outro através da minha, e tenho consciência de que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro (SARTRE, 2011, p. 492).

Entretanto, o desejo encontra-se destinado ao fracasso<sup>71</sup>. Isso porque o prazer oriundo do ato sexual acarreta o aparecimento de uma consciência reflexiva, a qual não pode ser partilhada. O

---

<sup>71</sup> A frustração do desejo, segundo Sartre, encontra-se na origem do sadismo. Este possui três qualificações, quais sejam: i) obstinação, porquanto em tal estado o Para-si se vê comprometido e persiste nesse comprometimento, sem saber precisamente em que; ii) segura, já que surge no instante que o desejo fora esvaziado; e iii) paixão, pois, na medida em que é obstinação e segura, o sádico é um apaixonado, cujo desiderato é subjugar o Outro dando ênfase à “[...] apropriação instrumental do Outro-encarnado” (SARTRE, 2011, p. 495). O sádico, na sexualidade, transcende a sua encarnação com vistas a apropriar-se da encarnação de outrem. No sadismo, nega-se a própria encarnação e se opera uma fuga da facticidade, mas, ao mesmo tempo, o sádico empenha-se para apoderar-se da

cume da fricção erótica, seu ápice e desenlace, “[...] o gozo propriamente, é inevitavelmente solitário e pertence a cada um dos parceiros. O ato sexual seria a preparação de duas pessoas para um prazer de que não podem compartilhar, pois nele perde-se a consciência do outro e permanece apenas a consciência de si” (SILVA, 2004, p. 191-192). E esse prazer é a morte do desejo, visto que não significa somente a sua satisfação, como também “[...] seu arremate e seu fim” (SARTRE, 2011, p. 493).

Aliado a isso, o desejo contém a raiz de seu próprio fracasso, haja vista que é desejo de apropriação de uma consciência encarnada. Para tanto, abandonam-se as carícias – cuja

---

facticidade do Outro. Avesso à sua encarnação, ele não pode nem pretende realizar por meio dela a encarnação de outrem. Em razão disso, trata a outra pessoa como utensílio, usa seu corpo como ferramenta, “[...] de modo a realizar no Outro uma existência encarnada” (SARTRE, 2011, p. 496). O sádico esforça-se para encarnar outrem pela violência – e tal encarnação *a fórceps* já é apropriação e utilização do Outro. A exemplo do desejo, no sadismo procura-se despir outrem dos atos que o disfarçam a fim de achar a carne embaixo da ação. Mas, conquanto o Parasi do desejo se perde na própria carne a fim de revelar-se enquanto carne ao Outro, o sádico, por seu turno, “[...] recusa a própria carne, ao mesmo tempo que dispõe de instrumentos para revelar à força sua carne ao Outro” (SARTRE, 2011, p. 496). Ele requer a não-reciprocidade na relação sexual, desfrutando o fato de ser uma potência diante de uma liberdade aprisionada pela carne. Assim, valendo-se da dor, o sádico presentifica a carne à consciência do Outro, tratando-o como instrumento. O sádico aspira fazer com que a carne se apresente de forma brusca por meio da opressão – pela confluência de seu corpo como instrumento. Seu ideal é, deste modo, tornar o Outro carne sem deixar de ser instrumento. Com sua tenacidade, o sádico tenta apropriar-se da liberdade de outrem, enviscando “[...] o Outro em sua carne através da violência e da dor, apoderando-se do corpo do Outro” (SARTRE, 2011, p. 500). Pela violência, o sádico intenta “[...] o apoderamento da liberdade do outro, não para obliterá-la, mas para obrigá-lo a identificar-se livremente com a situação de suplício e desconforto” (HILGERT, 2015, p. 324). Em razão disso, ele reivindica provas cabais da submissão do Outro pela carne, não raro o humilhando por meio da tortura e da ameaça. Dito isso, o sádico não quer a supressão da liberdade da pessoa a quem tortura, e sim “[...] obrigá-la a identificar-se livremente com a carne torturada” (SARTRE, 2011, p. 500). Entretanto, independente de qual seja a pressão feita pelo sádico, Sartre indica que o ato de renegação se mantém livre. Tal ato de renegação “[...] é uma produção espontânea, uma resposta à situação; manifesta a realidade humana; qualquer que tenha sido a resistência da vítima e por mais tempo que tenha esperado antes de pedir perdão, ela poderia, apesar de tudo, esperar dez minutos, um minuto, um segundo mais” (SARTRE, 2011, p. 500). Portanto, é a vítima quem estabelece o instante em que a dor já não é suportável. Ela abdica de sua resistência quando bem entende. Isso se comprova pelo fato de que a vítima comumente sente remorso e se envergonha devido à sua renegação – ou seja, é de sua responsabilidade o ato de renegação. Todavia, o sádico se arroga a causa da ação da vítima. Caso ela resista e se recuse a clamar por perdão, o jogo fica mais prazeroso ao verdugo. Para o sádico, trata-se de “[...] uma liberdade que luta contra o desabrochar da carne e que, por fim, escolhe livremente deixar-se submergir na carne” (SARTRE, 2011, p. 501). E, quando da renegação, extrai-se o resultado pretendido. Sartre salienta ainda que, tal como nos casos da indiferença e do desejo, o sadismo comporta as causas do próprio fracasso. Ao cabo da encarnação, quando se verifica apenas um corpo ofegante, o sádico já não sabe como utilizar essa carne. Por isso, “[...] o sadismo, no momento que seu objetivo está para ser alcançado, cede lugar ao desejo. O sadismo é o fracasso do desejo, e o desejo é fracasso do sadismo” (SARTRE, 2011, p. 502). Somado a isso, o sádico procura apropriar-se da liberdade transcendente da vítima, mas isso, por princípio, está fora de seu alcance. O empenho contumaz do sádico em tratar a vítima enquanto instrumento é acompanhado pelo escapar da liberdade do Outro. Em vista disso, seu agir restringe-se à liberdade objetiva do Outro. Destarte, no momento que a vítima olha para o sádico, isto é, “[...] quando experimenta a alienação absoluta de seu ser na liberdade do Outro” (SARTRE, 2011, p. 503), ele entende que não recuperou seu ser-Para-outro. Aliado a isso, o sádico encara não poder atuar sobre a liberdade de outrem, mesmo que o obrigue a humilhar-se ou gritar por perdão, visto que é “[...] precisamente na e pela liberdade absoluta do Outro que o mundo vem a existir, um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e cem pretextos para a humilhação e a renegação” (SARTRE, 2011, p. 503). Assim sendo, o olhar do Outro no mundo do sádico acarreta a destruição do sentido e do objetivo do sadismo. O sádico compreende que era essa liberdade que pretendia subjugar, daí a constatação da inutilidade dos próprios esforços.

intenção era entranhar o corpo do Outro de consciência e de liberdade –, utilizando-se de ações como agarrar e penetrar.

Trata-se, ainda aqui, da tendência a fazer submergir a liberdade de outrem em sua facticidade objetiva, uma vez que só posso possuí-lo como tal. Ou seja, mesmo na dimensão carnal e erótica, as dinâmicas da relação com outrem permanecem sob o fundo da ameaça de um desejo ontológico de “tomar” e “apropriar-se” do outro, desejo que, neste caso, realiza-se por “atos de apreensão e penetração”, isto é, pela consecução mesma do ato sexual propriamente dito, que representará, uma vez consumado, uma *queda na objetividade* (YAZBEK, 2019, p. 185).

Com isso, o corpo do Para-si volta a ser um instrumento sintético, assim como o corpo de outrem deixa de ser encarnação, conservando-se como objeto. Perde-se a reciprocidade da encarnação – objetivo do desejo. E o Para-si já não apreende esse Outro-objeto. Ainda que o Outro continue carne para si próprio, essa carne é propriedade desse Outro-objeto, sendo defeso ao Para-si compreendê-la como sua.

[...] tento utilizar o objeto-Outro para que este preste contas de sua transcendência, e, precisamente por ser *todo* objeto, ele me escapa com *toda* a sua transcendência. [...] Agarro e me descubro no processo de agarrar, mas o que agarro em minhas mãos é *algo diferente* daquilo que queria agarrar [...] (SARTRE, 2011, p. 495).

De todo modo, sem a pretensão de esgotar<sup>72</sup> a questão acerca das atitudes para com outrem, infere-se que sobretudo amor e desejo são duas reações ao ser-Para-outro. Por elas, o Para-si realiza esse ser-fora, ao mesmo tempo que procura transcender a essa situação de fato.

Em cada caso, obtém-se a circularidades das relações com o Outro. Se, por exemplo, do revés da relação amorosa, aparece o desejo; este surge e se desaba, por seu turno, dando espaço

---

<sup>72</sup> Há uma derradeira atitude do Para-si quando da constatação de seu incessante fracasso diante de outrem, a saber: o ódio – a perseguição da morte do Outro. Na hipótese do ódio, o sujeito renuncia à pretensão de unir-se ao Outro, bem como larga da ideia de usar o outrem como instrumento para reaver o seu ser-Em-si. O Para-si quer sobremaneira cessar a instância de alienação. Isso condiz com o projetar de “[...] mundo onde não exista o Outro” (SARTRE, 2011, p. 509). O Para-si odeia a existência do Outro em geral, como transcendência-transcendida. Neste caso, “[...] o ódio é a tentativa absoluta de negar o outro, aquele que odeia não quer mais ser objeto, assim, ele procura suprimir não uma ou outra característica do outro, mas projeta efetivar um mundo onde o outro não exista” (HILGERT, 2015, p. 327). O ódio é ainda de todos os Outros num só. Pelo simbólico, intenta-se por meio da morte de um Outro particular o princípio geral da existência de outrem. Mas o ódio termina por fracassar, já que, ainda que lograsse suprimir todas as demais consciências, não poderia fazer com que o Outro jamais tivesse existido. A abolição de outrem no momento presente presume o reconhecimento explícito de que o Outro existiu. Nesse sentido, não é possível se desvencilhar do ser-Para-outro, ele é “[...] uma dimensão irremediável de mim mesmo” (SARTRE, 2011, p. 511). Se o Para-si fora Para-Outro em algum momento, resta contaminado em seu ser pelo restante dos dias – mesmo que o Outro tenha sido inteiramente suprimido. Perde-se, inclusive, a chance de agir sobre a alienação feita por outrem, pois ela foi levada ao túmulo com o Outro. O que o Para-si foi para outrem fica estabelecido por sua morte, podendo sê-lo no presente se preservar atitudes, projetos e modos de vida que foram alvos do juízo do Outro. Em suma, a “[...] morte do Outro me constitui como objeto irremediável, exatamente como minha própria morte. Assim, em seu próprio surgimento, o triunfo da ira se transforma em fracasso” (SARTRE, 2011, p. 511).



ao amor. Sartre pode apontar com isso a incessante indefinição que vai do Outro-objeto ao Outro-sujeito, e vice-versa. Por certo, como visto, não é possível a adoção de uma atitude perene quanto a outrem – para isso, ele teria de se apresentado ao mesmo tempo como sujeito e objeto, como “transcendência-transcendente” e “transcendência-transcendida”, o que se sabe ser inviável por princípio. Conquanto o Para-si persiga o ideal de apreensão conjunta do Outro enquanto subjetividade (liberdade) e objetividade, sabe-se que esse mesmo ideal se mostra inconcebível. Seja como for, quaisquer que sejam os meios empregados, o Para-si só alcança o Outro por sua objetividade.

Em seu próprio surgimento, o Para-si se acha lançado diante de outrem enquanto livre limitação de sua liberdade. Reside aí a noção de pecado original – desde a aparição do Para-si num mundo em que há o Outro, qualquer ligação posterior com outra consciência consistirá em modulações de uma culpabilidade. Ante o Outro vê-se a culpabilidade do Para-si em um duplo aspecto: i) culpado porque, pela mirada de outrem, experimenta-se a própria alienação; ii) e culpado ainda porquanto é possível devolver-lhe o olhar e, assim, objetificá-lo. Dito isso, uma atitude, portanto, sempre remeterá a outra. Há sempre uma oscilação entre ser-visto e ser-olhar, de sorte a se encontrar uma instabilidade conflituosa nas relações intersubjetivas, a qual figura ao mesmo tempo como oposição e síntese do ser-Para-outro: “[...] é impossível ser sujeito e exercer a liberdade sem tratar como objeto; e é impossível tratar o outro como objeto sem que ele me escape enquanto sujeito que, por sua vez, exerce sua liberdade” (SILVA, 2004, p. 192).

### 2.3 A experiência do “Nós”

As relações apresentadas acima inscrevem-se na dimensão entre duas consciências em conflito. Sartre ainda se propõe como tarefa descrever algumas experiências concretas, em que o Para-si não se vê em conflito com outrem, e sim em comunidade. A descrição sartriana desses outros tipos de relações tem como base experiências às quais a palavra “nós” remete.

A princípio, as experiências do “Nós” parecem contradizer a experiência do ser-Para-outro, porquanto o vocábulo “nós”, comumente tomado como sujeito, denota uma diversidade de consciências, em que nenhuma é objeto – isto é, “transcendências-transcendentes”. N’outras palavras, o Nós-sujeito “[...] encerra uma pluralidade de subjetividades que se reconhecem mutuamente como tais” (SARTRE, 2011, p. 512). O reconhecimento, porém, não é explicitamente tematizado, posto como uma tese. O que é intencionado, na verdade, é um ato compartilhado ou o objeto de uma percepção compartilhada. Essa experiência do nós-sujeito

é possível em qualquer circunstância da vida cotidiana, sendo uma espécie de olhar partilhado a respeito do mundo.

Nós resistimos, Nós partimos para o ataque, “nós” condenamos o culpado, Nós vemos tal ou qual espetáculo. Assim, o reconhecimento das subjetividades é análogo ao reconhecimento da consciência não tética por si mesmo; ou melhor, deve ser operada *lateralmente* por uma consciência não tética cujo objeto tético é tal ou qual espetáculo do mundo (SARTRE, 2011, p. 512).

Para ilustrar, Sartre interpõe um recurso exemplificativo: um sujeito na varanda de um bar observa os outros clientes, ao mesmo tempo que se sabe alvo de olhares. Verifica-se aqui a estrutura usual do conflito – ser visto (ser feito objeto) por outrem; fazer do Outro um objeto. Mas, de repente, um acidente entre dois veículos acontece na rua. Nesse momento, o Para-si experimenta-se não teticamente comprometido em um “nós” – cuja matéria é precisamente os consumidores do estabelecimento (de tal maneira que o conflito anterior cessa): “[...] Nós olhamos a ocorrência, Nós tomamos partido” (SARTRE, 2011, p. 513).

No entanto, esse olhar partilhado acerca de um acontecimento qualquer permanece tão somente uma experiência. Distanciando-se da noção de *Mitsein* emprestada de Heidegger, Sartre relembra que a existência do Para-si em meio a outras realidades humanas é “[...] na origem, um fato metafísico e contingente” (SARTRE, 2011, p. 513). Sendo assim, a experiência do “nós” não constitui a estrutura ontológica do Para-si, o fundamento de sua consciência do Outro.

Ademais, não há que se referir tampouco a uma consciência intersubjetiva ou a um ser englobante de consciências em um todo sintético. Antes, o “nós” “[...] é experimentado por uma consciência particular” (SARTRE, 2011, p. 513), de sorte não ser preciso nem imprescindível que todos os envolvidos, por exemplo, em determinada ação, estejam cientes e engajados em um “nós”.

Por outro lado, para que certa consciência se comprometa em um “nós” faz-se necessário que as demais consciências que se ligam com ela em comunidade já se encontrem de alguma forma “[...] a título de transcendência-transcendente ou de transcendência-transcendida” (SARTRE, 2011, p. 514). Em razão disso, essa experiência particular do “nós” dá-se em casos especiais, cujo fundamento é o ser-Para-outro. Nesse sentido, Sartre frisa que o “[...] *ser-Para-outro* precede e fundamenta o *ser-com-o-outro*” (SARTRE, 2011, p. 514).

Por isso, constatam-se dois modos de experiência do “nós” bem distintas – “[...] o Nós de ‘Nós os olhamos’ não poderia estar no mesmo plano ontológico do Nós de ‘eles nos olham’” (SARTRE, 2011, p. 514) –, a saber: i) o “Nós-objeto”, experiência coletiva de ser

transcendência-transcendida, isto é, uma alienação compartilhada; e ii) o “Nós-sujeito”, a reunião de sujeitos à volta de uma ação partilhada.

A experiência do Nós-objeto acontece “[...] através da vergonha, enquanto alienação comunitária” (SARTRE, 2011, p. 514). Diz respeito a uma vergonha partilhada, a uma alienação comum. A experiência dessa alienação comunitária se explicita retomando alguns pontos da relação do Para-si com o Outro.

A relação de um Para-si com outrem surge sobre o fundo infinito da relação de cada Para-si com todas as demais consciências, ou melhor: com a quase-totalidade das consciências. Por isso, a relação recíproca do Para-si com outrem pode se tornar objeto para os Outros. Isso fica claro na hipótese do aparecimento de um terceiro.

No caso da relação entre o sujeito e o Outro, este olha o primeiro, e aquele experimenta-se enquanto alienado, assumindo-se assim. A aparição de um terceiro, que olha o indivíduo alienado, não modifica a relação original. E o sujeito alvo da alienação encara o Outro e o terceiro como “eles-sujeitos”, uma situação tendente ao impessoal. Todavia, se o terceiro passa a observar o Outro que olha o sujeito, a este é permitido apreender o terceiro indiretamente, a partir do Outro que se torna Outro-visto pelo olhar do terceiro. O desdobramento é o seguinte: “[...] a terceira transcendência transcende a transcendência” (SARTRE, 2011, p. 515) que transcende o primeiro sujeito e, assim, assiste para desarmá-la. Se esse sujeito se junta ao terceiro para olhar o Outro, este se traslada em objeto. Há, então, a experiência do “Nós-sujeito”. Mas, caso o sujeito observe o terceiro, ele transcende a “[...] terceira transcendência que transcende o Outro” (SARTRE, 2011, p. 515). O terceiro é feito objeto e não pode livrar o sujeito de outrem. E neste mesmo caso o terceiro olha o Outro que olha o sujeito, resultando em uma situação indeterminada e inconclusiva, já que se forma uma circularidade em cada um deles se vê simultaneamente como sujeito e objeto. Pode ocorrer também que o terceiro olhe o Outro que o sujeito olha. O sujeito pode olhar para ambos, que aparecerão como “eles-objeto”.

Em suma, muitas situações podem acontecer a partir da aparição de um terceiro. Mas interessa uma fundamental: a essência da experiência do “Nós-objeto”. Um Para-si encontra-se em conflito com outrem. Dá-se a aparição de um terceiro. Seu olhar alcança a ambos. A essa altura, segundo Sartre, o sujeito experimenta correlativamente sua alienação e sua objetividade. O sujeito e o Outro agora se descobrem objetivados e juntos em meio ao mundo do terceiro. Há uma modificação radical da situação de ambos, e não somente uma mudança paralela entre eles.

Antes do olhar do Terceiro, havia uma situação circunscrita pelas possibilidades do Outro e na qual eu estava a título de instrumento, e uma situação inversa, circunscrita por minhas próprias possibilidades e que compreendia o Outro. Cada uma dessas

situação era a morte do Outro, e só podíamos apreender uma objetivando (*objectivant*) a outra (SARTRE, 2011, p. 517).

Diante da aparição do terceiro, o Para-si, então, experimenta a alienação das próprias possibilidades. E simultaneamente, toma ciência de que as possibilidades do Outro são alienadas. A situação de ambos se constitui como “mortipossibilidades”. De súbito, o sujeito experimenta uma situação objetiva, na qual ele e o Outro figuram “[...] a título de estruturas *equivalentes e solidárias*” (SARTRE, 2011, p. 517).

Em tal situação objetiva, o conflito não é mais oriundo do livre surgimento de transcendências distintas. Agora, o conflito é “[...] constatado e transcendido pelo Terceiro como um dado de fato” (SARTRE, 2011, p. 517), o qual define e mantém unidos o sujeito e o Outro. Em razão disso, experimenta-se um ser-fora, pelo qual o sujeito está atrelado a outrem – um todo indissolúvel e objetivo, de modo a não mais se distinguir originariamente do Outro, mas que em solidariedade com ele ajuda a constituir.

Assim, se o sujeito assumir seu ser-fora para o terceiro, deverá assumir o ser-fora de outrem. Vislumbra-se a assunção de equivalência na qual se existe em comprometimento. Essa assunção fundamental não é apreendida, e sim reconhecida. Trata-se do reconhecimento livre da própria responsabilidade, a qual “[...] encerra a responsabilidade do Outro, que constitui a experiência do Nós-objeto” (SARTRE, 2011, p. 518).

Esse Nós-objeto não é conhecido à maneira da consciência reflexiva, a qual permite o conhecimento do “Eu”. Ele também não é sentido, tal como um sentimento apresenta um ente concreto em particular. Tampouco é experimentado, uma vez que o que se “[...] experimenta é a pura situação de solidariedade com o outro” (SARTRE, 2011, p. 518). Pela assunção feita de si e do Outro, experimenta-se uma situação de solidariedade, uma reciprocidade interna, descobrindo-se o Nós-objeto.

Pertencer a esse Nós-objeto consiste, segundo Sartre, numa alienação mais radical do Para-si, haja vista que ele se acha impelido a reconhecer tanto o ser-Para-outro quanto uma totalidade que ele não é, em que pese fazer parte. Esse Nós-objeto, vivido em uma situação de solidariedade concreta, possui um sentido que ultrapassa a particularidade na qual é experimentado. Ele almeja englobar o pertencimento do Para-si como objeto à totalidade humana (à exceção da consciência do terceiro) – apreendida também enquanto objeto. Essa experiência diz respeito a uma “[...] humilhação e impotência: aquele que se experimenta constituindo um Nós com os outros homens e sente-se envidado entre uma infinidade de existências estranhas está alienado radicalmente e sem recursos” (SARTRE, 2011, p. 519).

