

Maria Inez de Souza

As relações concretas com o outro em *Entre quatro paredes*

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia – Programa de Pós-Graduação em Filosofia – Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR, para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca

São Carlos  
2010

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da  
Biblioteca Comunitária da UFSCar**

S729rc

Souza, Maria Inez de.

As relações concretas com o outro em entre quatro paredes / Maria Inez de Souza. -- São Carlos : UFSCar, 2010.

91 f.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal de São Carlos, 2010.

1. Filosofia. 2. Liberdade. 3. Responsabilidade social. 4. Compromisso social. I. Título.

CDD: 100 (20<sup>a</sup>)

## Índice

1. Introdução:.....	05
2. O existencialismo.....	08
3. O ser.....	19
3. A Má-fé.....	23
4. O outro.....	28
5. As relações concretas com o outro.....	34
<i>A primeira atitude para com o outro: o amor, a linguagem, o masoquismo.....</i>	<i>36</i>
<i>A segunda atitude para com o outro: a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo.....</i>	<i>48</i>
6. A liberdade.....	65
7. Entre quatro paredes.....	69
8. Considerações finais.....	85
8. Referências Bibliográficas.....	89

Pensar incomoda como andar à chuva quando o vento cresce e parece que chove mais.

Fernando Pessoa

Agradeço

Pela colaboração a Tuxo e Valtinho

Pela paciência e tolerância a Thelma

## 1. Introdução

A liberdade é o tema central da reflexão sartriana, ou melhor, a busca da liberdade do homem como fundamento do mundo. Esse tema, na realidade, implica fundamentalmente a liberdade como finalidade da existência humana, o homem enquanto ser em situação, a sua livre escolha, a responsabilidade do homem por suas ações e projetos de vida e a sua necessidade de engajamento. Mas, se estou no mundo isso significa que não estou só, pois no mundo existem outras realidades humanas, isto é, outras consciências ou outras liberdades, ou seja, no mundo existe o outro. Daí porque, o problema da liberdade é pensar a própria condição humana do ser que vive em comunidade, ou seja, na convivência entre eu e o outro.

Por isso, o outro no pensamento sartriano também ocupa uma posição central; para Sartre não devemos pensar o outro, somente, como “aquele que eu vejo”, mas devemos pensar o outro, principalmente, como “aquele que me vê”<sup>1</sup>, aquele que invade a minha subjetividade e me transforma em objeto; assim, podemos provar a existência concreta do outro enquanto tal, e escapar ao solipsismo.

É certo que existem outras consciências no mundo e a certeza da existência do outro é um dado na minha vida, sei que esses corpos que estão à minha volta não são somente objetos nem imagens que eu invento, reconheço o outro como sujeito, como consciência, sei que como eu o outro age com a mesma intencionalidade e também faz do mundo o lugar para realizar suas escolhas e concretizar seus projetos; mas, nesta relação, “tudo que vale para mim, vale para o outro, se tento me livrar do domínio do outro o outro tenta se livrar do meu, enquanto procuro subjugar o outro o outro procura me subjugar”, pois não se trata aqui “de relações unilaterais, com um objeto-em-si, mas sim de relações recíprocas e moventes.”<sup>2</sup>

Por outro lado, é no teatro que Sartre utiliza um recurso ideal para reproduzir seu pensamento através dos personagens e da representação concreta da ação e da escolha do homem em sua situação existencial. Criando o teatro de situação, ou seja, partindo

---

<sup>1</sup> Ambos: *EN*, p. 273.

<sup>2</sup> Ambos : *EN*, p. 413.

do pressuposto que, “se é verdade que o homem é livre em uma situação dada e se escolhe livre a si mesmo nesta e por esta situação, então é preciso mostrar no teatro situações simples e humanas e liberdades que se escolhem nestas situações.”<sup>3</sup> Assim, o teatro pode mostrar o movimento do homem em direção a sua livre escolha, isto é, o momento da escolha, pois, sartrianamente falando o que está na base da existência humana é a livre escolha que cada homem faz de si mesmo e de sua maneira de ser.

A respeito do teatro de situação em Sartre, Jeanson comenta que esse teatro é “simultaneamente, um teatro da liberdade”<sup>4</sup>; e são esses dois temas: a liberdade em determinada situação que vamos encontrar nesta peça.

*O inferno são os outros*, célebre frase da peça *Entre quatro paredes*, ilustra a visão existencialista sartriana em *O ser e o nada*, na terceira parte dedicada à questão do para-outro, onde Sartre apresenta a questão do outro, em três capítulos: I. *A existência do outro*, II. *O corpo* e III. *As relações concretas com o outro*, onde ele discute questões clássicas como: o solipsismo e a relação com o outro.

No entanto, o foco aqui é dado para o outro dentro das *relações concretas com o outro*, partindo do pressuposto que “o conflito é o essencial das relações entre as consciências” e é, também, “o sentido originário do ser para-outro”<sup>5</sup>; isto porque, se o outro existe, a existência do homem está ligada ao pensamento, ao julgamento que ele faz de “si”; assim, em uma relação, a minha liberdade pode ser objeto para o outro e a liberdade do outro pode ser objeto para mim.

A peça reflete, exatamente, a visão sartriana em *As relações concretas com o outro*, quando Sartre descreve as duas atitudes com relação ao outro, que são: 1. o amor, a linguagem, o masoquismo; 2. a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo; nas duas atitudes adotadas, a finalidade é me apoderar da liberdade do outro. Sartre escolhe essas atitudes para demonstrar o círculo das relações com o outro porque são “atitudes originárias”, e porque estão integradas em todas as atitudes com relação aos outros, “envolvem em sua *circularidade* a totalidade das condutas com relação ao outro.”<sup>6</sup>

Nestas atitudes, a relação com o outro toma a forma de um círculo, ou seja, inseridos em uma circularidade, sem ter como sair, somos lançados de uma atitude à outra incessantemente; assim, “o amor encontra seu fracasso em si mesmo e o desejo

---

<sup>3</sup> CONTAT et RYBALKA, 1973, p. 20.

<sup>4</sup> JEANSON, 1987, p. 3.

<sup>5</sup> Ambos : *EN*, p.413.

<sup>6</sup> *EN*, p.459.

surge da morte do amor para desmoronar e ceder lugar ao amor”<sup>7</sup>, daí todas as condutas com relação ao outro-objeto incluem em si uma referência implícita a um outro-sujeito, e esta referência significa a morte do outro-objeto, então surge uma nova atitude que visa se apoderar do outro-sujeito, e ela revela sua inconsistência e desmorona para dar lugar à conduta inversa.

É esta situação de circularidade e de relação *objetivante* que é mostrada na peça. Os personagens Garcin, Estelle e Inès são, depois de suas mortes, condenados ao inferno pelos crimes que cometeram em vida; eles chegam ao inferno e são encaminhados às suas condenações eternas. A ação se desenrola em um inferno diferente, sem fornalhas, demônios, sessões de tortura, é um inferno civilizado, em um ambiente decorado com estilo sóbrio e elegante; a ação se passa em um único ambiente, uma sala com poucos móveis, decorada ao estilo Segundo Império, com três poltronas e uma estátua de bronze (de Barbedienne) sobre a lareira, não há janelas, a porta está trancada por fora e as luzes nunca se apagam, porque não existem dias nem noites; a sala nada mais é do que um aposento do inferno.

Encerrados nesta sala, de onde nunca mais poderão sair, eles são lançados de uma atitude à outra ininterruptamente. Assim, cada um escolhe, a seu modo, nesta situação dada, uma forma de alienação; Garcin não suporta a futilidade de Estelle, que não suporta a sinceridade de Inès, que não suporta a covardia de Garcin, dessa maneira, encontramos nesta situação a mesma circularidade presente nas atitudes fundamentais para com o outro. Isto é comprovado na fala de Garcin: “Somos cavalinhos de pau, que correm, um atrás do outro, sem nunca se alcançarem.”<sup>8</sup>

Sendo obrigados a tolerar-se mutuamente, descobrem o verdadeiro inferno: uma consciência não pode evitar enfrentar outra consciência que a denuncia. O espelhamento como julgamento desses personagens é confirmado na fala de Garcin: “o inferno são os outros.”<sup>9</sup>

Aqui se insere, então, o nosso problema: compreender porque o inferno não é o sofrimento físico nem os instrumentos de tortura, mas *são os outros*, e porque sob o olhar do outro, cada um deve *viver* a plena consciência de seus erros. Por isso, o objetivo é discutir as duas atitudes vistas a partir das relações com o outro e mostrar

---

<sup>7</sup> EN, p.459.

<sup>8</sup> SARTRE, 1972a, p. 66.

<sup>9</sup> SARTRE, 1972a, p. 93.



como Sartre representa esses comportamentos do homem, no plano concreto dos personagens, nas suas ações e nas suas situações existenciais.

## 2. O existencialismo

Sartre entende o existencialismo como “uma doutrina que torna a vida humana possível” e, por outro lado, declara “que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana.”<sup>10</sup> Para o filósofo, o que amedronta na doutrina existencialista “é o fato dela deixar uma possibilidade de escolha ao homem.”<sup>11</sup> Ele revê essa questão por um plano estritamente filosófico: O que é que se chama existencialismo? O autor explica então que é a doutrina menos escandalosa e a mais austera possível. Mas ele chama à atenção para duas espécies de existencialistas: de um lado há os que são cristãos e, de outro lado, os existencialistas ateus. Sartre alega que, o que eles têm em comum é o fato de “admitirem que a existência precede a essência ou que se tem de partir da subjetividade.”<sup>12</sup>

Para os existencialistas ateus, quando se concebe um Deus criador, “esse Deus é identificado, quase sempre, como um realizador superior” e, qualquer que seja a doutrina considerada, os existencialistas admitem que “a vontade segue mais ou menos o entendimento, ou pelo menos o acompanha, e que Deus quando cria sabe perfeitamente o que cria.”<sup>13</sup>

Sartre ressalta que no século 18, no ateísmo dos filósofos, “suprimia-se a noção de Deus, mas não a idéia de que a essência precede a existência.”<sup>14</sup> Porém, no existencialismo, como chama a atenção o autor “o homem é possuidor de uma natureza humana, que é o conceito humano, que se encontra em todos os homens”, o que

---

<sup>10</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 12.

<sup>11</sup> SARTRE, 1965, p. 14.

<sup>12</sup> SARTRE, 1965, p. 17.

<sup>13</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 19.

<sup>14</sup> SARTRE, 1965, p. 20.

significa que “cada homem é um exemplo particular de um conceito universal: o homem.”<sup>15</sup> Assim, o existencialismo ateu sartriano “declara que se Deus não existe, há pelo menos um ser no qual a existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por qualquer conceito e que este ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana.”<sup>16</sup>

O que significa aqui dizer que a existência precede a essência? “Significa que o homem primeiro existe, se descobre, surge no mundo, e que só depois se define.”<sup>17</sup> Nesse sentido, o homem tal como é concebido pelo existencialista, se não é definível, “é porque primeiramente não é nada, só depois será alguma coisa e tal como a si próprio se fizer.” Por isso Sartre argumenta que não há natureza humana, pois, se não há Deus para concebê-la, “o homem não é apenas como ele se concebe, mas como ele quer que seja, como ele se concebe depois da existência, como ele se deseja após este impulso para a existência; o homem não é mais que o que ele faz.” O filósofo declara que este é o “primeiro princípio do existencialismo, é também o que se chama subjetividade.”<sup>18</sup>

O que Sartre quer dizer com isso é que o homem primeiro existe, isto é, “que o homem, antes de tudo, é o que se lança para um futuro, e o que é consciente de se projetar no futuro.” Sartrianamente falando, o homem é “um projeto que se vive subjetivamente; nada existe anteriormente a este projeto; nada há no céu inteligível, e o homem será o que tiver projetado ser.”<sup>19</sup> Todavia, Sartre afirma que o homem não é o que ele quiser ser. “Porque o que se entende comumente por querer é uma decisão consciente, e para a maior parte dos homens, é posterior àquilo que ele próprio se fez.”<sup>20</sup> Nesse sentido, como constata o autor, pode-se querer aderir a um partido, escrever um livro, casar-se, “tudo isso não é mais que a manifestação de uma escolha mais original, mais espontânea do que o que se chama vontade.” Mas, se verdadeiramente a existência precede a essência “o homem é responsável por aquilo que é.”<sup>21</sup>

Com efeito, o primeiro esforço do existencialismo é o de por todo homem no domínio do que ele é e de atribuir-lhe a total responsabilidade da sua existência. Assim, quando os existencialistas dizem que o homem é responsável por si próprio, não querem

---

<sup>15</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 20.

<sup>16</sup> SARTRE, 1965, p. 21.

<sup>17</sup> SARTRE, 1965, p. 21.

<sup>18</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 22.

<sup>19</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 23.

<sup>20</sup> SARTRE, 1965, p. 23.

<sup>21</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 24.

dizer que o homem é responsável pela sua individualidade, mas que “ele é responsável por todos os homens.”

Sartre aponta dois sentidos para a palavra subjetivismo: “subjetivismo quer dizer, de um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e, de outro lado, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana.” É o segundo sentido que é sentido profundo do existencialismo. De acordo com o existencialismo sartriano quando se diz que o homem se escolhe a si, quer dizer que “cada um se escolhe a si próprio, mas escolhendo-se a si próprio, ele escolhe todos os homens.”<sup>22</sup> Isto significa que “ao criar o homem que desejamos ser, criamos, ao mesmo tempo, uma imagem do homem como julgamos que deve ser.”<sup>23</sup> Isto implica que escolher ser isto ou aquilo é “afirmar, ao mesmo tempo, o valor do que se escolhe, porque nunca se pode escolher o mal, o que se escolhe é sempre o bem, e nada pode ser bom para o homem sem que o seja para todos.”<sup>24</sup> Então, quer dizer que se a existência precede a essência e se quisermos existir, ao mesmo tempo que construímos a nossa imagem, ela é válida para todos e “para toda a nossa época”. Assim, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, “porque ela envolve toda a humanidade.”<sup>25</sup> Assim explica Sartre:

Se sou operário e se prefiro aderir a um sindicato cristão a ser comunista, se por esta adesão quero indicar que a resignação é no fundo a solução que convém ao homem, que o reino do homem não é na terra, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos, e por conseguinte, a minha decisão ligou a si a humanidade inteira. E se quero, fato mais individual, casar-me, ter filhos, ainda que este casamento dependa unicamente da minha situação, ou da minha paixão, ou do meu desejo, tal ato implica-me não somente a mim, mas a toda humanidade na escolha desse caminho: a monogamia. Assim sou responsável por mim e por todos, e crio uma certa imagem do homem por mim escolhida; escolhendo-me, escolho o homem.<sup>26</sup>

Isto nos permite compreender o que se encobre em palavras tão comuns no vocabulário existencialista como angústia, abandono, desespero; esclarece o filósofo. Se o homem é angústia, isso significa que o homem está ligado por um compromisso (*s'engage*) e se dá conta de que não é apenas aquele que escolhe ser, é também “um

---

<sup>22</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 25.

<sup>23</sup> SARTRE, 1965, p. 25.

<sup>24</sup> SARTRE, 1965, pp. 25-6.

<sup>25</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 26.

<sup>26</sup> SARTRE, 1965, pp. 26-7.

legislador pronto a escolher, ao mesmo tempo que a si próprio, a humanidade inteira, e que não poderia escapar ao sentimento da sua total e profunda responsabilidade.”<sup>27</sup>

Para Sartre, devemos nos perguntar sempre: que aconteceria se todas as pessoas fizessem o mesmo? Não podemos fugir a este pensamento inquietante a não ser por uma espécie de má fé. Quem mente e se desculpa: “nem todos fazem assim”; é alguém que não está à vontade com sua consciência; “porque o fato de mentir implica um valor universal atribuído à mentira. Mesmo quando a disfarçamos, a angústia aparece.”<sup>28</sup> Sartre destaca que é esta angústia que Kierkegaard chamava a angústia de Abraão.

Tudo se passa como se para todo o homem, “toda a humanidade tivesse os olhos postos no que ele faz e se regulasse pelo que ele faz.” E cada homem deve dizer-se a si próprio: “terei eu seguramente o direito de agir de tal modo que a humanidade se regule pelos meus atos?”<sup>29</sup> E se o homem não diz isso, é porque ele disfarça a sua angústia.

Não se trata aqui de uma angústia que levaria ao quietismo, à inação. Trata-se de uma angústia simples, conhecida por todos os que têm tido responsabilidades. Esta angústia que é descrita pelo existencialismo se explica “por uma responsabilidade direta frente aos outros homens que ela envolve. Ela não é uma cortina que nos separa da ação, mas faz parte da própria ação.”<sup>30</sup>

Ressalta Sartre que quando se fala de desamparo, expressão de Heidegger, quer dizer somente que Deus não existe e que é preciso tirar disso as mais extremas conseqüências. “O existencialista se opõe a um certo tipo de moral laica que gostaria de suprimir Deus com o menor dispêndio possível.” Em 1880, quando alguns professores franceses tentaram construir uma moral laica disseram: “Deus é uma hipótese inútil e dispendiosa, vamos suprimi-la, mas ele é necessário para que haja uma moral, uma sociedade, um mundo policiado que alguns valores sejam tomados a sério e considerados como existindo *a priori*: é preciso que seja obrigatório, *a priori*, ser honesto, não mentir, não bater na mulher, ter filhos, etc.”<sup>31</sup>

Sartre mostra, então, que estes valores existem inscritos num céu inteligível, mesmo que Deus não exista. É essa a tendência de tudo o que se chama na França radicalismo: “nada será alterado ainda que Deus não exista; reencontraremos as mesmas normas de honestidade, de progresso, de humanismo, e quanto a Deus, teremos feito

---

<sup>27</sup> SARTRE, 1965, p. 28.

<sup>28</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 29.

<sup>29</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 31.

<sup>30</sup> SARTRE, 1965, p. 31.

<sup>31</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 34.

dele uma hipótese caduca que morrerá.”<sup>32</sup> O existencialista, pelo contrário, pensa que é muito incomodativo que Deus exista, porque desaparece com ele toda a possibilidade de achar valores num céu inteligível; “não pode existir já o bem *a priori*, visto não haver já uma consciência infinita e perfeita para pensá-lo; não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos mentir, já que precisamente estamos agora num plano em que há somente homens.”<sup>33</sup>

Sartre chama a atenção para o que Dostoiévsky escreveu: “Se Deus não existisse, tudo seria permitido.”<sup>34</sup> É nesta idéia que Sartre situa o ponto de partida do existencialismo. Com efeito, tudo é permitido se Deus não existe; por conseguinte fica o homem abandonado já que não encontra em si, nem fora de si, uma possibilidade a que se apegue. Avalia o autor que não há desculpas para o homem, “se a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável”<sup>35</sup>; em outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. Assim, “não temos nem atrás de nós, nem diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas.” Estamos sós e sem desculpas; é o que Sartre traduz dizendo que o homem está condenado a ser livre; “condenado, porque não se criou a si próprio; e livre, porque uma vez lançado ao mundo é responsável por tudo quanto fizer.”<sup>36</sup>

Sartre pondera que o existencialista não crê na força da paixão, “não pensará nunca que uma bela paixão é uma torrente devastadora que conduz fatalmente o homem a certos atos e que, por conseguinte, tal paixão é uma desculpa.” Pensa sim que o homem é responsável por essa paixão. Por outro lado, o existencialista não pensará também que o homem pode encontrar auxílio num sinal dado sobre a terra, e que o há de orientar; “porque pensa que o homem decifra, ele mesmo, esse sinal como lhe satisfaz.”<sup>37</sup> Pensa, portanto, que o homem, sem qualquer apoio e sem qualquer auxílio, está condenado a cada instante a inventar o homem.

No fundo, a única solução é escolher o que verdadeiramente nos impele numa certa direção. “Não posso nem procurar em mim o estado autêntico que me obrigará a

---

<sup>32</sup> SARTRE, 1965, p. 35.

<sup>33</sup> SARTRE, 1965, p. 36.

<sup>34</sup> SARTRE, 1965, p. 36.

<sup>35</sup> SARTRE, 1965, p. 36.

<sup>36</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 37.

<sup>37</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 38.

agir, nem pedir a uma moral os conceitos que me autorizem a agir.”<sup>38</sup> Para Sartre, nenhuma moral geral pode nos indicar o que fazer; não há sinais no mundo. Sou eu mesmo, em qualquer caso, quem escolhe o significado desses sinais.

Sobre mim pesa, portanto, a inteira responsabilidade da decifração. Sartre ressalta que “o desamparo implica em sermos nós a escolher o nosso ser. O desamparo é paralelo à angústia.” Quanto ao desespero, essa expressão tem um sentido extremamente simples: “ela quer dizer que nós nos limitamos a contar com o que depende da nossa vontade, ou um conjunto das probabilidades que tornam a nossa ação possível.”<sup>39</sup>

A partir do momento em que as possibilidades que considero não são rigorosamente determinadas pela minha ação, “devo desinteressar-me, porque nenhum Deus, nenhum desígnio pode adaptar o mundo e os seus possíveis à minha vontade.”<sup>40</sup> Sartre alega que, na verdade, quando Descartes disse: “‘Venceremos antes a nós do que ao mundo’, ele queria dizer a mesma coisa: agir sem esperança.”<sup>41</sup> Para o existencialista, não devemos nos abandonar no quietismo. Antes de mais nada devemos nos ligar por um compromisso e agir depois segundo a velha fórmula “para se atuar dispensa-se a esperança.”<sup>42</sup>

O quietismo é a atitude das pessoas que dizem: “os outros podem fazer aquilo que eu não posso fazer.” A doutrina que Sartre nos apresenta é justamente oposta ao quietismo, visto que ela declara: só há realidade na ação, e vai mais longe: “o homem não é senão o seu projeto, só existe na medida em que se realiza, não é, portanto, nada mais do que o conjunto dos seus atos, nada mais que a sua vida.”<sup>43</sup>

Na realidade, para o existencialista não há amor diferente daquele que se constrói; “não há possibilidade de amor senão a que se manifesta no amor, não há gênio senão o que se exprime nas obras de arte; o gênio de Proust é a totalidade das obras de Proust; o gênio de Racine é a série das suas tragédias e fora disso não há nada.”<sup>44</sup>

Certamente, este pensamento pode parecer duro a alguém que não tenha vencido na vida. Mas, por outro lado, ele pré-dispõe as pessoas para a compreensão de que só conta a realidade; “que os sonhos, as expectativas, as esperanças apenas permitem

---

<sup>38</sup> SARTRE, 1965, pp. 45-6.

<sup>39</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 49.

<sup>40</sup> SARTRE, 1965, p. 50.

<sup>41</sup> SARTRE, 1965, pp. 50-1.

<sup>42</sup> SARTRE, 1965, p. 54.

<sup>43</sup> SARTRE, 1965, p. 55.

<sup>44</sup> SARTRE, 1965, pp. 56-7.

definir um homem como sonho malogrado, como esperança abortada, como expectativa inútil”; quer dizer que isso os define em negativo e não em positivo; no entanto quando se diz: “tu não és nada mais do que a tua vida” não implica isso que o artista seja julgado unicamente pelas suas obras de arte; “mil outros aspectos contribuem igualmente para defini-lo.”<sup>45</sup> O que Sartre quer dizer é que um homem nada mais é do que uma série de empreendimentos, que ele é a soma, a organização, o conjunto das relações que constituem estes empreendimentos. Por isso Sartre diz “o que nos censuram não é no fundo o nosso pessimismo, mas uma dureza otimista.”<sup>46</sup>

O existencialista quando descreve um covarde, diz que este covarde é responsável pela sua covardia; um temperamento não é um ato; o covarde é definido a partir do ato que praticou. O que certas pessoas sentem obscuramente e que as horroriza “é que o covarde que apresentamos é culpado de ser covarde.” Para o existencialista o covarde se faz covarde, assim como o herói se faz herói; há sempre uma possibilidade para o covarde de não ser covarde, como para o herói de deixar de o ser. “O que conta é o compromisso total, e não é um caso particular, uma ação particular que se liga totalmente.”<sup>47</sup>

Assim Sartre ressalta que o existencialismo não pode ser considerado uma filosofia do quietismo, visto que “ele define o homem pela ação; nem tampouco pode ser visto como uma descrição pessimista do homem: “não há doutrina mais otimista, visto que o destino do homem está nas suas mãos”; assim também não pode ser visto como uma tentativa para desencorajar o homem de agir, “visto que lhe diz que não há esperança senão na sua ação e que a única coisa que permite ao homem viver é o ato. E conseqüentemente, nos preocupamos com uma moral de ação e de compromisso.”<sup>48</sup>

O ponto de partida do existencialista é a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas. “Não por sermos burgueses, mas por queremos uma doutrina baseada na verdade, e não um conjunto de teorias bonitas, cheias de esperanças, mas sem fundamentos reais.”<sup>49</sup> Sartre alega que não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: ‘penso, logo existo’; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência. Toda a teoria que considera o homem fora deste momento é uma teoria que suprime a verdade, “porque fora deste cogito

---

<sup>45</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 58.

<sup>46</sup> SARTRE, 1965, p. 58.

<sup>47</sup> SARTRE, 1965, p. 62.

<sup>48</sup> SARTRE, 1965, p. 62-3.

<sup>49</sup> SARTRE, 1965, p. 63-4.

cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis”, e uma doutrina de possibilidades que não está ligada a uma verdade desfaz-se no nada; “para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro.” Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessária uma verdade absoluta; “e esta é simples, fácil de atingir, está ao alcance de toda a gente; consiste em nos apreendermos sem intermediário.”<sup>50</sup>

Sartre considera o existencialismo a única teoria que confere uma dignidade ao homem, “é a única que não faz dele um objeto.” Pois, para o filósofo, todo o materialismo leva a tratar todos os homens, cada qual incluído, como objetos, quer dizer, “como um conjunto de reações determinadas, que nada distingue do conjunto das qualidades e dos fenômenos que constituem uma mesa ou uma cadeira ou uma pedra.”<sup>51</sup> Nesse sentido, ele ressalta que “quanto a nós queremos constituir precisamente o reino humano como um conjunto de valores distintos dos do reino material.” Mas a subjetividade que “nós aí atingimos a título de verdade não é uma subjetividade rigorosamente individual, porque demonstramos que no *cogito* não nos descobrimos só a nós, mas também aos outros.”<sup>52</sup> Assim conclui o autor que “pelo *penso* contrariamente à filosofia de Descartes e de Kant, atingimo-nos a nós próprios, em face do outro, e o outro é tão certo para nós como nós mesmos. Assim o homem que se atinge diretamente pelo cogito descobre também todos os outros, e os descobre como a condição de sua existência.”<sup>53</sup>

Por conseguinte, Sartre afirma que o outro é indispensável à minha existência, tal como o conhecimento que tenho de mim. “Nestas condições, a descoberta da minha intimidade descobre-me ao mesmo tempo o outro como uma liberdade colocada frente a mim, que nada pensa, e nada quer senão a favor ou contra mim.” Assim, descobrimos imediatamente um mundo “que chamaremos a intersubjetividade, e é neste mundo que o homem decide sobre o que ele é e o que são os outros.”<sup>54</sup>

Além disso, para o existencialismo sartriano é impossível achar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, contudo, uma universalidade humana de *condição*. As situações históricas variam; mas o que não varia é a necessidade para ele de estar no mundo, de lutar, de viver com os outros e de ser mortal. “Os limites não são nem subjetivos nem objetivos, têm antes uma face

---

<sup>50</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 64-5.

<sup>51</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 65.

<sup>52</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 65-6.

<sup>53</sup> SARTRE, 1965, p. 66.

<sup>54</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 67.



objetiva e uma face subjetiva.” Sartre explica que são objetivos porque “tais limites se encontram em todo o lado e em todo o lado são reconhecíveis”; e são subjetivos porque são *vividos* e nada são se o homem não os viver”<sup>55</sup>, quer dizer se o homem não se determina livremente na sua existência em relação a eles.

Sob o ponto de vista sartriano, há universalidade de todo o projeto no sentido de que todo o projeto é compreensível para todo o homem. O que não significa de modo algum que “este projeto defina o homem de uma vez para sempre, mas sim que ele pode ser reconhecido.”<sup>56</sup> Neste sentido, “eu construo o universal escolhendo-me, construo-o compreendendo o projeto de qualquer outro homem, seja qual for a sua época.”<sup>57</sup> Este absoluto da escolha não suprime a relatividade de cada época. O que o existencialismo mostra é a ligação do caráter absoluto do compromisso livre pelo qual cada homem se realiza, “realizando um tipo de humanidade, compromisso sempre compreensível seja em que época e por quem for, e a relatividade do conjunto cultural que pode resultar de semelhante escolha”<sup>58</sup>; é preciso acentuar ao mesmo tempo a relatividade do cartesianismo e o caráter absoluto do compromisso cartesiano.

Assim para o existencialista, não há diferença entre ser livremente, ser como projeto, como existência que escolhe a sua essência, e ser absoluto; e não há diferença alguma entre “ser um absoluto temporariamente localizado, quer dizer que se localizou na história, e ser compreensível universalmente.”<sup>59</sup>

Sartre assinala que a escolha é possível em um sentido, mas o que não é possível é não escolher. Posso sempre escolher, mas devo saber que se eu não escolher, ainda assim escolho. Para o filósofo, “embora isto pareça formal, tem uma grande importância para limitar a fantasia e o capricho.”<sup>60</sup> Se é verdade que em face de uma situação somos obrigados a escolher uma atitude, e que de toda a maneira temos a responsabilidade de uma escolha que, ligando-nos por um compromisso, liga também a humanidade inteira, ainda que nenhum valor a priori determine a nossa escolha, isto nada tem a ver com o capricho, adverte Sartre. Para o existencialista o homem encontra-se numa situação organizada, em que ele próprio está implicado, e “implica pela sua escolha a humanidade inteira, e não pode evitar o escolher.”<sup>61</sup>

---

<sup>55</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 69.

<sup>56</sup> SARTRE, 1965, p. 70.

<sup>57</sup> SARTRE, 1965, pp. 70-1.

<sup>58</sup> SARTRE, 1965, p. 71.

<sup>59</sup> SARTRE, 1965, p. 72.

<sup>60</sup> SARTRE, 1965, p. 73.

<sup>61</sup> SARTRE, 1965, p. 74.

Por conseguinte, Sartre define que o que há de comum entre a arte e a moral, é que, nos dois casos, temos criação e invenção. Não podemos decidir a priori sobre o que há a fazer. Pois, “o homem se faz, ele não está realizado logo de início, faz-se escolhendo a sua moral, e a pressão das circunstâncias é tal que ele não pode deixar de escolher uma.” Portanto, o existencialismo “não define o homem senão em relação a um compromisso.”<sup>62</sup>

Sartre afirma que podemos julgar, porque como já foi dito, é em face dos outros que escolhemos e nos escolhemos a nós. Assim, “podemos julgar que certas escolhas são fundadas no erro, e outras na verdade. Podemos julgar um homem dizendo que ele está de má-fé.” Pois, se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, “todo o homem que se refugia na desculpa de sua paixões, todo homem que inventa um determinismo é um homem de má fé.”<sup>63</sup>

A má fé é evidentemente uma mentira, porque dissimula a total liberdade do compromisso. Neste mesmo plano, Sartre diz que há também má fé se escolho declarar que certos valores existem antes de mim; “estou em contradição comigo mesmo, se ao mesmo tempo, eu os quero e declaro que eles se impõem a mim.”<sup>64</sup>

Sartre ressalta, “quando declaro que a liberdade através de cada circunstância concreta, não pode ter outro fim senão querer-se a si própria, se alguma vez o homem reconheceu que estabelece valores no seu abandono, ele já não pode querer senão uma coisa – a liberdade como fundamento de todos os valores.”<sup>65</sup> Isso quer dizer que os atos dos homens de boa fé têm como último significado a procura da liberdade enquanto tal. Assim, “queremos a liberdade pela liberdade e através de cada circunstância particular. E ao querermos a liberdade descobrimos que ela depende inteiramente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa.” A liberdade como definição do homem, não depende do outro; mas, como salienta o filósofo, uma vez que existe a ligação de um compromisso, “sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros, só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim.”<sup>66</sup>

---

<sup>62</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 78.

<sup>63</sup> SARTRE, 1965, pp. 80-1.

<sup>64</sup> SARTRE, 1965, p. 81.

<sup>65</sup> SARTRE, 1965, p. 82.

<sup>66</sup> Ambos: SARTRE, 1965, p. 83.

Para o existencialista, antes de viver, a vida não é nada; mas a cada um depende dar-lhe um sentido, e o valor não é outra coisa senão esse sentido que o homem escolhe. Por isso, Sartre diz que há possibilidade de criar uma comunidade humana.

Criticaram Sartre perguntando se o existencialismo era um humanismo; o filósofo responde que na realidade a palavra humanismo tem dois significados muito diferentes; “por humanismo pode se entender uma teoria que torna o homem como fim e como valor superior. Nesse sentido há humanismo em Cocteau, quando na sua narrativa *A volta ao mundo em 80 horas*. Mas, para os existencialistas este humanismo é absurdo, porque só o cão ou o cavalo poderiam emitir um juízo de conjunto sobre o homem e declarar que o homem é espantoso, coisa que eles estão longe de fazer.”<sup>67</sup> Porém, quanto a um homem, não se pode admitir que possa emitir um juízo sobre o homem. O existencialismo o dispensa de todo o julgamento deste gênero. Sartre reitera que o existencialista nunca tomará o homem como fim, porque ele está sempre por fazer, “para estes, não devemos crer que há uma humanidade à qual possamos render culto, à maneira de Auguste Comte; o culto da humanidade conduz ao humanismo fechado sobre si de Comte, e é necessário dizê-lo, ao fascismo; é um humanismo com o qual o existencialismo não quer nada.”<sup>68</sup>

Mas, há um outro sentido de humanismo que significa: o homem está constantemente fora de si mesmo, é projetando-se e perdendo-se fora de si que ele faz existir o homem e, por outro lado, “é perseguindo fins transcendentais que ele pode existir; sendo o homem esta superação, ele vive no coração, no centro desta superação.” Não há outro universo senão o universo humano, o universo da subjetividade humana. “É a esta ligação da transcendência, como constitutiva do homem, não no sentido de que Deus é transcendente, mas no sentido de superação, e da subjetividade, no sentido de que o homem não está fechado em si mesmo, mas presente sempre num universo humano, é a isso que se chama humanismo existencialista.”<sup>69</sup> Humanismo, porque recordam ao homem que não há outro legislador além dele próprio, e que é no abandono que ele decidirá de si; e porque mostram que isso não se decide com voltar-se para si, mas que é procurando sempre fora de si um fim – que é tal libertação, tal realização particular – que o homem se realizará precisamente como ser humano.

---

<sup>67</sup> SARTRE, 1965, pp. 90-1.

<sup>68</sup> SARTRE, 1965, p. 92.

<sup>69</sup> SARTRE, 1965, p. 93.

De acordo com essas reflexões, para Sartre, o existencialismo não é senão um esforço para tirar todas as conseqüências duma posição atéia coerente. Tal ateísmo não visa de maneira alguma a mergulhar o homem no desespero. O existencialismo não é de modo algum um ateísmo no sentido de que se esforça por demonstrar que Deus não existe. Ele declara antes: ainda que Deus existisse, em nada se alteraria a questão. Não que acreditem que Deus exista; pensam antes que o problema não está ali, no da sua existência: “é necessário que o homem se reencontre a si próprio e se persuada de que nada pode salvá-lo de si mesmo, nem mesmo uma prova válida da existência de Deus. Neste sentido o existencialismo é um otimismo, uma doutrina de ação, e é somente por má fé que, confundindo o seu próprio desespero com o existencialista, os cristãos podem apelidá-los de desesperados.”<sup>70</sup>

### 3. O ser

A consciência é revelação revelada dos existentes e os existentes aparecem para a consciência pelo fundamento de seu Ser. Mas a característica do ser de um existente é não se revelar a si, em pessoa, à consciência: não se pode despojar um existente de seu ser; o ser é o fundamento sempre presente do existente, está nele em toda parte e em parte alguma; não existe ser que não seja ser de alguma maneira ou captado através dessa maneira de ser que o manifesta e encobre ao mesmo tempo. Contudo a consciência sempre deve ultrapassar o existente, não em direção ao seu ser, mas ao sentido desse ser.

Sartre analisa a existência humana – através do mundo concreto e da vida cotidiana do homem –, por seus modos de manifestação, ou seja, o Ser como nos aparece. Dessa maneira o filósofo distingue dois modos fundamentais de Ser: O Ser da

---

<sup>70</sup> SARTRE, 1965, p. 95.

consciência humana, o Ser para-si, pois se trata de uma “relação de si para si”, que é puro deslizamento para as coisas, pura transcendência; e o Ser que compreende a realidade material, os objetos do mundo, o organismo humano, o Ser em-si, que, por sua vez, diz respeito a tudo o que existe, com exceção da consciência humana. É o que explica Sartre:

Ele é uma imanência que não se pode realizar, afirmação que não se pode afirmar, atividade que não se pode agir, por estar pleno de si mesmo. É como se, para libertar a afirmação de si no seio do ser, fosse necessária uma descompressão do ser. Não devemos entender tampouco, por outro lado, que ser seja uma afirmação de si indiferenciada: a indiferença do em-si acha-se além de uma infinidade de afirmações de si, na medida em que há uma infinidade de maneiras de afirmar-se. Resumiremos dizendo que o ser é em-si”[...]“se o ser é em-si, significa que não remete a si, tal como a consciência (de) si: é este si mesmo. A tal ponto que a reflexão perpétua que constitui o si funde-se em uma identidade. Por isso, o ser está, no fundo, além do si, e nossa primeira fórmula não pode ser senão uma aproximação, devido às necessidades da linguagem. De fato o ser é opaco a si mesmo exatamente porque está pleno de si. Melhor dito: *o ser é o que é.*<sup>71</sup>

Com efeito, o em-si designa uma realidade “radicalmente outra que não o Ser da consciência”<sup>72</sup>, por isso, em-si é somente aquilo que é. Sendo fechado em si mesmo, Sartre ressalta que o Ser é incapaz de estabelecer qualquer relação que não seja consigo mesmo, porque é algo que não tem consciência. Além disso, sendo em-si o Ser, “ele exclui atividade”, que é uma noção humana relativa ao comportamento do homem, que pertence somente à consciência, ao para-si, e também, “exclui afirmação”, que da mesma forma, pressupõe relação à consciência; o filósofo constata, então, que o Ser não conhece o sentido que é atribuído à palavra relação: “o ser não é relação a si, o ser é ele mesmo.”<sup>73</sup>

Se o ser em-si é, isso significa que ele não pode “ser derivado do possível, nem reduzido ao necessário”, ou seja, quando revela a sua identidade o em-si mostra a sua opacidade, pois ele está isolado em seu ser e “não tem possibilidade de estabelecer relação com o que não seja ele mesmo”, permanecendo, assim, alheio “às noções do possível e do necessário”, isto é, às noções que pertencem à estrutura humana. Mas, se o ser em-si não pode derivar de um possível, ele não é possível nem impossível: simplesmente é. É isso que a consciência exprime dizendo que ele é supérfluo, ou seja,

---

<sup>71</sup> EN, p. 32.

<sup>72</sup> EN, p. 32.

<sup>73</sup> EN, p. 33.

que não se pode derivá-lo de nada, nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária: “incriado, sem razão de ser, sem nenhuma relação com outro ser, o ser em-si é supérfluo para a eternidade.”<sup>74</sup> Por isso, a função do ser no pensamento sartriano se revela por meio do estudo da consciência, isto é, do para-si.

O para-si, ou a consciência é próprio da realidade humana, quer dizer, é próprio do conhecimento que o ser consciente tem de si mesmo. É o que explica Sartre:

A consciência nada tem de substancial, é pura “aparência”, no sentido de que só existe à medida que aparece. Mas, precisamente por ser pura aparência, um vazio total (já que o mundo inteiro se encontra fora dela), por essa identidade que nela existe entre aparência e existência, a consciência pode ser considerada o absoluto.<sup>75</sup>

Então, se a consciência é absoluta e existe só à medida que aparece, é porque ela não é algo prontamente determinado, ao contrário, a consciência se projeta para ser, ou melhor, ao fazer suas escolhas – pois, ela se faz na concretização de suas escolhas livres–, se projeta adiante de si, se lança no futuro, isto quer dizer que o “ser humano é um projeto de ser”, é por isso que, para Sartre, a consciência está sempre “se fazendo e escapando a si mesmo”. Pois, explica o filósofo que é como se o “ser perdesse a sua plenitude, sofresse uma fissura interna” e, como consciência se colocasse à distância, porque ao “fazer-se consciência o ser não é mais totalmente si”, mas “uma presença a, uma distância a”, e sua identidade se torna essencialmente relação. Afirma Sartre:

O ser da consciência, enquanto consciência, existe à *distância de si* como presença a si, e essa distância nula que o ser traz em seu ser é o nada. Assim, para que exista um *si*, é preciso que a unidade deste ser comporte seu próprio nada como nadificação do idêntico. [...] O para-si é o ser que se determina por si mesmo a existir enquanto não pode coincidir consigo mesmo.[...] Assim o nada é esse buraco no ser, essa queda do em-si rumo a si, pela qual se constitui o para-si. [...] Este ato perpétuo pelo qual o em-si se degenera em presença a si é o que denominaremos ato ontológico. O nada é o ato pelo qual o ser coloca em questão seu ser, isto quer dizer, precisamente a consciência ou para-si. É um acontecimento absoluto que vem ao ser pelo ser e que, sem ter ser, é perpetuamente sustentado pelo ser. Estando o ser-em-si isolado de seu ser por sua total positividade, nenhum ser pode produzir ser e nada pode chegar ao ser pelo ser, salvo o nada. O nada é a possibilidade própria do ser e sua única possibilidade. E mesmo esta possibilidade original só aparece no ato absoluto que a realiza.<sup>76</sup>

---

<sup>74</sup> EN, pp. 39-40.

<sup>75</sup> EN, p. 23.

<sup>76</sup> EN, p. 116.

Diante desta exposição percebemos que o para-si está separado de si e do mundo por um nada, devemos entender esse nada como: “o nada não é”. Por isso, ao contrário do em-si, que é plena positividade, “o para-si se apresenta como plena negatividade”. Mas devemos observar que o nada só aparece em relação ao ser e fundamentado em algo concreto; desta maneira, todo nada é nada de alguma coisa concreta. Paulo Perdigão, explica como o para-si é seu próprio nada: “ser consciente de alguma coisa é colocar-se à distância da coisa de uma maneira especial: uma distância *feita de nada*.”<sup>77</sup>

O que isso implica? Que “a consciência é o que ela não é”, e que “ela faz surgir o nada pelo mecanismo da negação”, de modo que, o para-si aparece como “a condição necessária do nada e sua fragilidade é uma possibilidade de não-ser”<sup>78</sup>. Por isso Sartre diz que o homem é o ser pelo qual o nada vem ao mundo:

O nada, sendo nada de ser, só pode vir ao ser pelo próprio ser. Sem dúvida, vem ao ser por um ser singular, que é a realidade humana. Mas este ser se constitui como realidade humana na medida em que não passa do projeto original de seu próprio nada. A realidade humana é o ser, no seu ser e por seu ser, enquanto fundamento único do nada no coração do ser.<sup>79</sup>

Quer dizer que o para-si como nadificação do em-si se temporaliza como *fuga para*, ele transcende sua facticidade<sup>80</sup> em direção ao em-si que ele seria se pudesse ser seu próprio fundamento; podemos dizer que o para-si tenta escapar à sua existência como em-si, do qual ele não é fundamento. Esta fuga segue para um futuro impossível, onde o para-si seria em-si-para-si, quer dizer, um em-si que seria para si mesmo seu próprio fundamento, assim o para-si é, ao mesmo tempo, fuga e perseguição, ao mesmo tempo, foge e persegue o em-si, o para-si é, portanto, perseguidor perseguido.

---

<sup>77</sup> PERDIGÃO, 1995, p. 40.

<sup>78</sup> EN, p. 117.

<sup>79</sup> EN, p. 117.

<sup>80</sup>Nota: para Sartre a facticidade é uma das estruturas imediatas do para-si: sua relação primeira com o em-si como corpo e, depois, o caráter necessariamente situado da liberdade humana. Enquanto para-si, como consciência livre, o homem não é substancial, não tem natureza, por isso, não pode encontrar justificativa absoluta à sua própria presença no mundo, ou seja, a consciência livre é sempre escolha de seu ser, mas nunca fundamento de seu ser. Assim, o para-si é facticidade: ele está aí, ele é uma *necessidade de fato*, ele é necessário enquanto se fundamenta a si mesmo, “mas enquanto este para-si, enquanto tal, poderia não ser, ele tem toda a contingência do fato. Assim como minha liberdade nadificadora se apreende pela angústia, o para-si é consciente de sua facticidade: ele tem o sentimento de sua total gratuidade, ele se apreende como estando aí para nada, como sendo supérfluo” (SARTRE. 1988, p. 122). Quer dizer, mesmo que o para-si seja só o acontecimento do em-si, que se perde como em-si para se fundar como consciência, toda presença no mundo é injustificável em si mesma, pois ela é necessariamente facticidade, isto é, ela designa a condição humana, o homem enquanto ser no mundo, enquanto contingente.

Franklin Leopoldo e Silva explica que podemos definir o para-si como “o sujeito separado de si mesmo. Essa separação é constitutiva e o para-si a vive com uma diáspora. Com essa expressão Sartre quer indicar que o para-si é a sua própria separação.”<sup>81</sup> Podemos dizer, então, que é esse movimento de separação do para-si que o leva a essa fuga mesmo, e esta fuga não se distingue da nadificação originária, ou seja, dizer que o para-si é perseguidor-perseguido é o mesmo que dizer que ele não é o que é e é o que não é. O para-si não é o em-si, mas é relação com em-si, ele é a única relação possível com o em-si, “cercado por todos os lados pelo em-si, o para-si não escapa ao em-si porque é *nada* e porque *nada* o separa do em-si”; o para-si é o fundamento de toda negatividade e de toda relação, ou seja, “ele é essencialmente relação”.