Sabe-se que algumas situações são de fato mais propícias à experiência do nós. Especialmente àquela do trabalho em comum, em que um grupo de pessoas é alvo do olhar de um terceiro enquanto trabalham solidariamente num mesmo objeto. Neste caso, o sentido mesmo do objeto manufaturado alude à coletividade laboral como um “Nós”. Mas, demarca Sartre, toda situação humana que seja comprometimento junto a outrem é experimentada como Nós a começar da aparição do terceiro. Resta sempre a oportunidade a partir da qual diferentes Para-sis podem se unir em um “Nós” em razão do olhar de um terceiro.

Reciprocamente, assim como o olhar é somente a manifestação concreta do fato originário de minha existência para o Outro e, portanto, assim como me experimento existindo para o Outro fora de qualquer aparição singular de um olhar, tampouco é necessário que um olhar concreto nos fixe e atravesse para que possamos nos experimentar como integrados lá fora em um Nós (SARTRE, 2011, p. 520).

Nesse sentido, é suficiente que a humanidade (“totalidade-destotalizada”) exista para que a diversidade de indivíduos se experimente enquanto “Nós” relativamente às demais realidades humanas – estejam presentes ou ausentes. Sempre há a chance, portanto, de o Para-si captar-se como “Nós” (ou como ipseidade), em presença do terceiro ou não.

Nessa linha, a *consciência de classe* consiste num caso privilegiado da experiência do “Nós”, “[...] uma situação coletiva mais nitidamente estruturada do que de costume” (SARTRE, 2011, p. 520). Sem a preocupação de definir conceitualmente essa situação, interessa a Sartre a “natureza” desse “Nós” particular. Ora, na *divisão social do trabalho*<sup>73</sup>, a situação das classes opressoras fornece algo como que uma imagem de um terceiro perpétuo às classes oprimidas, de modo que as retém e, por sua liberdade, as transcende. Nessa seara, não se acha nas condições econômicas desiguais e nos seus efeitos desumanizadores, tampouco em imposições da classe opressora, o sentimento de pertencimento à classe oprimida. Os sofrimentos oriundos da pauperização não raro possuem mais o efeito de isolar do que promover a união entre os excluídos. Não bastaria a constatação das condições socioeconômicas desiguais para conscientizar as pessoas. Na verdade, “[...] é justamente da ‘alienação coletiva’ que brota

---

<sup>73</sup> A partir do processo de industrialização característico do sistema capitalista, deu-se tamanho desenvolvimento das forças produtivas – capacidade de a sociedade produzir em razão do avanço do conhecimento científico e do aparelhamento técnico –, a ponto de ampliar as funções e as atribuições dos grupos sociais. Nesse sentido, por “divisão social do trabalho”, entende-se a organização do tecido social em uma diversidade de funções, especializando-as, as quais são exercidas precipuamente por grupos sociais. A complexificação da divisão social do trabalho no interior do capitalismo implica a amplificação das contradições sociais: reprodução e manutenção de privilégios, poder e dominação. Em linhas gerais, na realidade capitalista (em especial, pós-Revolução Industrial), verifica-se a alienação dos membros da classe operária relativamente a seu trabalho, haja vista que, ao realizar uma tarefa, perde-se a noção da riqueza que se produz efetivamente. Cf. ARON, 2002, p. 202 et seq.

a consciência de classe, a qual, por sua vez, é condição da superação da alienação” (MENDONÇA, 2001, p. 283).

O fato primordial é que o membro da coletividade oprimida, que, enquanto simples pessoa, está comprometido em conflitos fundamentais com outros membros da coletividade (amor, ódio, rivalidade de interesses etc.), capta sua condição e a dos outros membros desta coletividade enquanto vistas e pensadas por consciência que lhe escapam (SARTRE, 2011, p. 521).

Frisa-se, por essa via, que a “solidariedade de classe”, para Sartre, não advém da “[...] ‘solidariedade do trabalho’ [...]”. O que determina essa ‘experiência de solidariedade’ não é, pelo menos numa primeira instância, a infraestrutura, ou a ‘estrutura econômica’ no seio da qual ela emerge” (MENDONÇA, 2001, p. 286).

A origem da união entre oprimidos, sua consciência de classe, reside na consideração e na liberdade da classe opressora, que transcende o oprimido, imprimindo-lhe significação. A classe opressora constitui-se de terceiros, presentes do lado de fora da coletividade oprimida – “[...] e *para quem* esta comunidade existe” (SARTRE, 2011, p. 521). Assim, é “[...] *para eles e em sua liberdade* que a realidade da classe oprimida vai existir” (SARTRE, 2011, p. 521). Por seu olhar, a classe opressora faz nascer os oprimidos. É para os opressores e por eles que o trabalhador toma ciência da própria condição e de seus semelhantes (muitas vezes, precária). Quer dizer que o sujeito da classe subalternada, frequentemente aviltado, descobre o “Nós” a que pertence, a sua classe, “[...] *lá fora*, no olhar do Terceiro” (SARTRE, 2011, p. 521).

A situação privilegiada do terceiro (pertencente à classe opressora) e as mazelas enfrentadas pelos excluídos possuem tão somente o traço da significação: na independência do terceiro quanto ao “Nós”, a classe oprimida é coletivamente captada a partir de seu sofrimento e miséria (a contar da facticidade da condição) pelo olhar do terceiro. Não houvesse o terceiro, em quaisquer adversidades o excluído se compreenderia enquanto “transcendência triunfante”<sup>74</sup>. Em síntese, “[...] a classe oprimida encontra sua unidade de classe no conhecimento que dela tem a classe opressora, e a aparição da consciência de classe no oprimido corresponde à assunção da vergonha em um Nós-objeto” (SARTRE, 2011, p. 522).

Seja como for, essa experiência do Nós-objeto supõe a experiência do ser-Para-outro, “[...] da qual é apenas uma modalidade mais complexa” (SARTRE, 2011, p. 522). Resta aí uma potência de desagregação, pois, assim como ao Para-si é permitido trasladar-se de ser olhado a ser olhador, a classe oprimida, por exemplo, pode arrogar-se como “Nós-sujeito” quanto à

---

<sup>74</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 522.

classe opressora – “[...] transformando-a por sua vez em ‘eles objetos’” (SARTRE, 2011, p. 522). Ou seja: a experiência do “Nós-objeto” reenvia à experiência do “Nós-sujeito”, tal como o ser-objeto para outrem (ser-visto) alude “[...] à experiência do ser-objeto-do-outro-para mim” (SARTRE, 2011, p. 522). E, sendo assim, a reunião de oprimidos é capaz de transcender à opressão, iniciar um ato de revolta ou mesmo deflagrar um processo revolucionário, nos moldes de sua liberdade – [...] é a captação de uma revolução como possível que confere ao sofrimento do proletário seu valor” (SARTRE, 2011, p. 541). Por isso, em Sartre, essa “[...] tomada de consciência de uma situação de ‘sofrimento’” (MENDONÇA, 2001, p. 287) não conduz os desfavorecidos necessariamente à resignação.

Visto que a “estrutura político-econômica da sociedade” não é suficiente por si só para engendrar o ato revolucionário (porque não pode determinar diretamente a consciência), torna-se necessária a ênfase no “poder negativo” da consciência ou melhor, no poder da consciência de negar o existente (MENDONÇA, 2001, p. 287).

Diferente é o caso do Nós-sujeito. Se a dimensão do Nós-objeto radicaliza e pressupõe o ser-Para-outro, na experiência do Nós-sujeito é “[...] o mundo que anuncia nosso pertencer a uma comunidade-sujeito, especialmente a existência do mundo dos objetos manufaturados” (SARTRE, 2011, p. 524).

Os objetos manufaturados foram trabalhados por homens para uma transcendência não individualizada (e não enumerada), a qual coincide com um olhar indiferenciado, impessoal. O trabalhador exerce seu ofício em presença de uma transcendência indiferenciada e ausente – e cujas possibilidades estão adstritas a projetar no vazio acerca do objeto trabalhado. Ele vivencia em seu trabalho seu ser-instrumento para outrem, de sorte que o trabalho cuja finalidade não é a do trabalhador consiste num modo de alienação. E o consumidor seria precisamente essa transcendência alienadora.

Dito isso, devolve-se ao sujeito, quando utiliza o objeto manufaturado, a imagem de sua própria transcendência – agora como uma transcendência qualquer. Em alguma vivência cotidiana, o sujeito é parte da multidão impessoal que usa os objetos produzidos. No entanto, diferencia-se o sujeito das outras pessoas, tanto por sua aparição individual, quanto pelos fins remotos a que persegue. Esses fins encontram-se somente no horizonte de seus atos. Na verdade, os fins imediatos do sujeito inscrevem-se na impessoalidade, de modo que ele se capta quanto aos outros “[...] como intertrocável” (SARTRE, 2011, p. 525). Perde-se sua individualidade real.

Se o sujeito se realiza no claustro, na solidão, enquanto transcendência qualquer, experimenta apenas como ser indiferenciado. Mas, se tal transcendência indiferenciada “[...] projeta seus projetos quaisquer em conexão com outras transcendências experimentadas como presenças reais e igualmente absortas em projetos quaisquer” (SARTRE, 2011, p. 525) semelhantes aos seus, obtém-se a experiência de uma transcendência comum e encaminhada a um objetivo único – da qual é somente uma particularização efêmera.

Sartre faz algumas observações no que tange a tal experiência. Ela é de ordem psicológica (e não ontológica), visto que de maneira nenhuma coincide com uma “[...] unificação real dos Para-si considerados” (SARTRE, 2011, p. 525)<sup>75</sup>. Acrescenta-se que não advém de uma experiência imediata da transcendência do Para-si (tal como no ser-visto). É, na verdade, motivada por uma dupla captação do objeto transcendido em comum e dos demais corpos ao redor. Trata-se de um comprometimento com outrem num ritmo partilhado (a exemplo da marcha cadenciada de soldados ou de uma linha de montagem industrial). Em todo caso, a rítmica é oriunda do Para-si – é ele quem realiza como transcendência esse projeto. Porém, está atrelado ao ritmo geral de trabalho, bem como só adquire sentido por meio da comunidade. Em síntese, o ritmo que o Para-si faz nascer aparece em ligação consigo e lateralmente enquanto rítmica coletiva. Pertence ao Para-si “[...] na medida em que é o ritmo dos outros, e reciprocamente” (SARTRE, 2011, p. 526).

Essa possibilidade só é efetivada à medida que o Para-si se constitui como transcendência indiferenciada e se desvencilha de seus fins pessoais, sobrepondo os fins coletivos perseguidos atualmente. À diferença da experiência do ser-Para-outro, na qual se reclama como condição uma dimensão de ser real:

[...] a experiência do Nós-sujeito é um puro acontecimento psicológico e subjetivo em uma consciência singular, que corresponde a uma modificação íntima da estrutura desta consciência, mas não aparece sobre o fundamento de uma relação ontológica concreta com os outros e não realiza qualquer “*Mitsein*”. Trata-se apenas de uma maneira de me sentir no meio dos outros (SARTRE, 2011, p. 526).

Permanece como mero ideal essa experiência do Nós-sujeito como a síntese da unidade das transcendências, suprimindo o mencionado conflito de consciências. Mas não passa de uma impressão subjetiva do indivíduo, que só a ele concerne e compromete. Permanece-se no campo da psicologia individual. Em razão disso, essa experiência não implica algo semelhante e correlato nas outras realidades humanas, além de mostrar-se instável – já que “[...] pressupõe

---

<sup>75</sup> À época, falava-se comumente de um “nós” que ultrapassaria as subjetividades. Dizia respeito a um “nós” mítico. Daí a objeção sartriana a essa unificação real, a qual se tornaria uma entidade externa às próprias subjetividades.



organizações particulares no meio do mundo e desaparece com essas organizações” (SARTRE, 2011, p. 527). Tanto os utensílios quanto as relações profissionais com outrem cuidam de tomar o Para-si como transcendência indiferenciada, como um qualquer. No mencionado exemplo do bar, ele figura como espectador anônimo.

Mas a experiência desta transcendência indiferenciada é um acontecimento íntimo e contingente que só a mim concerne. Certas circunstâncias particulares que procedem do mundo podem agregar a impressão do *ser-nós*. Mas, de qualquer forma, só pode tratar-se de uma impressão puramente subjetiva e que só a mim compromete (SARTRE, 2011, p. 527).

Sartre adverte que a experiência do Nós-sujeito tampouco consiste numa experiência primordial, numa atitude originária para com outrem. Isso porque ela reivindica “[...] um duplo reconhecimento prévio da existência do Outro” (SARTRE, 2011, p. 527). É o caso, por exemplo, de uma placa com o escrito “saída” – por ela o Para-si é visado pelo Outro, há um imperativo de comunicação direta, mas como transcendência indiferenciada (impessoal). Se o Para-si toma a saída, ele se acomoda à dimensão humana e, por seu ato, acaba por reconhecer a existência de outrem. Ora, “[...] o objeto manufaturado só pode sê-lo caso remeta a produtores que o fizeram e a regras de uso determinadas por outros” (SARTRE, 2011, p. 527). Em outros termos, para que um objeto se apresente como manufaturado é preciso que outrem se dê de antemão. Pois, não fosse assim, não haveria como fazer a distinção entre tal objeto e pura materialidade de um ente qualquer não talhado. O objeto manufaturado faz remissões ao Outro e, assim, à própria transcendência indiferenciada do Para-si – somente porque o Para-si já conhece outrem. Dito isso, “[...] a experiência do Nós-sujeito se constrói sobre a experiência originária do Outro, e pode constituir somente uma experiência secundária e subalterna” (SARTRE, 2011, p. 529).

Ademais, apreender-se enquanto transcendência indiferenciada – a título de exemplificação da “espécie humana” – não quer dizer apreender-se enquanto parte de um “Nós-sujeito”. Por tal experiência não se poderia conceber as outras pessoas que dela fazem parte. O Outro não é posicionado de forma nenhuma, ele não é posto nem como sujeito, nem como objeto. Parte-se da percepção de seus atos e da sua existência factual, mas o Para-si não capta “[...] *posicionalmente* sua facticidade ou seus gestos” (SARTRE, 2011, p. 529). Há apenas uma consciência lateral e não posicional dos corpos dos Outros como correlatos ao do Para-si. Sartre frisa, com isso, a necessidade de um “saber” prévio a respeito do que é o Outro para que as relações do Para-si com outrem possam se efetuar à maneira do *Mitsein*. Este, “[...] por si só, seria *impossível* sem prévio reconhecimento do que é o Outro” (SARTRE, 2011, p. 529).

Além do que, mesmo se esta experiência fosse ontologicamente primordial, não se vê como seria possível, em uma modificação radical desta experiência, passar de uma transcendência totalmente indiferenciada à experiência de pessoas singulares. Se o Outro não fosse dado de outra forma, a experiência do Nós, rompendo-se, iria gerar apenas a apreensão de puros objetos-instrumentos no mundo circunscrito por minha transcendência (SARTRE, 2011, p. 529).

Em suma, a experiência do Nós-sujeito não traz consigo qualquer conotação metafísica. Trata-se, em sentido estrito, das formas distintas do Para-outro – um desdobramento empírico de algumas delas, donde se verifica seu caráter instável (surge e desaparece, deixando frente a outrem-objeto, ou frente uma impessoalidade que observa). É um cessar momentâneo do conflito – uma espécie de trégua provisória.

O ideal de um “Nós” coeso, pelo qual a totalidade intersubjetiva tivesse consciência de si como unificação, só seria possível a contar de experiências psicológicas. Mas esse mesmo ideal “[...] subtende o reconhecimento do conflito das transcendências como estado original do ser-Para-Outro” (SARTRE, 2011, p. 530). Isso pode ser explicado por um aparente paradoxo: se a unidade da classe oprimida advém de seu experimentar-se diante de um terceiro, não se deve com isso presumir que a classe opressora se capta como Nós-sujeito frente aos oprimidos. Não se deve perder de vista, diz Sartre, que a fragilidade da classe opressora assiste em seu caráter anárquico – em que pese manter consigo os aparelhos de coerção e de violência.

A própria figura do burguês não se constitui por seu poderio econômico e privilégios na sociedade capitalista. Caracteriza-se “[...] a partir de seu interior como uma consciência que não reconhece seu pertencer a uma classe” (SARTRE, 2011, p. 530). Por essa via, sua situação não autoriza apreender-se enquanto comprometimento em um Nós-objeto em comunhão com demais membros dessa classe. De outra parte, a essência do Nós-sujeito, como apontado, faz com que o burguês tenha vivências “[...] fugazes e sem alcance metafísico” (SARTRE, 2011, p. 530).

O “burguês” geralmente nega a existência de classes, atribui a existência de um proletariado à ação de agitadores, a incidentes lamentáveis, a injustiças aptas a serem reparadas por medidas de detalhe; afirma a existência de uma solidariedade de interesses entre o capital e o trabalho; opõe à solidariedade de classe uma solidariedade mais vasta, a solidariedade nacional em que o operário e o patrão se integram em um *Mitsein* que suprime o conflito (SARTRE, 2011, p. 530).

À sua frente, a classe opressora observa a totalidade da classe oprimida, mas sem realizar o correlato para com sua comunidade de ser com os outros membros de sua classe. Por isso, as experiências das classes não são complementares. É somente na hipótese de os excluídos terem

seus poderes aumentados e irromperem um processo revolucionário que os opressores se experienciam enquanto “Nós” – e isso “[...] ocorrerá no temor e na vergonha, e como um Nós-objeto” (SARTRE, 2011, p. 531).

Não há que se falar, portanto, em correspondência entre as experiências do Nós-objeto e do Nós-sujeito. Enquanto aquela diz respeito a uma dimensão real da existência, de sorte a corresponder a uma adição da experiência exordial do ser-Para-outro, esta condiz com uma vivência subjetiva e psicológica e operada por um homem histórico – inscrito no âmbito da divisão do trabalho. N’outras palavras, com a descrição da experiência do Nós-sujeito, Sartre pode concluir por sua falta de simetria quanto à experiência do Nós-objeto. Nesta, retira-se uma dimensão de existência real, a qual “[...] corresponde a um simples enriquecimento da experiência originária do Para-outro” (SARTRE, 2011, p. 531). E, como se viu, o Nós-sujeito é uma experiência psicológica, uma vivência puramente subjetiva, ocasionada por “[...] um homem histórico, imerso em um universo trabalhado e uma sociedade de tipo econômico definido” (SARTRE, 2011, p. 531).

O filósofo francês pode então terminar pela manutenção da correlação originária para com outrem – transcendê-lo ou deixar-se por ele transcender. Com isso, finalmente arremata-se que a “[...] essência das relações entre consciências não é o *Mitsein*, mas o conflito” (SARTRE, 2011, p. 531).

\* \* \*

As conclusões sartrianas no tocante à dimensão comunitária do Para-si não contraditam as terminações anteriores acerca do ser-Para-Outro. Longe de possuir então um sentido original próprio, a experiência do “Nós” circunscreve-se nos resultados da investigação relativa à dinâmica do olhar. Poder-se-ia, com isso, adotar a visão de que na ontologia fenomenológica de Sartre prepondera um ponto de vista individualista quanto ao tema da alteridade, de tal sorte que a constatação sobre o *status* ontológico do conflito entre consciências inviabilizaria a *práxis* coletiva. Esse parece ser o caso de István Mészáros em seu ensaio *A obra de Sartre*.

Em sua leitura de *O ser e o nada*, extrai-se que, “[...] em nome de uma concepção fundamental da condição humana dominada por um conflito inconciliável” (MÉSZÁROS, 2012, p. 196), a reunião com outrem se torna radicalmente impossibilitada. Nessa interpretação, Sartre conceberia a relação entre consciências sob o fundo de uma estrutura formal de

reciprocidade, simétrica – e pela qual se obliteraria “[...] a dimensão de uma gênese sócio-histórica real” (MÉSZÁROS, 2012, p. 197).

Por essa perspectiva, a perpetuação do mencionado círculo vicioso das ligações com outrem, também por rejeitar a assunção dialética, tornaria obstruída a via para um agir coletivo de libertação, fazendo dessa projeção mero “[...] postulado gratuito, encapsulado” (MÉSZÁROS, 2012, p. 197). Residiria no tratado filosófico de Sartre, desde modo, uma incapacidade de erupção da cadeia de dominação, sobretudo em razão do traço ontológico da reificação entre Para-sis – notadamente individualista (e sem resolução) para Mézáros.

E é aqui que as limitações da postura individualista se tornam penosamente visíveis. Pois, obviamente, a cadeia da reificação capitalista deve ser rompida se eu quero constituir um significado que me é recusado dentro do círculo, embora, por certo, seja impossível conceber a realização dessa tarefa por meio de uma ação puramente individual (MÉSZÁROS, 2012, p. 198).

Neste caso, a tomada de consciência individual, ainda que carregada de autenticidade, não abalaria consideravelmente o engendramento da subjugação capitalista. Para esse comentário ao texto sartriano, o que vai em *O ser e o nada* é absolutamente inconciliável com a consciência social requerida para o rompimento com as engrenagens sociais desiguais (aos menos em moldes *lato sensu* marxianos). Inscrito na seara de uma individualidade ilhada – na solidão ontológica do Para-si –, a própria existência de outrem se vê “[...] estabelecida às custas de identificar *objetividade* com *alienação* e estipulando a *insuperabilidade absoluta* dessa alienação” (MÉSZÁROS, 2012, p. 199).

O filósofo húngaro indaga, assim, como se conseguiria ter em conta um embate contrário à “objetividade reificada”<sup>76</sup>, visto que se reputa a essa reificação o nível ontológico. De acordo com o autor, no existencialismo sartriano, a relação com o Outro converte-se numa circularidade autodestrutiva, em que a mediação é a princípio relegada como domínio de outrem no próprio ser do sujeito. Não haveria, portanto, vereda que livrasse do individualismo, haja vista que o Para-si recairia “[...] miticamente pelo ‘vácuo absoluto’ na objetividade-alienação-petrificação” (MÉSZÁROS, 2012, p. 200).

Mézáros censura o pretense “individualismo anarquista”<sup>77</sup> da obra de 1943 no qual o filósofo francês incidiria. Encontrar-se-ia a recusa *a priori* de ab-rogação histórica da alienação. A adoção de um arcabouço teórico individualista acabaria por privar o autor de *A náusea* do manuseio de “[...] ferramentas conceituais exigidas para visualizar uma solução”

<sup>76</sup> Cf. MÉSZÁROS, 2012, p. 200.

<sup>77</sup> Cf. MÉSZÁROS, 2012, p. 200.

(MÉSZÁROS, 2012, p. 201) ao *status quo* capitalista. Na leitura inscrita em *A obra de Sartre*, qualquer esboço de consciência coletiva a partir de *O ser e o nada* acha-se aprioristicamente fadada ao fracasso, dado que “[...] autoconsciência é, por definição, puramente individual” (MÉSZÁROS, 2012, p. 201).

A asseveração de Mészáros repousa na acusação de que Sartre conservaria um caráter a-histórico em sua ontologia fenomenológica (aqui debatida sob o prisma da intersubjetividade).

Assim, podemos ver de novo que Sartre caminha em direção diametralmente oposta ao desenvolvimento dado por Marx a esses problemas. Embora adote a identificação hegeliana entre *alienação* e *objetividade*, que é inerentemente a-histórica, ele vai muito mais longe, liquidando até mesmo os resquícios dessas relações ao declarar a vacuidade do conceito de uma humanidade historicamente em desenvolvimento (MÉSZÁROS, 2012, p. 201).

A apreciação do filósofo de Budapeste julga não existir qualquer chance de consciência social genuína devido tanto à ontologia do Para-si quanto à feição deteriorada da função mediadora de outrem. Na análise de Mészáros, em Sartre (na obra *O ser e o nada*, reitera-se), a noção mesma de consciência de classe é traduzida em termos de uma experiência psicológica *stricto sensu*, além de ser encarada enquanto instância secundária, isto é, “[...] que não pode afetar significativamente as relações ontológicas fundamentais” (MÉSZÁROS, 2012, p. 202).

Verifica-se a crítica de que a fenomenologia sartriana resultaria num imobilismo integral. Sem ter como explicitar quais situações são mais estruturadas que as demais, Sartre falharia em apontar a “situação coletiva” na qual o experimento “Nós” alcançaria proeminência. A situação “[...] em que *todos* os indivíduos estão envolvidos” (MÉSZÁROS, 2012, p. 203), propícia à solidariedade entre os pertencentes ao proletariado, permaneceria como mera derivação – e, por isso, tão somente ilusória.

Essa situação coletiva mantém-se pura aparência, em razão de não consistir em uma “[...] determinação objetiva, mas meramente uma determinação presumida” (MÉSZÁROS, 2012, p. 203), a qual se almeja a respeito de si no instante que se enuncia o “Nós” ante o olhar de um Terceiro. Para o filósofo húngaro, resulta daí que na experiência do “Nós-sujeito” subtende-se “[...] a permanência da classe opressora, da qual depende estruturalmente nessa ontologia de cabeça para baixo de *O ser e o nada*” (MÉSZÁROS, 2012, p. 203).

Em tal compreensão, os indivíduos assujeitados encontram-se encerrados na moldura da “classe em si”<sup>78</sup>, a qual retira a própria identidade da simples negação da classe burguesa. Nessa intermediação, a vivência de uma solidariedade compartilhada terminaria

[...] confinada à psicologia *individual*, e a contradição inerente é descartada pela sugestão gratuita de uma relação *simbólica* de identidade entre essa manifestação paradoxal da “psicologia individual” e o desejo pela “unidade impossível das transcendências radicalmente separadas” (MÉSZÁROS, 2012, p. 204).

E ainda que o reiterado caráter psicológico seja posto em contraposição ao *status* original do ser-Para-outro (conflito irresolúvel e continuamente conflagrado nos liames do círculo vicioso ontológico), essa experiência psicológica redundava em uma impotência – tal como “[...] uma imagem espelhada degradada da inutilidade ontológica última da paixão humana” (MÉSZÁROS, 2012, p. 204). A partir daí, a análise de Mézárós advoga que todos os ajustes do Para-si com outrem acabam derivados e problemáticos. E a referida rejeição *a priori* da “[...] mediação interpessoal-social como ‘objetividade-alienação’ condena a possibilidade de combinações à futilidade da mera exterioridade” (MÉSZÁROS, 2012, p. 205). Em síntese, a versão do filósofo húngaro sobre o existencialismo sartriano antevê um sujeito a-histórico:

[...] uma fusão arbitrária dos sujeitos individual e coletivo em uma entidade de ambiguidade extrema: um sujeito quase coletivo que só se torna inteligível como um ser inerentemente histórico e que, todavia, transcende toda a história no discurso abstrato-ontológico da liberdade absoluta e da responsabilidade absoluta. E o procedimento que cria esse sujeito a-histórico e curiosamente plural é ainda mais suspeito, uma vez que Sartre descarta o “Nós-sujeito” da ação sócio-histórica real como uma “experiência estritamente psicológica” desprovida de status ontológico próprio (MÉSZÁROS, 2012, p. 205).

Mas é possível adversar a leitura de Mézárós – ausência de dimensão histórica em *O ser e o nada*; e impossibilidade de uma consciência social apta a levantar-se contra a opressão capitalista por causa da própria estrutura ontológica da intersubjetividade.

Para tanto, começa-se<sup>79</sup> por lembrar que a realidade humana é ser-no-mundo<sup>80</sup>. Já na introdução do ensaio de 1943, o filósofo francês sustentará “[...] a necessidade de partir do concreto, ou seja, da totalidade sintética” (SOUZA, 2017, p. 155). É verdade que em sua

<sup>78</sup> Cf. MÉSZÁROS, 2012, p. 204.

<sup>79</sup> Nesta seção, o tratamento é preliminar. A discussão acerca das objeções de Mézárós à ontologia fenomenológica de Sartre (relativamente à questão da intersubjetividade) será retomada mais extensamente no próximo capítulo.

<sup>80</sup> Neste ponto, Sartre se aproxima à sua maneira de Heidegger, incorporando em sua filosofia a noção de *Dasein* como ser-no-mundo. Em *Ser e Tempo* lê-se que a “[...] elucidação do ser-no-mundo mostrou que não ‘é’ dado de pronto nem nunca se dá um mero sujeito sem mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 337).

filosofia se dá uma separação de direito entre realidade humana e demais entes, mas, por outro lado, não faz sentido, na perspectiva sartriana, descrever o homem sem as suas relações com o mundo. Se, por exemplo, é “[...] contingente que esse lugar seja precisamente este lugar, [...] é necessário ter um aí” (SOUZA, 2010, p. 24).

Neste caso, o homem, queira ou não, encara a dimensão concreta, rodeada por entes e por outras pessoas. Quer dizer que o Para-si encontra-se sempre lançado em um certo mundo, sempre em situação. Sua existência está em contínua relação com a concretude – habitada pelas demais realidades humanas. Ele é “[...] enquanto aparece numa condição não escolhida por ele” (SARTRE, 2011, p. 128) – e nem mesmo consegue encobrir que determinada situação esteja posta. Reforça-se: o Para-si é também facticidade no sentido de que, enquanto presença no mundo, se vê diante de situações por ele não desejadas.

Em justaposição, Sartre faz questão de frisar que a realidade humana é juntamente liberdade e ser-no-mundo. Depreende-se a indissociabilidade entre objetivo e subjetivo. Trata-se de afirmar que em dadas condições o Para-si se coloca de determinada maneira ou de outra. Não é como se primeiro houvesse a subjetividade para que depois a objetividade aparecesse. Ao contrário, é a partir do livre projeto do homem que é permitido significar e atuar sobre a realidade ôntica.

A liberdade se escolhe neste mundo que se vive – não há como dele se desviar, ele é incontornável. Sobre a liberdade, adianta-se que ela constitui “[...] o centro organizador e o cerne estruturador da obra de Sartre” (MÉSZÁROS, 2012, p. 27). É preciso demarcar então que a liberdade se confunde com o próprio ser do homem, com a subjetividade. Não condizendo com uma qualidade ou um atributo, tampouco com a consumação de determinados fins projetados, vislumbra-se em Sartre uma “[...] compreensão ontológica da liberdade” (SARTRE, 2011, p. 586).

Sendo ontológica – identificada com a realidade humana –, a liberdade do ser humano consiste na “[...] possibilidade permanente de efetuar uma ruptura com seu próprio passado, de desprender-se dele para poder considerá-lo à luz do não ser e conferir-lhe a significação que *tem* a partir do projeto de um sentido que não tem” (SARTRE, 2011, p. 539). Nesse sentido, qualquer que seja o estado de coisas presente, nenhuma situação acarreta *per se* os atos do sujeito. É pela liberdade do homem que se efetua essa iluminação sobre as coisas. Estas só adquirem significância “[...] pela livre escolha que a realidade humana é” (SARTRE, 2011, p. 602). Ela, neste caso, por ser necessariamente relação com o mundo, “[...] jamais pode se exercer como ausência de impedimento” (YAZBEK, 2006, p. 43).

Inverte-se o sentido usual atribuído, por exemplo, às intempéries, pois habitualmente se diz que elas firmam as motivações para perquirir outra realidade. Contrariamente, para Sartre, no momento que “[...] uma luz nova ilumina nossas penúrias e sofrimentos” (SARTRE, 2011, p. 538) torna-se propício antever um estado de coisas distinto, e a mazela atual soa insuportável. E em que pese a inafastabilidade do mundo não condicionar as projeções da realidade humana, ser ontologicamente livre significa ao mesmo tempo “[...] desgarramento do mundo e relação necessária com ele” (SOUZA, 2010, p. 22).

Retira-se do texto sartriano que a liberdade é absoluta – já que confere significado à facticidade – e concreta – uma vez que a escolha de seus fins se dá com base no real com vistas à mudança ou à resignação.

De encontro à abordagem de Mészáros, longe de ser uma “fase” metafísica e burguesa ou de um exercício filosófico estritamente idealista, esse amálgama entre subjetividade e concretude permite concluir pela presença da temática da história no escrito de 1943. Adota-se a perspectiva de que a ontologia fenomenológica está imbuída da concretude, impregnada pela preocupação com os eventos históricos decisivos. E ante esse desassossego quanto aos percalços da realidade sócio-histórica, a própria ideia de liberdade do Para-si pode ser engendrada enquanto “[...] ato de libertação, ou seja, como ação política” (ALMEIDA, 2016, p. 20).

Essas indicações acerca da indissociável ligação entre subjetividade e história são confirmadas no artigo “Materialismo e Revolução”<sup>81</sup>. Publicado em 1946 – aproximado temporalmente de *O ser e o nada* e de *Que é a literatura?* –, o texto reafirma a incrustação da liberdade às exigências históricas do presente. À época, o escrito possuía o propósito de responder aos críticos que consideravam abstrata e a-histórica a sua concepção de liberdade. De pronto, o filósofo francês posiciona-se no plano prático, considerando não haver “[...] outra salvação para o homem do que a libertação da classe trabalhadora” (SARTRE, 1949, p. 172)<sup>82</sup>.

Ao refletir sobre a figura do revolucionário enquanto pertencente à classe trabalhadora, Sartre sublinha que ele se acha situado como todos os homens – e, assim, vivencia o processo de alienação operado pelas engrenagens capitalistas. Porém, à diferença de uma pessoa que se resigna frente às opressões, o revolucionário “[...] se define, ao contrário, pela *superação* da

---

<sup>81</sup> Em linhas gerais, Sartre propõe-se, entre outras coisas, a criticar determinado materialismo vulgar comum à época – o qual preconizara a compreensão da subjetividade como mero efeito de fatores externos –, diferenciando-o da filosofia de marxiana. Para o filósofo francês, distanciando da vulgata de certo materialismo do período (por vezes servindo como ideologia oficial da burocracia soviética), o trabalho teórico de Marx carrega uma concepção sofisticada sobre a implicação entre objetividade e subjetividade. Cf. SARTRE, 1949, p. 213.

<sup>82</sup> “Je sais qu'il n'y a pas d'autre salut pour l'homme que la libération de la classe ouvrière”.



situação em que se encontra” (SARTRE, 1949, p. 179)<sup>83</sup>. Nessa linha, a proeminência do revolucionário consiste em ser aquele que “[...] contesta os direitos da classe privilegiada e, ao mesmo tempo, destrói a ideia de direito em geral” (SARTRE, 1949, p. 218)<sup>84</sup>. Assume-se como um agente histórico, e a situação passa a ser vista do ponto de vista do fazer a história. Há assunção de um “realismo revolucionário”, avesso ao subjetivismo abstrato e às formas vulgares de materialismo, cujo postulado da ação reclama a relação necessária com o mundo.

[...] o realismo do revolucionário também exige a existência do mundo e da subjetividade; melhor, requer uma tal correlação de um com o outro que não se pode conceber uma subjetividade fora do mundo nem um mundo que não seja iluminado pelo esforço de uma subjetividade (SARTRE, 1949, p. 213)<sup>85</sup>.

O próprio universo laboral passa a ser enxergado como um tipo primordial de ligação entre os homens, havendo um tipo de interdependência entre eles. Com isso, o revolucionário pode intuir que a sua libertação enquanto oprimido não pode ser alcançada pela eventual integração anárquica e individual à classe privilegiada. Antes, é preciso que a solidariedade do trabalho que mantém com outros trabalhadores se torne o protótipo das demais relações humanas. Almeja-se, portanto, a libertação de toda a classe oprimida: “[...] ao contrário do rebelde que está sozinho, o revolucionário só se compreende em suas relações de solidariedade com sua classe” (SARTRE, 1949, p. 180)<sup>86</sup>. Dentro da classe oprimida, exige-se para a toda a sua classe um *status* social mais racional, e sua liberdade “[...] reside no ato pelo qual ele exige a libertação de toda a sua classe e, mais geralmente, de todos os homens” (SARTRE, 1949, p. 216)<sup>87</sup>. Donde a terminação sartriana de que a liberdade do revolucionário implica o desdobramento prático do reconhecimento intersubjetivo das liberdades. Desta feita, “[...] coloca-se desde o início ao nível da solidariedade” (SARTRE, 1949, p. 217)<sup>88</sup>. Nessa linha, a filosofia da existência cifrada em *O ser e o nada* se apresenta como o arcabouço teórico necessário à disrupção revolucionária, a qual figura:

---

<sup>83</sup> “[...] se définit au contraire par le *dépassement* de la situation où il est”.

<sup>84</sup> “[...] conteste en même temps les droits de la classe privilégiée et détruit du même coup l'idée de droit en général”.

<sup>85</sup> “[...] le réalisme du révolutionnaire exige pareillement l'existence du monde et de la subjectivité ; mieux, il exige une telle corrélation de l'une et de l'autre qu'on ne puisse concevoir une subjectivité en dehors du monde ni un monde qui ne serait pas éclairé par l'effort d'une subjectivité”.

<sup>86</sup> “[...] au contraire du révolté qui est seul, le révolutionnaire ne se comprend que dans ses rapports de solidarité avec sa classe”.

<sup>87</sup> “[...] réside dans l'acte par lequel il revendique la libération de toute sa classe et, plus généralement de tous les hommes”.

<sup>88</sup> “[...] se place-t-elle dès l'origine sur le plan de la solidarité”.

[...] como a própria verdade, humilhada, mascarada, oprimida por homens que têm interesse em dissipá-la, e se tornará manifesto que a verdade é revolucionária. [...] verdade concreta, desejada, criada, mantida, conquistada através das lutas sociais pelos homens que trabalharam pela libertação do homem (SARTRE, 1949, p. 224)<sup>89</sup>.

Aliado a isso, a partir da contribuição de Franklin Leopoldo e Silva, cabe indicar que, em Sartre, se é certo que o conflito se acha encrustado em cada circunstância que envolva o Outro, mesmo que dado acontecimento se apresente como situação-limite, é igualmente verdadeiro que a liberdade do Para-si se imiscui em qualquer relação. Não se identificando com a consecução dos fins projetados, paira sempre a possibilidade de a liberdade realizar-se.

Nessa correlação, contrariamente às indicações de Mészáros, infere-se que, já em *O ser e o nada*, a perspectiva de sobrepujamento do conflito e a instalação da solidariedade entre os Para-sis derivam da própria estrutura ontológica da intersubjetividade. Para a ontologia fenomenológica de Sartre, o estranhamento das diversas liberdades, o conflito inerente entre elas, tudo isso “[...] revela ao homem a radicalidade de sua condição de ser livre” (SILVA, 2004, p. 193). Assimilada essa radicalidade, faz-se imprescindível ter em vista que reconhecer outrem reclama o reconhecimento desse conflito, de modo que “[...] a passagem da subjetividade para a intersubjetividade somente se realiza pela compreensão ontológica e histórica da relação entre o Eu e os outros” (SILVA, 2004, p. 193).

Diverge-se do filósofo húngaro assumindo que é a partir dessa estrutura conflituosa insolúvel que o Para-si adquire o arrojo necessário para incumbir-se da solidariedade histórica, mormente contra a opressão ou mesmo na luta anticapitalista.

É dado ao Para-si o condão de outorgar sentido à realidade ôntica, intencionando-a e fincando projetos de superação das engrenagens sociais opressoras e desiguais. E conquanto esse transcender não signifique o alcance dos fins, não quer dizer com isso que o sujeito imerso no bojo da história tenha de abandonar a procura conjunta pela transformação da realidade circundante. Na verdade, os projetos da realidade humana acontecem justamente na história – na facticidade e na contingência. Assim sendo, se o Para-si é o fazer-se do existente, não se deve esquecer que “[...] o que cada um pode fazer de si está em estrita dependência das relações de alteridade e das determinações objetivas” (SILVA, 2000, p. 28).

Encontram-se presentes, na obra de 1943, portanto, não somente a dimensão histórica nas relações da consciência em geral, mas também a possibilidade real, pelo conflito ontológico

---

<sup>89</sup> “[...] comme la vérité elle-même, humiliée, masquée, opprimée par des hommes qui ont intérêt à la fuir et il deviendra manifeste pour toutes les bonnes volontés que c'est la vérité qui est révolutionnaire. [...] la vérité concrète, voulue, créée, maintenue, conquise à travers les luttes sociales par les hommes qui travaillent à la libération de l'homme”.

de liberdades, de solidariedade – capaz de intentar a supressão das contradições sociais. Neste caso,

[...] é a partir da facticidade que compartilho com o outro que deveremos ambos tentar realizar a liberdade. Isso quer dizer que mesmo a solidariedade e a fraternidade, caso venham existir, existirão ainda a partir da contingência e da gratuidade inerentes à realidade humana. O sentido dessa solidariedade e dessa fraternidade não está disponível num mundo inteligível de valores morais. Terá de ser construído historicamente a partir da contingência e apesar do absurdo inscrito no fato de haver seres livres no mundo (SILVA, 2004, p. 193).

E, consoante o que se apresentou ao longo desta parte, esse encontro conflituoso com o Outro, embora espinhoso, não contradiz absolutamente a noção sartriana de liberdade, nem sequer representa um entrave à solidariedade. À medida que o ser-Para-outro signifique propriamente uma categoria ontológica, o fato de o Para-si ser suscetível à alienação de outra transcendência termina por realçar a concepção mesma de liberdade. Isto posto, afirma-se que o “[...] o traço ontológico do conflito não contraria a liberdade; pelo contrário, enfatiza-o” (SILVA, 2004, p. 193).

Ora, exame do olhar e da aparição do Outro, assim como a descrição das relações concretas entre consciências, conduziu-se à asserção de que a fuga do Para-si em direção ao Em-si não é o único movimento a ser considerado. Na filosofia de Sartre, o surgimento do Outro concede ao Para-si uma “natureza”, uma facticidade – a qual não pode ignorar. Considerando que o sujeito, “[...] sozinho, é transcendente no mundo, é o nada pelo qual *há coisas*” (SARTRE, 2011, p. 531), contudo, o simples advento de outrem outorga ao Para-si um Em-si. Pela afluência de mais pessoas, o Para-si ganha exteriormente uma essência. Com seu olhar, o Outro opera a reificação do Para-si, paralisando-o. Donde a alusão de que tal “[...] petrificação em Em-si pelo olhar do Outro é o sentido do mito da Medusa” (SARTRE, 2011, p. 531). Em tal correlação, o Outro, “[...] como processo de transcendência” (SILVA, 2004, p. 192), escapará ao Para-si. Este, então, deve procurar apreender o Outro enquanto transcendência-transcendida: apossar-se da transcendência de outrem, tentar retê-lo. No entanto, “[...] isso é estruturalmente impossível” (SILVA, 2004, p. 192). Ainda que não seja permitido desviar-se da fixação inscrita pelo Outro, resiste a possibilidade de superação. Mas é preciso ter em vista que:

[...] o Outro não vem afirmar a certeza que tenho de mim mesmo, mas criará meu ser-fora sem respeitar minhas próprias concepções. O Olhar do Outro é um espelho crítico indomável que me tortura psicologicamente, sendo que não posso recusar essa imagem deturpada de mim, não posso escolhê-la, editá-la ou destruí-la: precisarei me haver com ela (ERCULINO, 2014, p. 206).