Se o para-si não é, não possui uma essência, é pura existência, Franklin Leopoldo e Silva nos ajuda a esclarecer: “ex-sistência, ek-sitência, ou o ente que tem o seu ser fora de si, o ente que caminha na direção de sua entidade, sempre separado dela e sempre tendendo para ela sem nunca alcançá-la”<sup>82</sup>, então, por isso “ele é livre”. Sartre diz que, ao experimentar essa liberdade o para-si experimenta a angústia da escolha – ele é obrigado a fazer escolhas que vão criar a sua essência –, para se livrar da angústia o para-si tenta se livrar da liberdade, por isso, em determinadas situações ele nega suas possibilidades, e também procura eximir-se da responsabilidade pelo que faz, iludindo-se, dessa maneira, com o pensamento de que tem um destino semelhante ao destino de uma coisa em-si. Assim, ele cai no comportamento que Sartre chama de má-fé.

#### 4. Má-fé

---

<sup>81</sup> LEOPOLDO E SILVA, 2003, p.43.

<sup>82</sup> Ibid. p.45



Sartre diz que o homem é livre e esta liberdade o leva à angústia, portanto, para fugir da angústia ele precisa disfarçar a sua liberdade, e para isso ele usa de artifícios que vão mascarar-la; dessa maneira, “ele mente a si mesmo para acreditar que não é livre nem responsável por seus atos”. Mas, como é possível mentir a nós mesmos e fugir da responsabilidade por nossos atos? Essa conduta Sartre explica pelo fenômeno da má-fé:

Aceitemos que má-fé seja mentir a si mesmo, desde que imediatamente se faça distinção entre mentir a si mesmo e simplesmente mentir. Admitimos que a mentira é uma atitude negativa. Mas esta negação não recai sobre a consciência, aponta só para o transcendente. A essência da mentira implica, de fato, que o mentiroso esteja completamente a par da verdade que esconde. [...] Não se pode dar o mesmo com a má-fé, se esta como dissemos, é mentir a si mesmo. Por certo, para quem pratica a má-fé trata-se de mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável. A má-fé tem na aparência, portanto, a estrutura da mentira. Só que, e isto muda tudo, é que na má-fé, é de mim mesmo que escondo a verdade. Assim, não existe neste caso a dualidade do enganador e do enganado. A má-fé implica por essência, ao contrário, a unidade de uma consciência.”<sup>83</sup>

Isto significa que a mentira é uma atitude que tenho em relação aos outros, e “não acredito nessa mentira como verdade”<sup>84</sup>, ao passo que, a má-fé é uma atitude que tenho em relação a mim e tudo acontece no âmbito da minha consciência, já que sou, ao mesmo tempo, o enganador e o enganado, e porque acredito no que inventei como verdade.

Enquanto conduta de fuga da liberdade diante da sua própria angústia, a má-fé funciona como fio condutor para a descoberta da negatividade originária, que tem a estrutura de uma negação que se nega a si mesma e que caracteriza “o núcleo instantâneo da realidade humana.” Esta negação está presente em todo projeto de liberdade que se lança na angústia, em direção às suas possibilidades, negando o seu presente-passado como determinante da ação. Esta negação temporal condiciona vários comportamentos ou atitudes do homem para consigo mesmo, como a mentira, a ironia, o cinismo, que “embora atos de consciência, são ainda transcendências imanentes.”<sup>85</sup>

A má-fé quer eliminar a angústia que surge do fato que os possíveis da liberdade são sustentados por um projeto em que ela, negando o seu presente como determinação da ação, se lança em direção ao futuro, estando dele separada por um nada. Isto significa

---

<sup>83</sup> EN, p. 83-4.

<sup>84</sup> EN, p. 83.

<sup>85</sup> Ambos: EN, p. 81.

que, o conceito de nada exprime, aqui, simultaneamente, a continuidade e a ruptura entre as duas dimensões temporais do projeto: *continuidade*, “pois a liberdade tem consciência pré-reflexiva de ser, agora, projeto do seu possível futuro; é ela mesma que se espera lá, no futuro”<sup>86</sup>; *ruptura*, “pois o presente só se constitui enquanto tal, como motivo da ação, a partir do futuro possível que o nega como simples fato, que o torna ineficiente.”<sup>87</sup> Por isso, a má-fé quer suprimir esta ruptura, ela pretende preencher o nada, “a negatividade que a liberdade é na relação consigo mesma”<sup>88</sup>, para isso a liberdade foge, no projeto de má-fé, da angústia em que esta negatividade se manifesta.

Como a angústia é o próprio modo de a liberdade ser consciente de si, fugir dela é fugir de si mesma naquilo que lhe é próprio, nas palavras de Sartre “tento escapar, aqui, de minha própria transcendência, enquanto ela sustenta e ultrapassa minha essência.”<sup>89</sup> Isto quer dizer que, a má-fé é uma tentativa de refugiar-se na sua essência já constituída temporalmente, e instalar-se confortavelmente no em-si.

A esse respeito Marcos Müller explica que “o que interessa a Sartre [...] é mostrar que tal fuga é inviável, que ela acaba reavivando o que ela pretendia exorcizar, que a tendência ao recobrimento da angústia é solapada e arrastada no redemoinho do qual a fuga nos queria salvar, já que a angústia nada mais é do que a maneira imediata de a liberdade dar-se enquanto consciência pré-reflexiva.”<sup>90</sup> Quer dizer então que para encobrir a angústia é preciso negar a própria negatividade; mas a negação presente no projeto de má-fé não se sustenta, porque ela é negada, na sua própria origem, por aquilo que ela pretende negar.

Em *O ser e o nada* Sartre começa seu estudo da estrutura do para-si como “o ser que não é o que é e é o que não é” através do fenômeno da má-fé; para ele:

[...] a má-fé não vem de fora da realidade humana. Não se sofre a má-fé, não nos infectamos com ela, não se trata de um *estado*. A consciência se afeta a si mesma de má-fé. São necessários uma intenção primordial e um projeto de má-fé: esse projeto implica uma compreensão da má-fé como tal e uma compreensão pré-reflexiva (da) consciência afetando-se de má-fé. Segue-se primeiramente que aquele a quem se mente e aquele que mente são uma só e mesma pessoa, o que significa que devo saber, enquanto enganador, a verdade que me é mascarada enquanto enganado. Melhor ainda, devo saber precisamente essa verdade, para escondê-la de mim cuidadosamente – e isto não se dá em dois momentos diferentes da temporalidade – o que permitiria, a

---

<sup>86</sup> EN, p. 73.

<sup>87</sup> EN., p. 69.

<sup>88</sup> EN., p. 80.

<sup>89</sup> EN., p. 78.

<sup>90</sup> MÜLLER, 1982, p. 94.

rigor, restabelecer um semblante de dualidade – mas na estrutura unitária de um mesmo projeto.<sup>91</sup>

É importante notar, a partir dessas considerações, que a consciência é totalmente si mesma e no mesmo ato, está à distância de si, para não ser totalmente si; assim, o que se constata é que para enganar a mim mesmo tenho de ser e não ser eu mesmo, isto quer dizer, como enganador, sei que estou me enganando e, como enganado, tenho de acreditar no que criei, escondendo a verdade de mim mesmo. Dessa maneira, “a atitude da má-fé revela a fissura interna do para-si que sou”<sup>92</sup>, e mostra que posso me fazer de modo “não sou o que sou”, ou não me fazer do modo “sou o que sou.”

Para Sartre há na consciência um risco permanente de má-fé, ele afirma que ela é inevitável como comportamento universal da liberdade, e além disso, mesmo a atitude oposta, a sinceridade, como ideal de plena coincidência consigo mesmo, também não escapa à má-fé. Nas palavras de Sartre:

Ser sincero, dizemos, é ser o que se é. Isso supõe que não sou originariamente o que sou. [...] Posso me *tornar* sincero: isto implica o meu dever e meu esforço de sinceridade. Mas, precisamente, constatamos que a estrutura original do “não ser o que se é” torna impossível de antemão todo devir rumo ao ser-em-si, ou “ser o que se é”. E essa impossibilidade não é mascarada à consciência: ao contrário, ela é o tecido de que se faz a consciência, ela é o desassossego constante que experimentamos, ela é nossa incapacidade de nos reconhecer, de nos constituir como sendo o que somos, a necessidade pela qual transcendemos o ser, a partir do momento que nos colocamos como certo ser através de um juízo legítimo, fundamentado na experiência interna ou corretamente deduzido de premissas a *priori* ou empíricas. E transcendemos o ser, não rumo a outro ser, mas rumo ao vazio, rumo ao nada.<sup>93</sup>

Dessa forma, se a sinceridade em relação ao passado é ainda possível, na medida em que ele se solidificou como um ser em-si e transformou-se em destino, ou seja, tornou-se algo de conhecimento objetivo, a razão de um esforço de plena coincidência consigo mesmo é livrar-se desse passado e refazer-se como liberdade que está à frente.

Se o objetivo da sinceridade não é diferente da má-fé, isto é, “ser para não ser” ou “não ser o que se é e ser o que se não é”, significa que ela está longe do ideal de plena coincidência consigo mesmo, porque o presente surge já dado a uma consciência pré-reflexiva em que ele não coincide mais consigo. Sartre explica que coincidir

---

<sup>91</sup> EN, pp. 84-5.

<sup>92</sup> EN., p. 118.

<sup>93</sup> EN, pp. 98-9.

consigo mesmo no presente equivale a querer ser no modo do em si o que o homem só pode ser no modo do não ser o que se é; este é o objetivo da má-fé: “fazer com que eu seja o que sou, no modo do não ser o que se é, e que eu não seja o que eu sou, no modo do ser o que se é.”<sup>94</sup> Isto significa que, para que haja uma intenção de sinceridade, é preciso que a consciência já seja de má-fé, pois, a própria má-fé só é possível porque a sinceridade está “consciente de falhar, por natureza, continuamente o seu objetivo”, revelando-se de má-fé.

Assim, a consciência pré-reflexiva do projeto de má-fé exclui a boa-fé e o cinismo, pois, ao contrário, isso significaria querer mentir cinicamente a si mesmo. É preciso que a consciência não chegue à má-fé apenas no final de um esforço, é preciso que ela esteja envolvida pelo projeto de má-fé, que ela se afete de má-fé, nas palavras de Sartre: “o projeto de má-fé deve ser ele mesmo de má-fé.”<sup>95</sup>

Sartre explica que “o verdadeiro problema da má-fé decorre, evidentemente, do fato de que a má-fé é fé”<sup>96</sup>, é crença: “mera crença sem plena evidência, e não consciência, saber”; mas, se denominamos “crença a adesão do ser ao seu objeto”, quando ele não está dado “ou é dado indistintamente, então a má-fé é crença”, por isso “o problema essencial da má-fé é um problema de crença.”<sup>97</sup> Ou seja, se a consciência não pode agir de boa-fé, nem cinicamente, no esforço para se auto-enganar, é preciso que ela *creia* de má-fé no seu esforço para afetar-se de má-fé; por isso, a exigência é que o projeto de má-fé já seja de má-fé, o que significa reconhecer que a sua própria consciência pré-reflexiva é dotada de crença. Mas, a consciência pré-reflexiva coloca em questão a adesão imediata da crença a si mesma, por isso a crença “só pode se realizar se destruindo, só pode se manifestar a si negando-se; é um ser para o qual ser, é aparecer, e aparecer é se negar.”<sup>98</sup> A razão disso é porque o ser da consciência consiste em existir por si, em fazer-se ser, nesse sentido a consciência é um perpétuo escapar-se a si mesma.

Paulo Perdigão explica que “o que a crença pretende é realizar o ser do ‘crer’ à maneira de um em-si: ter a certeza da crença, crer no que se crê, assim como o ideal da sinceridade é ser o que é. Mas novamente recaímos aqui em uma impossibilidade: crer é

---

<sup>94</sup> EN, p. 102.

<sup>95</sup> EN, p. 106.

<sup>96</sup> EN, p. 104, § 01.

<sup>97</sup> Ambos: EN, p. 104.

<sup>98</sup> EN, p. 106.

‘saber que se crê’, é um ato de consciência, logo, um projeto, algo sempre por totalizar, colocação à distância do objeto.<sup>99</sup> Por isso o projeto de má-fé é fracassado.

## 5. O outro

Sartre diz que “na origem da questão da existência do outro há uma pressuposição fundamental: o outro, com efeito, é o outro, ou seja, o eu que não sou; captamos aqui, portanto, uma negação como estrutura constituinte do ser-outro.”<sup>100</sup> Isso significa que é por uma “negação originária que reconheço o outro como sujeito e não como objeto”, de tal forma que, para ter consciência de meu ser e do mundo, “tenho de ser, em mim mesmo, negação de meu ser e do mundo”; do mesmo modo que, “para ter consciência do outro tenho de ser também essa negação do outro em mim.”

Desta maneira, tenho o outro como um ser igual a mim, mas, enquanto outro, “aquele que não sou” e que é incognoscível para mim, que “está fora do meu alcance, que me escapa”, porque a consciência do outro não pode existir para mim da mesma forma que minha consciência existe para mim. Com relação ao outro, Sartre afirma:

O “ser-visto-pelo-outro” é a verdade do “ver-o-outro”. Assim, a noção do outro não poderia, em qualquer circunstância, ter por objetivo uma consciência solitária e extramundana, na qual sequer posso pensar: o homem define-se com relação ao mundo e com relação a mim; é este objeto do mundo que determina um escoamento interno do universo, uma hemorragia interna; é o sujeito que a mim se revela nesta fuga de mim mesmo rumo à objetivação. Mas a relação originária entre eu e o outro não é somente uma verdade ausente que visto através da presença concreta de um objeto em meu universo; é também uma relação concreta e cotidiana que experimento a cada instante: a cada instante o outro me olha”<sup>101</sup>

Isto quer dizer que a relação original com o outro é, sobretudo, uma relação de ser para ser enquanto ser, porque, se apreendo o outro pelo fenômeno “ser olhado”,

---

<sup>99</sup> PERDIGÃO, 1995, p. 120.

<sup>100</sup> EN, p. 275.

<sup>101</sup> EN., p. 303.

então, a presença do outro como sujeito é apreendida à medida que me capto como um objeto conhecido pelo outro; por isso, ser olhado me revela uma outra dimensão da minha existência diferente do para-si: “não sou mais sujeito, mas objeto”. Nesta perspectiva, para Sartre:

O problema do outro tem sido geralmente encarado como se a relação primeira pela qual o outro se revela fosse a objetividade, ou seja, como se o outro se revelasse primeiro – direta ou indiretamente – à nossa percepção. Mas, como esta percepção, por sua própria natureza, refere-se a outra coisa que não si mesmo e não pode remeter seja a uma série infinita de aparições do mesmo tipo [...], seja a uma entidade isolada que se situe por princípio fora de meu alcance, sua essência deve ser a referência a uma relação primeira de minha consciência com a do outro, na qual este deve me ser dado diretamente como sujeito, ainda que em conexão comigo – relação essa que é a relação fundamental, do mesmo tipo de meu ser-para-outro”<sup>102</sup>

Entendemos assim que o outro faz parte da minha consciência como constituinte do meu ser, ou seja, “primeiro ele existe para mim como estrutura do para-si que sou, depois é que aparece seu corpo”; dessa maneira, “é na consciência que devo buscar a existência do outro”, pois, se “o outro me alcança no meu âmago”, significa que a consciência, além de para-si, deve ser também para-outro. Por isso, Sartre diz que “a consciência é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este ser implica outro ser que não si mesmo.”<sup>103</sup> Em outras palavras, pode-se dizer que, a realidade humana é para-si-para-outro.

Mas, por outro lado, na relação com o outro o olhar tem um papel significativo, como pontua Sartre:

Não podemos perceber o mundo e captar ao mesmo tempo um olhar lançado sobre nós; terá de ser uma coisa ou outra. Porque perceber é olhar, e captar um olhar não é apreender um objeto-olhar no mundo (a menos que este olhar não esteja dirigido a nós), mas tomar consciência de ser visto. O olhar que os olhos manifestam, não importa sua natureza, é pura remissão a mim mesmo. [...] Assim, o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo.”<sup>104</sup>

O outro se torna, assim, indispensável ao conhecimento que tenho de mim mesmo, como um ser que existe objetivamente no mundo, pois só consigo me conhecer porque esse tipo de conhecimento passa pelo outro; então, para ter um pensamento objetivo sobre mim, preciso da mediação do outro, ele é o intermediário indispensável

---

<sup>102</sup> EN, p. 299.

<sup>103</sup> EN, p. 29.

<sup>104</sup> EN, pp. 304-5.

que remete de mim a mim mesmo, ou seja, eu me conheço objetivamente pelos conceitos que o outro formula sobre mim, pois aquilo que sei sobre mim, vem do modo como o outro me vê.

No que diz respeito ao meu corpo, tudo o que sei sobre ele vem do “outro que me capta como um corpo no mundo e através do outro me vejo como corpo”. Porém, não sou capaz de apreender essa visão que o outro tem de mim, porque “ele me vê de fora”, de um modo como não posso me ver; por isso, “não posso me captar como apareço ao outro”<sup>105</sup>. Paulo Perdigão faz um comentário interessante sobre o que acontece quando o olhar do outro me fixa: “ocorre uma espécie de *hemorragia* na minha consciência: o meu ser se esvai, é absorvido para fora, e posso sentir esse escapamento. O mundo que organizo à minha volta e do qual sou sujeito absoluto sofre uma desintegração para reintegrar-se lá adiante, ao redor do outro. O outro *rouba-me* o mundo, por assim dizer. E nesse mundo, do qual já não sou o centro, o outro me capta como objeto entre objetos.”<sup>106</sup>

Acontece que a aparição do outro e “a consciência de ser visto” provocam uma mudança no para-si, ao ser visto experimento a objetivação do meu ser, “o para-si que sou atinge uma dimensão de exterioridade, escapa *para fora*”, situa-se no mundo e, então, de subjetividade que era, passo a ser também uma objetividade, ou seja, apareço como coisa e ocupo um lugar. Além disso, o olhar me dá um sentido que não é meu, “minha essência é como o outro me vê”<sup>107</sup>, não como eu mesmo me vejo; assim, a relação com o outro se torna, através do olhar, “um eterno conflito na tentativa de transcendência mútua”. Por essa dimensão de ser-visto, Sartre diz:

O outro é para mim o ser para o qual sou objeto, isto quer dizer, o ser pelo qual ganho minha objetividade. Se posso conceber uma só de minhas propriedades ao modo objetivo, é porque o outro já é dado. E ele é dado não como ser de meu universo, mas como sujeito puro. Assim, este sujeito puro que não posso, por definição, conhecer, isto é, posicionar como objeto, está sempre aí, fora de alcance e sem distância quando tento me captar como objeto. E na prova do olhar, me experimentando como objetividade não revelada, experimento diretamente e com meu ser a inapreensível subjetividade do outro”<sup>108</sup>

Isto significa que, saber que sou “visto pelo outro está na origem da minha consciência e antecede à sua aparição”; por isso, fazemos parte dessa experiência

---

<sup>105</sup> Ambos: *EN*, p. 311.

<sup>106</sup> PERDIGÃO, 1995, p. 142.

<sup>107</sup> Ambos: *EN*, p. 316.

<sup>108</sup> *EN*, p. 317.

contínua de “ser objeto de olhar” porque faz parte do “nosso modo de ser original a dimensão de existir sob o olhar”. É pelo fato de saber que sou visto pelo outro que posso reconhecê-lo como consciência, projeto, liberdade, e não tenho dúvida da sua existência. As ações do outro me revelam sua busca por um fim, *ele se lança para*; por isso os homens se reconhecem como homens, porque “são para-si-para-outro desde a origem”; esse reconhecimento do outro vai, então, se manifestar, ao longo da vida, como uma relação concreta entre homens que vivem no mesmo mundo, e que buscam concretizar suas ações.

Por outro lado, “no momento em que vejo o outro, apreendo-o também como algo que *é*”, ou seja, “como totalidade já acabada”, e essa é igualmente a visão que o outro possui de mim. Quando ele me vê, reconhece-me como: “sujeito projetado para minhas possibilidades”<sup>109</sup>, e ao mesmo tempo me encara como objeto que não tem um projeto livre.

Portanto, ao me objetivar, o outro atribui a mim a categoria de em-si, um ser compacto. Isso significa que o outro cumpre por mim uma função que não sou capaz: ver-me como sou enquanto objeto; ao que Sartre afirma:

Meu eu-objeto não é conhecimento nem unidade de conhecimento, mas mal-estar, desprendimento vivido da unidade ek-stática do para-si, limite que não posso alcançar e, todavia, sou. E o outro, através do qual esse eu me advém, não é conhecimento nem categoria, mas o fato da presença de uma liberdade estranha. Na verdade, meu desprendimento de mim e o surgimento da liberdade do outro constituem uma só coisa; só posso senti-los e vivê-los juntos; sequer posso tentar conceber um sem o outro. O fato do outro é incontestável e me alcança em meu âmago.<sup>110</sup>

Dessa maneira, esse eu-objeto que me foi tomado pertence ao outro, pois, não posso “ser sujeito de mim mesmo e, ao mesmo tempo, objeto para mim mesmo”, porque o objeto é, por natureza, aquilo que não sou; por mais que tento me ver como objeto, sou consciência, e “só posso me captar como objeto se passar pela subjetividade do outro que me vê”<sup>111</sup>; mas o mundo do outro, do qual faço parte, “é incognoscível, está sempre fora de alcance para mim”, só posso vê-lo de fora. Por isso, minha identidade objetiva, ou seja, meu ser-em-si, depende de outra consciência que não a minha, assim, o outro possui o que me falta para totalizar o meu ser, isto é, me tornar um ser em-si-para-si. Por isso Sartre diz eu tenho o meu fundamento fora de mim.

---

<sup>109</sup> Ambos: *EN*, p. 316.

<sup>110</sup> *EN*, p. 322.

<sup>111</sup> Ambos: *EN*, p. 323.



Nesse sentido Paulo Perdigão comenta “necessário para mim, o outro é também um mal – um mal necessário.”<sup>112</sup> A esse respeito, Sartre afirma:

Não que, propriamente dito, eu sinta perder minha liberdade para converter-me em coisa, mas minha natureza está aí, fora de minha liberdade vivida, como atributo dado deste ser que sou para o outro. Capto o olhar do outro no próprio cerne de meu ato, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades. Com efeito, essas possibilidades que sou e que constituem a condição de minha transcendência, sinto-as, seja pelo medo ou pela espera ansiosa e prudente, como dadas a um outro, em outra parte, para serem transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele. E o outro, como olhar, é exatamente isso: minha transcendência-transcendida.<sup>113</sup>

Por isso, sei que não estou seguro diante da liberdade do outro, porque a minha liberdade é ameaçada pela liberdade dele; dessa maneira, se o olhar dele me reprova, torno-me objeto de reprovação, se o olhar dele me deseja, torno-me objeto de desejo, se o olhar dele me admira, torno-me objeto de admiração; então, estou em perigo, à mercê dos projetos do outro que me escapam e de seus fins que não conheço”; dessa forma, “o outro pode negar os meus possíveis e fazer de mim um meio para realizar seus fins, pois, diante dele sou uma transcendência-transcendida. Então, independentemente do que eu faça ou de onde eu vá, o outro vai estar sempre presente, não tenho como escapar, “o outro faz parte do meu ser: sou um ser-para-outro”<sup>114</sup>.