Com isso, ambos os polos da relação, ao se experimentarem enquanto objeto, vivenciam também a subjetividade de outrem – sua liberdade. Reside aí a aludida conflituosidade entre consciências: ora apreende-se outrem como sujeito, ora toma-se o Outro como objeto. De todo modo, uma reação é necessária – ainda que para assentir à objetivação. Nessa direção, recupera-se que a ideia de que por maior que seja a conflituosidade entre as consciências, não se deve esquecer que na ontologia fenomenológica de Sartre “[...] o conflito deriva da radicalidade da liberdade, e toda relação concreta é o conflito de duas liberdades concretas” (SILVA, 2004, p. 192). Sendo assim, de fato, a solução mostra-se impossibilitada – porquanto não há como anular a liberdade. Por outro lado, tal como concebe o filósofo francês, este mundo mesmo, enquanto ambientação de conflito de diferentes Para-sis, não permite que uma consciência prevaleça terminantemente sobre as demais. À vista disso, retoma-se ser a aludida liberdade, inscrição congênita de todo homem, o óbice à subjugação. De mais a mais, “[...] por mais forte que seja a relação de dominação, pessoal e histórica (política), a própria dominação nunca é um fato consumado” (SILVA, 2004, p. 193).

Esses resultados extraídos de *O ser e o nada* sobre o ser-Para-Outro, no qual se compreende que a essência das relações intersubjetivas é o conflito – que não suprime a liberdade, muito menos impossibilita a solidariedade histórica –, poderão ser cotejados no próximo capítulo com o pacto de generosidade entre escritor e leitor na produção da obra literária presente no ensaio *Que é a literatura?*, visto no início deste trabalho. Portanto, estabelecidas as ligações ontológicas entre as liberdades distintas, já é razoável operar uma interlocução entre as obras supracitadas. É preciso proceder agora à investigação concernente a saber se o referido apelo às liberdades e o discutido pacto de generosidade comportam a estrutura ontológica do conflito.

### 3. A APROXIMAÇÃO ENTRE O SER E O NADA E QUE É A LITERATURA?

Os dois capítulos precedentes lidaram com a questão da intersubjetividade na filosofia sartriana a partir de duas abordagens: (1) a primeira, sob os caracteres do pacto de generosidade entre escritor e leitor mediado pela obra literária; e (2) a segunda, com base nas dinâmicas do olhar e do conflito ontológico entre Para-sis. Este capítulo cuida então de relacionar os anteriores, no esforço de cotejar as maneiras de encarar a alteridade, a princípio tão distintas.

A primeira seção se encarrega de (a) nuançar o pacto de generosidade entre autor e público, apontando também haver conflito nessa relação. Para identificar a presença de conflituosidade na comunicação estabelecida por intermédio da obra literária, começa-se por indicar que a alteridade entre escritor e público encontra-se atrelada à concretude, aos acontecimentos do presente. A partir daí, pode-se explicitar o engajamento do escritor, o qual fornece uma consciência crítica a respeito da realidade, incitando o público a imputar-se uma imagem ou a modificar os próprios atos. Porém, se atividade literária está ligada à história, debatem-se os percalços entre esses homens historicizados. Fala-se de sua relação, mas sem deixar escapar que por vezes os escritores, como os demais homens, optam por dissimular o próprio engajamento com vistas a evadir-se da responsabilidade. Mostra-se também que em alguns períodos há escritores que decidem posicionar-se para além dos conflitos de classe, o que faz com que sirvam aos interesses da classe dirigente. Além disso, aponta-se que, em outros momentos, a consciência infeliz oferecida por meio da obra literária à sociedade comumente a incomoda, já que contesta valores e instituições correntes. Um espelho crítico é ofertado ao tecido social e às classes dirigentes, o que empurra o escritor ao posto de antagonismo frente àqueles que preconizam a manutenção da ordem social. E se verifica também outra dimensão da conflituosidade devido ao fato de o escritor não raro ser subsidiado justamente pela classe abastada, em razão de usualmente somente ela ter condições materiais para dedicar-se à leitura – e em virtude de a classe dirigente pretender controlar a capacidade crítica do escritor. Restam, além do mais, alguns aspectos objetivos que à época da publicação de *Que é a literatura?* tornaram problemático o contato da geração literária de Sartre com um público mais amplo – em determinadas circunstâncias históricas a comunicação entre escritor e leitores é dificultada, posto que a classe subalterna ora não tem condições para dedicar-se à leitura, ora o contato com ela é atravancado por partidos políticos. Entretanto, a seção se conclui por estabelecer que quaisquer que sejam as dificuldades do contato entre escritor e público não se deve assumir a capitulação da atividade literária, uma vez que o prosador conserva, ainda que modestamente,

sua verve crítica: por sua pena intenciona-se a ruptura do regime pré-estabelecido. Daí a referência à figura proeminente de Richard Wright, cujo exercício literário reporta-se a contextos diversos, alcançando opressores e oprimidos, fazendo-se a consciência crítica destes e oferecendo um espelho crítico àqueles.

Na segunda seção, o trabalho atém-se à discussão sobre a intersubjetividade que vai em *O ser e o nada*, de forma a (b) matizar a interpretação da estrutura ontológica do conflito entre subjetividades, registrando que mesmo nessa lógica acham-se o reconhecimento e a possibilidade de solidariedade. Para tanto, inicia-se por evidenciar que o Para-si não se define independentemente do tecido social, já que a sua característica congênita de ser-alienável faz com que a constituição de seu ser requiera as objetivações instituídas por uma subjetividade livre tal como a sua. Essa mediação necessária do Outro permite a leitura do conflito entre consciências sob uma chave não negativa. O próximo passo é demonstrar que não se pode experimentar a alienação sem reconhecer o Outro enquanto liberdade. Diante do olhar de outrem, o Para-si assume a objetivação feita, atesta-a como transcendência e se volta a ela tomando alguma atitude. O conflito, assim, pressupõe o reconhecimento das liberdades.

No final do capítulo, termina-se por (c) contraditar as asseverações de István Mészáros, já apresentadas em capítulo precedente, a respeito do status ontológico do conflito entre Para-sis, pelo qual se impossibilitaria a existência de qualquer consciência social apta à irrisignação ao engendramento capitalista. Para levar a cabo a tarefa de contrapor-se às indicações de Mészáros, exhibe-se que a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* já possui em si mesma a temática da historicidade, com preocupações acerca da tensão política da época. Ao reforço dessa perspectiva, apresenta-se o tratamento dado por Sartre ao problema do antissemitismo. Além disso, sustenta-se que, embora esteja circunscrita às formulações do ser-Para-outro, cujo conflito ontológico permanece não suplantado, a experiência do Nós pode ser a ocasião da tomada de consciência. Ao fim e ao cabo, reforça-se a oposição à apreciação de Mészáros valendo-se de uma leitura alternativa pela qual em meio à conflituosidade se intenciona a transformação histórica. A partir do comentário de Matthias Lievens à filosofia de Sartre, compreende-se que pelo aprofundamento do conflito entre grupos sociais se abriria a via para a radicalização da experiência democrática, não adstrita ao modelo hegemônico liberal.

### 3.1 As instâncias conflituosas da relação entre escritor e leitor

Dito isso, conforme se viu no primeiro capítulo, em *Que é a literatura?*, já desde a criação da obra literária tem-se em conta a “transitividade das consciências”<sup>90</sup>. Com a escrita, o prosador concebe um texto e se apercebe essencial quanto a esse objeto. Mas esse objeto criado se desprende. É que o escritor não consegue desvendar seu escrito: (a) resta sempre um traço de inacabamento da prosa ficcional, haja vista a “demasiada familiaridade”<sup>91</sup> com as técnicas de seu fazimento; e (b) o artista literato encontra-se enredado em sua própria subjetividade quando escreve, já que seu ímpeto criativo advém “[...] do mais fundo do seu coração” (SARTRE, 2015, p. 39). Ante as palavras grafadas no papel,

[...] o autor as vê, sem dúvida, mas não da mesma forma que o leitor, pois já as conhece antes de escrever; seu olhar não tem a função de despertar com um leve toque as palavras adormecidas que aguardam ser lidas, mas sim de controlar o traçado dos signos; é uma missão puramente reguladora, em suma, e aqui a vista não informa nada, a não ser pequenos erros manuais (SARTRE, 2015, p. 40).

Por isso a exigência de um leitor ativo, um outro olhar. O escritor, desta maneira, deposita sua confiança em outra pessoa com o propósito de concluir o que começara. E, pelo ato de ler, o leitor, assumindo que o autor escrevera tomado por afeições livres, desvenda e cria, pois incutirá significação nas palavras e interligará as balizas postas pelo escritor. Assim, pela leitura, cria-se a obra estética, o romance. Identifica-se o enfoque de alteridade na criação da prosa literária, uma vez que os atos de escrita e de leitura estão “[...] inseparavelmente vinculados – não apenas de forma complementar, mas constitutivamente” (SILVA, 2015, p 14).

Escreve-se, pois, a fim de dirigir-se à liberdade de outrem, pela qual se vê uma solicitação para que haja a obra literária. Assim sendo, para a criação, apela-se ao leitor, à sua liberdade – e não à sua passividade.

Ademais, a escrita consiste em um desvendamento do mundo, proposto enquanto realização à generosidade do leitor. O escritor com seu “[...] ato criador visa a uma retomada total do mundo” (SARTRE, 2015, p. 52), exprimindo-a à liberdade do leitor, ofertando o encargo de modificá-lo. Trata-se de querer-se essencial ao ser, perfazendo tal “[...] essencialidade por pessoas interpostas” (SARTRE, 2015, p. 54). Já a leitura, desvendamento e criação, dá-se então no empenho de transcendência do universo apresentado pelo escritor. Por ela, descobre-se o recorte do mundo oferecido pelo autor com vistas a transformá-lo, infundindo

---

<sup>90</sup> Cf. SILVA, 2004, p. 20.

<sup>91</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 40.

liberdade. E o objeto criado – o qual recupera o ser – somente adquire realidade objetiva por meio do olhar de outrem, de modo a ser “[...] pela cerimônia do espetáculo – e particularmente pela leitura – que essa recuperação é consagrada” (SARTRE, 2015, p. 52). Daí os aspectos de revelação e de recuperação do ser em um apelo às liberdades.

Nessa relação, reside uma contextura de cortesia e de doação entre as subjetividades. Autor e público adentram livremente a essa correlação, em que ambos se requisitam. Há o mútuo reconhecimento de liberdades, sem que possam subordinar uma liberdade a outra. Fala-se de um pacto de generosidade entre escritor e leitor, donde se retira a confiança no objetivo de recuperação da totalidade do ser ao homem. Nesse sentido, a espessura mesma do romance só ganha densidade a contar de sua descoberta por um leitor, o qual se envolve num movimento que visa transcender esse universo que fora exibido.

Na hipótese de o prosador preencher o enredo com a miséria e a privação, “[...] é num movimento que as supera rumo à sua abolição” (SARTRE, 2015, p. 55). Escritor, então, apela à generosidade do leitor, exige que ele crie o mundo que desvenda, que se comprometa e aja – histórico e concretamente. Por seu turno, o leitor, aceito o apelo, torna-se corresponsável por esse mundo eivado de mazelas sociais e apresentado pelo autor. A obra literária condiz com uma *exigência*<sup>92</sup>, de sorte que o público não contempla o retrato da realidade humana oferecido com indiferença e frieza, e sim propõe-se a animar a obra com indignação e irresignação, pervagando com sentidos os trilhos apontados pelo romancista.

[...] o universo do escritor só aparecerá em toda a sua profundidade no exame, na admiração, na indignação do leitor; e o amor generoso é promessa de manter, e a indignação generosa é promessa de mudar, e a admiração é promessa de imitar; [...] por mais sombrias que sejam as cores com que se pinta o mundo, pinta-se para que homens livres experimentem, diante dele, sua liberdade (SARTRE, 2015, p. 56).

Decerto, a temática da intersubjetividade fora posta a partir da explicitação da prosa ficcional – objeto concreto do imaginário, cuja característica de ser significante permite nomear e modificar situações e entes – e do apelo do escritor à liberdade do leitor, numa ambientação generosa com o propósito de reclamar este mundo e transformá-lo.

Em vista disso, no *incipit* do terceiro capítulo de *Que é a literatura?*, “Para quem se escreve?”, Sartre adverte que as descrições precedentes circunscrevem-se numa dimensão ideal. Para o filósofo, o próprio escritor “[...] sabe que fala a liberdade atoladas, mascaradas, indisponíveis; sua própria liberdade não é assim tão pura, é preciso que ele a limpe” (SARTRE,

---

<sup>92</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 56.



2015, p. 60). Destarte, a liberdade do gênero humano não quer dizer um valor eviterno, puramente abstrato. Na verdade, fala-se de “[...] conquistar-se às paixões, à raça, à classe, à nação, e conquistar junto consigo os outros homens” (SARTRE, 2015, p. 60). Nessa linha, para além de seu aspecto ideal – apelar às liberdades, ao público, aos apreciadores de literatura, a princípio a um leitor universal –, a alteridade entre artista e público dá-se no concreto, nos acontecimentos mundanos e comezinhos, em que a singularidade dos obstáculos a serem superados confere feição à liberdade. Portanto, tem de se conjugar o aspecto ideal à instância real, tangível. Integrado à concretude, o prosador intenciona outros homens, igualmente situados. O escritor e leitor encontram-se, desta forma, em situação – engastados em sua época, e cada uma das palavras daquele “[...] tem repercussões. E também cada silêncio” (SARTRE, 1968, p. 13).

Tal posto que, já desde a “Apresentação” da revista *Les Temps Modernes* em 1945, Sartre abordara a imbricação entre os interesses do escritor e os acontecimentos de seu tempo – “Não queremos perder nada da nossa época: talvez não seja a melhor, mas é a nossa, temos apenas *esta* vida para viver, no meio *desta* guerra e talvez *desta* revolução” (SARTRE, 1968, p. 12) –, assim como o enfoque ontológico-existencial de *O ser e o nada* em 1943 já carregara a temática da historicidade.

De acordo com o autor de *A náusea*, em cada período, o escritor se dá conta de certa feição da condição humana, assim como se descobre diante dos outros homens, dos leitores etc. Neste caso, tematizar a “condição metafísica”<sup>93</sup> do homem – “[...] seu meio profissional, a sua família, a sua classe, e, finalmente, como está situado em relação ao mundo inteiro” (SARTRE, 1968, p. 22) – é também parte do ofício do escritor. Não significa uma manifestação pura, tampouco estar à procura de um mundo suprassensível. Antes, o homem é um absoluto e possui “[...] interesse dentro do invólucro atual” (SARTRE, 1968, p. 15), isto é, ele o é, mas em sua época. Em outras palavras, não se quer com a literatura evadir-se no eterno – e, assim, faz sentido dizer-se uma abordagem metafísica, na medida em que o termo “metafísica” assim empregado não quer dizer um debate inócuo sobre conceitos abstratos, apartados da realidade ôntica e prescindindo do processo histórico – figurando como uma espécie de “[...] apanágio das classes dirigentes” (SARTRE, 1978, p. 77). Trata-se de um “[...] esforço vivo para abranger, a partir de dentro, a condição humana em sua totalidade” (SARTRE, 2015, p. 178). Em vista disso, indica-se uma “[...] literatura capaz de reunir e reconciliar o absoluto metafísico e a relatividade do fato histórico” (SARTRE, 2015, p. 178).

---

<sup>93</sup> Cf. SARTRE, 1968, p. 21.

À medida que se adere, por exemplo, à resistência à ocupação do exército alemão, observa-se uma escolha singular e, ao mesmo tempo, absoluta. Assim sendo, ao se alinhar o escritor à singularidade de seu tempo, depara-se com o eterno, e a sua tarefa traduz-se em “[...] deixar entrever os valores de eternidade que estão implicados nestes debates sociais e políticos” (SARTRE, 1968, p. 15), precipuamente quanto à finalidade de libertação. Em razão disso, “[...] quer queira ou não, e mesmo que cobice louros eternos, o escritor fala a seus contemporâneos, a seus compatriotas, a seus irmãos de raça ou de classe” (SARTRE, 2015, p. 60-61).

Infere-se, por conseguinte, que a prosa ficcional possui a peculiaridade de ser *alusiva*<sup>94</sup>. Alude-se algo a um público, que também está inserido em um contexto e cujo conhecimento adquirido se modifica de um período a outro, de maneira que se vê sua suspensão “[...] entre a ignorância total e o conhecimento total” (SARTRE, 2015, p. 62). Quer dizer que, por não se confundir com um autômato ou com um ente de razão onisciente, não há necessidade de explicar tudo ao leitor, desconsiderando que sua subjetividade não se mostra intemporal ou egressa do real: acha-se encrustada na história.

Na relação entre autor e público, desta feita, encara-se a historicidade. E é neste mundo partilhado e conhecido – o qual é “[...] a alienação, a situação, a história” (SARTRE, 2015, p. 62) – que o escritor infunde animação com sua liberdade.

Autor e público comungam de um recurso implícito às instituições vigentes, ao modo de vida corrente. Há um cenário de conquistas e de retrocessos comuns a ambos. Posto isto, pela mediação da obra literária, o apelo às liberdades inscreve-se na concretude, marcada pelos reflexos da história, no qual o escritor sugere a tentativa de libertação ao leitor. Em tal apelo, o artista literato não conclama uma consciência absorta, idílica ou intangível, apartada dos eventos de seu tempo.

Entre esses homens mergulhados na mesma história e que contribuem do mesmo modo para fazê-la, um contato histórico se estabelece por intermédio do livro. Escritura e leitura são as duas faces de um mesmo fato histórico, e a liberdade à qual o escritor nos incita não é pura consciência abstrata de ser livre. A liberdade *não* é, propriamente falando; ela se conquista numa situação histórica; cada livro propõe uma libertação concreta a partir de uma alienação particular (SARTRE, 2015, p. 62).

À vista disso, a própria imediaticidade da liberdade atua enquanto negatividade concreta, isto é, “[...] retém em si aquilo que nega e dele se impregna por inteiro” (SARTRE, 2015, p. 62), ou melhor: exerce-se relativamente à situação histórica determinada.

---

<sup>94</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 61.

Isto posto, as subjetividades envolvidas na produção da obra literária se consternam, sobretudo em razão de o prosador recortar certo aspecto da realidade ôntica, convidando o leitor a superá-la. Este, pela leitura, poderá prestar anuência à solicitação na busca por libertação. Por se dirigir a um leitor concreto, e “[...] como as liberdades do autor e do leitor se procuram e se afetam através de um mundo” (SARTRE, 2015, p. 62-63), o escritor, ao escolher abordar certa expressão da concretude, acaba por optar por determinado público. Reciprocamente, se seleciona um público específico, o escritor define a temática de seu manuscrito. Em razão disso, aponta-se que “[...] todas as obras do espírito contêm em si a imagem do leitor a quem se destinam” (SARTRE, 2015, p. 63). Definido pelo escritor, o leitor indica o tema da prosa e indaga acerca da liberdade.

Explica-se a obra literária justamente pelo destinatário, isto é, o público – que é “[...] uma expectativa, um vazio a preencher, uma *aspiração*, no sentido figurado e no próprio” (SARTRE, 2011, p. 65) –, e não pelo meio, isto é, a situação do autor. Na verdade, para Sartre, explicita-se “[...] o projeto de escrever como a livre superação de uma dada situação humana e *total*” (SARTRE, 2015, p. 65-66). Ora, tal como os demais “empreendimentos”<sup>95</sup> humanos, a escrita da obra de arte consiste na superação e na transcendência de uma determinada situação.

Dessarte, diz-se que o engajamento do escritor acontece quando faz “[...] passar, para si e para os outros, da espontaneidade imediata ao plano refletido” (SARTRE, 2015, p. 66). A atuação do escritor, então, significa uma espécie de mediação. É uma atitude de interposição, pois o referido engajamento do escritor fornece a uma sociedade uma consciência crítica sobre o real. Quer dizer que pela significação da linguagem presente na prosa literária incita-se o corpo social a imputar-se uma imagem ou a modificar os próprios atos.

O desiderato do artista literato se justifica pela intenção de efetuar mudanças na própria sociedade em que se insere. É esta a função social da literatura: “[...] modificar, simultaneamente, a condição social do homem e a concepção que tem de si mesmo” (SARTRE, 1968, p. 16). Por isso, o ofício do escritor comumente mostra-se:

[...] *inútil*: não é nada *útil*, e por vezes é até *nocivo* que a sociedade tome consciência de si mesma [...]. Se a sociedade se vê, e sobretudo se ela se vê *vista*, ocorre, por esse mesmo fato, a contestação dos valores estabelecidos e do regime: o escritor lhe apresenta a sua imagem e a intima a assumi-la ou então a transformar-se (SARTRE, 2015, p. 70).

---

<sup>95</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 66.

Quando o autor faz com que o engajamento se mova do instante do vivido, da espontaneidade ao plano refletido, ele “[...] dá à sociedade uma *consciência infeliz*” (SARTRE, 2015, p. 70). Pela nomeação intenciona-se algo no mundo, aponta-se para alguma coisa, de forma que a atividade literária possui o condão de se posicionar de forma antagônica às forças pré-estabelecidas. Verifica-se um propósito de ruptura nessa passagem do imediato ao mediato. Dito de outro modo, para o filósofo francês, pela literatura há a comunicação do imediato à reflexão, de maneira que a coletividade ganha essa *consciência infeliz*, “[...] uma imagem não equilibrada de si mesma, que ela busca incessantemente modificar e aperfeiçoar” (SARTRE, 2015, p. 234).

[...] para Sartre, o romance, dá a conhecer a existência. [...] o romance deve ser o espelho crítico da época, isto é, a narrativa de ficção deve *revelar* ao leitor algo dele mesmo e da sociedade, a princípio diluídos na alienação ou na imediatidade de uma experiência que não se constitui a partir da liberdade, ou seja, não é autêntica (SILVA, 2010, p. 24).

Mas é necessário nuançar esses apontamentos feitos até aqui acerca da relação entre escritor e público. Assim como em *O ser e o nada* obtém-se que a essência das ligações originárias entre consciências é o conflito, pela mediação da obra literária também se observam rugas entre escritor e leitor.

De fato, essa atividade historicizada possui seus percalços. Em primeiro lugar, Sartre faz notar que muitos artistas literatos refugiam-se em uma negatividade abstrata, em lugar de utilizar-se da arte literária pela mencionada negatividade concreta. Não escapa ao filósofo francês o fato de existirem autores que procuram evadir-se de qualquer responsabilidade. Em muitos casos, trata-se de traduzir para si e para outrem a realidade com um acabamento de estabilidade, preconizando uma aceitação acrítica, sobretudo quanto à questão das diferenças sociais. Essas atividades literárias de evasão demissionam o artista de seu compromisso – negar o existente com vistas à superação e oferecer uma “consciência infeliz” ao leitor. Diz respeito a “[...] exercícios solipsistas nos quais a literatura trai a sua função transitiva” (SILVA, 2006, p. 77), isto é, desvia-se do encargo de remeter-se ao outro, com o intuito de que outrem procure conhecer a si próprio e a seu contexto social – e que, com isso, almeje a mudança. Sobre esses autores que recaem nesse tipo de escapismo, diz-se que

[...] basta-lhes velar um pouco a luz, ver as causas sem as consequências, ou vice-versa, assumir o fim silenciando sobre os meios, recusar a solidariedade com seus pares, refugiar-se no espírito de seriedade; tirar da vida todo valor, considerando-a do ponto de vista da morte, e, ao mesmo tempo, tirar da morte todo o seu horror, fugindo dela na banalidade da vida cotidiana (SARTRE, 2015, p. 66).

Portanto, não raro um escritor, como as demais pessoas<sup>96</sup>, dispõe-se a dissimular o próprio engajamento, valendo-se de toda sorte de artifícios, a exemplo de quem se persuade, “[...] quando se pertence à classe opressora, de que se pode escapar à sua classe pela grandeza dos sentimentos” (SARTRE, 2015, p. 66), ou daquele pertencente à classe subalterna que dissimula certa cumplicidade com as classes dirigentes, “[...] sustentando que é possível se manter livre mesmo acorrentado, desde que se tenha o gosto pela vida interior” (SARTRE, 2015, p. 66). De um jeito ou de outro, nessas atuações do escritor disfarça-se a negatividade enquanto dispositivo do engajamento em sua transitividade. Significa, na verdade, “[...] sujeitar-se simplesmente às condições sociais dadas para a literatura” (SILVA, 2006, p. 73-74), ocasionando uma atividade meramente justificadora do presente.

De forma habitual, há aqueles que tentam contornar a compreensão da literatura enquanto negatividade do existente rumo à outra realidade de maneira a assimilar uma “positividade naturalista”<sup>97</sup> – cuja consequência é sortir as consciências de apaziguamento. Por vezes, o escritor se escora em um “espírito de seriedade”<sup>98</sup> – espécie frustrada de tentativa de mascarar a condição de ser livre –, de tal modo que seu ofício se torna uma forma de justificação do existente em suas estruturas desiguais, fornecendo “[...] todo um arsenal de ardis ao leitor que quer dormir tranquilo” (SARTRE, 2015, p. 66). A esses literatos de *espírito sério* ocorre a absorção de certo humanismo universalista e abstrato, no qual se dilui a inteligência de que a sociedade é “[...] pautada por interesses particularistas impostos pela classe dominante” (SILVA, 2006, p. 78).

Nesse quadro, a atividade literária, enquanto “seriedade burguesa”<sup>99</sup>, “[...] se for *séria*, tem de [...] desempenhar a função de *justificar* a classe burguesa” (SILVA, 2004, p. 207). Reproduz-se, assim, uma concepção naturalista da existência e do tecido social, pela qual as classes sociais e as posições dos indivíduos no interior da sociedade figuram como “[...] algo tão necessário quanto o encadeamento lógico dos fenômenos naturais” (SILVA, 2004, p. 207).

Em tais casos de supressão do engajamento – intencionar o apaziguamento dos ânimos ao reproduzir uma concepção naturalista sobre o real e as estruturas sociais injustas ou dissimular alguma cumplicidade com os estratos elevados –, afasta-se precisamente do “[...] entendimento da arte como liberdade de negar o existente por via da intencionalidade

---

<sup>96</sup> Observar as seções de *O ser e o nada* a respeito da má-fé. Cf. SARTRE, 2011, p. 92 et seq.

<sup>97</sup> Cf. SILVA, 2004, p. 207.

<sup>98</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 84.

<sup>99</sup> Cf. SILVA, 2004, p. 207.

imaginante da consciência” (SILVA, 2006, p. 76). Decorre daí a expressão de uma negatividade inautêntica – um mero “[...] poder abstrato de dizer não” (SARTRE, 2015, p. 62) –, e a dimensão da experiência crítica que deveria ser ofertada ao leitor fica prejudicada.

Além do mais, no decurso temporal, veem-se limitações à relação de alteridade, posto que existem artistas que aspiram a pairar acima dos antagonismos de classe. Em diferentes épocas, o escritor, cuja origem é a classe dirigente, em pretensa posição de independência quanto à estratificação social, em vez de considerar-se “[...] um burguês banido de sua classe, unido às massas oprimidas por uma solidariedade de interesses” (SARTRE, 2015, p. 121), enxerga a obra literária como gratuidade – uma forma de “[...] ruptura com o plano temporal” (SARTRE, 2015, p. 110). Resta aí uma inclinação pela negação absoluta, destituída de preocupações históricas e de comunicação. Por essa via, em um “[...] vão esforço para escapar de qualquer determinação de classe” (SARTRE, 2015, p. 121), não obstante os artistas necessitam da classe burguesa a fim de justificar-se enquanto oposição estética, assim como para amparar o próprio ressentimento acerca de suas origens. Nessa linha, intenciona-se “[...] conservar a ordem social para nela poder sentir-se um perpétuo estranho” (SARTRE, 2015, p. 110). Dito isso, ainda que em seus escritos a alusão às elites hegemônicas se faça mordaz, sucede que a mera detração não atinge de fato a burguesia: “[...] esse desprezo não irá longe, já que ela é o seu único público; é só a ela que fala sobre o desprezo” (SARTRE, 2015, p. 110).

Subsiste, então, um vínculo entre o escritor e a classe dirigente. Esta circunscreve o ímpeto de negação absoluta “[...] dentro dos limites de um vão esteticismo” (SARTRE, 2015, p. 110), fazendo da gratuidade da obra literária pretendida pelo escritor uma forma de entretenimento – “[...] algo fundamentalmente inofensivo, [...] a recreação de que necessita para se refazer” (SARTRE, 2015, p. 110).

É entretendo-se com aquilo que não serve para nada, que não diz coisa alguma que deva ser levada a sério, que contesta o mundo até o limite a que pode chegar a pura negação, que o burguês encontra a ‘recreação’, até mesmo quando a obra insulta, porque afinal “trata-se apenas de literatura” (SILVA, 2004, p. 212-213)

Para ilustrar, é pertinente a censura sartriana a Gustave Flaubert em *Que é a literatura?*. De acordo com o ensaio de 1947, Flaubert, “[...] que jamais se engajou” (SARTRE, 2015, p. 5), pertence a uma geração que se distanciara do discurso religioso dos séculos anteriores, assim como se recusara “[...] a servir à ideologia burguesa” (SARTRE, 2015, p. 100). Acontece que

Flaubert – e grande parte de seus contemporâneos do século XIX<sup>100</sup> – arrogara-se o posto de independência quanto a todos os estratos sociais e partidarismos políticos, de sorte a reclamar “[...] uma literatura governada pelo princípio da arte pela arte” (SILVA, 2006, p. 76).

Preservara-se, assim, uma negatividade em moldes de uma universalidade abstrata – a qual confunde “[...] o público para quem se escreve – no caso, uma classe determinada – com o homem na sua universalidade” (SILVA, 2004, p. 215), reivindicando uma autonomia literária formal, sem privilegiar quaisquer temas ou público. Nessa linha, o escritor termina por oferecer uma literatura abstrata no instante que estabelece “[...] apenas o princípio de sua autonomia formal e considera indiferente o tema da obra” (SARTRE, 2015, p. 124)

A procura por distanciar-se da ideologia da classe dirigente pela via da “[...] defesa da literatura pela literatura” (SILVA, 2004, p. 219) fizera com que a arte literária da época se exaurisse em si mesma. Ao se colocar na instância de recusar a burguesia junto a não assumir o compromisso de dirigir-se às classes subalternas, o artista literato tornara a escrita “[...] uma ocupação metafísica, uma prece, um exame de consciência – tudo menos uma comunicação” (SARTRE, 2015, p. 101).

Esse exercício, caro a Flaubert, acabara por afirmar uma “[...] identidade de fundo e forma” (SARTRE, 2015, p. 100), cujo desenlace fora um estado de inoperância frente às circunstâncias. O autor de *Madame Bovary*, tal como outros artistas do período, encerrara-se numa pretensa superioridade autônoma, sem que se desse “[...] conta de que a burguesia é uma classe opressora” (SARTRE, 2015, p. 103). Na verdade, nem mesmo fora capaz de identificá-la enquanto classe, de maneira a descrevê-la “[...] em termos meramente psicológicos” (SARTRE, 2015, p. 103). Mas, para o discurso oficial da classe dirigente,

[...] as desigualdades aparecem como acidentes fortuitos e passageiros, que não podem alterar as características permanentes do átomo social. Não há proletariado, isto é, não há uma classe sintética da qual cada operário seria um modo passageiro; há apenas proletários, cada um isolado em sua natureza humana, e que não estão unidos entre si por uma solidariedade interna, mas somente por vínculos externos de semelhança. [...] o burguês só vê relações *psicológicas* (SARTRE, 2015, p. 96).

---

<sup>100</sup> Em linhas gerais, para Sartre, a literatura do século XIX fora problemática: escritor do período, ao negar-se o rebaixamento social e por não infundir conteúdo à sua obra, não fez com que a atividade literária saísse da negatividade abstrata à negatividade construtora e concreta. A suposta autonomia do período redundou em um afastamento das reivindicações das classes subalternas, de forma a não aprofundar justamente a essência da arte de escrever, assim como não preconizou a possibilidade de convergir direitos formais e materiais. Cf. SARTRE, 2015, p. 120.

Assim sendo, como se discutiu no capítulo anterior a propósito de *O ser e o nada*<sup>101</sup>, se é próprio da classe dirigente explicitar as diferenças de classe pelo mero exame da psicologia individual, a pena de Flaubert reprova a realidade burguesa “[...] segundo a perspectiva da ideologia que pretende recusar” (SARTRE, 2015, p. 103). Donde a asseveração sartriana de que o escritor do século XIX “[...] presta um destacado serviço à burguesia” (SARTRE, 2015, p. 103). Nesse tipo de atividade literária, não se vê a negatividade enquanto instrumento de engajamento, visto que não aparece um real compromisso com a negação do existente. Trata-se de “[...] meios de que o artista se serve para separar a liberdade da responsabilidade” (SILVA, 2006, p. 77). Neste caso, Flaubert, “[...] do seio de sua revolta, ainda reflete as classes dirigentes em suas estruturas mais profundas e em seu ‘estilo’” (SARTRE, 2015, p. 119). E é justamente por essa via que Sartre compreende poder exprimir “[...] um julgamento (negativo) acerca [...] da omissão de Flaubert [...] em relação aos acontecimentos da época” (SILVA, 2006, p. 80) em que vivera.

O desdobramento desse tipo de exercício literário é a ausência de interlocução fática com as classes desfavorecidas. Escritos que conservam o aspecto da abstração, “[...] que não é a subjetividade individual e histórica do romancista, mas aquela ideal e universal” (SARTRE, 2015, p. 116), não alcançam outra camada social senão a classe dirigente. Diz-se, então, que o escritor “[...] é oriundo da burguesia e está fechado dentro dela, sem comunicação real com a classe que poderia constituir o público virtual e, talvez, alternativo” (SILVA, 2004, p. 210).

Por certo, usualmente é a burguesia que subsidia o trabalho do escritor – somente ela tem condições para tanto. Porém, para além do simples desfrute e apropriação para o entretenimento, reside uma instância conflituosa entre o autor e os seus leitores burgueses. Por seu próprio ofício de escritor, quando não se opta pela negação abstrata, oferece-se um “espelho crítico”<sup>102</sup> à sociedade e, sobretudo, à classe dirigente, de tal sorte que se põe em “[...] perpétuo antagonismo com as forças conservadoras, mantenedoras do equilíbrio que ele tende a romper” (SARTRE, 2015, p. 70).

De outra parte, a burguesia, ciente de que o romancista efetivamente engajado poderia “[...] colocar-se a serviço das classes oprimidas” (SARTRE, 2015, p. 110), mesmo diante de uma pena por vezes cáustica, custeia os seus serviços. Pretende-se, assim, apossar-se da escrita artística, de seus instrumentos, institucionalizando-a e fazendo com que se integre às orientações de classe. Trata-se de um quesito tático: reconhece-se a ameaça que representa a

---

<sup>101</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 530.

<sup>102</sup> Cf. SARTRE, 2018, p. 145.



crítica pela literatura, de modo que se subvenciona “[...] o artista para lhe controlar o poder de destruição” (SARTRE, 2015, p. 71).

Ademais, deve-se levar em conta haver também um aspecto objetivo que torna problemática a comunicação entre autor e público, precisamente no sentido de que as contradições da sociedade capitalista comumente privam as classes desfavorecidas de se dedicarem à leitura. As más condições econômicas da vida cotidiana distanciam os menos abastados dos apelos do escritor. Há muito se verifica inclusive a desconfiança daqueles pertencentes aos estratos mais vulneráveis relativamente aos chamados por liberdades políticas e individuais. Muitas vezes o olhar do oprimido acerca de discursos a respeito de direitos civis se dá com incredulidade, considerando-os apartados da concretude – e pouco efetivos para mitigar as mazelas sociais. De quando em vez, justificadamente “[...] o proletariado pouco se preocupa com a liberdade de pensamento: tem outros problemas a resolver” (SARTRE, 2015, p. 219). Por conseguinte, aos olhos das classes oprimidas as liberdades formais – as quais por vezes se entremeiam no tecido da prosa ficcional – “[...] servem mais à mistificação do que à emancipação” (SILVA, 2004, p. 211).

E ainda que os membros da classe oprimida guardem consigo a prática da leitura, não são incomuns as quebras na comunicação. Em determinadas circunstâncias históricas, como na década de 1940 na França, o operariado possuía o hábito de leitura, especialmente de panfletos políticos ou sindicais. Entretanto, à época, a classe oprimida encontrava-se numa redoma. Para o escritor dirigir-se a ela, era preciso recorrer a intermediários. Com isso, na medida em que vaticina a imprescindibilidade das classes subalternas enquanto destinatário da obra literária ao afirmar que “[...] a sorte da literatura está ligada à da classe operária” (SARTRE, 2015, p. 201), Sartre reconhece as dificuldades nessa interlocução. Havia um fosso ou mesmo uma “cortina de ferro”<sup>103</sup> entre o escritor de sua geração e o operariado. Este encerrava-se nos limites propostos pelo Partido Comunista Francês (PCF), com sua propaganda oficial. No período, a via de acesso aos operários organizados passava pelo crivo do PCF.

Para Sartre, o PCF padecia de um decaimento próprio de certo marxismo vulgar – já desde o século XIX. Autores do período não contribuíram “[...] para produzir nas massas aquilo a que se chama [...] um *movimento* de ideias, isto é, uma ideologia aberta, contraditória, dialética” (SARTRE, 2015, p. 121). O resultado, experimentado à época da geração de Sartre, fora uma perspectiva teórica destituída de nuances, fechada – sem incorporar críticas pertinentes, antinomias etc. Esse marxismo simplório, devido à falta de contraditório no interior

---

<sup>103</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 201.

dos espaços de formulação, degradou-se em determinismo, em lugar de perquirir o processo dialético. Essa degenerescência fora tamanha: quando ambicionava explicitar a realidade, o escritor do partido tomava “[...] de empréstimo à ideologia burguesa a psicologia determinista fundada na lei do interesse e no mecanismo” (SARTRE, 2015, p. 208). Desta feita, nos escritos dos membros do PCF, inúmeros mecanismos conversadores poderiam ser identificados – intimidação, ameaça, falta de demonstração de teses, difamação gratuita, ausência de autocrítica etc. E, caso o escritor, certo de sua verve e de sua independência intelectual, ousasse criticar os aspectos dogmáticos da orientação oficial do partido, as chances de ser alvo da violência dos expurgos eram elevadas. Não seria conveniente nem mesmo preencher o enredo dos romances com personagens comunistas, haja vista que o militante de viés stalinista era refratário a “[...] encontrar a sua própria imagem na literatura, pois [...] um retrato já é uma contestação” (SARTRE, 2015, p. 207).

Mas, além de o engajamento congênito à atividade literária não se identificar com o opúsculo de um partido político, de acordo com o filósofo francês, o alinhamento com os comunistas franceses do período era prejudicial ao escritor e, por conseguinte, a uma possível relação com as classes oprimidas, porquanto o PCF, comprometido com as diretrizes da União Soviética, deixara de investir-se pela revolução social permanente e optara por sedimentar-se nas defesas dos acordos, muitas vezes espúrios, com a burguesia e a burocracia soviética – enredada em um nacionalismo refratário, preocupado somente em salvaguardar os resultados alcançados na década de 1910 na Rússia.

Pela leitura de Sartre, a política oficial do PCF arrastava-se em um estado de putrefação, pois consistia na tentativa de conciliação e de apaziguamento dos ânimos da classe dirigente. A diretriz conciliatória do partido pretendia tranquilizar a burguesia francesa “[...] sem perder a confiança das massas, permitir-lhe governar, mas conservando as aparências da ofensiva, ocupar postos de comando sem se deixar comprometer” (SARTRE, 2015, p. 203-204). Por essas motivações a conclusão sartriana foi pela impossibilidade de comunicar-se com as classes subalternas a partir da intermediação dos comunistas franceses: o serviço acrítico ao PCF conduziria a uma capitulação da literatura, posto que reduzida à mera propaganda partidária e sem intenção real de mobilizar-se por alternativa ao *status quo*.

Caso se pergunte hoje se o escritor deve, para atingir as massas, oferecer seus serviços ao Partido Comunista, respondo que não; a política do comunismo stalinista é incompatível com o exercício honesto do ofício literário: um partido que planeja a revolução não deveria ter nada a perder; ora, para o PC, há alguma coisa a perder e alguma coisa a poupar [...]; antes mesmo de tomar o poder, adota a postura de espírito,

os raciocínios e artifícios daqueles que, já estando há muito tempo no poder, sentem que este lhes escapa e querem conservá-lo (SARTRE, 2015, p. 204).

Em síntese, nas diversas periodizações históricas, existem limites e conflituosidade no apelo que o escritor faz ao leitor. Há limitações oriundas das engrenagens sociais – o próprio alcance de um público mais amplo com membros da coletividade oprimida fica prejudicado. E se verificam mascaramentos e tentativas de evasão tanto por parte do autor quanto do leitor – que torna a atividade crítica um tipo de consumo trivial, algo supérfluo, um mero entretenimento. Observam-se também equívocos, porquanto, em algumas ocasiões, as classes abastadas financiam os artistas literatos em razão de um mal-entendido: libertas de preocupações econômicas, procuram adquirir consciência crítica de si mesmas, mas “[...] sem se dar conta de que em seguida deverão assumi-la” (SARTRE, 2015, p. 71).

Nesse ínterim, para o filósofo francês, se a essência da obra literária é precisamente o referido apelo às liberdades, comumente “[...] as diferentes formas de opressão, escondendo dos homens que eles são livres, ocultaram dos autores essa mesma essência” (SARTRE, 2015, p. 123). Daí a percepção de que escritores têm uma visão por vezes turva a respeito do ofício de escrever, total ou parcialmente equivocada: são usuais as incursões pela literatura sem se ater à comunicação com outrem, com as classes desfavorecidas, e sem intencionar o prenúncio de uma alternativa conjunta de libertação. Por isso se constata o sobrepujamento do engajamento intrínseco à prosa ficcional, o que redundava numa espécie de serviço acrítico do escritor às forças estabelecidas, bem como se aprofunda o seu distanciamento quanto à classe trabalhadora e às minorias sociais.

Digo que a literatura de determinada época é alienada quando não atingiu a consciência explícita de sua autonomia e se submete aos poderes temporais ou a uma ideologia, isto é, quando considera a si mesma como meio e não como fim incondicionado. É provável, nesse caso, que as obras, em sua singularidade, ultrapassem essa sujeição, e cada uma delas contenha uma exigência incondicionada: mas é apenas implícita (SARTRE, 2015, p. 123).

Entretanto, seja como for, em que pesem as dificuldades na comunicação e na relação entre escritor e público, não se deve assumir com isso a obstrução fatalista das perspectivas reais da atividade literária. Sartre demarca a necessidade de buscar leitores “[...] onde quer que estejam, isto é, perdidos em seu tempo como agulhas num palheiro, e lhes lembremos os seus poderes” (SARTRE, 2015, p. 230). A literatura é um esforço conjunto, que deve ser construção: possui como desiderato expor ao leitor, com base em cada caso concreto, suas possibilidades

de fazer e de desfazer, ou melhor: de agir.<sup>104</sup> O propósito do escritor é remeter-se aos homens, não importa onde e em qual período se encontrem, para rememorar a oportunidade de ação frente às mazelas sociais.