O ser-para-outro é a uma dimensão importante da realidade humana, que existe para-si, ou seja, como consciência de si e existe para-outro, ou seja, como objeto de si, Sartre explica:

Meu ser-para-outro, ou seja, meu eu-objeto, não é uma imagem recortada de mim e vegetando em uma consciência alheia: é um ser perfeitamente real, meu ser como condição de minha ipseidade diante do outro e da ipseidade do outro diante de mim. É meu *ser-fora*: não um ser submetido que me viesse de fora, mas um fora assumido e reconhecido como *meu* fora.<sup>115</sup>

Quer dizer, “o ser-para-outro é uma estrutura essencial do ser-para-si porque o liga ao em-si”, isto é, frente ao outro realizo uma *síntese* entre o para-si que sou, e o em-si que sou para ele; é essa síntese que Sartre chama de para-o-outro, um terceiro modo de ser que caracteriza a realidade humana e nos revela esse fato pela experiência da vergonha; nas palavras de Sartre:

---

<sup>112</sup>PERDIGÃO, 1995, p. 146.

<sup>113</sup>EN, p. 309.

<sup>114</sup>EN, p. 329.

<sup>115</sup>EN p. 333.

A vergonha realiza uma relação íntima de mim comigo mesmo: pela vergonha descobri um aspecto do meu ser [...] a vergonha em sua estrutura primeira, é vergonha diante de *alguém* [...] O outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como apareço ao outro. [...] a vergonha é, por natureza, reconhecimento. Reconheço que *sou* como o outro me vê.<sup>116</sup>

Em outras palavras, na vergonha o outro me revela o que sou: um objeto diante do olhar dele, ou melhor, revela a objetividade que sou para ele; por isso, sou para-o-outro. Se a minha queda original é a existência do outro, a vergonha implica, então, a apreensão de mim mesmo como uma natureza que me escapa, pois não posso ser essa natureza como se fosse uma coisa, sou minhas possibilidades, não posso deixar de sê-las; mas através do olhar do outro, elas são alienadas. Então, “o outro, como olhar, é apenas isto: minha transcendência transcendida”.

Ao olhar, diz Sartre, o homem reage com sentimentos naturais: “vergonha, medo e orgulho são, portanto, minhas reações originárias, as diversas maneiras pelas quais reconheço o outro como sujeito fora de alcance, e encerram uma compreensão de minha ipseidade que pode e deve servir-me de motivação para constituir o outro como objeto.”<sup>117</sup> Isto é, a vergonha manifesta o sentimento de queda original do homem, “por ele ter caído no mundo, no meio das coisas”; o medo, pode-se dizer, é o resultado da descoberta de minha objetividade para o outro; pelo orgulho reconheço o outro como um sujeito pelo qual a objetividade veio ao meu ser, mas também me reconheço como responsável por essa objetividade. Esses sentimentos são maneiras pelas quais vejo o outro como um sujeito inatingível para mim, mas também são sentimentos que implicam a compreensão de minha ipseidade, ou seja, podem me fazer constituir o outro em objeto.

Considero o outro não somente como objeto, mas, sobretudo, como sujeito, como “um outro eu”. Sartre mostra que a estrutura do para-si consiste em revelar o mundo por sua transcendência; depois, ele descreve, por assim dizer, uma queda do para-si; pois no mundo onde ele era único aparece o outro como um intruso: “minha queda original é a existência do outro.”<sup>118</sup> Antes do surgimento do outro, o mundo se manifestava como eu o via, depois de sua aparição, o mundo tem um outro centro que não o meu, “o outro é antes de tudo a fuga permanente das coisas em direção a um

---

<sup>116</sup> EN, p. 265-6.

<sup>117</sup> EN, p. 338.

<sup>118</sup> EN, p. 265.

termo que capto ao mesmo tempo como objeto a uma certa distância de mim, e que me escapa enquanto desdobra em torno dele suas próprias distâncias.”<sup>119</sup>

Ou seja, o outro apodera-se de meu mundo, e também, me transforma em objeto entre outros objetos em seu mundo, o outro me transforma – por seu olhar objetivante, petrificante – em um ser em-si, um outro eu.

O olhar é, de fato, suficiente para que eu seja transformado em objeto; o olhar é objetivante, porque é uma transcendência pela qual o ser humano faz surgir o mundo. “Fazer surgir o mundo, é dar-lhe um sentido”, segundo Sartre. É por esta razão que o olhar degrada o outro em em-si: o olhar me dá um sentido que não é meu; minha essência é como o outro me vê, e não como eu mesmo me vejo. O que Sartre coloca aqui não é a presença de um outro real, mas “a possibilidade de ser olhado”. Ou seja, “o fenômeno ser olhado implica os possíveis olhares e não os olhares reais”.

O olhar do outro é a sua liberdade, mas é uma liberdade que me é estranha, que me possui, e na qual não me reconheço. O eu possui, em sua consciência, valores, desejos, objetivos de vida e ideais em relação ao outro; e, por sua vez, o outro também tem em sua consciência valores, desejos e objetivos em relação ao eu.

## 6. As relações concretas com o outro

O objetivo primordial de *O Ser e o Nada* é explicar a relação entre os dois tipos de Ser abordados no estudo do fenômeno: o em-si e o para-si<sup>120</sup>. Entretanto, o para-si apresenta em seu próprio surgimento uma outra dimensão da realidade humana, o para-outro. Nesse sentido, essas relações com o outro não são simples especificações da relação fundamental, mas elas caracterizam outros modos de ser do para-si e “representam diferentes atitudes do para-si no mundo onde existe o outro”; por isso, cada uma delas apresenta, à sua maneira, “a relação bilateral: para-si-para-outro, em-

---

<sup>119</sup> *EN*, p. 312.

<sup>120</sup> Cf. *EN*, p. 34.

si.”<sup>121</sup> O que significa, no contexto geral da obra, que neste caso “a tarefa é mais complexa” que a inicial proposta por Sartre, agora, “há relação do para-si com o em-si *em presença do outro*.”<sup>122</sup>

Para Sartre a relação originária com o outro é anterior à relação entre meu corpo e o corpo do outro, mesmo assim, “é indispensável o conhecimento da natureza do corpo ao estudo das relações particulares entre meu ser e o ser do outro.”<sup>123</sup> Essas relações, com efeito, pressupõem a facticidade, ou seja, “nossa existência como corpo no meio do mundo”, porque o corpo constitui a significação dessas relações e sinaliza os seus limites: “é enquanto corpo-em-situação que capto a transcendência-transcendida do outro, e é enquanto corpo-em-situação que me experimento em minha alienação em benefício do outro.”<sup>124</sup>

A origem de minhas relações concretas com o outro “são inteiramente comandadas por minhas atitudes com relação ao objeto que sou para o outro”<sup>125</sup>; ou seja, a existência do outro me revela o ser que sou, sem que eu possa me apropriar desse ser, nem concebê-lo. Assim, esta existência motiva duas atitudes opostas: “o outro me *olha* e detém o segredo do meu ser e sabe o que *sou*; então, o sentido do meu ser está fora de mim, aprisionado em uma ausência; o outro leva vantagem sobre mim.”<sup>126</sup>

Contudo, posso tentar negar este ser que me é conferido de fora, isto é: “posso me voltar para o outro para conferir-lhe objetividade, já que a objetividade do outro é destruidora de minha objetividade para ele.”<sup>127</sup> Enquanto o outro como liberdade é fundamento de meu ser-em-si, posso tentar recuperar esta liberdade e apoderar-me dela, “sem privá-la de seu caráter de liberdade: se eu pudesse me apropriar dessa liberdade que é o fundamento de meu ser-em-si, eu seria o meu próprio fundamento.”<sup>128</sup>

Com efeito, “transcender a transcendência do outro ou, ao contrário, incorporar essa transcendência em mim sem privá-la de seu caráter de transcendência, são as duas atitudes primitivas que adoto com relação ao outro”; à medida que o surgimento de meu ser é surgimento *em presença* do outro, “sou na própria raiz do meu ser, projeto de objetivação ou de assimilação do outro”<sup>129</sup>; isto é, sou experiência do outro.

---

<sup>121</sup> Ambos: *EN*, p. 410.

<sup>122</sup> Ambos: *EN*, p. 410.

<sup>123</sup> *EN*, p. 410.

<sup>124</sup> Ambos: *EN*, p. 410.

<sup>125</sup> *EN*, p.412.

<sup>126</sup> *EN*, p.412.

<sup>127</sup> *EN*, p. 412.

<sup>128</sup> *EN*, p.412.

<sup>129</sup> Ambos: *EN*, p.412.

Essa experiência do outro é, em si mesmo, atitude com relação ao outro. Para Sartre “essas duas tentativas que sou são opostas entre si. Cada uma delas está na outra e engendra a morte da outra”<sup>130</sup>, ou seja, o fracasso de uma acarreta a adoção da outra. “Assim, não há dialética de minhas relações com o outro, o que há é um círculo vicioso”<sup>131</sup>, pois, essas atitudes se produzem e se destroem em círculo e nunca se pode sair do círculo.

Na verdade, pretendemos mostrar que a partir dessas atitudes, formam-se relações mais complexas. Pois, essa passagem privilegia a exposição de relações interpessoais que podemos classificar como relações de reciprocidade negativa, isto é, relações que funcionam como uma espécie de extrapolação do ideal da má-fé para o plano intersubjetivo, pois buscam utilizar o outro como meio de criação de um impossível ser-em-si-para-si.<sup>132</sup>

É importante salientar também que a análise das atitudes fundamentais busca explicitar, no plano existencial, os primeiros desdobramentos da constatação ontológica da realidade humana como para-si-para-outro que redefine, como colocado acima, o objetivo primordial de *O ser e o Nada*. Vale ressaltar que as atitudes que apresentaremos a seguir são *circulares*: o fracasso de uma está na origem da outra e vice-versa. Para Sartre, não há primazia ontológica entre uma ou outra forma de encarar o outro. Assim, é seguindo a opção do próprio autor que começaremos pelas “condutas pelas quais o para-si tenta assimilar a liberdade do outro.”<sup>133</sup>

### *A primeira atitude para com o outro: o amor, a linguagem, o masoquismo*

---

<sup>130</sup> EN, pp. 412-3.

<sup>131</sup> EN, pp. 412-3.

<sup>132</sup> A má-fé, originária da própria estrutura da consciência: ser que é-o-que-não-é e que não-é-o-que-é, é justamente uma tentativa de fuga da condição instável causada pela liberdade radical do para-si. Na má-fé, o para-si tenta mascarar a si mesmo sua condição fundamental, fugir à angústia da responsabilidade de sua liberdade, buscando ser ao modo do em-si. (cf. EN, pp. 81-106)

<sup>133</sup> EN, p. 413.

Partindo da revelação inicial do outro como olhar, afirma Sartre:

Devemos reconhecer que experimentamos nosso inapreensível ser-para-outro como uma posse. Sou possuído pelo outro; o olhar do outro modela meu corpo em sua nudez, o faz nascer, o esculpi, o produz como é, o vê como jamais o verei. O outro detém um segredo: o segredo do que sou. Ele me faz ser, e por isso, me possui, e esta possessão é a consciência de me possuir. E eu, reconhecendo minha objetividade, percebo que ele tem essa consciência.<sup>134</sup>

Dessa maneira, entendo que é a consciência do outro que fundamenta o meu ser em-si, e também que é o outro que detém o segredo do que sou como objeto; mas, por outro lado, se quero recuperar essa objetividade que me tornaria um em-si-para-si, a atitude que devo adotar é conseguir captar essa visão que o outro tem de mim. Para me apoderar da consciência do outro, enquanto consciência livre, devo reduzi-la à condição de liberdade submetida à minha, sem perdê-la como consciência, isto é, sem torná-la objeto; mas para Sartre “isso só é concebível se eu assimilar a liberdade do outro. Assim, meu projeto de recuperação de mim é fundamentalmente projeto de reabsorção do outro. Todavia, tal projeto deve deixar intacta a natureza do outro.”<sup>135</sup>

Na verdade, o que desejo é ser o outro para mim mesmo porque quero ter de mim essa visão exterior que só o outro pode ter. Nesse sentido, Sartre alerta que não posso deixar de afirmar o outro como não sendo eu, porque o outro “não poderia se diluir em mim sem que meu ser-para-outro desaparecesse.”<sup>136</sup> Portanto, o que pretendo assimilar do outro é sua alteridade, “para mim, com efeito, trata-se de me fazer ser adquirindo a possibilidade de adotar em mim o ponto de vista do outro”<sup>137</sup>, conservando-o como tal, e assimilando a sua alteridade enquanto tal, como minha possibilidade.

Para que isso aconteça, escondo-me como liberdade para capturar a liberdade do outro, assim, esse outro que pretendo assimilar não pode ser o outro-objeto, mas o outro enquanto outro-olhador, “e este projeto de assimilação comporta um reconhecimento ampliado de meu ser-visto. Em suma, identifico-me totalmente com meu ser-visto, a fim

---

<sup>134</sup> *EN.*, p. 413.

<sup>135</sup> *EN.*, p. 414.

<sup>136</sup> *EN.*, p. 414.

<sup>137</sup> *EN.*, p. 414.

de manter à minha frente a liberdade *olhadora*<sup>138</sup> do outro, e como meu ser-objeto é a única relação possível entre eu e o outro, é somente este ser-objeto que pode me servir de instrumento para realizar a assimilação em mim da *outra liberdade*.”<sup>139</sup>

Com a intenção de captar a liberdade do outro, tento me fazer do modo como sou visto pelo outro, procurando me identificar com minha qualidade de ser visto, visando assim, me captar objetivamente como o objeto que sou para o outro; dessa forma, tento ser mais corpo e menos liberdade.

Com essa atitude quero me fazer, então, responsável pelo ser em-si que o outro fundamenta, assim, quero aparecer diante do outro como se eu mesmo me tivesse feito dessa forma; isto é, quero ser responsável pelo que o outro faz de mim. Desse modo pretendo recuperar minha objetividade como se ela fosse criada por mim; pois assim não me coloco mais na dependência do outro para fundamentar o meu ser; resumindo, quero encontrar o ideal do em-si-para-si. Mas, a “contingência originária das minhas relações com o outro”<sup>140</sup> impede esse ideal primeiro. A unidade com o outro é irrealizável por conta de meu corpo como expressão da facticidade de meu ser-no-mundo e *de direito*, porque a assimilação do para-si e do outro em uma mesma transcendência “provoca necessariamente o desaparecimento da alteridade do outro.”<sup>141</sup>

Diz Sartre:

Assim, a condição para que eu projete a identificação do outro comigo é a de que eu persista em minha negação de ser o outro. Por fim, esse projeto de unificação é fonte de conflito, posto que, enquanto me experimento como objeto para o outro e projeto assimilá-lo na e por esta experiência, o outro me apreende como objeto no meio do mundo e não projeta de forma alguma me assimilar a ele.<sup>142</sup>

Quer dizer, enquanto tento aparecer para o outro como fundador do meu ser objeto e, afirmar-me diante dele sem deixar de reconhecê-lo como consciência, como aquele que fundamenta a minha objetividade, ele faz a mesma coisa comigo. A solução, aqui, é agir sobre a negação interna pela qual o outro transcende minha transcendência, existir como transcendência-transcendida ou fazendo-me existir para o outro, isso quer dizer, “*agir sobre a liberdade do outro*.”<sup>143</sup>

---

<sup>138</sup> Utilizamos a tradução de Paulo Perdigão: *SN*, p. 456.

<sup>139</sup> *EN*, p. 414.

<sup>140</sup> *EN*, p. 414.

<sup>141</sup> *EN*, p. 415.

<sup>142</sup> *EN*, p. 415.

<sup>143</sup> *EN*, p. 415.

No entanto, este ideal irrealizável que “assombra meu projeto de mim mesmo em presença do outro”, não pode ser identificado ao amor enquanto empreendimento, como projeto em direção às minhas próprias possibilidades, mas, por outro lado, é visto por Sartre como “o ideal do amor, seu motivo e seu fim, seu valor próprio.”<sup>144</sup> Neste sentido, “o amor é conflito”<sup>145</sup>, pois, se a liberdade de outro fundamenta meu ser, não tenho nenhuma segurança nessa liberdade.

A relação amorosa é um exemplo desse projeto; quando o outro deseja ser amado por alguém – adverte Sartre que não é o caso de pensar o amor como “puro desejo de posse física”, porque se assim fosse, ele poderia ser facilmente satisfeito na maioria dos casos –, na verdade, o outro quer se apoderar, por meio da sedução, de uma liberdade que aceite se perder, e também, que aceite fazer dele a referência absoluta, pois ele quer ser o fundamento de todos os valores do outro. Nas palavras de Sartre:

Meu projeto para recuperar meu ser só pode se realizar se eu me apoderar dessa liberdade e reduzi-la a ser liberdade submetida à minha liberdade. Simultaneamente, é a única maneira pela qual posso agir sobre a livre negação de interioridade pela qual o outro me constitui em outro, isto é, pela qual eu possa preparar os caminhos para uma identificação futura do outro comigo.<sup>146</sup>

Isto significa que o amor deseja capturar a consciência, e isso “implica justamente um modo especial de apropriação”, porque é da própria liberdade do outro que queremos nos apoderar, o amante reivindica a liberdade do amado, “ele quer possuir uma liberdade enquanto liberdade.”<sup>147</sup>

O amante não se satisfaz “com essa forma eminente de liberdade que é o compromisso livre e voluntário.”<sup>148</sup> Ele quer ser amado por uma liberdade, e exige que tal liberdade, como liberdade, não seja mais livre, isto é, o amante deseja que a liberdade do outro se determine a si própria a transformar-se livremente em amor.

Para Sartre, “o amante quer ser *o mundo inteiro* para o amado”, isso quer dizer, ele é e aceita ser objeto. Mas, ele quer também “ser o objeto no qual a liberdade do outro aceita se perder, o objeto no qual o outro aceita encontrar, como sua segunda

---

<sup>144</sup> Ambos: *EN*, p. 415.

<sup>145</sup> *EN*, p. 415.

<sup>146</sup> *EN*, p. 415.

<sup>147</sup> Ambos: *EN*, p. 416.

<sup>148</sup> *EN*, p. 416.



facticidade, o seu ser e sua razão de ser. (...) O amante não quer agir sobre a liberdade do outro, mas quer existir *a priori* como limite objetivo desta liberdade.”<sup>149</sup>

Assim, Sartre avalia, “querer ser amado é impregnar o outro com sua própria facticidade, é querer constrangê-lo a recriar-nos como condição de uma liberdade que se submete e se compromete; é querer também que a liberdade fundamente o fato e que o fato tenha preeminência sobre a liberdade.”<sup>150</sup> Com efeito, o amante quer ser o centro absoluto de referência do amado, fundamento objetivo de todos os valores, pois, dessa maneira, sente-se protegido contra qualquer eventual desvalorização. Ele quer ser o *isto* a partir do qual o mundo se revela ao amado: “em certo sentido, se devo ser amado, sou o objeto por meio do qual o mundo existirá para o outro; e, em outro sentido, eu sou o mundo.”<sup>151</sup> Portanto, o amante exige *primeiramente* a liberdade de seu amado ou, como pondera Sartre, “se devo ser amado pelo outro, devo ser livremente escolhido como amado.”<sup>152</sup>

Para conseguir realizar esse projeto, o amante tenta se fazer o mais possível objeto para o amado, mas ele deseja uma objetividade especial, isto é, ele não quer que o amado o tenha escolhido como objeto amoroso:

Na verdade, o que o amante exige é que o amado faça dele a escolha absoluta. Isto significa que o ser-no-mundo do amado deve ser um ser-amante. Esse surgimento do amado deve ser livre escolha do amante. E como o outro é fundamento de meu ser-objeto, exijo dele que o livre surgimento de seu ser tenha por fim único e absoluto sua escolha de mim, isto quer dizer, que ele tenha escolhido ser para fundar minha objetividade e minha facticidade. Assim, minha facticidade é “*salva*.”<sup>153</sup>

Essa é, para Sartre, uma estratégia usada para nos convencer de que nossa existência individual não é gratuita, mas que ela é necessária, pois, se sou amado, minha existência seria justificada e eu sentiria, o que é o “fundo da alegria do amor.”<sup>154</sup>

Sartre argumenta “se o amado pode nos amar, ele está muito perto de ser assimilado por nossa liberdade: porque este ser-amado que desejamos, já é a prova ontológica aplicada ao nosso ser-para-outro.”<sup>155</sup> Isso porque a nossa essência objetiva implica a existência do *outro* e é a liberdade do outro que fundamenta nossa essência,

---

<sup>149</sup> Ambos: *EN*, p. 417.

<sup>150</sup> *EN*, p. 418.

<sup>151</sup> *EN*, p. 419.

<sup>152</sup> *EN*, p. 419.

<sup>153</sup> *EN*, p.420.

<sup>154</sup> *EN*, p.420.

<sup>155</sup> *EN*, p.420.

“se pudéssemos interiorizar todo o sistema, seríamos nosso próprio fundamento.”<sup>156</sup> Esse é o verdadeiro objetivo do amante, à medida que seu amor é um projeto de si mesmo. Mas, tal projeto é motivo de conflito, pois o amado capta o amante como um objeto sobre o fundo do mundo, transcende-o e utiliza-o. O amado é *olhar*; ele não pode usar sua transcendência para fixar um limite a sua própria transcendência, nem usar sua liberdade para que ela se subjuguem a si mesmo. Portanto, para que seu projeto tenha êxito, “o amante deve seduzir o amado, e seu amor não se distingue deste empreendimento de sedução.”<sup>157</sup>

Na sedução<sup>158</sup> não posso revelar ao outro minha subjetividade, pois só poderia fazê-lo *olhando* o outro, mas com esse olhar faço desaparecer a subjetividade do outro, e é essa mesma subjetividade que quero assimilar. Para Sartre, “seduzir é correr risco com minha objetividade<sup>159</sup> (*objectité*) para o outro, é me colocar ante seu olhar e fazer com que ele me olhe, isto é, correr o risco de ser-visto e assim tomar novo ponto de partida e apropriar-me do outro na e pela minha objetividade.”<sup>160</sup>

A sedução pretende levar ao outro a consciência de seu *estado de nada*<sup>161</sup> (*néantité*), “pela sedução tento me constituir como plenitude de ser e me fazer reconhecer como tal”<sup>162</sup> por esse nada que é a liberdade do outro. Por exemplo, quando tento seduzir uma pessoa, posso fazê-lo me apresentando como um intermediário necessário entre ela e o mundo, porque, por meio de meus atos, posso manifestar poderes variados sobre o mundo (dinheiro, posição social, relacionamentos, etc.). Mas, para que isso seja possível está pressuposta a *linguagem*. Sartre descreve a sedução como “um modo fundamental da linguagem.”<sup>163</sup>

A linguagem não é um fenômeno acrescentado ao ser-para-outro: é originariamente o ser-para-outro; ou seja, é o fato de uma subjetividade experimentar-se como objeto para o outro. Em um universo de puros objetos, a linguagem não poderia de forma alguma ser “inventada”, pois presume originariamente uma relação com o outro sujeito; e na intersubjetividade dos para-outros, não é necessário inventá-la, posto que já é dada no reconhecimento do outro. Pelo simples fato de, não importa o que faça, meus atos livremente concebidos e executados e meus

---

<sup>156</sup> EN, p.421.

<sup>157</sup> EN, p.421.

<sup>158</sup> Nota: cf. Sartre: a sedução é um comportamento que pode ser adotado como uma tática: torno-me objeto, tentando seduzir a transcendência do outro, para capturar-lhe a subjetividade e depois impor-me também como liberdade.