Cheguemos a eles em seu trabalho, em sua família, em sua classe, em seu país e avaliemos com eles a sua servidão, mas não para enterrá-los ainda mais: mostremos a eles que no gesto mais mecânico do trabalhador já se encontra toda a negação da opressão; não consideremos jamais a sua situação como um dado de fato, mas como um problema; mostremos que ela tira suas formas e seus limites de um horizonte infinito de possibilidades, ou seja, que a sua situação se configura unicamente pela maneira como eles decidiram superá-la (SARTRE, 2015, p. 230-231).

Apesar de em muitos casos o público real do escritor pertencer aos estratos sociais elevados, os quais o patrocinam pelas motivações explicitadas, acha-se um aspecto positivo de um conflito que subsiste, uma vez que “[...] nomear é mostrar e mostrar é mudar” (SARTRE, 2015, p. 71). Por isso, mesmo na hipótese de receber financiamento, a atuação do escritor enquanto contestação da ordem vigente é nociva aos interesses da burguesia. Ainda que modestamente, sua pena questionadora contribui para a tentativa de mudança de regime.

Assim, o escritor é um parasita da “elite” dirigente. Mas, funcionalmente, ele atua contra os interesses daqueles que o sustentam. Tal é o conflito original que define a sua condição. Por vezes esse conflito é manifesto: ainda se fala dos palacianos que fizeram o sucesso de *O casamento de Fígaro*, embora a obra anunciasse a morte do regime (SARTRE, 2015, p. 71).

Para ilustrar tanto a explicitada assunção de consciência crítica e histórica pela via da atividade literária quanto os contratempos no contato entre as liberdades do escritor e dos leitores, cita-se o exemplo proeminente de Richard Wright. Trata-se de um escritor negro, cuja origem é o sul dos Estados Unidos. Radicado no norte do país, obtém-se que sua pena versa sobre negros e brancos “[...] *vistos pelos olhos dos negros*” (SARTRE, 2015, p. 67). Sua temática é também aquela de um homem que observa a cultura branca do lado de fora, ele conhece os brancos à distância. O conteúdo de seu escrito retrata “[...] a alienação da raça negra no seio da sociedade americana” (SARTRE, 2015, p. 68).

Nessa orientação, conforme a dimensão ontológica da liberdade se acha encravada no processo de libertação histórica e concreta, “[...] assim também a universalidade do gênero humano está no horizonte do grupo concreto e histórico de seus leitores” (SARTRE, 2015, p. 68-69). Com efeito, Wright destina sua obra “[...] aos negros cultos do Norte e aos americanos

---

<sup>104</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 230.

brancos de boa vontade (intelectuais, democratas de esquerda, radicais, operários filiados a sindicatos progressistas)” (SARTRE, 2015, p. 68). Através de tais leitores ele pode atingir a todos os homens.

Contudo, as palavras de Wright não têm a mesma reverberação para pessoas negras e brancas. Posto que não domine de antemão as ressonâncias que terão seus dizeres aos leitores brancos não-preconceituosos – sem a experiência da tragédia da escravidão e sem sentirem diretamente a violência da chaga do racismo, compreendem apenas parcialmente a condição da população negra –, seus escritos cuidam de fazer com que eles avaliem as próprias responsabilidades.

E ainda sobre seus leitores negros, nota-se que possuem vivências semelhantes à sua: a eles, não é preciso dizer muito. Em contato com a narrativa ficcional da delicada situação pessoal, esses leitores esclarecem-se no que concerne a si próprios. Wright, ao tematizar o drama social a que estão submetidos, faz-se a consciência dessas pessoas. Assim, esse trânsito do plano imediato ao plano refletido de sua condição “[...] é o movimento de toda a sua raça” (SARTRE, 2015, p. 69). Em suma, o trabalho Richard Wright encontra-se

[...] entre os negros e os brancos: lido ao mesmo tempo pelo oprimido e pelo opressor, testemunhando pelo oprimido contra o opressor, fornecendo ao opressor a sua própria imagem, vista de dentro e de fora, tomando, com e pelo oprimido, consciência da opressão, contribuindo para formar uma ideologia construtiva e revolucionária (SARTRE, 2015, p. 192).

E, de todo modo, a obra de Wright é prodigiosa no sentido de reportar-se a contextos diferentes. Não se limita a endereçar-se apenas aos brancos, pois, se assim o fosse, teria de fazê-lo com mais didatismo, com excursões mais prolongadas. E se encaminhasse sua obra somente aos negros, as frases seriam mais elípticas<sup>105</sup>. Mas, ao escrever a um público diversificado, o

---

<sup>105</sup> Em “Para quem se escreve?”, terceiro capítulo de *Que é a literatura?*, Sartre ressalta a feição elíptica da linguagem. Neste sentido, embora a obra literária seja alusiva, e o autor almeje oferecer uma representação de seu objeto, pretende-se indicar com isso a impossibilidade de uma descrição completa. O escritor “[...] jamais conta tudo; sempre sabe de coisas que não diz” (SARTRE, 2015, p. 61). Supõe-se assim um contexto que dispensa a necessidade de extensos discursos. No caso da leitura, pessoas que vivenciaram as mesmas circunstâncias históricas limite compartilham certas percepções acerca de tais eventos. Por isso, não é necessário deter-se e se prolongar em determinada apresentação, é possível valer-se de “palavras-chave”. Para exemplificar a questão, relata-se a ocupação alemã do território francês entre 1940 e 1944. Se o autor se dirige, por exemplo, ao público estadunidense, inúmeras exposições se mostrarão pertinentes a fim de que se afastem preconceitos sobre o dificultoso período. Além disso, mostrar-se-ia útil alguma analogia com a própria história norte-americana com vistas a fazer melhor compreender o drama francês. Mas, na hipótese de escrever para franceses que sobreviveram à invasão e à ingerência do nacional-socialismo, bastam algumas palavras e se atinge a significação. É que esses cidadãos “[...] têm um mesmo gosto na boca, têm uns com os outros a mesma cumplicidade e há entre eles os mesmos cadáveres” (SARTRE, 2015, p. 61).

autor “[...] soube ao mesmo tempo manter e superar essa divisão; disto fez o pretexto para uma obra de arte” (SARTRE, 2015, p. 70).

Feitos esses apontamentos, retoma-se que a prosa ficcional, a exemplo do que se retira da produção de Wright, é engajada precisamente por utilizar a linguagem enquanto signo, remetendo-se à exterioridade – aos outros homens e às situações. Por ela, o escritor alude a homens que, como ele, estão situados. Dirige-se a liberdades concretas. Em tal contato de subjetividades livres e históricas, estabelece-se um pacto de generosidade, não eximido de conflituosidade.

Para Sartre, o leitor é o *outro*<sup>106</sup>, de maneira a subsistir também na literatura a perspectiva do conflito. Há conflito, sobremaneira porquanto pela obra literária fornece-se à sociedade sua imagem crítica, algo por vezes nocivo às instituições correntes, e porque existem dificuldades na comunicação, no alcance do público. Pela prosa, a realidade humana em seus múltiplos aspectos se torna refletida, isto é, espelham-se aos homens as suas atitudes, e opera-se a passagem da espontaneidade ao pensado. Mas é por essa atividade, a qual oferece o mencionado espelho crítico, que se alcança os leitores, convidando-os a agirem livremente em busca de libertação.

### 3.2 O reconhecimento do Outro enquanto liberdade em meio ao conflito

As indicações da seção anterior procuraram mostrar que em *Que é a literatura?* enxerga-se a instância do conflito na relação entre escritor e leitor mediada pela prosa ficcional, mas que também essa conflituosidade não se constitui um óbice à alteridade, o apelo à liberdade em um pacto de generosidade entre autor e público. Esta seção detém-se à intersubjetividade presente em *O ser e o nada*, com o propósito de evidenciar que mesmo na lógica do conflito ontológico entre Para-sis residem os exercícios do reconhecimento e da generosidade.

Conforme se explicitou no capítulo anterior, pela dinâmica do *olhar* de outrem, o Para-si toma “[...] consciência de *ser visto*” (SARTRE, 2011, p. 333). Por esse fato, o sujeito, para além da provável presença corpórea de outra pessoa, constata que é vulnerável. Expõe-se a sua fragilidade física, assim como sua conduta passa a poder ser alvo do ajuizamento alheio. O sujeito é feito objeto quando do juízo alheio e envergonha-se. E, pela vergonha, revela-se tanto o olhar do Outro quanto a si mesmo. Vivencia-se a situação de ser-visto. O olhar de outrem,

---

<sup>106</sup> Cf. SARTRE, 2015, p. 65.

então, opera uma reificação do sujeito e confere livremente a ele outro tipo de ser (ser-Para-outro).

O sujeito é alienado pelo olhar do Outro, por sua liberdade. E o ser, “[...] escrito na e pela liberdade do Outro” (SARTRE, 2011, p. 337), constitui-se o limite da liberdade do sujeito, seu “reverso”<sup>107</sup>. Captado o olhar de outrem, o Para-si tem suas possibilidades alienadas, transcendidas por outra liberdade. À diferença de um ente qualquer ou de uma intercorrência às quais o sujeito transcende em direção a outros possíveis, a presença de outrem, em livre projeção rumo às próprias possibilidades, é capaz de despojar o Para-si de sua transcendência, determinando seus projetos.<sup>108</sup> À frente do olhar de outrem, segundo Sartre, há a morte das próprias possibilidades e, assim, o sujeito experencia a liberdade daquele.

Não é a mesma coisa ficar em casa porque está chovendo e ficar em casa porque me proibem de sair. [...] No segundo caso, são minhas próprias possibilidades de sair ou ficar que me são apresentadas como transcendidas e determinadas [...]. Não é por mero capricho se, costumeiramente, fazemos com maior naturalidade e sem aborrecimento aquilo que nos teria irritado se fosse ordenado por outro. É porque o mando e a proibição exigem que façamos a prova da liberdade do Outro através da nossa própria escravidão (SARTRE, 2011, p. 348).

Sem embargo, subiste a ocasião de o Para-si devolver a mirada, de tal modo a reter o Outro como objeto. Mantém-se a perspectiva de o sujeito reagir à sua objetivação, fazendo com que “[...] o Outro compareça frente a mim a título de *tal ou qual objeto*” (SARTRE, 2011, p. 377). Realiza-se a reificação de outrem, e sua subjetividade “[...] torna-se simples *propriedade* do objeto considerado” (SARTRE, 2011, p. 369). O Para-si faz-se sujeito para Outro-objeto e o encara como transcendência-transcendida.

Contudo, essa contenção da objetividade de outrem não é perene, porquanto ele, antes as suas próprias possibilidades, pode assenhorar-se e tornar a assujeitar o Para-si. Por isso se vê a constante cautela do sujeito na retenção do Outro em sua objetividade, em que usualmente se utiliza “[...] essencialmente de ardis destinados a fazê-lo permanecer como objeto” (SARTRE, 2011, p. 378). Mas, na verdade,

[...] só os mortos podem ser perpetuamente objetos sem converter-se jamais em sujeitos – porque morrer não é perder a própria objetividade no meio do mundo: todos os mortos estão aí, no mundo à nossa volta; morrer é perder toda possibilidade de se revelar como sujeito a um outro (SARTRE, 2011, p. 378).

---

<sup>107</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 337.

<sup>108</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 367.

A todo instante, portanto, as ligações entre Para-sis são marcadas pela procura contínua de ora se fazer livre da dominação de outrem, ora subjuguá-lo. As subjetividades continuamente se confrontam neste mundo. Daí se dizer que a essência das relações entre as consciências é o conflito.

Destarte, como se destacou em capítulo precedente, a Terceira Parte do ensaio de ontologia fenomenológica colocara a liberdade do Para-si em face da liberdade de outrem, de modo que o referido conflito “[...] ameaça a minha própria liberdade” (KREMER-MARIETTI, 2005, p. 56)<sup>109</sup>. Mais ainda, se a explicitação do ser-Para-outro é o conflito, alguma interpretação apressada concluiria pelo malogro perene das ligações entre Para-sis. Assim, a conflituosidade seria assimilada como que um destino, e mais do que uma atemorização duradoura, a presença do Outro possuiria os caracteres da subtração de generosidade entre subjetividades e da dissolução inelutável de qualquer tentativa de efetivação da solidariedade histórica.

No entanto, é arrazoado oferecer uma leitura alternativa ao problema, almejando um desenlace com repercussão concreta para o conflito, em primeiro lugar, sublinhando haver também “[...] uma reciprocidade de liberdades, a minha e a dos outros para mim” (KREMER-MARIETTI, 2005, p. 56)<sup>110</sup>.

De fato, como fora apresentado, o próprio surgimento do Para-si lançado no mundo em que já se encontra o Outro é “[...] livre limitação de sua liberdade, e nada [...] pode modificar essa situação originária” (SARTRE, 2011, p. 508). Essa limitação, enquanto finitude externa, advém do fato de que a liberdade “[...] existe para outras liberdades, as quais a apreendem livremente, à luz de seus próprios fins” (SARTRE, 2011, p. 644). Portanto, sob o olhar de outrem, vivencia-se a adjetivação, o julgamento e a violência. Devolvida a mirada, objetiva-se o Outro, fazendo com que “[...] lhe sobrevenha esta alienação que deve assumir” (SARTRE, 2011, p. 508). Mas é preciso demarcar, seja como for, não ser possível “[...] fornecer à sua liberdade senão ocasiões para se manifestar, sem nunca lograr incrementá-la ou diminuí-la, dirigi-la ou possuí-la” (SARTRE, 2011, p. 508).

É que, ao deparar-se com outrem, o Para-si tem de haver-se com as objetivações instituídas por uma liberdade tal como a sua. Seus projetos são, então, amalgamados à alienação oriunda do olhar de outra subjetividade.

A característica de ser alienável é, portanto, congênita à realidade humana, de sorte que o ser do sujeito passa pela objetividade socialmente constituída. Neste caso, as significações do

<sup>109</sup> “[...] menace ma propre liberté”.

<sup>110</sup> “Il se produit une réciprocité des libertés, de la mienne et de celle d'autrui pour moi”.



próprio ser do sujeito são formadas intersubjetivamente. Resta um caráter objetivo nessas impressões cravadas pela mirada do Outro, de maneira que o Para-si não se define independentemente do tecido social – por certo, “[...] a existência do outro me revela o ser que sou” (SARTRE, 2011, p. 453). Por isso, em que pese a “[...] aparente concepção pessimista que o lugar do outro parece assumir na filosofia sartriana de *O ser e o nada*, há que se ter em conta mais um aspecto da existência do outro: é por meio do outro que se descobre o eu” (HILGERT, 2015, p. 331).

Para reforçar essa perspectiva: em prefácio<sup>111</sup> destinado a esclarecer alguns equívocos relacionados à frase que se tornara um adágio, “[...] o inferno são os outros”<sup>112</sup>, da peça *Entre quatro paredes*, sobretudo quanto à ênfase corriqueira do aspecto negativo do conflito entre subjetividades, Sartre aponta precisamente para o fato de que o Outro é o *mediador necessário*<sup>113</sup> à própria constituição do ser do sujeito – entre a consciência e o seu ser-objeto. Ressalta-se, assim, a interdependência entre os sujeitos na descoberta do próprio “Eu”. Usam-se os artifícios fornecidos por outrem na revelação de si mesmo.

Acreditou-se eu queria dizer com isso que nossas relações com os outros estavam sempre envenenadas, que eram sempre relacionamentos infernais. No entanto, é outra coisa que eu quero dizer. Quero dizer que se as relações com os outros são distorcidas, viciadas, então o outro só pode ser o inferno. Por quê? Porque os outros são sobretudo o que há de mais importante em nós mesmos para o nosso próprio conhecimento. Quando pensamos sobre nós, quando tentamos nos conhecer, basicamente usamos o conhecimento que os outros já têm sobre nós. Julgamos com os meios que os outros nos deram. No que digo sobre mim, encontra-se sempre inserido o julgamento dos outros. [...] Isso simplesmente marca a importância capital de todos os outros para cada um de nós (SARTRE, 1973, p. 282)<sup>114</sup>.

A essa caracterização instituída por outra liberdade, a qual objetiva o ser do Para-si, o sujeito imprime um sentido. Por conseguinte, reconhece-se o Outro enquanto transcendência, fazendo-o existir relativamente a si – “[...] pela livre assunção deste ser-alienado que experimento, faço com que, de súbito, a transcendência do Outro exista para mim enquanto tal” (SARTRE, 2011, p. 645). Diante de outra subjetividade, o Para-si assume a objetivação feita,

---

<sup>111</sup> De 1965 e publicado posteriormente em *Un Théâtre de Situations*.

<sup>112</sup> Cf. SARTRE, 2022, p. 139.

<sup>113</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 290.

<sup>114</sup> “On a cru que je voulais dire par là que nos rapports avec les autres étaient toujours empoisonnés, que c'étaient toujours des rapports infernaux. Or, c'est tout autre chose que je veux dire. Je veux dire que si les rapports avec autrui sont tordus, viciés, alors l'autre ne peut être que l'enfer. Pourquoi ? Parce que les autres sont au fond ce qu'il y a de plus important en nous-mêmes pour notre propre connaissance de nous-mêmes. Quand nous pensons sur nous, quand nous essayons de nous connaître, au fond nous usons des connaissances que les autres ont déjà sur nous. Nous nous jugeons avec les moyens que les autres ont, nous ont donnés de nous juger. Quoi que je dise sur moi, toujours le jugement d'autrui entre dedans. [...] Ça marque simplement l'importance capitale de tous les autres pour chacun de nous.”

atesta-a como liberdade e se volta a ela tomando alguma atitude. Desta forma, o conflito ontológico se distingue por consistir numa espécie de reconhecimento da liberdade. Em outras palavras, não se pode “[...] *experimental* esta alienação sem *reconhecer* ao mesmo tempo o Outro como transcendência” (SARTRE, 2011, p. 645). E tal reconhecimento só ganha significado pelo “[...] *livre* reconhecimento da liberdade do Outro” (SARTRE, 2011, p. 645).

[...] eis que minha liberdade, de certo modo, recupera seus próprios limites, pois só posso me captar como limitado pelo Outro na medida em que o Outro existe para mim, só posso fazer com que o Outro exista para mim como subjetividade reconhecida assumindo meu ser-Para-outro (SARTRE, 2011, p. 645).

Para ilustrar a questão, Sartre interpõe um recurso exemplificativo cuja ambientação é a delicada ocupação do território francês pelo exército alemão, na década de 1940. À época, como em outros períodos, o fato de alguém pertencer à minoria judaica compreendia uma situação em que a morte era uma ameaça constante.<sup>115</sup> Contudo, mesmo nessa situação-limite, um membro da minoria judaica só se torna um “judeu” no instante que atribui-se o seu *ser-judeu*<sup>116</sup> perante seus algozes antissemitas. Nesse sentido, à parte o hediondo uso que o oficial nazista faz da própria condição de ser livre, somente a reconhecendo e fazendo a assunção do *ser-judeu* diante dos opressores que essa mesma designação se revelará como limitação à liberdade. E por mais intrincada que seja essa exemplificação, permanecem as possibilidades de infringir as proibições ou mesmo de juntar-se aos experimentos de resistência. De toda forma, a descrição sartriana dessa situação-limite circunscreve-se no reconhecimento de outrem como liberdade, de tal modo que “[...] a liberdade do Outro confere limites à minha situação, mas só posso *experimental* esses limites caso reassuma este ser-Para-Outro que sou e lhe atribua um sentido à luz dos fins que escolhi” (SARTRE, 2011, p. 646).

Aos olhos de outra pessoa, pode-se ser “covarde” ou “mau”. Mas, à diferença dos mortos ou de ente comum, enquanto liberdade, trocam-se os próprios atos e inicia-se a tentativa de romper com as cadeias estabelecidas por outrem.

Em suma, o conflito – inerente à intersubjetividade posto que a realidade humana é alienável – carrega um traço positivo, porquanto torna possível a constituição do ser do Para-si (quando reificado pelo Outro tem-se um ser), além de afirmar e reconhecer a existência de outrem enquanto liberdade. Chegado a este ponto, pode-se concluir que, assim como a generosidade da relação entre autor e público inscrita nas páginas de *Que é a literatura?* não

<sup>115</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 643.

<sup>116</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 646.

existe sem a instância conflituosa, o conflito congênito à intersubjetividade abordado em *O ser e o nada* não anula o reconhecimento do Outro enquanto liberdade.

\* \* \*

Contrariamente ao prisma que se procura albergar aqui, poder-se-ia objetar, por meio da apresentada discussão acerca da intersubjetividade circunscrita em *O ser e o nada*, não existir qualquer ocasião para que o fracasso ontológico do conflito entre consciências pudesse ser ao menos suavizado por um agir coletivo e concreto. Esse tipo<sup>117</sup> de apreciação crítica sobre o tema da alteridade em Sartre comumente assume que a abordagem de 1943 contém um pensamento despojado de preocupações históricas e concretas e, no limite, eivado de solipsismo.

Nessa vertente, figuram as já expostas considerações de István Mészáros: (a) a *ontologia fenomenológica* sartriana seria destituída de historicidade, apartada da dimensão concreta, em especial quanto à questão da intersubjetividade; e (b) a impossibilidade de conceber a partir da elaboração de 1943 uma consciência social capaz de alçar-se contra o engendramento de dominação capitalista, em razão da própria estrutura ontológica da intersubjetividade.

Para o filósofo húngaro, obtém-se da pena de Sartre um sujeito a-histórico, solipsista e encerrado em sua subjetividade. E, conforme se viu em capítulo precedente, o pressuposto de um “individualismo anarquista” somado à “solidão ontológica”<sup>118</sup> do Para-si terminaria por “[...] recusar ao Outro um *status* ontológico próprio” (MÉSZÁROS, 2012, p. 194). E, adotados tais pressupostos, outrem possuiria estatuto meramente derivado e hipotético, o que cuidaria de eliminar ainda “[...] a dimensão histórica da relação e a transforma numa estrutura existencial atemporal” (MÉSZÁROS, 2012, p. 194). Assumidos esses termos, qualquer ideia de completude entre o sujeito e o Outro teria o caráter de abstração de uma totalidade irrealizável.

A aludida reciprocidade formal entre os Para-sis, descrita como “círculo existencial-ontológico fatal”<sup>119</sup> – isto é, de um conflito irreconciliável –, asseguraria a irrealização *a priori* de qualquer projeto de libertação coletiva. Esse “[...] círculo vicioso dignificado ontologicamente” (MÉSZÁROS, 2012, p. 197), o qual exclui a ideia de relação dialética com

---

<sup>117</sup> Cf. SOUZA, 2010, p. 14-15.

<sup>118</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 298.

<sup>119</sup> Cf. MÉSZÁROS, 2012, p. 197.

outrem, tornaria inócua a concepção da alguma tentativa de agir partilhado. Assim, o mencionado “individualismo anarquista” traria consigo a recusa da ab-rogação histórica da alienação.

A argumentação de Mészáros assiste na afirmação de que a “[...] solidão original do Para-si” (SARTRE, 2011, p. 563) relegaria o Outro à identificação “objetividade-alienação”, firmando-a como insuperável, até mesmo na concretude. Para ele, se a existência de outrem já “[...] converte a objetividade em escravidão permanente” (MÉSZÁROS, 2012, p. 200), e o *status* do conflito entre consciências é ontológico, cuja reciprocidade é “[...] convertida em uma circularidade autodestrutiva, e a mediação é *a priori* condenada como domínio do Outro em meu próprio ser” (MÉSZÁROS, 2012, p. 200), não restaria no existencialismo sartriano as ferramentas conceituais necessárias para desvincular a objetividade da alienação e abrir caminho para sua supressão histórica.

Neste caso, as próprias terminações das estruturas de reificação do Para-si limitariam as perseguições do sujeito à dimensão da reflexão singular. Por encontrarem-se inscritas no nível reflexivo e singularizado, as descobertas do Para-si em autenticidade não contraditariam “[...] significativamente as estruturas compactas da dominação” (MÉSZÁROS, 2012, p. 199). Em outras palavras, a tomada de consciência do Para-si frente às mazelas sociais seria puramente individual e pertencente ao nível “reflexivo-contemplativo”<sup>120</sup>, fato que inviabilizaria a consciência social requerida para um ponto de inflexão na cadeia de subjugação capitalista.

Para Mészáros, assumindo o pretense ponto de vista individualista que vai em *O ser e o nada*, permanece impossibilitada a aparição de uma consciência social genuína em termos de relações de classe. E mesmo a vaga ideia de “consciência de classe” portaria a feição de uma experiência psicológica e derivada, sem que se alcançasse, com isso, a dimensão ontológica, tampouco repercutindo histórico e concretamente. Circunscrita à mera psicologia individual, a classe oprimida retiraria sua identidade da simples negação da classe opressora – vista como seu *nêmesis* –, mas não se constituiria uma “classe-para-si”<sup>121</sup>, por meio da qual se compreenderia o prenúncio de uma diminuição profunda das contradições socioeconômicas. Em vista disso, a síntese dialética que poria termo ao antagonismo de classe “[...] é declarada *a priori* impossível” (MÉSZÁROS, 2012, p. 204).

Isto posto, conquanto pertença a uma dimensão secundária, o experimento de um “Nós” – que poderia ser a reunião solidária entre os membros da classe oprimida – não subsistiria de maneira efetiva, mas sim de forma instável e aparente. Restaria desta feita um imobilismo total

<sup>120</sup> Cf. MÉSZÁROS, 2012, p. 199.

<sup>121</sup> Cf. MÉSZÁROS, 2012, p. 204.

da ontologia fenomenológica no plano social, inclusive pelo fato de não se tomar a experiência coletiva enquanto “[...] condição ontológica primordial” (MÉSZÁROS, 2012, p. 203). Em decorrência disso, *aprioristicamente*, o surgimento de uma consciência coletiva se acharia fadada ao fracasso – e inapta a reagir à subjugação histórica.

Entretanto, contrapõe-se à leitura de uma malfadada e insolúvel estrutura conflituosa da intersubjetividade conduzida por Mézáros, em primeiro lugar, aderindo à noção de que desde o começo de sua trajetória intelectual Sartre concebera sua filosofia incrustada à dimensão concreta. Não se prescinde assim de uma inquietação acerca dos percalços da concretude.

Nessa perspectiva, compreende-se a subjetividade na filosofia sartriana enquanto lançada na objetividade da história. Refere-se a um sujeito historicizado, que não se encontra apenas “[...] arremessado frente ao existente em bruto” (SARTRE, 2011, p. 631), mas em um mundo atravessado por outras subjetividades. O Para-si, neste caso, acha-se numa realidade com “complexos-utensílios”<sup>122</sup> cujo sentido fora oferecido por outros livre-projetos. Sartre não deixa escapar essa categoria da realidade, qual seja: a dos utensílios já significantes. Antes mesmo de certo sujeito surgir, outros homens já existiam e conferiram significação aos entes (o metrô, os prédios, uma obra de arte etc.) – “Eu, por quem as significações vêm às coisas, encontro-me comprometido em um mundo *já significativa* e que me reflete significações não determinadas por mim” (SARTRE, 2011, p. 627).

Outras pessoas, por conseguinte, ao longo da história, já estabeleceram de antemão um mundo de técnicas, pelas quais o Para-si não optou. Neste mundo habitado e laborado no passado por outrem, um trabalhador, quando presta um de seus serviços, não se experiencia “[...] ‘em vias de aplicar uma técnica’: capta a situação como situação que exige tal ou qual ação” (SARTRE, 2011, p. 639). Uma técnica não precede, então, ao livre projeto do sujeito: pela liberdade de projetar um povir, a técnica se revela. Na realidade já dada, o Para-si se historiza e historiza o próprio mundo, fazendo “[...] com que este fique *datado* por suas técnicas” (SARTRE, 2011, p. 639). E, ao iluminar a realidade circundante rumo a seus próprios fins, o Para-si é capaz de apropriar-se das técnicas.

Surge-se, deste modo, em um mundo histórico, no qual determinado estado de técnicas não restringe, em absoluto, todas as possibilidades humanas. Não reduzido, portanto, a ser mero efeito da historicidade, o sujeito se descobre na história a fim de transformar as suas determinações. A partir daí, corrobora-se com o entendimento de que o que vai em *O ser e o nada* já possui presente o tema da história.

---

<sup>122</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 626.

Há uma opacidade, uma “hostilidade”, como diz Sartre, própria do mundo e de suas determinações objetivas, e isso choca-se com a subjetividade. Ao mesmo tempo, a subjetividade nega as determinações não para fazê-las desaparecer, evidentemente, mas para transformá-las em mediações de sua própria realização. Dessa forma, não há oposição completa entre história e subjetividade, nem inteira dissolução da subjetividade na história. Há uma superação constante de situações concretas, e é assim que se deve compreender a liberdade agindo na história (SILVA, 2004, p. 234).

Feitos esses apontamentos sobre a imbricação entre subjetividade e história, torna-se possível inferir que, ao descrever as estruturas ontológicas de todo Para-si, o filósofo francês acabara “[...] escrevendo para seus contemporâneos, para sua época e sobre sua época” (MENDONÇA, 2006, p. 106). Advoga-se existir no período uma abordagem teórica munida de historicidade no que concerne aos problemas do presente. É o que se extrai das produções sartrianas subsequentes no decorrer dos eventos históricos decisivos da década de 1940.

Em *Reflexões sobre a questão judaica*, ensaio de 1946 – e, portanto, muito próximo temporalmente das descrições da ontologia fenomenológica de *O ser e o nada*, assim como das meditações acerca da arte literária registrada em *Que é a literatura?* –, Sartre demarcara que o “problema judaico” advém precisamente do antissemitismo, das manifestações violentas do antissemita. Para livrar-se dessa chaga, “[...] é preciso suprimir o antissemitismo” (SARTRE, 1978, p. 84). A fim de agir sobre o antissemitismo, não basta influir, por exemplo, nas instituições socioeducativas ou investir na propaganda política – sob pena de que eventuais “[...] resultados sejam puramente individuais” (SARTRE, 1978, p. 84). Não é suficiente o esforço de interferir na liberdade de escolha pela autoridade do Estado, mesmo porque não raro o antissemita “[...] tem a consciência de pertencer a uma sociedade mística fora da legalidade” (SARTRE, 1978, p. 84).

Na verdade, fala-se de uma ação compartilhada capaz de atingir as próprias engrenagens sociais em que o antissemitismo fora engendrado, de maneira que a subjetividade possa decidir-se “[...] sobre outras bases, a propósito de outras estruturas” (SARTRE, 1978, p. 85). Eis uma amostra da preocupação sartriana quanto à dimensão histórica, acerca da necessidade de sobrelevação da ordem social, em que a superação do antissemitismo e do racismo está amalgamada à luta anticapitalista, donde o autor pode asseverar, em *Orfeu negro* (1948), outro texto do período, que a população negra, “[...] como o trabalhador branco, é vítima da estrutura capitalista de nossa sociedade [...]” (SARTRE, 1978, p. 94).

Nesse sentido, incapaz de lidar e de compreender as contradições socioeconômicas próprias do engendramento capitalista, o antissemitismo se constitui uma espécie de degenerescência – “[...] representação mística e burguesa da luta de classes” (SARTRE, 1978,

p. 85) –, uma vez que procura eliminar as disputas e as divisões do tecido social agrupando-as “[...] numa só diferença, a do judeu e a do não judeu” (SARTRE, 1978, p. 85).

Contudo, pela ação partilhada se vislumbra a saída da opressão. Sartre indica que, em dada “[...] sociedade cujos membros são solidários, porque todos se acham empenhados na mesma empresa, não haverá lugar para o antissemitismo” (SARTRE, 1978, p. 85). Pressupõe-se aqui a *consciência de classe* cifrada nos últimos parágrafos da Terceira Parte de *O ser e o nada*. No texto de 1946, retira-se ser “[...] pela tomada de consciência que se apressará a supressão da luta de classes e do racismo” (SARTRE, 1978, p. 86).

[...] numa sociedade sem classes e alicerçada na propriedade coletiva de instrumentos de trabalho, quando o homem, libertado por fim das alucinações do trás-mundo, se lançar finalmente à *sua* empresa, que é a de infundir existência no reino humano, o antissemitismo já não encontrará razão de ser: tê-lo-ão cortado suas raízes (SARTRE, 1978, p. 85-86).

E ainda que a possibilidade real de revolução não esteja no horizonte, Sartre estabelece que a questão judaica interessa a todos, em qualquer tempo: “[...] somos todos solidários com o judeu” (SARTRE, 1978, p. 86). Assim, é necessário engajar-se nela, pela passagem a uma ação coletiva, em que se vê na ordem do dia o cuidado de “[...] lutar pelo judeu, tanto por nós mesmos” (SARTRE, 1978, p. 86).

Nessa linha, a tarefa de organização de grupos que combatam as diversas formas de opressão às minorias sociais é uma questão que se coloca a todos. Refletindo sobre o cenário político e social da França pós-1945, Sartre aponta justamente que nenhum cidadão será efetivamente livre e estará em segurança enquanto a comunidade judaica se sentir ameaçada. Sendo assim, o filósofo pode afirmar que o “[...] antissemita não é um problema judeu: é nosso problema” (SARTRE, 1978, p. 86-87).

Essas evidentes considerações sobre as mazelas sócio-históricas em textos dos anos 1940 são explicitações do que já se tangenciara na filosofia sartriana em 1943, mormente a discussão da intersubjetividade. A própria conjuntura de 1943 – o território francês ocupado por tropas alemãs – terminou por operar entre as pessoas “[...] um processo de coisificação por intersubjetividade” (MENDONÇA, 2006, p. 107)<sup>123</sup>.

Dissentindo da apreciação de Mészáros referente à ausência de concretude na análise ontológico-existencial de Sartre, entende-se que o filósofo francês ateve-se à questão da alienação sócio-histórica, observando precisamente aquela conjuntura de crise política radical.

---

<sup>123</sup> Cf. MENDONÇA, 2001.

Diante da vivência terrível da Segunda Guerra Mundial, as subjetividades “[...] anulavam-se mutuamente no mais completo desamparo” (MENDONÇA, 2006, p. 107). Assim sendo, sustenta-se existir um vínculo interno entre as descrições da ontologia fenomenológica e as situações concretas. A história imediata, no contexto da ocupação alemã, é o pano de fundo das relações com outrem. Retratado enquanto aquele que fixa limites à liberdade e causa alienação, “[...] o ‘Outro’ ganha em determinadas passagens a figura concreta do Alemão na França ocupada” (MENDONÇA, 2006, p. 108).

Mas a situação histórica, ainda que crítica, encerra conjuntamente as possibilidades e os limites da realidade humana. Por não se poder dissociar a subjetividade da historicidade, compreende-se que “[...] a história somente existe na medida em que o homem a faz fazendo-se ser histórico, o que implica tanto as determinações objetivas que nos constituem quanto as possibilidades de negá-las e superá-las pela liberdade” (SILVA, 2010, p. 25). Recupera-se, assim, o atributo distintivo do Para-si – tencionar a mudança deste mundo. E à medida que o “[...] Para-si é o ser pelo qual os existentes revelam a sua maneira de ser” (SARTRE, 2011, p. 532), diz-se que é o ser capaz de efetuar variações aos entes. N’outros termos, acrescenta-se ainda que é “[...] o ser pelo qual sobreveem modificações ônticas ao existente enquanto existente” (SARTRE, 2011, p. 532). Resta aí, enquanto característica essencial do Para-si, a “[...] possibilidade perpétua de *agir*, ou seja, de modificar o Em-si em sua materialidade ôntica, em sua ‘carne’” (SARTRE, 2011, p. 532).

Em outras palavras, ao passo que o “[...] Para-si é o ser que se define pela ação” (SARTRE, 2011, p. 535), e “[...] o mundo real só se revela pela ação” (SARTRE, 2015, p. 54-55), particulariza-se dada situação, com vistas a superá-la. Nessa orientação, se a realidade humana é vivida a partir de um projeto a respeito do futuro, uma ação histórica, não adstrita à escolha de dados brutos, dá-se enquanto “[...] invenção de soluções novas a partir de uma situação definida” (SARTRE, 2015, p. 232). As classes oprimidas, assim, podem exceder à penúria e à privação, invencionando as saídas da opressão, de sorte que o homem figure como algo “[...] para ser inventado a cada dia” (SARTRE, 2015, p. 232).

E é nesse cenário de determinações objetivas e de ultrapassagem ao dado que se pode apreender as implicações da experiência da mirada de outrem, a qual, muitas vezes, “[...] torna a existência absurda e insuportável” (MENDONÇA, 2006, p. 108). Mas esse Outro que “[...] coloca-me de lado e me despoja de minha transcendência” (SARTRE, 2011, p. 367) é também aquele com quem o Para-si experencia a objetivação de um Terceiro.

Trata-se do experimento do “Nós”: inserido na discussão ontológica no tocante ao ser-Para-outro, o “Nós” corresponde a uma vivência real, equivalente a uma “[...] brusca



experiência da condição humana como comprometida entre os Outros enquanto *fato* objetivamente constatado” (SARTRE, 2011, p. 519). A contar da experiência do Nós-objeto, sabe-se que consiste em uma situação objetiva, na qual o Para-si e outrem tomam parte na qualidade de estruturas equivalentes e solidárias.<sup>124</sup> Por significar o experimento de ser uma alienação compartilhada, o Nós-objeto compreende-se como uma variante da tentativa do Para-si de tornar aquele que o olha alvo do olhar. Refere-se ao “[...] trânsito usual de uma das grandes atitudes fundamentais do Para-si em relação ao Outro” (SARTRE, 2011, p. 522).

Com isso, emerge do Nós-objeto, “[...] experimentado por ocasião de uma solidariedade concreta e centrada nesta solidariedade” (SARTRE, 2011, p. 519), a já assinalada *consciência de classe*. E, por meio dessa tomada de consciência, abrem-se as primeiras chances de desforra, de retenção da classe dirigente como objeto, de modo que o oprimido, “[...] a *pessoa*, comprometida objetivamente na classe, visa arrastar a classe inteira no e por seu projeto de reversão” (SARTRE, 2011, p. 522). É que já aparece nas descrições do “Nós” a hipótese de a “[...] classe oprimida, pela rebelião ou o brusco aumento de seus poderes” (SARTRE, 2011, p. 531) posicionar-se diante dos integrantes da classe opressora, despojando-a, instante a partir do qual se faria a passagem de um Nós-objeto – o qual “[...] tem uma significação que transcende a circunstância particular em que é experimentado” (SARTRE, 2011, p. 519) – a um Nós-sujeito.

Assim, não se deve perder de vista que a própria provação do Nós-objeto – experiência de alienação partilhada, de “totalidade-destotalizada” e cindida, consistindo numa modalidade enriquecida do ser-Para-outro – pode se trasladar na experiência do Nós-sujeito: entrevê-se ser “[...] a partir do olhar dos outros que a classe oprimida se transcende em um nós-sujeito que se conhece e se afirma 'classe oprimida' diante da classe que a oprime” (KREMER-MARIETTI, 2005, p. 51-52)<sup>125</sup>. Donde a terminação sartriana de que “[...] a experiência do Nós-objeto remete à do Nós-sujeito” (SARTRE, 2011, p. 522).

Encontra-se a essa altura a antecâmara do processo contrário à resignação histórica: para Sartre, em determinados casos bem delineados, à diferença de um resgate individual da ipseidade que se evadiria do experimento comunitário, a assunção do “Nós” comporta o projeto de “[...] livrar-se do Nós inteiro pela objetividade, transformando-o em Nós-sujeito” (SARTRE, 2011, p. 522).

---

<sup>124</sup> Cf. SARTRE, 2011, p. 517.

<sup>125</sup> “[...] à partir du regard des autres que la classe opprimée se transcende en un nous-sujet qui se sait et s'affirme 'classe opprimée' devant la classe qui l'opprime”.

O Nós-sujeito, oriundo da condição de sujeição do Nós-objeto, “[...] exprime ‘a unidade da classe oprimida’” (MENDONÇA, 2001, p. 284), sendo que a “[...] a principal característica dessa ‘experiência’ [...] é a solidariedade” (MENDONÇA, 2001, p. 285).

Isso porque o reconhecimento não-tético das subjetividades envolvidas no experimento do Nós-sujeito, a começar da autoafirmação da “[...] figura – privilegiada ontologicamente – do ‘oprimido’” (MENDONÇA, 2001, p. 285), encerraria o germe da ressignificação do conflito originário entre consciências. Nesse olhar compartilhado relativamente ao mundo, suscetível de abrigar uma ação compartilhada sobre um aspecto da realidade ôntica, já residiria, ao menos de forma embrionária, a possibilidade de oferecimento de um sentido positivo à lógica do confronto entre Para-sis.

Se a característica congênita do Para-si é poder fazer-se por outra escolha e procurar modificar a realidade ôntica, é preciso levar em conta esse traço inerente não somente como “[...] a ação de uma subjetividade solitária, mas uma ‘ação comum’ – na experiência do nós-sujeito” (MENDONÇA, 2001, p. 329). Por conseguinte, seguindo essa linha argumentativa, aponta-se que, além de pavimentar a trilha para “[...] a parte mais longa de *O ser e o nada: a teoria da ação*” (KREMER-MARIETTI, 2005, p. 53)<sup>126</sup>, o “[...] ‘nós-sujeito’ nos colocou no caminho da ação em sua forma coletiva e histórica” (KREMER-MARIETTI, 2005, p. 53)<sup>127</sup>.

Mas, se do ponto de vista ontológico, a experiência do Nós-sujeito permanece circunscrita às formulações do ser-Para-outro, cuja terminação empírica adquire um caráter de instabilidade, no plano de uma ação comum ela se explicita “[...] como uma trégua provisória que se constitui no âmago do próprio conflito, e não como uma solução definitiva desse conflito” (SARTRE, 2011, p. 530).

De fato, como observara Mészáros, não há síntese dialética nas relações com outrem, e sim o debatido círculo vicioso. Porém, conquanto a estrutura do ser-Para-outro é conservada, e o conflito ontológico não é suplantado, não é menos oportuno seguir por um itinerário no qual em meio à conflituosidade intenciona-se fazer alguma mudança.

Se comumente se assume uma conotação pejorativa a respeito do confronto entre realidades humanas, considerando-o algo a ser eliminado, uma leitura alternativa assistiria em preservar a lógica da confrontação, ponderando o seu proveito para a *lato sensu* autodeterminação política.

<sup>126</sup> “[...] la partie plus longue de *L'être et le néant : la théorie de l'action*”.

<sup>127</sup> “Le ‘nous-sujet’ nous a mis sur la voie de l’action dans sa forme collective et historique”.

Nesse seguimento, o exame crítico de Matthias Lievens<sup>128</sup> acerca da alteridade na fenomenologia sartriana corrobora com essa perspectiva. Oferece-se uma interpretação não negativa do conflito ontológico – no nível fenomênico, mantidos os embates e os dissensos, a repercussão social pode ser salutar, posto que por eles se tornaria aberta a via para a radicalização do espaço público e das instituições políticas. A manutenção e a assunção positiva do conflito, por extremarem a experimentação da realidade política, condizem com a condição necessária para se pensar a realização de uma democracia não burguesa.

A hipótese de Lievens sobre o desenlace da intersubjetividade na *ontologia fenomenológica* de Sartre advoga uma conceitualização alternativa ao fracasso ontológico das relações com outrem, cuja nova feição positiva cuidaria de ressignificar o círculo vicioso insuperável, tomando-o como um “[...] círculo virtuoso de libertação por meio da dinâmica do conflito social” (LIEVENS, 2019, p. 87)<sup>129</sup>.