<sup>159</sup> Novamente, utilizamos a tradução de Paulo Perdigão: SN, p. 463.

<sup>160</sup> EN, p.421.

<sup>161</sup> Mais uma vez, utilizamos a tradução de Paulo Perdigão: SN, p. 463.

<sup>162</sup> EN, p.421.

<sup>163</sup> EN, p. 422.

projetos em direção às minhas possibilidades adquirirem lá fora um sentido que me escapa e que experimento, eu sou linguagem.<sup>164</sup>

Isto significa que pela linguagem sou objetivado pelo outro, pois, se sou linguagem enquanto ser-para-outro, quer dizer que sou linguagem na medida da intersubjetividade e, então, sou para o outro quando minha subjetividade se experimenta como objeto para a subjetividade dele. Nesse sentido, se a linguagem é dada no reconhecimento da existência do outro é porque “o surgimento do outro para mim como olhar faz surgir a linguagem como condição de meu ser.”<sup>165</sup> Sartre chama esta linguagem “primitiva” e acrescenta que a sedução pode realizar integralmente a linguagem, por se tratar de um “modo de ser primitivo de expressão.”<sup>166</sup> Contudo, é importante destacar que a linguagem de que fala Sartre não diz respeito apenas à palavra articulada, mas “todos os fenômenos de expressão.”<sup>167</sup> Assim, “na sedução, a linguagem não visa *dar a conhecer*, mas a fazer experimentar.”<sup>168</sup>

Porém, a tentativa de encontrar uma linguagem fascinante esbarra em um obstáculo diante do qual não tenho controle: é que meus gestos e atitudes “serão sempre retomados e fundamentados por uma liberdade que irá transcendê-los e só podem ter significação caso esta liberdade lhes confira uma.”<sup>169</sup> Por isso, o sentido de minhas expressões sempre me escapa; como sublinha Sartre: “nunca sei exatamente se significo o que quero significar nem mesmo se sou significante, neste exato momento, seria preciso que eu lesse o pensamento do outro, o que é, por princípio, inconcebível.”<sup>170</sup> Como não posso saber o que exprimo para o outro, constituo minha linguagem como um “fenômeno incompleto de fuga para fora de mim mesmo”, neste sentido, só posso presumir sobre o sentido do que expresso, ou seja, o sentido do que sou, porque nesta perspectiva “exprimir e ser identificam-se”<sup>171</sup>, enquanto o outro continua presente como que conferindo à linguagem seu sentido. Assim, toda expressão de linguagem que executo “é experiência concreta da realidade alienante do outro”<sup>172</sup> que me revela sua transcendência, sua liberdade. Por isso, o sentido da expressão é “um roubo de

---

<sup>164</sup> EN, p. 422.

<sup>165</sup> EN, p. 422.

<sup>166</sup> EN, p. 423.

<sup>167</sup> EN, p. 423.

<sup>168</sup> EN, p. 423.

<sup>169</sup> EN, p. 423.

<sup>170</sup> EN, p. 423.

<sup>171</sup> Ambos: EN, p. 423.

<sup>172</sup> EN, p. 423.

pensamento”, porque “o pensamento precisa do concurso de uma liberdade alienante para se constituir como objeto.”<sup>173</sup>

O primeiro aspecto da linguagem, na medida em que eu utilizo para o outro, é definido por Sartre como *sagrado*, ou seja, o objeto sagrado é um objeto do mundo “que indica uma transcendência para além do mundo.” Dessa forma a linguagem me revela a liberdade “daquele que me escuta em silêncio, isso quer dizer, sua transcendência.”<sup>174</sup>

A esse respeito, Gerd Bornheim comenta que “quando a linguagem se instaura em mim pelo olhar do outro, passo a *ser* linguagem, no sentido de que sou reconhecimento da liberdade e da transcendência do outro, o que quer dizer que deixo de ser liberdade e transcendência a favor do outro.”<sup>175</sup>

Dessa maneira, permaneço para o outro como objeto significativo e a linguagem “permanece para o outro como simples propriedade de um objeto mágico e o próprio objeto mágico: é uma ação à distância da qual o outro conhece exatamente o efeito.”<sup>176</sup> Sartre considera a palavra *sagrada* quando sou eu que a utilizo, e *mágica* quando o outro a escuta. Assim, “conheço minha linguagem tanto quanto conheço meu corpo para o outro. Não posso me ouvir falar nem me ver sorrir.”<sup>177</sup>

Ou seja, a linguagem está presente já no simples olhar e, assim, não consigo vê-la ou ouvi-la de fora, como acontece com o meu corpo para o outro, isto significa que a linguagem se define como um modo de querer dominar o outro pelo fascínio, então, atua magicamente sobre o outro. Mas, a fascinação não pode, por si mesmo, ocasionar o amor, mesmo que “provocasse no outro um ser-fascinado”<sup>178</sup>, pois ela não posiciona o objeto fascinante como termo último da transcendência, pelo contrário, ela é transcendência. Podemos, por exemplo, nos sentir fascinados por “um orador, por um ator, por um equilibrista”<sup>179</sup> sem que isso signifique que nós os amamos. Então, o que deve ocorrer para que o amado torne-se igualmente amante? Segundo Sartre, o amado só vai se converter em amante quando projetar ser amado.

O outro-objeto, em si mesmo, não tem força para ocasionar o amor. Pois, o amor tem por ideal a apropriação do outro enquanto outro, quer dizer, o outro enquanto

---

<sup>173</sup> Ambos: *EN*, p. 423.

<sup>174</sup> Ambos: *EN*, p. 423.

<sup>175</sup> Bornheim, 2005 p. 267.

<sup>176</sup> *EN*, p. 424.

<sup>177</sup> *EN*, p. 424.

<sup>178</sup> *EN*, p. 424.

<sup>179</sup> *EN*, p. 424.

subjetividade olhadora; e este ideal só pode ser projetado a partir de meu encontro com o outro-sujeito, e não com o outro objeto.

A sedução, por sua vez, só seria capaz de embelezar o outro que tenta me seduzir como “objeto *precioso* a possuir”<sup>180</sup>; mas, para Sartre, este desejo de apropriar-se de um objeto no meio do mundo não pode ser confundido com o amor. Portanto, “o amor só poderia nascer no amado a partir da experiência que ele faz de sua alienação e sua fuga para o outro”<sup>181</sup>, isto é, o amado só vai se transformar em amante se o que deseja conquistar não for um corpo, mas sim a subjetividade do outro; e o único meio onde se pode realizar esta apropriação é o de fazer-se amar. Por isso, “amar, em sua essência, é o projeto de fazer-se amar.”<sup>182</sup>

E aqui se dá uma nova contradição e um novo conflito: cada um dos amantes é cativo do outro, à medida que pretende se fazer amado por ele, com a exclusão de qualquer outro; mas, cada qual exige do outro um amor que não se reduza ao *projeto de ser-amado*; o que os amantes exigem é que o outro, “sem buscar originariamente fazer-se amar, tenha uma intuição contemplativa e afetiva de seu amado como o limite objetivo de sua liberdade, como fundamento inelutável e escolhido de sua transcendência, como totalidade de ser e o valor supremo.”<sup>183</sup>

Mas, “o amor assim exigido do outro nada poderia *pedir*: é puro compromisso sem reciprocidade.”<sup>184</sup> Esse amor existe apenas como exigência do amante. O amante, na verdade, é cativado enquanto liberdade que deseja ser corpo, isto é, “uma liberdade que enquanto liberdade, reclama sua alienação”, que se recusa a afirmar-se a si mesmo, a ser ipseidade, pois sendo ipseidade, o amante faria nascer um outro-objeto e a própria possibilidade de ser amado desapareceria. Por isso, para Sartre, “o ideal do empreendimento amoroso: a liberdade alienada”<sup>185</sup> Neste caso, a alienação do amado, que quer o amante, é contraditória, pois o amado só pode fundamentar o ser do amante transcendendo-o para outros objetos no mundo; assim, “essa transcendência não pode constituir, ao mesmo tempo, o objeto que ela transcende como objeto transcendido e como objeto limite de toda transcendência.”<sup>186</sup>

---

<sup>180</sup> EN, p. 424.

<sup>181</sup> EN, p. 424.

<sup>182</sup> EN, p. 424.

<sup>183</sup> EN, p. 424.

<sup>184</sup> EN, p. 424.

<sup>185</sup> Ambos: EN, p. 425.

<sup>186</sup> EN, p. 425.

Assim, no casal, cada um quer ser o objeto para o qual a liberdade do outro se aliena em uma intuição original, mas esta intuição que seria o amor, não passa de um ideal contraditório do para-si; pois, “cada um só é alienado na medida exata que exige a alienação do outro.”<sup>187</sup> É fato que cada envolvido em uma relação amorosa quer que o outro o ame. Mas, se amar é “querer ser amado”, como salienta Sartre, “querendo que o outro o ame, o amante quer apenas que o outro queira que ele o ame.”<sup>188</sup> Nesse sentido, as relações amorosas tornam-se um sistema de remissões indefinidas, um jogo de espelhos da consciência, sob o signo ideal do *valor amor*, quer dizer, uma fusão de consciências em que cada uma conservaria sua alteridade para fundamentar a outra. Mas cada consciência é separada por um nada intransponível que, do mesmo modo, é negação interna de uma pela outra e um nada efetivo entre as duas negações internas. Assim, “o amor é um esforço contraditório para superar a negação de fato, conservando a negação interna.”<sup>189</sup> Nas palavras de Sartre:

Exijo que o outro me ame e faço o possível para realizar meu projeto; mas, se o outro me ama, ele me decepiona radicalmente pelo seu próprio amor: eu exigia que ele fundamentasse meu ser como objeto privilegiado, mantendo-se como pura subjetividade para mim; e a medida que ele me ama, ele me experimenta como sujeito e submerge em sua objetividade diante da minha subjetividade.<sup>190</sup>

Isto significa que o amado quer se apoderar de mim como sujeito que sou, conservando-me como consciência e ser o mais possível objeto para mim; mas não quero que o amado seja um objeto, contudo ele se esforça para ser exatamente isso. O que quero é que o amado me veja como objeto e fundamente meu ser, mas ele me vê como sujeito e exige que eu fundamente o seu ser. Assim, para Sartre, o problema de meu ser-para-outro vai permanecer sem solução; dessa maneira, “os amantes permanecem cada um para si em uma subjetividade total, nada pode isentá-los de seu dever de fazer-se existir cada um para si, e nada vai suprimir sua contingência ou salvá-los da facticidade.”<sup>191</sup> Por outro lado, cada um não está mais em perigo na liberdade do outro. Porém, isso não acontece porque o outro o veja como objeto-limite de sua transcendência, “mas porque o outro o experimenta como subjetividade e só quer

---

<sup>187</sup> EN, p. 425.

<sup>188</sup> Ambos: EN, p. 425.

<sup>189</sup> EN, p. 425.

<sup>190</sup> EN p. 425-6.

<sup>191</sup> EN, p. 426.

experimentá-lo como tal.”<sup>192</sup> Com efeito, há um ganho, mas, Sartre alerta que ele não é permanente, pois, é possível que uma consciência se libere dessa situação e volte a contemplar o outro como objeto. Nesse caso, o encantamento acaba, pois o outro se torna um objeto no mundo e “a ilusão, o jogo de espelhos que constitui a realidade concreta do amor, cessa repentinamente.”<sup>193</sup>

Na experiência do amor, cada consciência quer colocar seu ser-para-outro a salvo na liberdade do outro, mas “basta que os amantes sejam *vistos* juntos por um terceiro para que cada um experimente a objetivação, não apenas de si mesmo, mas do outro.”<sup>194</sup> E assim, o outro não é mais para mim a transcendência absoluta que me fundamenta em meu ser, mas ele passa a ser a transcendência-transcendida, por esse terceiro, e minha relação originária com ele, isto é, “minha relação de ser amado com respeito ao amante, coagula-se em *mortipossibilidade*.”<sup>195</sup> Por conta disso, a relação não é mais experimentada entre um objeto-limite de toda transcendência e a liberdade que o fundamenta, agora ela vai ser um amor-objeto que se aliena para um terceiro. Segundo Sartre, “essa é a verdadeira razão pela qual os amantes buscam a solidão”<sup>196</sup>, porque a presença de um terceiro significa a destruição desse amor. Mas essa solidão, ainda que fisicamente comprovada não é solidão *de direito*: um casal existe para todas as consciências. O resultado disso é que o amor enquanto modo fundamental do ser-para-outro tem em seu ser-para-outro a raiz de sua destruição, ou seja, o amor traz em si mesmo a causa de sua destruição. É o que Sartre chama de “tríplice destrutibilidade do amor; primeiro: em sua essência, é um logro e uma remissão ao infinito, posto que amar é querer que me amem, portanto, querer que o outro queira que eu o ame.”<sup>197</sup> Sartre argumenta que o próprio arrebatamento amoroso fornece uma “compreensão pré-ontológica” desse fracasso, desse ideal fora de alcance, o que justificaria a eterna insatisfação do amante. Segundo: “o despertar do outro é sempre possível; a qualquer momento ele pode me fazer aparecer como objeto: daí a eterna insegurança do amante.”<sup>198</sup> Terceiro: “o amor é um absoluto perpetuamente *relativo* pelos outros.”<sup>199</sup> Assim, somente se o amante estivesse sozinho com o amado é que o amor poderia ser o eixo de referência absoluto de seu mundo.

---

<sup>192</sup> EN, p. 426.

<sup>193</sup> EN, p. 426.

<sup>194</sup> EN, p. 426.

<sup>195</sup> EN, p. 426.

<sup>196</sup> EN, p. 426.

<sup>197</sup> EN, p. 426.

<sup>198</sup> EN, p. 427.

<sup>199</sup> EN, p. 427.

Dessa forma, o projeto de me apropriar da liberdade do outro, pelo amor, falha: o projeto falha, pois não encontro, no amor, uma subjetividade livre à qual quero me integrar, o que encontro é uma consciência que quer se perder como tal para se integrar à minha; com isso se estabelece um conflito de projetos. Este conflito pode levar a uma tentativa mais radical de assimilação entre eu e o outro que é a atitude masoquista. O ideal do masoquista é o oposto do ideal do amor, pois, devolvido à minha injustificável subjetividade, seja pelo outro que amo, seja por um terceiro:

:

Em vez de projetar absorver o outro conservando sua alteridade, projetarei me fazer ser absorvido pelo outro e me perder em sua subjetividade para me desembaraçar da minha. O empreendimento se traduz no plano concreto pela atitude masoquista, visto que o outro é o fundamento de meu ser para-outro, se eu fizer com que o outro cuide de meu existir, não serei mais que um ser-em-si fundamentado em seu ser por uma liberdade.<sup>200</sup>

Isso significa que, minha própria subjetividade é considerada obstáculo ao ato primordial pelo qual o outro vai me fundamentar em meu ser; trata-se, antes de tudo, de negar minha subjetividade com minha própria liberdade. Por isso, tento me comprometer em meu ser-objeto, recusando-me a ser mais do que objeto, “eu me descanso no outro, e como experimento este ser-objeto na vergonha, quero e amo minha vergonha como signo profundo da minha objetividade”<sup>201</sup>; e como o outro me capta como objeto pelo *desejo*, quero ser desejado, e então me faço objeto de desejo na vergonha. O masoquismo, assim como o sadismo (que veremos na segunda atitude) é “assunção de culpabilidade”<sup>202</sup>. Sou culpado pelo fato de que sou objeto, culpado porque para mim mesmo consinto em minha alienação absoluta, culpado para o outro pelo fato de descartar radicalmente minha liberdade.

O masoquismo é, portanto, uma tentativa de me fazer fascinar a mim mesmo pela minha objetividade-para-outro, isto é, fazer com que eu me constitua em objeto pelo outro, “de tal maneira que eu apreenda não teticamente minha subjetividade como um *nada*, em presença do em-si que represento aos olhos do outro.”<sup>203</sup> Mas, isso não é possível, porque o amante só será visto como objeto pelo amado; dessa forma, não

---

<sup>200</sup> EN, p. 427.

<sup>201</sup> EN, p. 427.

<sup>202</sup> EN, p. 428.

<sup>203</sup> EN, p. 428.



importa o que ele faça para se tornar uma coisa, isso não vai impedi-lo de ser sujeito de si mesmo, consciência livre em projeto.

No entanto, a tentativa de me apropriar da subjetividade do outro fracassa, porque queremos possuir uma outra liberdade e, ao fazê-lo, essa liberdade nos escapa, Sartre explica:

O masoquismo é e deve ser em si mesmo um fracasso: para me fazer fascinar por meu eu-objeto, com efeito, seria preciso que eu pudesse realizar a apreensão intuitiva deste objeto tal como ele é para o outro, o que é por princípio impossível [...] É na sua e por sua transcendência que ele se coloca como um ser a transcender; e quanto mais vier a saborear sua objetividade, mais será absorvido pela consciência de sua subjetividade, até a angústia.<sup>204</sup>

Ou seja, posso aparecer como objeto para o outro, mas não posso aparecer como objeto para mim mesmo; ao mesmo tempo que perco o valor para o outro, porque estou reduzido a uma coisa sem liberdade, posso encontrar a minha subjetividade; mas, estou excluído da subjetividade do outro por princípio.

Por isso Sartre considera o masoquismo uma tentativa fadada ao fracasso. Porque não posso captar o eu que busco alienar para me fazer fascinar por ele, pois seria preciso que eu o apreendesse como é para o outro. “Assim, o masoquista acaba por tratar o outro como um objeto e por transcendê-lo em direção a sua própria objetividade”<sup>205</sup>, que lhe escapa e, ao buscá-la, acaba encontrando a objetividade do outro, o que lhe revela, em contrapartida, sua própria subjetividade.

Se fracassei ao tentar assimilar a consciência do outro a mantendo como liberdade, se continuo me vendo em perigo frente o seu olhar, então, vou tentar transformar a consciência do outro em objeto, para isso, adoto a segunda atitude.

*A segunda atitude para com o outro: a indiferença, o desejo, o ódio, o sadismo*

---

<sup>204</sup> EN, p. 428.

<sup>205</sup> EN, p. 428.

Cada atitude, para Sartre, é uma reação fundamental ao ser-para-outro como situação originária. Se eu não consigo me identificar com a consciência do outro por meio da minha objetividade para ele, tenho de me voltar para o outro e *olhá-lo*, mas olhar o olhar do outro é me colocar em minha própria liberdade e afrontar a liberdade do outro. “Assim, o sentido do pretendido conflito será deixar às claras a luta de duas liberdades confrontadas enquanto liberdades.”<sup>206</sup> Sartre chama a atenção que esta intenção também leva ao fracasso, pois, quando me afirmo em minha liberdade diante do outro, “faço do outro uma transcendência-transcendida, isto é, um objeto.”<sup>207</sup> Então, o outro se torna um ser que eu possuo e que reconhece minha liberdade, mas ele é para mim um outro-objeto. Assim, o outro só possui de mim uma imagem e não pode me atingir; isso acontece enquanto ele é objeto no mundo e não pode reconhecer a minha liberdade. “Minha decepção é total, pois busco me apropriar da liberdade do outro e percebo, de imediato, que só posso agir sobre o outro na medida em que essa liberdade desmorona diante de meu olhar.”<sup>208</sup> Essa decepção, declara Sartre, vai ser o motivo para minhas tentativas posteriores de buscar a liberdade do outro através do objeto que ele é para mim, e também, “para encontrar condutas privilegiadas que fizessem me apropriar dessa liberdade através de uma apropriação total do corpo do outro.”<sup>209</sup>

*Olhar o olhar*, segundo Sartre, também pode ser minha reação originária ao meu ser-para-outro; enquanto aquele que olha o olhar do outro, posso construir minha subjetividade sobre o desmoronamento da subjetividade do outro. Sartre chama esta atitude *indiferença para com o outro* e compara-a a uma:

Cegueira com relação aos outros. Mas, o termo “cegueira” não deve nos conduzir em erro: não padeço esta cegueira como um estado; *sou* minha própria cegueira diante dos outros, e esta cegueira encerra uma compreensão implícita do ser para-outro, quer dizer, da transcendência do outro como olhar. Essa compreensão é simplesmente o que me determino a esconder. Eu pratico uma espécie de solipsismo de fato”<sup>210</sup>

---

<sup>206</sup> EN, p. 429.

<sup>207</sup> EN, p. 429.

<sup>208</sup> EN, p. 430.

<sup>209</sup> EN, p. 430.

<sup>210</sup> EN, p. 430.

Assim, vou agir como se estivesse sozinho no mundo, os outros são formas que passam na rua e objetos que agem à distância, “toco de leve ‘as pessoas’ como toco as paredes, eu as evito como evito os obstáculos, sua liberdade-objeto é para mim apenas seu ‘coeficiente de adversidade’”<sup>211</sup>; nem mesmo levo em conta a hipótese de que possam me *olhar*. Sei que têm conhecimento de mim, mas esse conhecimento não me atinge. Essas “pessoas” são apenas funções, citando o exemplo de Sartre: “o bilheteiro nada mais é que a função de coletar ingressos; o garçom nada mais é que a função de servir os fregueses”<sup>212</sup>; nestes casos, vou usar o outro como for melhor para mim.

Neste estado de cegueira “ignoro concorrentemente a subjetividade absoluta do outro enquanto fundamento e meu ser-em-si e meu ser-para-outro, em particular meu ‘corpo para outro’”<sup>213</sup>, estou confortável e seguro nesta situação, não me sinto alienado. Sartre alega que esse estado de cegueira pode se prolongar por muito tempo, de acordo com o grau de má-fé da pessoa, ou pode até mesmo durar por toda a vida, para ele: “há homens que morrem sem sequer suspeitar – salvo em breves e aterradoras iluminações – o que era o *outro*.”<sup>214</sup> Mas, é também pela má-fé que vou abandonar esse estado, pois, sem o outro capto a necessidade de ser livre, e mesmo que a cegueira em relação ao outro não me ofereça perigo na liberdade do outro, ela tem uma compreensão implícita desta liberdade, ou seja, se o outro é objeto para mim enquanto me olha, então estou em perigo sem saber.

A indiferença funciona como uma espécie de defesa em relação à liberdade do outro, a como ele pode, direta ou indiretamente, me atingir. Mas essa defesa, ao mesmo tempo em que não me permite experimentar realmente o ser-visto, provoca mal-estar e inquietação diante do fato de que o olhar do outro, porque tento fazer dele um objeto *enquanto ele me olha*, pode me alienar sem que eu saiba, pois continuo sendo objeto para ele.

A tentativa original para me apoderar da subjetividade livre do outro por meio da sua objetividade-para-mim é, para Sartre, o *desejo sexual*. Em primeiro lugar, é importante ressaltar, poderia causar estranheza o fato de que uma ação considerada “reação psico-fisiológica” pudesse ser classificada como uma atitude originária de realizar o ser-para-outro. Sartre julga que, para a maior parte dos psicólogos, “o desejo, como fato da consciência, está em estreita correlação com a natureza de nossos órgãos

---

<sup>211</sup> EN, p. 430.

<sup>212</sup> EN, p. 430.

<sup>213</sup> EN, p. 431.

<sup>214</sup> EN, p. 431.

sexuais.”<sup>215</sup> Dessa maneira, o desejo pertenceria ao domínio da pura facticidade, bem como a própria diferença entre gêneros, e nada teriam a ver com a ontologia da “consciência” que é o terreno da análise sartriana.

Mas, para Sartre, estas razões não são totalmente convincentes: se é verdade que a diferença sexual é contingente, se pertence ao domínio da facticidade, pode significar que o “para-si” é sexual “por acidente”, por conta da contingência de possuir *tal* corpo. Pelo contrário, afirma o filósofo, tanto o desejo quanto seu inverso, o horror sexual, “são estruturas fundamentais do ser-para-outro.”<sup>216</sup>

Sartre não considera que o homem seja um ser sexual porque possui um sexo, mas, pelo contrário, o sexo é a *imagem* de uma sexualidade fundamental; isso pode ser constatado pelo fato de que a sexualidade se expressa durante praticamente todas as fases da vida de uma pessoa, desde a sexualidade infantil, “que precede a maturação fisiológica dos órgãos sexuais”, até à velhice. Por isso, “*dispor* de um órgão sexual apto a fecundar e a buscar o prazer representa apenas uma fase e um aspecto de nossa vida sexual.”<sup>217</sup> Por isso, Sartre chama a atenção:

Há um modo de sexualidade ‘com possibilidade de satisfação’, e o sexo constituído representa e concretiza essa possibilidade. Mas há outros modos da sexualidade, do tipo incapaz de satisfação e, se levarmos em conta essas modalidades, é preciso reconhecer que a sexualidade, que aparece com o nascimento, desaparece somente com a morte.<sup>218</sup>

Assim, a pergunta fundamental que se deve fazer acerca da sexualidade é formulada da seguinte maneira: “a sexualidade é um acidente contingente, ligado à nossa natureza fisiológica ou é uma estrutura necessária do ser-para-si-para-outro?”<sup>219</sup>

De acordo com Sartre, o desejo é a apreensão primeira da sexualidade do outro, enquanto esta é “vívida e padecida”: “é desejando o outro (ou me descobrindo como incapaz de desejá-lo), ou apreendendo seu desejo por mim que descubro seu ser-sexuado; e o desejo me descobre *ao mesmo tempo meu* ser-sexuado e *seu* ser-sexuado, *meu* corpo como sexo e *seu* corpo.”<sup>220</sup> O que é então o desejo? *O que se deseja?*

Não se pode considerar a idéia de desejo, diz Sartre, como desejo de voluptuosidade ou de fazer cessar uma dor. Pois, esse estado de imanência nos impede

---

<sup>215</sup> EN, p. 432.

<sup>216</sup> EN, p. 433.

<sup>217</sup> Ambos: EN, p. 433.

<sup>218</sup> EN, p. 433.

<sup>219</sup> EN, p. 434.

<sup>220</sup> EN, p. 434.

de ver como um sujeito pode ligar-se, através de seu desejo, a um objeto. Por isso, é conveniente explicar o desejo por seu objeto transcendente. Nesse sentido, não se pode dizer que o desejo é desejo de “possessão física”, “se entendemos aqui por possuir: fazer amor com”, nem considerar que o desejo implique necessariamente o ato sexual (do contrário, não haveria expressão de sexualidade em todas as fases da vida). O desejo “é por si mesmo irrefletido”<sup>221</sup>, portanto, não se pode considerar o próprio desejo como objeto a suprimir, pois isto só poderia ser feito através de uma consciência reflexiva.

Mas, então, qual é o objeto do desejo?

Sartre pondera que poderíamos considerar o desejo como desejo de um *corpo*. Mas esse corpo não deve ser desejado em suas partes fisiológicas (o braço ou o seio descoberto), e sim como uma totalidade orgânica. Meu desejo refere ao corpo enquanto “uma forma total; melhor: a uma forma *em situação*”<sup>222</sup>; pois desejo o outro enquanto ele e eu estamos em situação no mundo e à medida que ele é *outro* para mim e sou *outro* para ele; por isso, não podemos estabelecer como objetivo último, um ato em particular, visto que, meu desejo é desejo de um objeto transcendente. Portanto, capto o corpo do outro a partir de sua situação no mundo, e o corpo como puro objeto material, não está *em situação*. “Assim, essa totalidade orgânica que está imediatamente presente ao desejo é apenas desejável na medida em que revela não apenas a vida, mas ainda a consciência adaptada”<sup>223</sup>, isto é, no corpo que se deseja há sempre uma consciência. De acordo com Sartre, é a consciência que garante o *sentido* e a unidade do desejo. Em resumo, é um “corpo vivo como totalidade orgânica em situação com a consciência em seu horizonte: esse é o objeto ao qual se *refere* o desejo.”<sup>224</sup>

Sartre constata: “sem dúvida nenhuma *sou eu* quem deseja e o desejo é um modo singular de minha subjetividade.”<sup>225</sup> O desejo só pode ser consciência não-posicional de si mesmo, por isso ele é realmente uma consciência. Mas essa consciência se difere da consciência cognitiva; escolhendo-se como desejo, o para-si “se coloca sobre um determinado plano de existência.” Quer dizer, o homem que deseja *existe* seu corpo de uma maneira particular. Sartre define o desejo como *turvo*, como a água turva, que se mostra alterada “pela presença de *alguma coisa* invisível que não se distingue da

---

<sup>221</sup> Ambos: *EN*, p. 435.

<sup>222</sup> *EN*, p. 436.

<sup>223</sup> *EN*, p. 436.

<sup>224</sup> *EN*, p. 436.

<sup>225</sup> *EN*, p. 436.

própria água e se manifesta como pura resistência de fato.”<sup>226</sup> Sartre, então, compara o desejo sexual com uma outra forma de desejo: a fome, que por sua vez, também supõe um determinado estado do corpo; se igualássemos o desejo e a fome, ou a sede, concluiríamos que o desejo seria *seco e claro*. Mas, o próprio autor chama a atenção para o fato de que “cada um sabe que um abismo separa o desejo sexual dos outros apetites.”<sup>227</sup> É que não se deseja uma pessoa colocando-se fora do desejo; “o desejo me *compromete* (...): o desejo é inteiramente queda na cumplicidade com o corpo.” Mas esse corpo, como apontado acima, *é existido* de uma maneira especial. O fato primordial a destacar é que, “no desejo, a consciência escolhe existir sua facticidade em um outro plano.”<sup>228</sup>

Sartre argumenta que no desejo, a consciência não foge à sua facticidade, mas ela faz existir a facticidade em outro plano, isto é, a consciência subordina-se à sua própria contingência enquanto apreende outra contingência (outro corpo) desejada. Nesse sentido, “o desejo não é somente o desvelamento do corpo do outro, mas a revelação do meu próprio corpo”<sup>229</sup>, não como *instrumento* ou *ponto de vista*, mas enquanto facticidade. No desejo “faço-me carne *em presença do outro para apropriar-me da carne do outro*”<sup>230</sup>, por isso, o desejo “é uma tentativa de despir o corpo de seus movimentos, bem como de suas roupas, e de fazê-lo existir como pura carne; é uma tentativa de *encarnação* do corpo do outro.”<sup>231</sup> Segundo Sartre, como eu captava o corpo do outro em situação, “a carne do outro não existia explicitamente para mim”, nem para ele mesmo, “pois ele a transcendia em direção às suas possibilidades e ao objeto”<sup>232</sup>; é nesse sentido que Sartre diz que as carícias são apropriação do corpo do outro, pois é a carícia que, por meio do prazer, revela a carne do outro para mim e para ele mesmo.

O desejo “se expressa pela carícia assim como o pensamento se expressa pela linguagem.”<sup>233</sup> É por meio da carícia que toco a liberdade corporificada do outro, pois é assim que a liberdade do outro penetra em todo o seu corpo, de tal maneira que me sinto como se estivesse me apoderando dela. Sartre declara que “a carícia destina-se a fazer nascer por meio do prazer o corpo do outro, para o outro e para mim, como passividade

---

<sup>226</sup> Ambos: *EN*, p. 437.

<sup>227</sup> *EN*, pp. 437-8.

<sup>228</sup> Ambos: *EN*, p. 438.

<sup>229</sup> *EN*, p. 438.

<sup>230</sup> *EN*, p. 439.

<sup>231</sup> *EN*, p. 440.

<sup>232</sup> Ambos: *EN*, p. 440.

<sup>233</sup> *EN*, p. 440.

tocada à medida que meu corpo se faz carne para tocar o corpo do outro com sua própria passividade, quer dizer, acariciando-se nele, mais do que o acariciando.”<sup>234</sup> A *possessão* pela carícia é, para Sartre, como *dupla encarnação recíproca*, assim, no desejo tento encarnar a consciência, isto é, empastá-la de facticidade, para realizar a encarnação do outro.

Então, qual é o *motivo* do desejo, isto é, qual seu sentido? Levando em consideração que na filosofia sartriana, para o para-si “ser é escolher seu modo de ser sobre o fundo de uma contingência absoluta de seu ser-aí”, a consciência se escolhe como desejo, e o motivo desse desejo pode ser suscitado “a partir do passado e que a consciência, voltando-se para esse passado, confere a ele seu peso e seu valor.”<sup>235</sup> Todavia, esse desejo assim como todas as atitudes do para-si tem uma significação que o constitui e o transcende. Então, por que a consciência se nadifica em forma de desejo?

No desejo, há uma modificação radical do para-si, nessa atitude o para-si se faz ser em um outro plano, “ele se determina a existir seu corpo de maneira diferente, a se fazer empastar por sua facticidade. Correlativamente o mundo deve vir a ser para ele de uma nova maneira: há um mundo do desejo.”<sup>236</sup> Por isso, o desejo não é uma relação com o mundo, pois o mundo aparece aqui como fundo para as relações com o *outro*. É a *presença* do outro que me revela o mundo como mundo do desejo. Nesse sentido, “o desejo é um modo primitivo das relações com o outro, que constitui o outro como carne desejável sobre o fundo de um mundo de desejo.”<sup>237</sup>

Assim, podemos explicitar o sentido profundo do desejo. “Na reação primordial ao olhar do outro me constituo como olhar.” Mas, se eu olho o olhar do outro como forma de me defender de sua liberdade, tanto a liberdade quanto o olhar dele desmoronam: “vejo olhos, vejo um ser-no-meio-do-mundo.”<sup>238</sup> Daí o outro, enquanto liberdade, me escapa. Não consigo possuir sua liberdade, ou ao menos fazer-me reconhecido por ela; encontro apenas um outro-objeto e “tudo se passa como se quisesse apossar-me de um homem que fugiu, deixando apenas seu casaco em minhas mãos”<sup>239</sup>, ou seja, mesmo me apoderando desse corpo, só posso agir sobre sua facticidade. É aí então que *me faço desejo*:

---

<sup>234</sup> EN, pp. 440-1.

<sup>235</sup> Ambos: EN, p. 441.

<sup>236</sup> EN, p. 442.

<sup>237</sup> EN, p. 442.

<sup>238</sup> Ambos: EN, p. 443.

<sup>239</sup> EN, p. 443.

O desejo é uma conduta de encantamento. Uma vez que só posso captar o outro em sua facticidade objetiva, trata-se de fazer submergir sua liberdade nesta facticidade: é preciso que sua liberdade fique ‘coagulada’ na facticidade, como se diz do leite que foi ‘coalhado’, de forma que o para-si do outro venha a aflorar à superfície de seu corpo e a se estender por todo ele, para que eu ao tocar esse corpo, toque finalmente a livre subjetividade do outro.<sup>240</sup>

Para Sartre, este é o ideal impossível do desejo, possuir a transcendência do outro enquanto pura transcendência e, ao mesmo tempo, enquanto *corpo* é reduzir o outro à sua simples *facticidade*, pois ele está no meio do meu mundo, mas fazendo com que essa facticidade seja uma “presentificação perpétua de sua transcendência nadificadora.”<sup>241</sup> Nesse sentido, desejo que a liberdade do amado esteja em seu próprio corpo, e assim, quando o tocar no ato sexual, eu possa tocar a sua consciência de ser possuído, pois, no ato sexual, quero possuir o corpo do amado não como objeto fisiológico, mas como corpo dotado de liberdade.

Sartre considera o desejo como um pro-jeto vivido, que não supõe qualquer deliberação prévia, mas que comporta em si mesmo seu sentido e sua interpretação. Se me lanço em direção à facticidade do outro, e tento apreendê-lo enquanto carne, realizo minha própria encarnação, pois o outro só pode ser encarnado na e por minha encarnação. Entretanto, não busco apenas fazer com que o outro apareça *a meus olhos* como carne. “Meu objetivo é fazê-lo se encarnar *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 nada mais do que carne.”<sup>242</sup> Sartre assinala que a encarnação (ou a turvação, que é o desejo) tem uma linguagem mágica. Busco fascinar o outro com minha carne com o intuito de provocar nele uma encarnação semelhante à minha. “Assim o desejo é um convite ao desejo.”<sup>243</sup> Quer dizer, tento, através de minha carne fazer despertar no outro o sentido de sua carne. Assim, a comunhão do desejo é realizada: “cada consciência, ao encarnar-se, realizou a encarnação da outra, cada turvação fez nascer a turvação do outro, e incrementou-se na mesma medida.” Com efeito, “em cada carícia sinto minha própria carne e a carne do outro através da minha, e

---

<sup>240</sup> EN, p. 444.

<sup>241</sup> EN, p. 444.

<sup>242</sup> EN, p. 446.

<sup>243</sup> EN, p. 446.



tenho consciência de que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro.”<sup>244</sup>

Portanto, quando acaricio o corpo do amado, torno-o carne, e quero me sentir possuidor da liberdade que tem essa carne. No ato sexual, a minha consciência é “desejante”, ou seja, faço-me carne à medida que sou acariciado, assim como, a consciência do amado, também, é esse desejo de ser carne. Dessa maneira, se dá uma encarnação recíproca: possuindo a carne do amado, possuo a sua consciência encarnada; possuindo a minha carne, o amado possui a minha consciência encarnada. O corpo do amado é, portanto, um meio que uso para me descobrir como em-si, como carne, quer dizer, é um meio que utilizo para me captar da maneira como ele pode me captar, enquanto objetividade.

Mas, o desejo sexual como modo de buscar a liberdade do outro também se destina ao fracasso, pois, o prazer sexual faz desaparecer o desejo de possuir a consciência encarnada do outro. Vimos que o desejo não pode ser identificado somente ao ato sexual, quer dizer, seu objetivo final não pode ser o coito, pois este nada mais é do que a forma utilizada de realização do desejo. De fato o prazer alcançado pelo ato sexual motiva o surgimento de uma consciência reflexiva que é “*atenção ao prazer*.”<sup>245</sup>

Nas palavras de Sartre:

Somente o prazer é a morte e o fracasso do desejo. Ele é a morte do desejo porque não é apenas a satisfação dele, mas é também seu arremate e seu fim. Por outro lado, isso é somente uma contingência orgânica: *acontece* que a encarnação se manifesta pela ereção e a ereção cessa com a ejaculação. Mas, além disso, o prazer é a barragem do desejo, porque motiva a aparição de uma consciência reflexiva de prazer, cujo objeto vem a ser o gozo; ou seja, o prazer é *atenção à encarnação do para-si refletido* e, ao mesmo tempo, esquecimento da encarnação do outro.”<sup>246</sup>

Isso significa que, enquanto o desejo é desejo de *tomar e apropriar-se*, ele carrega em si mesmo o germe de seu fracasso, pois, não é suficiente que a turvação faça nascer a encarnação do outro, nesse sentido, o desejo é desejo de se apropriar da consciência encarnada. No entanto, o desejo se prolonga naturalmente, “não mais por *carícias*, mas por atos de apreensão (*préhension*) e de penetração.”<sup>247</sup> O objetivo da carícia é impregnar de consciência e liberdade o corpo do outro, mas ao passar da penetração ao orgasmo, a consciência se volta para o seu próprio gozo, e a consciência

---

<sup>244</sup> Ambos: EN, p. 446.

<sup>245</sup> EN, p. 447.

<sup>246</sup> EN, pp. 447-8.

<sup>247</sup> EN, p. 448.

do outro se desvanece, é excluída. Então, o que meu desejo consegue obter é a posse da minha própria subjetividade; assim, a realização do desejo, pelo prazer, decreta a sua morte: após o orgasmo, suprime-se o desejo; com isso, a pretendida apropriação da consciência do outro através da carne não tem êxito e a liberdade do outro continua inapreensível.

Dessa forma, não posso me apropriar da carne desse outro-objeto. Ela é propriedade dele, não mais minha. Sou *corpo*, ou seja, totalidade sintética em situação, diante de uma carne. Quando agarro o corpo do outro, percebo que agarro algo diferente daquilo que desejava agarrar; o outro, agora, é um *todo* objeto que me escapa com *toda* sua transcendência e a própria compreensão que tinha do desejo desvanece. Contudo, ainda resta uma alternativa para tentar me apoderar da liberdade do amado por meio da objetivação: é o sadismo

O sadismo é “paixão, segura e obstinação.”<sup>248</sup> Segundo Sartre, como obstinação, é o *estado* de um para-si que se capta como comprometido, mas ele não compreende em que está comprometido, mesmo assim, persiste nesse comprometimento mesmo sem ter clara consciência do objetivo a que se propôs, e também, não tem uma lembrança certa do valor que atribuiu a esse comprometimento. Como segura, é porque aparece quando o desejo foi esvaziado de sua turvação. E, à medida que faz a experiência de si mesmo enquanto pura transcendência diante do outro, tem horror à turvação *para si mesmo* e a considera um estado humilhante. Como paixão, é porque à medida que se obstina e é obstinação e segura, o sádico é um apaixonado. Sartre diz que o objetivo do sadismo é:

Tal qual o do desejo, captar e subjugar o outro, não somente enquanto outro objeto, mas enquanto pura transcendência encarnada. Mas, no sadismo, a ênfase é dada à apropriação instrumental do outro encarnado. Esse ‘momento’ do sadismo na sexualidade, com efeito, é aquele que o para-si encarnado transcende sua encarnação para se apropriar da encarnação do outro. Assim, o sadismo é, ao mesmo tempo, negação de ser encarnado e fuga de toda facticidade, e, ao mesmo tempo, empenho para apoderar-se da facticidade do outro.<sup>249</sup>

O sadismo é esse esforço para se apossar da facticidade do outro, utilizando o corpo do outro como utensílio, o sádico quer utilizar o corpo do outro como ferramenta para realizar no outro uma existência encarnada. Sartre adverte que o sadismo é “um esforço para encarnar o outro pela violência e esta encarnação ‘à força’ já é apropriação

---

<sup>248</sup> EN, p. 449.

<sup>249</sup> EN, p. 449.

e utilização do outro.”<sup>250</sup> Como no desejo, o sádico busca despir o outro de seus atos; procura “descobrir a carne sob a ação.”<sup>251</sup> Mas, se o para-si do desejo “se perde em sua própria carne para revelar ao outro que ele é carne”, o sádico por sua vez “recusa sua própria carne, ao mesmo tempo em que dispõe dos instrumentos para revelar à força sua carne ao outro.”<sup>252</sup> Assim, o sádico pretende romper a reciprocidade da relação sexual; desfruta o prazer de ser a única potência, força humilhante e presentifica a carne à consciência do outro por intermédio da *dor*. “Na dor, com efeito, a facticidade invade a consciência e, finalmente, a consciência reflexiva é fascinada pela facticidade da consciência irrefletida. Há, portanto, uma encarnação pela dor.”<sup>253</sup>

Nesse sentido, o sádico quer possuir a liberdade do outro como carne, por meio da dor, mas nega a sua própria encarnação e, não quer a reciprocidade na relação sexual. Além disso, submete o outro e, para sentir que capturou a liberdade dele o obriga a se humilhar.

A encarnação que o sadismo deseja realizar é o que Sartre chama de *obsceno*; ele explica que o obsceno é um *tipo* de ser-para-outro que pertence ao *gênero do desgracioso*, porém, nem todo desgracioso é obsceno. Na graça, “o corpo aparece como um psíquico em situação. Ele revela antes de tudo sua transcendência como transcendência-transcendida”<sup>254</sup>; o corpo está em ato e é compreendido a partir da situação e do objetivo a alcançar. De um lado, o ato gracioso tem a precisão de uma máquina; de outro lado, tem total imprevisibilidade do psíquico. O ato gracioso é perfeitamente compreensível a cada instante se levarmos em conta o que já foi *transcorrido*. Há uma adaptação perfeita nesse transcorrido com o ato. O objetivo visado ilumina o ato em sua totalidade, mas o futuro do ato permanece imprevisível, embora se perceba, no próprio corpo em movimento, que a parte futura surgirá como necessária e ajustada aos movimentos transcorridos.

Com efeito, na graça o corpo é o instrumento que manifesta a liberdade; mas, por outro lado, o desgracioso aparece quando um elemento da graça é frustrado em sua realização; mas se na graça, como afirma Sartre, a facticidade é “vestida e disfarçada”, o corpo é revelado como “ferramenta de precisão”, e a nudez da carne, apesar de presente,

---

<sup>250</sup> EN, p. 450.

<sup>251</sup> EN, p. 450.

<sup>252</sup> Ambos: EN, p. 450.

<sup>253</sup> EN, p. 450.

<sup>254</sup> EN, p. 450.

“não pode ser vista”<sup>255</sup>, no ato desgracioso dá-se o contrário: o movimento pode ser *mecânico*, ou pode ser também em atos bruscos e violentos. “O obsceno aparece quando o corpo toma posturas que o destituem de seus atos e revelam a inércia de sua carne (...) e esta carne revelada torna-se obscena quando é exposta a alguém que não esteja em estado de desejo e *sem excitar seu desejo*.”<sup>256</sup>

Podemos perceber, então, qual é a intenção do sádico: a graça desvela a carne para velá-la de imediato; “a carne, na graça, é o outro inacessível.” O sádico “visa destruir a graça para constituir *realmente* uma outra síntese do outro: ele quer fazer aparecer a carne do outro; na sua própria aparição, a carne será destruidora da graça, e a facticidade reabsorverá a liberdade-objeto do outro.”<sup>257</sup> Para o sádico é o outro livre que se manifesta como carne, mas as relações entre a carne e a liberdade são invertidas: “na graça a liberdade continha e velava a facticidade”, no sadismo, “a facticidade contém e mascara a liberdade.”<sup>258</sup> Assim, o sádico quer fazer a carne aparecer bruscamente por meio da opressão, pelo concurso de seu corpo enquanto instrumento. Ele quer fazer o outro assumir posições em que seu corpo apareça como *obsceno*.

O ideal do sádico, segundo Sartre, consiste em alcançar o momento em que o outro se torna carne sem deixar de ser instrumento; mas o outro que aparece como carne, ainda é um outro livre, daí, a necessidade que o sádico tem de exigir provas da completa submissão da liberdade do outro às suas ordens, pois, no fundo, é da liberdade do outro que o sádico quer se apropriar, por meio da violência e da dor; e seu objetivo só será alcançado com a livre e total adesão do outro.

Vimos que no amor o amante não exigia a abolição, mas servidão da liberdade pela própria liberdade do amado, no sadismo também não se busca suprimir a liberdade do outro, mas “obrigar esta liberdade a se identificar livremente à carne torturada.”<sup>259</sup>

Contudo, afirma Sartre, independentemente da pressão exercida pelo sádico, o ato de renegação do torturado permanece *livre*. É a vítima quem *decide* o momento de abdicar de sua resistência, é ela quem sente o instante em que a dor torna-se insuportável. Por isso, ela vai sentir vergonha e remorso de sua renegação. Por outro lado, o sádico considera-se o causador disso. Seu prazer aumenta cada vez que a vítima resiste e nega-se a pedir perdão. “O espetáculo que se oferece ao sádico é o de uma

---

<sup>255</sup> Ambos: *EN*, p. 451.