Para Lievens, adotando-se essas indicações, pode-se dizer que o autor de *O ser e o nada* “[...] desenvolve um argumento sobre os efeitos libertadores do conflito, que é fundamentalmente maquiaveliano” (LIEVENS, 2019, p. 85)<sup>130</sup>. E, tal “[...] ‘hipótese maquiaveliana’ de Sartre poderia ser o ponto de partida” (LIEVENS, 2019, p. 86)<sup>131</sup> para se refletir os contornos de formas democráticas diversas do modelo hegemônico liberal.

Neste caso, a visão alternativa a certo pessimismo oriundo de alguns comentários feitos à discussão sobre o Outro cifrada em *O ser e o nada* se justifica a partir de uma interlocução com o pensamento maquiaveliano, porquanto, consoante a elaboração de Lievens a respeito de Maquiavel, a criação e a perpetuação de um espaço público livre pressupõem o reconhecimento da divisão social. Assim sendo, a eventualidade de desordens e de tumultos entre as classes sociais consiste na razão da conservação da liberdade. A luta travada entre os diferentes estratos sociais seria o impulso a movimentos pela promulgação de leis e pela instituição de regulamentações favoráveis à liberdade de todos. Por isso se dizer que mesmo em meio às separações o conflito não constitui necessariamente uma ameaça à vida, “[...] mas uma fonte potencial de poder, grandeza e liberdade” (LIEVENS, 2019, p. 88)<sup>132</sup>. Nessa arena política, ainda que houvesse alguma falha no funcionamento dos organismos de controle dos ímpetos da

<sup>128</sup> *L'hypothèse machiavélienne de Sartre* : Le conflit comme garant de la liberté. Cf. LIEVENS, 2019.

<sup>129</sup> “[...] cercle vertueux de libération par la dynamique du conflit social”.

<sup>130</sup> “[...] développe un argument sur les effets libérateurs du conflit qui est fondamentalement machiavélien”.

<sup>131</sup> “[...] « l'hypothèse machiavélienne » de Sartre pourrait être le point de départ”.

<sup>132</sup> “[...] mais une source potentielle de puissance, de grandeur et de liberté”.

classe dirigente, “[...] o próprio conflito de classes se torna o meio para restringir essas ambições e fundar novas instituições livres” (LIEVENS, 2019, p. 88)<sup>133</sup>.

Em síntese, de acordo com Lievens, a filosofia política maquiaveliana defende “[...] uma forma de sociedade e de regime político que aceita o conflito de classes em razão de seus efeitos benéficos em vários níveis” (LIEVENS, 2019, p. 89)<sup>134</sup>: os antagonismos de classe, cada qual com seus anseios divergentes, auxiliam na moderação da propensão da classe opressora de aumentar seus domínios e acabam por contribuir na criação de instituições isonômicas. A partir daí, abre-se o caminho para mobilizar o dinamismo popular em prol da participação na vida política. Essa compreensão<sup>135</sup> identifica-se à noção de que o conflito social não mitiga ativismo político, e sim o fortalece.

O argumento de Maquiavel baseava-se sobretudo no estabelecimento de freios e contrapesos no poder: os nobres devem então restringir suas ambições, o Estado deve buscar bases de legitimidade entre as camadas sociais populares, um sistema de “*checks and balances*” é estabelecido (LIEVENS, 2019, p. 107)<sup>136</sup>.

Ao valer-se dessa inspiração maquiaveliana, ainda que preservado, o *status* ontológico do conflito pode ser expressado em termos positivos: as oposições entre classes sociais podem substituir a fatalidade da disputa por um círculo virtuoso, em que “[...] os grupos são chamados a criar as condições para a libertação de sua própria liberdade” (LIEVENS, 2019, p. 105)<sup>137</sup>. Se as condições de sociabilidade passam tanto pelo surgimento de grupos sociais que se apropriam do aparelho jurídico-repressivo quanto pelo de outros que se experimentam à margem da ingerência estatal, então, por sua própria formação, e conservação da conflituosidade, faz-se possível impelir o Estado a assumir um caráter político que recusa a intervenção social adstrita a imposições, condicionamentos e constrangimentos.<sup>138</sup>

A aposta no conflito seria capaz justamente de forçar o Estado a “[...] desenvolver outras práticas mais políticas” (LIEVENS, 2019, p. 106)<sup>139</sup>, cujos efeitos são a constituição de outros grupos e a atenuação do automatismo e da indiferenciação, caras ao engendramento

<sup>133</sup> “[...] le conflit de classes devient lui-même le moyen pour restreindre ces ambitions et pour fonder de nouvelles institutions libres”.

<sup>134</sup> “[...] une forme de société et de régime politique qui accepte le conflit de classe en raison de ses effets bénéfiques à plusieurs niveaux”.

<sup>135</sup> Cf. LIEVENS, 2019, p. 89.

<sup>136</sup> “L’argument de Machiavel misait surtout sur l’établissement de contre-pouvoirs et de contrôles sur le pouvoir : les nobles doivent alors restreindre leurs ambitions, l’État doit chercher des bases de légitimité parmi les couches sociales populaires, un système de « *checks and balances* » s’établit”.

<sup>137</sup> “[...] les groupes sont appelés à créer eux-mêmes les conditions de la libération de leur propre liberté”.

<sup>138</sup> Cf. LIEVENS, 2019, p. 105.

<sup>139</sup> “[...] développer d’autres pratiques, plus politiques”.

capitalista. Fortalece-se, assim, a dinâmica política, apta a desencadear a “[...] libertação da liberdade em vários níveis” (LIEVENS, 2019, p. 106)<sup>140</sup> – tornando o cenário social pertinente ao aprofundamento e à radicação da experiência democrática. Em decorrência desse desenvolvimento, o próprio aparato estatal encaminha-se para ser modificado: “[...] em um contexto abalado pelo conflito de grupos, a liberdade é gradativamente libertada mesmo dentro da instituição estatal, o que abre espaço para a democratização” (LIEVENS, 2019, p. 106)<sup>141</sup>.

Para além de determinar um sistema de freios e contrapesos ao poder estatal e às classes dominantes, a formação de grupos conseguiria remanejar o arranjo de classe, provocando um exercício de libertação em todas as instâncias de totalização social.<sup>142</sup> Decerto, “[...] a formação de grupos e sua conflitualidade produzem uma mudança na própria economia do poder” (LIEVENS, 2019, p. 107)<sup>143</sup>. Assim sendo, o aprofundamento do conflito ontológico em um círculo virtuoso que não se detém nos limites do formalismo do sistema de representação liberal estampa “[...] a possibilidade de uma forma verdadeiramente ‘selvagem’ de democracia” (LIEVENS, 2019, p. 108)<sup>144</sup>.

Finalmente, é permitido compreender então a alienação e a instância conflituosa da intersubjetividade tal como aparecem em *O ser e o nada* em uma chave de leitura positiva, atreladas à dimensão da concretude histórica e que não inviabilizam a sublevação da ordem existente a partir de uma ação conjunta. E nesse cenário de antagonismos e de afirmação do conflito entre classes como oportunidade de intensificação do processo democrático, ainda como resposta às objeções de Mészáros, reivindica-se o engajamento intrínseco da literatura, consoante o apresentado ao longo deste trabalho, posto que pode apresentar-se como a via para a assunção de consciência histórica dos grupos sociais que não a classe dirigente. Conforme se lê nas linhas do ensaio de 1947, junto à noção de que, pelo exercício exemplar da atividade literária, obtém-se relações intersubjetivas marcadas pela generosidade e pelo reconhecimento mútuo das liberdades (do autor e do público), a obra literária “[...] pode ser a condição essencial da ação, ou seja, o momento da consciência reflexiva” (SARTRE, 2015, p. 129). Esta é a função da literatura em sua dimensão de crítica: auxiliar o público a conceber criticamente as contradições da sociedade capitalista enquanto problema a ser superado. Serve como despertar

---

<sup>140</sup> “[...] libération de la liberté à plusieurs niveaux”.

<sup>141</sup> “[...] dans un contexte secoué par le conflit de groupes, la liberté est graduellement libérée même au sein de l’institution étatique, ce qui ouvre un espace de démocratisation”.

<sup>142</sup> Cf. LIEVENS, 2019, p. 107.

<sup>143</sup> “[...] la formation de groupes et leur conflitualité produisent un changement dans l’économie même du pouvoir”.

<sup>144</sup> “[...] la possibilité d’une forme de démocratie véritablement « sauvage »”.

da desaprovação do funcionamento das instituições vigentes, assim como posterior incitação à luta comum pela supressão das estruturas fundamentais do engendramento capitalista.

Em cada contexto historicamente definido, o apelo do escritor ao leitor carrega o lembrete de que “[...] o homem que lê se despoja” (SARTRE, 2015, p. 214) de seus impedimentos atuais com vistas à constituição de uma outra realidade material. Ao “[...] representar o mundo e testemunhar sobre ele” (SARTRE, 2015, p. 227), a atividade literária em sua verve crítica possui o mencionado papel de negatividade, pois serve como contestação à alienação do trabalho. Em outros termos, “[...] a tarefa ética da literatura é construir a mediação necessária para que o homem tome consciência de sua alienação” (SILVA, 2004, p. 256). E a tomada de consciência abre o caminho para a construção/superação: identifica o homem “[...] como *ação criadora* e o acompanhará em seus esforços para superar a alienação presente, rumo a uma situação melhor” (SARTRE, 2015, p. 188).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho perseguiu a aproximação das abordagens do tema da intersubjetividade na filosofia sartriana, circunscrevendo a discussão em duas obras: *O ser e o nada* (1943) e *Que é a literatura?* (1947). Decerto, uma leitura apressada concluiria tanto pelo malogro perene de quaisquer relações intersubjetivas com base na obra de 1943 quanto por sua incompatibilidade com o ensaio de 1947.

Mas, conforme se discutiu ao longo do texto, das páginas do ensaio de ontologia fenomenológica se retira a constatação de que estar no mundo significa encontrar-se diante de outrem. E ainda que *um* outro não se ache corporalmente presente, o sujeito inevitavelmente se depara com a presença do Outro, com seu olhar que perturba a existência. De fato, a mirada de outrem fixa algo como uma essência ao Para-si, lança-o à exterioridade. Em outros termos, esse olhar “essencializa” o sujeito. Apesar disso, só é possível pressenti-lo, experimentá-lo. Não há como obter a definição desse olhar a contar de sua origem no Outro. É que é defeso ao Para-si coincidir com outra consciência. Sabe-se apenas que se é observado. Pelos caminhos da concretude, será preciso haver-se com a fixação conferida por outra subjetividade, embora nunca se saiba exatamente a integralidade desse ser fixado. De qualquer maneira, a realidade humana experencia a própria liberdade, sem perder de vista que resta algo de seu ser que é segregado por outrem. Então quer dizer que em todo caso os outros constituem-se naquilo que existe de mais importante à existência, já que o segredo do próprio ser do sujeito passa pelo olhar deferido por uma consciência alheia. O Para-si se define dependendo do tecido social.

Nesse sentido, se o Outro pode valer-se de toda sorte de artimanhas para assujeitar o Para-si, assim como se pode tentar a qualquer instante subjugar outra pessoa, o conflito ontológico que perpassa essa correlação não contradiz propriamente a condição de liberdade de toda realidade humana. Seja na hipótese de ser alvejado por outrem, seja no momento que se objetiva o Outro, subsistem ocasiões propícias para que se manifeste a liberdade. E em todos esses instantes conflituosos, verifica-se o reconhecimento do Outro enquanto liberdade. A relação entre subjetividades, permeada pelo conflito, ao permitir a objetivação, acaba por possibilitar precisamente o reconhecimento do Para-si e do Outro como liberdades.

Essa intersubjetividade conflituosa de *O ser e o nada* não figura, portanto, como impossibilidade permanente das relações humanas, tampouco consiste num óbice às oportunidades de ação conjunta entre as diversas subjetividades que sofrem todo o tipo de alienação no interior da sociedade capitalista. A leitura das páginas da obra sartriana não é avessa à interpretação de que em meio ao conflito ontológico uma realidade humana pode

reunir-se a partir de laços de solidariedade com as demais a fim de ultrapassar as adversidades materiais rumo a outra situação. Em síntese, por “[...] este livre reconhecimento do Outro através da experiência de minha alienação, *assumo* meu ser-Para-outro, qualquer que possa ser, e o assumo precisamente porque é meu traço de união com o Outro” (SARTRE, 2011, p. 645).

Nessa chave, a interlocução com o ensaio de 1947 fez-se pertinente no decorrer deste trabalho. A obra literária é, nessa linha, um apelo incondicionado aos homens, às liberdades, e não há literatura sem o público – já desde a criação da prosa reclama-se a alteridade. Ou melhor: sem certo público, isto é, determinado pelas circunstâncias históricas, as quais fazem suas exigências. Por isso, o escritor encontra-se “[...] em situação, como todos os outros homens” (SARTRE, 2015, p. 122). No bojo dos acontecimentos históricos, não sem conflitos e dificuldades na comunicação, por meio do engajamento congênito à prosa – isto é, a característica de ser significativa – autores procuram tematizar o próprio tempo, ofertando aos leitores um mundo para ser transformado. Pela mediação da prosa ficcional, o escritor pode dirigir-se generosamente à liberdade do leitor, não como um simples endereçamento de alguma ideia, e sim convidando-o a assumir o compromisso de adotar um posicionamento crítico quanto à realidade ôntica – com vistas a modificá-la. A produção de significados, pelo romance, por parte do autor, intenciona alcançar o público, outras subjetividades situadas, de forma a oferecer um espelho crítico relativo a esses leitores e despertar uma consciência infeliz relativamente aos problemas sócio-históricos do mundo contemporâneo. A arte literária cuida de oferecer-se ao público como crítica e compromisso. É que “[...] na obra de arte descobrimos a presença da humanidade inteira; a leitura é comércio do leitor com o autor, com os outros leitores: como poderia, pois, induzir à segregação?” (SARTRE, 2015, p. 217). Por isso o referido apelo às liberdades por uma tomada de consciência, sem desconsiderar que o ideal de libertação só é atingível no decurso de um extenso processo histórico.

Ao fim e ao cabo, o cotejo dos tratamentos dados por Sartre à temática da alteridade na década 1940 permite a compreensão de que em meio ao conflito ontológico pressupõem-se o reconhecimento das liberdades e as chances de ação conjunta, sem perder de vista que mesmo na generosidade intrínseca à mediação da narrativa ficcional existem percalços na comunicabilidade. Seja como for, conclui-se o trabalho indicando que eventuais dificuldades oriundas do inevitável encontro com o Outro não servem como escusa para que as realidades humanas não se arrisquem no afeto nem se engajem em tentativas de libertação. Como quer Sartre, “[...] há ‘algo’ a ser destruído para que eu me liberte” (SARTRE, 2011, p. 510). As chances reais para tanto somente podem se realizar conjuntamente.



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, S. L. **Sartre**: direito e política: ontologia, liberdade e revolução. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ALVES, I. S. Consciência imaginante e analogon: o lugar do objeto estético na obra de Sartre. In: **Sapere Aude**, v. 6, n. 12, 2016.
- ARON, R. **As etapas do pensamento sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BARATA, A. O Outro e a Relação: o contributo das fenomenologias da intersubjectividade. In: **Phainomenon**, n. 16-17, 2008.
- BEAUVOIR, S. **A força da idade**. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
- BELO, R. S. A psicologia fenomenológica em Sartre. In: **Ítaca**, v. 8, n. 26, 2014, p. 102-112.
- \_\_\_\_\_. Filosofia e literatura em Jean-Paul Sartre. In: **Eleuthería**, v. 5, n. 9, 2020, p. 58-79.
- \_\_\_\_\_. **Liberdade e engajamento**: em torno das noções de subjetividade e expressão (literária) em Sartre e Merleau-Ponty. 2011. 217 f. Tese (Doutorado).
- BLANCHOT, M. Os romances de Sartre. In: **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- BORNHEIM, G. **Sartre**: metafísica e existencialismo. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- ERCULINO, S. C. N. A violência do olhar: intersubjetividade em Sartre. In: **Kínesis**, v. 6, n. 11, 2014, p. 200-214.
- \_\_\_\_\_. **O entrelaçamento entre ego e ego-visto em Sartre**: análise da origem dos conceitos. 2018. 218 f. Tese (Doutorado).
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HILGERT, L. H. Olhares e espelhos: *O ser e o nada* e *Entre Quatro Paredes*. In: **Sofia**, v. 4, n. 2, 2015.
- KANT, I. **Crítica da faculdade de julgar**. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KREMER-MARIETTI, A. **Jean-Paul Sartre et le désir d'être** – une lecture de *L'Être et le Néant*. Paris: L'Harmattan, 2005.
- LIEVENS, M. Sartre's Machiavellian hypothesis - Conflict as the guarantor of freedom. In: **Études sartriennes**, n. 23, 2019, p. 85–108.
- MENDONÇA, C. A dessublimação emancipadora de Sartre. In: **Dois Pontos**, v. 3, n. 2, 2006.
- \_\_\_\_\_. **O mito da Resistência**: experiência histórica e forma filosófica em Sartre. 2001. 615 f. Tese (Doutorado).
- MERLEAU-PONTY, M. A ciência e a experiência da expressão. In: **A prosa do Mundo**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- MÉSZÁROS, I. **A Obra de Sartre**: busca da liberdade e desafio da história. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2012.
- MOUTINHO, L. D. S. A lógica do engajamento: literatura e metafísica em Sartre. In: **Discurso**, v. 39, n. 39, 2009, p. 291-320.

- NOUDELMANN, F.; PHILIPPE, G. **Dictionnaire Sartre**. Paris: Éditions Champion, 2004.
- PERDIGÃO, P. **Existência e Liberdade**: uma introdução à filosofia de Sartre. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- SARTRE, J.-P. **A Imaginação**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- \_\_\_\_\_. A nacionalização da literatura. In: **Situações II**. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. **A prostituta respeitosa**. Trad. Maria Lúcia Pereira. São Paulo: Papirus, 1992.
- \_\_\_\_\_. **A transcendência do Ego**: esboço de uma descrição fenomenológica. Trad. João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2013a.
- \_\_\_\_\_. Apresentação da revista “Les Temps Modernes”. In: **Situações II**. Paris: Gallimard, 1968.
- \_\_\_\_\_. **As palavras**. Trad. J. Guinsburg. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- \_\_\_\_\_. **Entre quatro paredes**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2022.
- \_\_\_\_\_. François Mauriac e a liberdade. In: **Situações I**. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac & Naif, 2005.
- \_\_\_\_\_. L’artiste et sa conscience. In: **Situations IV**. Paris: Gallimard, 1964.
- \_\_\_\_\_. L’écrivain et sa langue. In: **Situations IX: Mélanges**. Paris: Gallimard, 1972.
- \_\_\_\_\_. Matérialisme et révolution. In: **Situations III**. Paris: Gallimard, 1949.
- \_\_\_\_\_. **O Existencialismo é um humanismo**. Trad. João Batista Kreuch. 3. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2013b.
- \_\_\_\_\_. **O imaginário**: psicologia fenomenológica da imaginação. Trad. Monica Stahel. Rio de Janeiro: Vozes, 2019.
- \_\_\_\_\_. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Trad. Paulo Perdigão. 20. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2011.
- \_\_\_\_\_. Que é a literatura?. Trad. Carlos Felipe Moisés. 1. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- \_\_\_\_\_. Reflexões sobre a questão judaica. In: **Reflexões sobre o racismo. — Reflexões sobre a questão judaica, — Orfeu negro**. Rio de Janeiro: Difel, 1978.
- \_\_\_\_\_. Sobre John dos Passos e 1919. In: **Situações I**. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac & Naif, 2005.
- \_\_\_\_\_. Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade. In: **Situações I**. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac & Naif, 2005.
- SILVA, F. L. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.
- \_\_\_\_\_. Literatura e Experiência Histórica em Sartre: o engajamento. In: **Dois Pontos**, v. 3, n. 2, 2006.
- \_\_\_\_\_. Literatura, ética e política em Sartre. In: **Teresa**, n. 10-11, 2010, p. 18-28.
- \_\_\_\_\_. **O Outro**. 1. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- \_\_\_\_\_. Para a compreensão da história em Sartre. In: **Tempo da Ciência**, v. 11, n. 22.
- \_\_\_\_\_. Subjetividade e crítica em Sartre. In: **Sofia**, v. 4, n. 1, 2015.

SOUZA, T. M. Da irreducibilidade e inseparabilidade entre percepção e imaginação em Sartre. In: **Educação e filosofia**, v. 32, n. 64, 2018.

\_\_\_\_\_. Liberdade e determinação na filosofia sartriana. In: **Kínesis**, v. 2, n. 03, 2010.

\_\_\_\_\_. Sartre e a condição humana: a condenação da natureza imposta pela existência. In: **Revista Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 23, 2020.

\_\_\_\_\_. **Sartre e a literatura engajada**: espelho crítico e consciência infeliz. São Paulo: Edusp, 2008.

\_\_\_\_\_. Tensão na ontologia fenomenológica de Sartre – ou o equilíbrio instável entre o primado da existência do mundo e o primado do sentido da consciência. In: **Ética e Filosofia Política**, v. 1, n. 20, 2017.

YAZBEK, A. A “desorganização interna” do Ser e o surgimento da “realidade humana” em *O Ser e o Nada*. In: **Dois Pontos**, v. 3, n. 2, 2006.

\_\_\_\_\_. O estatuto da relação erótica no existencialismo de Jean-Paul Sartre: desejo, alteridade e consciência encarnada em *O ser e o nada*. In: **Sofia**, v. 8, n. 2, 2019.