<sup>256</sup> *EN*, p. 452.

<sup>257</sup> Ambos: *EN*, p. 452.

<sup>258</sup> Ambos: *EN*, p. 453.

<sup>259</sup> *EN*, p. 454.

liberdade que luta contra o desabrochar da carne e que, finalmente, escolhe livremente se fazer submergir pela carne.”<sup>260</sup> No momento da renegação, o resultado que se almeja é alcançado, o corpo é todo carne ofegante e obscena, e através da renegação vê-se a própria imagem de uma liberdade despedaçada e subjugada, identificada inteiramente com seu corpo.

Para Sartre, “o sadismo está como em germe no próprio desejo, como sendo o fracasso do desejo”, pois, é a partir do momento que pretendo *possuir* o corpo do outro, que levei a encarnar por meio de minha encarnação, que rompo a reciprocidade da encarnação e ultrapasso meu corpo em direção às suas próprias possibilidades e me oriento em direção ao sadismo. Por isso, “o sadismo e o masoquismo são os dois obstáculos do desejo, ou porque ultrapasso a turvação em direção a uma apropriação da carne do outro, ou porque dou atenção apenas à minha carne, e não exijo nada mais do outro”<sup>261</sup>, a não ser que ele seja o olhar que me ajuda a realizar minha carne. É por conta dessa inconsistência do desejo e da oscilação entre esses dois obstáculos que se costuma chamar a sexualidade “normal” pelo nome de “sado-masoquista”.

Assim como no desejo e na indiferença, o sadismo carrega em si mesmo as causas de seu fracasso. Primeiro, porque no momento em que seu objetivo será alcançado, o sadismo cede lugar ao desejo. “O sadismo é o fracasso do desejo, e o desejo é o fracasso do sadismo.”<sup>262</sup> Além disso, o que o sádico pretende é capturar a liberdade transcendente de sua vítima, o que, por princípio, está fora do alcance. Quanto mais o sádico empenha-se em tratar o outro como instrumento, mais essa liberdade lhe escapa. A liberdade sobre a qual ele pode agir é a liberdade objetiva do outro, liberdade no meio do mundo com suas mortipossibilidades e perde o ser-para-outro que ele tentava recuperar. Segundo Sartre, é no momento em que a vítima *olha* para o sádico que este percebe seu erro e experimenta a alienação absoluta de seu ser na liberdade do outro, pois, ele descobre que não pode agir sobre a liberdade do outro, mesmo obrigando sua vítima a se humilhar e a pedir perdão, “é precisamente na e pela liberdade absoluta do outro que um mundo vem a existir, um mundo em que há um sádico, instrumentos de tortura e cem pretextos para a humilhação e a renegação.”<sup>263</sup>

Assim, a explosão do olhar do outro no mundo do sádico desmorona o sentido e o objetivo do sadismo. O sádico constata que era justamente *essa liberdade* que ele

---

<sup>260</sup> EN, p. 454.

<sup>261</sup> Ambos: EN, p. 455.

<sup>262</sup> EN, p. 455.

<sup>263</sup> EN, p. 456.

pretendia subjugar, mas percebe a inutilidade de seus esforços. E mais uma vez, somos lançados de ser-olhador ao ser-visto, e não saímos desse círculo.

Por isso, um para-si que experimentou essas diferentes adversidades, pode se considerar conhecedor da inutilidade de seus esforços anteriores, em perseguir a morte do outro. Esta livre determinação é o que Sartre chama de ódio, e o ódio implica uma resignação fundamental:

O para-si abandona sua pretensão de realizar uma união com o outro; desiste de utilizar o outro como instrumento para recuperar seu ser-em-si. Quer, simplesmente, reencontrar uma liberdade sem limites de fato, ou seja, desembaraçar-se de seu inapreensível ser-objeto-para-outro e abolir sua dimensão de alienação. Isso equivale a projetar realizar um mundo onde não exista o outro.<sup>264</sup>

Com efeito, o ódio se apresenta como um posicionamento absoluto da liberdade do para-si frente ao outro. O para-si que odeia, que experimentou o fracasso de seus esforços em assimilar ou ser assimilado à liberdade do outro, aceita não ser mais do que para-si: nadificação livre de seu ser, totalidade destotalizada, uma fuga perpétua que estabelece seus próprios fins. Para Sartre, o que odeio no outro “é a sua existência em geral, enquanto transcendência-transcendida, por isso, o ódio implica um reconhecimento da liberdade do outro”<sup>265</sup> e, meu projeto é suprimir as outras consciências para reconquistar minha liberdade de para-si.

O que odeio, sublinha Sartre, não é apenas um detalhe particular, mas “a totalidade-psíquica inteira, na medida em que me remete à transcendência do outro.”<sup>266</sup> Esta é a diferença entre odiar e detestar para Sartre. O ódio, segundo o autor, não surge necessariamente por ocasião de algum mal sofrido por mim, mas ele pode aparecer, pelo contrário, quando nos sentimos no direito de um reconhecimento, ou seja, por causa de um benefício: “o que determina o ódio é o ato do outro que me colocou em estado de *padecer* sua liberdade.” Este ato é humilhante em si mesmo: “é humilhante na medida em que é revelação concreta de minha objetividade instrumental diante da liberdade do outro.”<sup>267</sup> É certo que ele me deixa com o sentimento de que tem ‘algo’ que deve ser destruído para que eu me liberte. Sartre diz que é por isso que a gratidão está próxima do ódio, pois, ser grato por um benefício é reconhecer que o outro era inteiramente livre quando agiu, “ele foi responsável pelo seu ato e pelos valores que determinaram a

---

<sup>264</sup> EN, p. 461.

<sup>265</sup> EN, p. 461.

<sup>266</sup> EN, p. 462.

<sup>267</sup> Ambos: EN, p. 462.

execução deste ato”<sup>268</sup>; enquanto eu fui o pretexto sobre o qual foi realizada a ação do outro. Então, é a partir daí que o para-si pode projetar o amor ou o ódio, mas ele não pode mais ignorar o outro.

Como projeto o ódio visa “suprimir as outras consciências”, ele “é ódio de todos os outros em um só.”<sup>269</sup> Simbolicamente, através da morte de um outro particular, eu almejo destruir o princípio geral de existência do outro. Mas, o ódio também está condenado ao fracasso. Porque, ainda que fosse capaz de suprimir todas as outras consciências, eu não poderia fazer com que o outro não tivesse existido. A própria abolição do outro traz consigo o reconhecimento explícito de que o outro *existiu*. Assim, meu ser-para-outro, deslizando no passado, converte-se em uma dimensão irremediável de mim mesmo. Pois:

Aquele que, uma vez, foi para-outro está contaminado pelo resto de seus dias, mesmo que o outro tenha sido inteiramente suprimido: não deixará de captar sua dimensão de ser-para-outro como uma possibilidade permanente de seu ser. Não poderá reconquistar aquilo que alienou; inclusive, perdeu toda esperança de agir sobre esta alienação e volvê-la a seu favor, já que o outro, destruído, levou para o túmulo a chave desta alienação.<sup>270</sup>

Isto quer dizer que não poderíamos evitar que o outro que eliminamos houvesse existido ou tivesse levado consigo, para o túmulo, algo que jamais poderei conhecer sobre mim. Se o outro está vivo, posso sempre mudar a imagem que ele tem de mim. Mas se o aniquilo, o que fui para o outro, fica estabelecido por sua morte, de maneira incontornável; e, se mantiver os projetos e o modo de vida julgados pelo outro, também o serei no presente, porque não posso me desvencilhar desse passado em que o outro existiu. Assim, “a morte do outro me constitui como objeto irremediável, exatamente como minha própria morte.”<sup>271</sup>

Para Sartre, o ódio não permite sair do círculo, ele representa a última tentativa, a tentativa do desespero; mas, com o seu fracasso: “só resta ao para-si retornar ao círculo e deixar-se oscilar indefinidamente entre uma e outra das duas atitudes fundamentais”<sup>272</sup>, isto é, o desejo e o amor.

---

<sup>268</sup> EN, p. 462.

<sup>269</sup> Ambos: EN, p. 462.

<sup>270</sup> EN, p. 463.

<sup>271</sup> EN, p. 463.

<sup>272</sup> EN, p. 463.

## *Observações acerca das relações concretas com o outro*

Sartre adverte que essas observações acerca das relações concretas com o outro não pretendiam “esgotar a questão sexual, nem, sobretudo, a das atitudes com relação ao outro.” Seu objetivo estava em “marcar que a atitude sexual era um comportamento primitivo com relação ao outro.”<sup>273</sup> Para o filósofo, esse comportamento encerra em si mesmo a contingência original do ser-para-outro e de nossa própria facticidade. Porém, essa constatação não poderia estar submetida, desde sua origem, “a uma constituição fisiológica e empírica.”<sup>274</sup> Assim, diz o autor, a partir do momento em que *tenho* um corpo, e que estou em um mundo onde *há* outras pessoas, vou reagir basicamente pelo desejo, pelo amor, e pelas atitudes derivadas que foram mencionadas. A estrutura fisiológica do ser humano exprime simbolicamente, e no terreno da contingência, a possibilidade de adotar uma dessas atitudes. Nesse sentido, “o para-si é sexual desde seu próprio surgimento frente ao outro e, por ele, a sexualidade vem ao mundo.”<sup>275</sup>

Sartre ressalta que as atitudes que podemos tomar em relação ao outro não podem se reduzir a essas atitudes sexuais. Por isso, as atitudes devem ser pensadas a partir de dois fins: primeiramente, porque são relações fundamentais e, por conseguinte, porque “todas as condutas complexas dos homens, uns em relação aos outros, são apenas enriquecimentos dessas atitudes originais.”<sup>276</sup> Sartre também chama a atenção para o nível de complexidade envolvido em condutas concretas como colaboração, luta, rivalidade, emulação, comprometimento, obediência e também o amor maternal, a piedade ou a bondade, que, segundo ele, para serem compreendidas dependem da situação histórica e das particularidades concretas de cada para-si em sua relação com o outro. Mas, elas encerram em si, como seu esqueleto, as relações sexuais. Isso porque, de acordo com o argumento sartriano, as atitudes “são os projetos fundamentais através dos quais o para-si *realiza* seu ser-para-outro e tenta transcender essa situação de fato.”<sup>277</sup> Isso não significa que essas atitudes sejam disfarces adotados pela sexualidade,

---

<sup>273</sup> Ambos : *EN*, p. 457.

<sup>274</sup> *EN*, p. 457.

<sup>275</sup> *EN*, p. 457.

<sup>276</sup> *EN*, p. 457.

<sup>277</sup> *EN*, pp. 457-8.



mas é preciso entender que “a sexualidade nelas se integra enquanto seu fundamento, e que elas a implicam e a transcendem.”<sup>278</sup>

Sartre escolhe essas atitudes para demonstrar o círculo vicioso das relações com o outro porque são atitudes originárias; “como elas são integradas em *todas* as atitudes com relação aos outros, envolvem em sua circularidade a totalidade das condutas com relação ao outro.” Assim o amor encontra seu fracasso em si mesmo e o desejo surge da morte do amor para desmoronar e ceder lugar ao amor, daí todas as condutas com relação ao outro-objeto “incluem em si uma referência implícita e velada a um outro-sujeito, e esta referência significa a sua morte”<sup>279</sup>, sobre a morte da conduta para com o outro-objeto “surge uma nova atitude que visa se apoderar do outro-sujeito, e esta revela sua inconsistência e desmorona para dar lugar à conduta inversa.”<sup>280</sup> Assim, somos lançados do outro-objeto ao outro-sujeito e vice-versa. Segundo Sartre, esse curso nunca cessa e é nele, com suas bruscas inversões de direção, que constitui nossa relação com o outro; “qualquer que seja o momento em que somos considerados, estamos em uma ou outra dessas atitudes, insatisfeitos tanto com uma quanto com outra”, com isso, podemos nos manter mais ou menos tempo na atitude escolhida, conforme “nossa má-fé ou as circunstâncias particulares de nossa história”<sup>281</sup>; mas a atitude tomada nunca vai ser suficiente, ela sempre remete “obscuramente” à outra, porque não podemos adotar uma atitude consistente em relação ao outro, “a não ser que este nos fosse revelado, *ao mesmo tempo*, como sujeito e como objeto, como transcendência-transcendente e como transcendência-transcendida, o que é impossível por princípio.”<sup>282</sup> Por isso, vamos sempre oscilar de ser-olhador a ser-visto, “caindo de um a outro por revoluções alternadas”, estamos sempre, não importa a atitude adotada, em estado de instabilidade com relação ao outro, perseguindo o ideal impossível da apreensão simultânea de sua liberdade e sua objetividade; “sem podermos nos colocar concretamente em um plano de igualdade onde o reconhecimento da liberdade do outro levasse ao reconhecimento da nossa liberdade pelo outro.”<sup>283</sup> Mas, “o outro é, por princípio, o *inapreensível*: ele foge de mim quando o busco e me possui quando fujo dele.”<sup>284</sup>

---

<sup>278</sup> EN, p. 458.

<sup>279</sup> Ambos: EN, p. 458.

<sup>280</sup> EN, pp. 458-9.

<sup>281</sup> Ambos: EN, p. 459.

<sup>282</sup> EN, p. 459.

<sup>283</sup> Ambos: EN, p. 459.

<sup>284</sup> EN, p. 459.

Assim, Sartre avalia que “o respeito à liberdade do outro é uma palavra vã”, pois, mesmo que pudéssemos projetar respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos em relação ao outro seria uma “violação desta liberdade que tentamos respeitar.”<sup>285</sup> O filósofo explica que “mesmo na atitude extrema, que é a total indiferença para com o outro, nosso surgimento é limitação à liberdade do outro”<sup>286</sup>, e nada pode modificar esta situação originária, pois quaisquer que sejam nossos atos vamos realizá-los em um mundo onde já existe o outro e onde *sou supérfluo* em relação ao outro.

Sartre declara que é desta situação singular: de ser limite à liberdade do outro, que tem origem a ideia de culpabilidade e de pecado. “É diante do outro que sou *culpado*.”<sup>287</sup> Sou culpado porque, sob seu olhar, experimento minha alienação e minha nudez, e também, quando por minha vez olho o outro, “porque pelo próprio fato de minha afirmação de mim mesmo, constituo-o como objeto e instrumento”. Por isso, “o pecado original é meu surgimento em um mundo onde há o outro.”<sup>288</sup> Pois, faça o que fizer *pela* liberdade do outro, alega Sartre, “meus esforços se reduzem a tratar o outro como instrumento e estabelecer sua liberdade como transcendência-transcendida”; mas por outro lado, não importa qual seja o meu poder coercitivo, “nunca alcançarei o outro salvo em seu ser-objeto.”<sup>289</sup> Assim, conclui o filósofo, “sou culpado em relação ao outro no meu próprio ser”, visto que o surgimento de meu ser confere ao outro uma nova dimensão de ser; e por outro lado, “sou impotente para desfrutar de minha culpa ou para repará-la.”<sup>290</sup>

## 7. Liberdade

---

<sup>285</sup> Ambos: *EN*, p. 460.

<sup>286</sup> *EN*, p. 460.

<sup>287</sup> *EN*, p. 460.

<sup>288</sup> Ambos: *EN*, p. 461.

<sup>289</sup> Ambos: *EN*, p. 461.

<sup>290</sup> Ambos: *EN*, p. 461.

A liberdade em *O ser e o nada* é absoluta e sem restrição, ela é a estrutura fundamental do para-si, é identificada ao poder de negação, ou de distanciamento que permite ao para-si revelar o mundo, ou seja, é a liberdade que possibilita o para-si nadificar o ser e temporalizar-se, fugindo do passado e lançando-se em projeto no futuro; dessa forma, a liberdade constitui a razão da existência do para-si, que, para Sartre, se confunde com o próprio modo de existir da realidade humana. É neste sentido que a liberdade se coloca como modo original do ser da realidade humana, nas palavras de Sartre:

A liberdade humana precede a essência do homem e a torna possível, a essência do ser humano acha-se em suspenso na sua liberdade. Logo, o 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*.<sup>291</sup>

Isto significa que, o para-si ao surgir, não é definido por uma essência pré-existente, ele apenas existe, como uma indeterminação de si mesmo; mas a partir da sua existência o homem, a todo instante, deve fazer suas escolhas, lançando-se continuamente a seus possíveis e constituindo dessa maneira, pouco a pouco, a sua essência; por isso, Sartre diz que “a existência precede a essência”.

A liberdade se manifesta concretamente através da escolha de uma ação, porque é através da ação que nossa liberdade se faz, no esforço empregado para realizar no mundo o nosso projeto; toda liberdade é liberdade situada na realidade objetiva, ou seja, situada no campo da facticidade; a situação, por outro lado, funciona como a dificuldade, ou seja, ela é o obstáculo necessário que devo vencer para realizar os meus fins, é por esse motivo que, situação e ação são indispensáveis à liberdade. Pois o homem vai se definir pela sucessão de seus atos e pelas opções que ele faz diante de cada situação concreta, nas palavras de Sartre:

Toda liberdade está em situação e não há situação sem liberdade. A realidade humana encontra por toda parte resistências e obstáculos que ela não criou; mas essas resistências e esses obstáculos só tem sentido na e pela livre escolha que a realidade humana é.<sup>292</sup>

---

<sup>291</sup> EN, p. 60.

<sup>292</sup> EN, p. 546.

Então, mesmo que a escolha seja fundamental, a situação se estabelece em um fundo de facticidade, o que se denomina aqui facticidade da liberdade é o dado que ela tem de *ser* e deve mostrar pelo seu projeto. Esse dado se manifesta de várias maneiras: é meu lugar, meu corpo, meu passado, minha posição enquanto ela é determinada pelas indicações dos outros e minha relação fundamental com o outro. Sartre diz que nenhum ser livre, “na contingência mesmo de sua existência”, pode agir independentemente dessas estruturas que determinam “sua situação histórica própria”; por isso, “não há situação privilegiada”, o que significa que nenhuma situação tornaria o homem mais ou menos livre.

O que pode acontecer, algumas vezes, é que se confunde liberdade com vontade, ou seja, confundir que somos responsáveis por nossos atos quando manifestamos a nossa vontade. Sartre explica que o ato voluntário não é a manifestação da nossa liberdade, mas é apenas um modo de ser da consciência, já sustentado por uma liberdade originária; porque, neste caso, somos condicionados por fatores externos, como por exemplo, a nossa situação no mundo, ou também, por fatores internos, como a necessidade biológica.

Isto significa que, quando agimos pelo ato voluntário, concretizando nossas decisões, somente captamos pela reflexão o projeto já estabelecido por nossa liberdade originária, agimos dessa maneira para nos recuperar enquanto ser que atua e decide, e também, para nos apropriar dessa liberdade originária através de uma decisão reflexiva; por isso se dá a satisfação no ato voluntário, mas, neste caso, o fim que se visava já era colocado e ao agirmos por vontade a decisão já estava tomada.

O mesmo equívoco se dá com a emoção, pois, quando nos emocionamos também agimos livremente, visando um fim colocado por nosso projeto, isto quer dizer, na emoção, também está presente o princípio da intencionalidade; por isso, a paixão é a consciência de algo, ela é um projeto que tende a um fim determinado.

Sartre diz que o que acontece é que, algumas vezes, não refletimos sobre a emoção e só fazemos uso da consciência irreflexiva, que está voltada para o objeto da nossa emoção, ou seja, “a consciência emocionada tende a um objeto”, que é uma postura assumida pela nossa consciência livre; por isso “a emoção não é determinada por uma causa, mas ela representa uma intenção da consciência livre”. Para Sartre a emoção é uma “conduta de magia”; a esse respeito Francis Jeanson explica que “damos ao mágico na medida em que aceitamos ser a atitude mágica a única solução,

quando o caminho racional para o mundo nos está vedado”<sup>293</sup>, isto é, diante de uma dificuldade a consciência usa essa conduta mágica para transformar o mundo real, que escapa ao nosso controle, e assim tentar viver esse real de maneira satisfatória, ou seja, pela emoção a consciência fantasia a realidade para escapar às dificuldades.

Assim, para Sartre, compete à consciência “escolher a melhor maneira de viver a sua relação com o mundo”, seja pela emoção onde ela vai optar pela “conduta de magia”, seja “pela razão e vontade”, onde ela vai optar pela conduta real.

No existencialismo sartriano o “projeto humano é movido por uma intenção”, e essa intenção está pautada em motivações, mas, o motivo só aparece a partir da liberdade humana, pois o motivo de uma ação surge somente com o aparecimento do fim futuro do nosso projeto, por isso Sartre diz que “o homem não é nada mais que seu projeto, ele só existe à medida que se realiza, ele não é senão a soma de seus atos, nada além da sua vida.”<sup>294</sup> Esse projeto é o que possibilita a realidade humana de ser continuamente lançada à frente de si, no futuro, ou seja, a partir da minha ação realizo um projeto que visa um resultado final, que só existe no futuro, pois quando realizo uma ação supero as condições atuais para alcançar uma condição futura. E isso é possível porque o para-si é “um ser que é originalmente *pro-jet*, isto quer dizer que se define por seu fim.”<sup>295</sup> Dessa maneira, a realidade humana não deve ser “captada a partir de causas que explicam seus comportamentos”, mas “ela deve ser compreendida a partir de sua finalidade”.

Para Sartre, a liberdade humana não pode ser determinada por nenhuma causa nem limitada por nenhuma outra: “a liberdade, é precisamente o nada que é *sido* no coração do homem e que força a realidade humana a se fazer, em vez de ser”<sup>296</sup>; a liberdade só encontra no mundo os limites que ela mesma colocou: “a consciência não padece, mas, ao contrário, elege tais limites”; a liberdade é um fato contingente que nasce com o nosso ser, por isso: “estamos condenados a ser livres”.

Mas, essa liberdade nos leva à angústia, porque, se a vida é uma sucessão de escolhas, se é através delas que escolhemos o que somos, que nos definimos por nós mesmos, isso significa que, não há nenhuma lei ética que nos indique como devemos agir ou o que devemos fazer nesta ou naquela situação. Como diz Sartre: “não está escrito em parte alguma que o bem existe, que é preciso ser honesto, que não devemos

---

<sup>293</sup> JEANSON, 1947, pp. 61-66.

<sup>294</sup> SARTRE, 1946, p.55.

<sup>295</sup> EN, p. 508.

<sup>296</sup> EN, p. 516.

mentir”, a cada momento temos de optar por uma regra de conduta e o que nos angustia é saber que não temos a que recorrer para orientar nossas escolhas. “Sou eu quem dá sentido às coisas, que me proíbe disso ou daquilo, que considera isso significativo e aquilo não, etc. Os valores dependem de mim e são aquilo que eu houver decidido que sejam.” Isso significa que somos inteiramente responsáveis não só por nossos atos, mas também pela significação do mundo ao qual atribuímos valores. Em cada uma das escolhas que faço, tem um valor, e minha responsabilidade é total, pois, é como se a cada momento eu escolhesse também por todos os homens, decidindo pela humanidade, pois cada ato individual está ligado à humanidade, ou seja, no menor gesto, na mais simples escolha eu decido, a meu modo, o que deve ser o “homem universal”.

Assim, o homem ao se escolher, escolhe sempre o universal, por isso, nossa responsabilidade envolve toda a humanidade.

Liberdade aqui é, portanto, a ação de conquistar o desejado, mas mesmo que no mundo não conseguimos realizar um fim almejado, não significa que não somos livres, porque para Sartre a verdadeira liberdade não é a liberdade de obtenção, mas a liberdade de escolha, ser realmente livre não é obter necessariamente o que se quer, mas determinar-se a querer por si mesmo.

## 8. *Entre quatro paredes*

No estudo que Issacharoff faz sobre o teatro de Sartre, ele destaca antes de tudo, que o espaço tem uma dimensão privilegiada no teatro, pois ele é duplo, “sendo ao mesmo tempo visual e verbal. Visual porque o verbo se faz carne, o discurso torna-se espetáculo: cenário, acessórios, iluminação. Verbal também, porque existe, na maioria das vezes, um lugar ou lugares extra-cênicos, lembrados expressamente pelos personagens”<sup>297</sup> Nesse sentido, o espaço cênico que é o observado pelos espectadores, é

---

<sup>297</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 85.

*estático* se comparado ao espaço extra-cênico, que ao contrário, mediado pela linguagem, é dinâmico. Dinâmico porque neste caso a percepção visual do espectador depende do tempo, o tempo do texto, à medida que ele é falado pelos atores; por isso, segundo Issachoroff “o espaço cênico (o cenário) é percebido de maneira simultânea e, o espaço fora-de-cena (*hors-scène*) apresentado verbalmente é percebido de maneira linear.”<sup>298</sup>

Por conseguinte, mesmo que seja “cênico ou extra-cênico o espaço teatral constitui uma série de sistemas de comunicação visual.” De um lado, cenário, acessórios e iluminação, de outro lado, figurino, maquiagem, gestos e movimentos dos atores, “veiculam as informações durante uma representação.”<sup>299</sup> Em E4P Sartre dá importância aos dois espaços teatrais. Com efeito, se o espaço cênico tem um valor considerável na peça, o espaço fora-de-cena (*hors-scène*), que é referido e não mostrado, não é menos importante.

Para entender esse espaço cênico/espaço extra-cênico em E4P, é necessário antes considerar o espaço/tempo e o espaço/ação. A dimensão espaço-temporal dos personagens “em E4P é duplicada, pois Estelle, Garcin e Inès, por um lado, relembram as ações do passado, que estão situadas nos diversos espaços vividos por eles e, por outro lado, são submetidos às ações presentes no desenrolar da peça.”<sup>300</sup> Assim, o espaço fora-de-cena se subdivide em: “o espaço do passado e o espaço do presente. A ação da peça, como se verá, resulta precisamente da interação entre duas relações: espaço cênico/espaço extra-cênico e espaço do passado/espaço do presente.”<sup>301</sup>

Se o tempo presente dos personagens é a morte e o tempo passado é a vida, podemos inferir que o espaço cênico é o da não-ação e o espaço fora-de-cena, é o da ação. Assim, Garcin, Estelle e Inès, personagens mortos, incapazes de agir e privados de liberdade, não são nada mais que fantasmas. Portanto, quando aparecem diante dos espectadores no palco, “eles se *re*-apresentam e mantêm apenas uma relação de semelhança com seu equivalente em carne e osso [...] Seu espaço cênico corresponde perfeitamente a seu estatuto”<sup>302</sup>(de quase ícones em cena). Eles estão trancafiados em uma sala com uma mobília que é o reflexo de uma época gloriosa: é uma sala decorada estilo Segundo Império, isto é, assim como os personagens, esses móveis *figuram* um

---

<sup>298</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 85.

<sup>299</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 86.

<sup>300</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 87.

<sup>301</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 88.

<sup>302</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 88.

passado a que se reportam. Comenta Issachoroff que eles são os *signos* dos *signos* do passado. Por exemplo, o bronze de Barbedienne, “que era um fundidor do século 19, que reproduzia as obras esculpidas já existentes, é apenas uma representação de uma representação do real.”<sup>303</sup>

Para Sartre, um objeto só tem como essência aquela que foi prevista pelo seu artesão, o que corresponde à sua função concreta.<sup>304</sup> Assim o corta papel torna-se um *signo*, pois na ausência de livros ou de papéis ele não tem utilidade. Do mesmo modo que um objeto real, o acessório do teatro adquire uma função, “que ultrapassa seu estatuto utilitário: ele se torna um *signo teatral* conforme os atributos (simbólicos ou outros) que lhe são conferidos pelo dramaturgo ou pelo encenador.”<sup>305</sup> Então, o corta-papel de E4P é um objeto supérfluo, inútil também como instrumento que causa a morte, posto que os personagens já estão mortos? Ao contrário, o corta-papel, na peça marca uma ausência, “a de suas funções. A campainha que não toca, a porta que não oferece saída, a luz que não se apaga, tudo tem uma razão semelhante de ser: estes fatores impõem aos personagens a tortura pela ausência. Este cenário é apenas o reflexo de um cenário.”<sup>306</sup>

O que fazem os personagens neste espaço “fantasmático”? Chegamos então à relação espaço/ação. Segundo Issachoroff é “questão de simples aparência”<sup>307</sup>; mas a aparência é enganadora; “uma leitura atenta do texto mostra que, não considerando os acontecimentos passados lembrados, a ação que se desenvolve é mínima”; ela avança à medida que se afasta do passado dos personagens. Na verdade, esta ação, como argumenta o comentador “nos aproxima do domínio do romance policial”<sup>308</sup>; aqui é Inès que desempenha o papel de detetive: ela não cessa de atormentar Estelle e Garcin até conseguir dos dois uma confissão integral.

---

<sup>303</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 88.

<sup>304</sup> Transcrevemos integralmente esse trecho de *O Existencialismo é um humanismo*: “Consideremos um objeto fabricado, como por exemplo, um livro ou um corta-papel, este objeto foi criado por um artesão que se inspirou de um conceito; ele se reportou ao conceito do corta-papel, e igualmente a uma técnica de produção que faz parte do conceito, e que é no fundo uma receita. Assim o corta-papel é ao mesmo tempo um objeto que se produz de uma certa maneira e que, por outro lado, tem uma utilidade definida, e não é possível imaginar um homem que reproduzisse um corta-papel sem saber para que o objeto vai servir. Diremos então que, para o corta-papel, a essência – quer dizer, o conjunto de receitas e de características que permitem produzi-lo e defini-lo – precede a essência.” (*O Existencialismo é um humanismo*, 1965, pp. 17-8)

<sup>305</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 89.

<sup>306</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 89.

<sup>307</sup> Ambos: ISSACHOROFF, 1985, p. 89.

<sup>308</sup> Ambos: ISSACHOROFF, 1985, p. 89.



Considerando a dinâmica do sistema espacial, concluímos que o texto da peça se divide em duas partes: a exposição, cenas I a IV (a entrada e apresentação dos personagens) e o desenvolvimento cena V (a principal). A exposição trata, sobretudo, do espaço *cênico*: o cenário, os acessórios e a reação dos personagens diante desses elementos. O espaço extra-cênico ainda não aparece. Tudo se complica no desenvolvimento onde se cruzam os três modos espaciais. Assim, “a cena V se articula em três movimentos: 1) evocação autônoma do espaço extra-cênico do presente: observações (de Estelle e de Inès) a respeito do espaço cênico, em particular sobre os móveis; 2) intersecção dos espaços cênico e extra-cênico, o que dá lugar às confissões integrais dos personagens; 3) eclipse do espaço extra-cênico, o que leva a duas conseqüências: Garcin rejeita Estelle e tenta fugir; Estelle tenta assassinar Inès (dois momentos fortes da peça que produzem uma tensão considerável).”<sup>309</sup>

Nas referências ao seu espaço extra-cênico do presente, Garcin fala principalmente da sala de redação de seu jornal. Podemos destacar uma constante nesse propósito: “a janela figurando o apelo reiterado de uma liberdade sempre possível.”<sup>310</sup> Os outros elementos evocados por Garcin em seu presente são o quartel e sua mulher. Nos dois casos se aparecem detalhes que o personagem tenta em vão reprimir:

Ela veio ao quartel, como todos os dias; não a deixaram entrar. Ela olha entre as barras da grade. Ainda não sabe que estou ausente, mas desconfia. Agora, ela vai embora. Ela está de preto. Melhor, não vai precisar mudar de roupa. Ela não chora; ela não chorava nunca. O sol está lindo e ela está toda de preto na rua deserta, com seus grandes olhos de vítima. Ah! Ela me irrita.<sup>311</sup>

Nesta passagem podemos notar “os olhos”, quer dizer, o olhar que persegue Garcin, “do outro lado do túmulo, assim como a lâmpada do espaço cênico que perturba o personagem.”<sup>312</sup>

Ela está sentada perto da janela, e pôs meu paletó sobre os joelhos. O paletó tem doze buracos.<sup>313</sup>

A mulher e o paletó histórico “reaparecem ainda sob o emblema da janela-liberdade. Encontramos também os sinais desta mesma liberdade, no espaço passado de

---

<sup>309</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 90.

<sup>310</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 91.

<sup>311</sup> SARTRE, 1972a, p. 32.

<sup>312</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 91.

<sup>313</sup> SARTRE, 1972a, p. 53.

Garcin.”<sup>314</sup> Por exemplo, o lugar de sua deserção, a planície de seu sonho, até mesmo em sua cela a janela é mais uma vez evocada.

Em relação a Estelle, quando ela fala de seu passado, refere-se a seu quarto e ao quarto do hotel na Suíça; “ela relembra, quanto ao espaço extra-cênico presente, seu quarto e um dancing. Seu exterior: a sacada do quarto na Suíça torna-se o local de seu crime”, ela joga a criança pela janela. Seu interior, o do presente, que é exatamente igual ao do passado, “se limita à sua própria imagem refletida no espelho”<sup>315</sup>:

No meu quarto tem seis espelhos grandes. Eu os vejo. Estou vendo. Mas eles não me vêem. Eles refletem o canapé, o tapete, a janela... como é vazio um espelho onde eu não estou. Quando falava, sempre me ajeitava onde tivesse um espelho em que eu pudesse me olhar. Eu falava, eu me via falando. Eu me via como as pessoas me viam, isso me mantinha viva.<sup>316</sup>

Para Estelle a janela-liberdade só é percebida na forma de um reflexo; “ela é de certa maneira a via de seu crime.”<sup>317</sup>

Quanto à Inès, o espaço do presente e o espaço do passado são idênticos; eles se limitam ao seu quarto. O quarto, “mencionado brevemente na evocação de seu passado, é descrito três vezes no espaço presente.”<sup>318</sup> As duas primeiras vezes, o personagem insiste no fato que o quarto está vazio na noite, as janelas fechadas. Mas, na terceira vez, o local se transforma. Inès, horrorizada, constata:

As janelas estão totalmente abertas, um homem está sentado na minha cama. Eles o alugaram! Eles o alugaram! Entre, entre, não faça cerimônia. É uma mulher. Ela se aproxima dele e coloca as mãos nos seus ombros... O que eles esperam para acender a luz, não se enxerga nada; será que eles vão se beijar? Esse quarto é meu! Ele é meu! Porque não acendem a luz? Não posso mais vê-los. O que estão cochichando? Será que ele vai acariciá-la na minha cama? Ela diz a ele que é meio dia e que o sol está forte. Será que estou ficando cega?<sup>319</sup>

Assim como Garcin, Inès “é desfigurada pelo sol (simbólico), pelo quarto aberto e iluminado e, sobretudo, pela visão de um casal tendo relações sexuais.” Esta visão, a faz lembrar, “de forma incômoda”<sup>320</sup>, sua má-fé em relação à Florence.

---

<sup>314</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 91.

<sup>315</sup> Ambos: ISSACHOROFF, 1985, p. 91.

<sup>316</sup> SARTRE, 1972a, p. 45.

<sup>317</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 91.

<sup>318</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 91.

<sup>319</sup> SARTRE, 1972a, pp. 63-4.

<sup>320</sup> Ambos: ISSACHOROFF, 1985, p. 92.

Dessa forma, “a dialética do aberto/fechado, do espaço cênico e do espaço fora-de-cena (*hors-scène*), já se delineia claramente.” Os três personagens – trancafiados em um espaço cênico sem janelas, são “desmascarados cada um pelos outros dois, por seus exteriores individuais, como também pela iluminação contínua, implacável” –, revivem, lembrando, o espaço vivido, onde os lugares abertos, os espelhos, as janelas, o olhar dos vivos e “a luz resplandecente de um sol ameaçador”<sup>321</sup> os perturbam.

No segundo movimento da cena principal, destacamos a intersecção dos espaços cênico e extra-cênico, ou em outros termos, trata-se “de uma confrontação das dimensões estática e dinâmica da peça.”<sup>322</sup> Por intersecção dos espaços, podemos entender os momentos em que o desenvolvimento da ação representada em cena é interrompido pelo espaço fora-de-cena (*hors-scène*), evocado por um personagem. O que caracteriza então um conflito de espaços, cuja procedência é incerta. Essas situações de conflito provocam na ação cênica um desenvolvimento fundamental.

Nesse sentido, podemos distinguir três momentos-chaves onde se manifesta a intersecção. Quando Estelle: 1) procura um espelho; 2) relembra um dancing; 3) Senta-se no canapé de Garcin.

Estelle procura um espelho logo que Garcin propõe o pacto de silêncio. Incomodada pela ausência de um espelho, Estelle pede um com insistência aos outros dois:

Eu me sinto esquisita. (*Ela se toca*) Isto não lhe causa este efeito: quando não me vejo, por mais que me toque, penso se existo de verdade.<sup>323</sup>

Assim, Estelle “revela um profundo mal-estar.” Ela relembra em seguida o espaço fora-de-cena de seu quarto com os espelhos. Inès lhe oferece seus serviços:

A senhora quer que eu lhe sirva de espelho? Venha, eu a convido, sente-se na minha poltrona.<sup>324</sup>

Esta cena, com as réplicas que se seguem, que Inès continua no seu papel de espelho, provoca irritação em Garcin, que se incomoda com a tagarelice das duas mulheres.

Issachoroff considera que “dramaticamente, o segundo caso de intersecção, o do dancing, é o mais pertinente.”<sup>325</sup> Estelle revê (na terra) um amante, Pierre, dançar com

---

<sup>321</sup> Ambos: ISSACHOROFF, 1985, p. 92.

<sup>322</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 92.

<sup>323</sup> SARTRE, 1972a, p. 44.

<sup>324</sup> SARTRE, 1972a, p. 45.

sua melhor amiga, Olga. Furiosa, ela dança em cena, acompanhando a seqüência e ouvindo Saint-Louis blues. Em seguida ela não consegue ver mais nada, tudo escurece. “A terra a abandona: sua existência fora-de-cena desaparece, se apaga.” Esta cena tem duas conseqüências importantes: “Estelle se joga nos braços de Garcin (para se fortalecer); ela provoca a inveja de Inès, o que leva à terceira e última intersecção espacial: Estelle senta-se no canapé de Garcin. Deslocamento cênico capital, esta passagem se impõe.”<sup>326</sup> Os personagens se abraçam, mas são interrompidos por uma visão extra-cênica, desta vez por Garcin, que ouve falar dele no jornal. Resultado: Estelle para tranquilizar Garcin, lhe propõe um outro espaço (cênico) compensatório – seu corpo – para substituir o extra-cênico, que o desfigura (os companheiros convencidos de sua covardia):

Meu querido, meu querido! Olhe para mim, meu querido! Toque em mim, toque em mim. (*Ela pega a mão dele e leva-a ao seu seio.*) Ponha tua mão no meu seio. (*Garcin faz um movimento para se desvencilhar dela*) Deixe tua mão; deixe-a, não se mexa. Eles vão morrer um a um: que importa o que eles pensam. Esqueça-os. Só eu é que existo.<sup>327</sup>

Garcin rejeita a sedutora solução de Estelle, porque a considera pouco satisfatória:

Não posso mais suportá-las, não posso mais. (*Estelle corre para ele, ele a empurra.*) Vá! Tenho mais nojo de você do que dela. Não quero apodrecer nos teus olhos. Você é pegajosa, você é mole! Você é um polvo, um pântano. (*Bate na porta*) Vão abrir?<sup>328</sup>

Essa atitude leva a duas conseqüências inúteis: uma, a tentativa de fuga (de Garcin), a outra, a tentativa de assassinato (de Estelle). Como ressalta o comentador, “o resultado destas duas tentativas é o desaparecimento total do espaço extra-cênico para os três personagens, no desenvolvimento da intersecção espacial.”<sup>329</sup> Assim, uma vez suprimido o espaço extra-cênico, os personagens se dão conta do inevitável e implacável olhar do outro, que vai se tornar cada vez mais impiedoso, porque, por conta de suas confissões, eles se encontram “nus como minhocas”<sup>330</sup>, à mercê dos julgamentos dos outros dois.

---

<sup>325</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 93.

<sup>326</sup> Ambos: ISSACHOROFF, 1985, p. 93.

<sup>327</sup> SARTRE, 1972a, p. 81.

<sup>328</sup> SARTRE, 1972a, p. 85.

<sup>329</sup> ISSACHOROFF, 1985, p. 93.

<sup>330</sup> SARTRE, 1972a, p. 63.

Portanto, a análise da dinâmica espacial de E4P revela uma série de dualidades, como sublinha Issachoroff, “na ação, na espacialidade, nos personagens, na temporalidade.” Para o comentador, essas dualidades correspondem a uma “dialética que é a origem mesmo da obra-prima de Sartre.”<sup>331</sup> Mas, por outro lado, esta oposição – entre os três personagens em cena e seus fantasmas fora-de-cena, entre o espaço perceptível e o espaço referido, entre o passado e o presente – “realça uma profunda tensão entre o dramático e o narrativo.” O narrativo – histórias dos crimes, espaço fora-de-cena, tempo passado, personagens-fantasma – se deixa progressivamente apagar pelo dramático, quer dizer pelo universo do visível. Issachoroff conclui que é “neste conflito entre o visível e o invisível que se encontra o mecanismo primordial da peça de Sartre.”<sup>332</sup>

Por outro lado, no estudo que Campbell faz sobre E4P, ele enfatiza que Sartre foi bem sucedido ao realizar em cena, nossas relações com o outro, em uma situação infernal: “somos inseparáveis deste outro que não podemos deixar de confrontar um só instante, e sem que possamos saber nada, nem nada resolver sobre nós-mesmos.”<sup>333</sup> Mas, neste combate vital com o outro, dispomos de armas (comportamentos) variadas. Em primeiro lugar, destacamos as de comportamento evasivo: “isolamento momentâneo, ascese, fuga, sono, repouso, silêncio, evasão”; em segundo lugar as de comportamento que deformam: “mentira, hipocrisia, adulação, polidez”<sup>334</sup>, em todos esses comportamentos a finalidade é tentar a servidão do outro. Tentamos incessantemente arrebatá-lo do outro sua liberdade para fazê-lo instrumento de nosso uso. Mas, como afirma Sartre, só vamos concretizar esta servidão com a “colaboração” do outro. É, sobretudo, na intimidade (sexual ou amorosa) que esta colaboração se expande ao máximo, pois, através dela atingimos ao que Sartre denomina a “possessão do outro”, que pode nos revelar o desconhecido que o outro nos esconde. Todavia, por esta possessão, não conseguimos atingir o nosso objetivo, “que não deixa de ser uma ilusão que expomos a nós-mesmos.” Apesar disso, “nos sentimos tão bem nesta ilusão, que uma vez instalados nela desejamos não ser incomodados”<sup>335</sup>; assim, vivemos mentido a

---

<sup>331</sup> Ambos: ISSACHOROFF, 1985, p. 95.

<sup>332</sup> Ambos: ISSACHOROFF, 1985, p. 95.

<sup>333</sup> CAMPBELL, 1945, p. 128.

<sup>334</sup> Ambos: CAMPBELL, 1945, p. 128.

<sup>335</sup> Ambos: CAMPBELL, 1945, p. 129.

nós mesmos. Diz Sartre que esta é a nossa arma mais permanente e a mais eficaz contra o outro: “a má-fé”.

Campbell comenta se “um mundo onde todos esses meios de defesa contra o outro nos são sistematicamente, um após o outro, suprimidos: este é o inferno, que nos é proposto em *E4P*.”<sup>336</sup> Na peça, a cada instante que um condenado é ameaçado pelo outro, ele se prepara para escolher a arma habitual, “que em uma situação semelhante no mundo dos vivos lhe seria ofertada”; mas no mesmo instante que a arma é engatilhada, graças a um tipo de mecanismo infernal, ela se esquiva e desaparece.”<sup>337</sup>

O primeiro condenado, Garcin, assim que chega ao aposento com três poltronas, é informado, pelo criado, que a luz nunca se apaga e que dormir é impossível. Quando ele fica só se desespera, mas nesta hora sente necessidade de por sua vida em ordem; e se põe a refletir silenciosamente.

Mas, logo chega outro condenado, uma mulher, Inès, que o tira de seu recolhimento. A porta está trancada por fora, não há janelas, os dois vão ficar ali trancafiados, um ao lado do outro, sem se separarem: não há mais possibilidade de isolamento nem de fuga. Sem intimidade amorosa, porque Inès é homossexual. Ela demonstra intenção de não incomodar Garcin. Assim eles fazem um pacto de silêncio apoiado em uma extrema polidez.

Porém, chega o terceiro condenado, outra mulher, Estelle, que interrompe mais uma vez o silêncio estabelecido. Convencida a aderir ao pacto, ela consente a contra gosto; e logo cada um deles está ali, diante dos outros dois. Como constata Campbell “é entre esses dois mistérios impenetráveis, sem repouso, sem interrupção, que cada um deles deve ‘viver’”<sup>338</sup> (vale lembrar que os condenados existem na modalidade de para-si). Por isso, eles evitam se olhar para que se cumpra o acordo.

Mas, nesse meio tempo, cada um ignora se é objeto do olhar dos outros dois, não há confiança entre eles em relação ao pacto. Neste trio, “cada um deles só pode ser convencido de seu isolamento olhando os outros dois para se certificar”, mas esta atitude romperia o pacto. Nesta “interferência de olhares”, cada um se sente existir nos outros dois, mas sem poder saber o que é para eles. Atormentados por esta imaginação dos olhares estranhos, “eles sentem necessidade de ver os olhos que sabem exatamente

---

<sup>336</sup> CAMPBELL, 1945, p. 129.

<sup>337</sup> Ambos: CAMPBELL, 1945, p. 130.

<sup>338</sup> CAMPBELL, 1945, p. 131.

o que eles são, ou seja, seus próprios olhos.”<sup>339</sup> Estelle é a primeira que reconhece sua necessidade de se encontrar intacta no conforto de seu próprio olhar. Assim ela desfaz o pacto pedindo a Garcin um espelho.

Mas, retiraram do cômodo tudo que se parecesse com um espelho. Nesta confusão Estelle cai em uma proposta feita por Inès, que quer instaurar entre elas uma intimidade amorosa; enquanto Garcin, em sua poltrona, se refugia no isolamento demonstrando que não vai ser um terceiro importuno. Mas é suficiente que Garcin esteja ali, existindo, visível e, como Estelle não é lésbica, ela demonstra o desejo que sente por ele. A sedução de Inès malogra e Garcin, inquieto, renuncia, mais uma vez, à sua reflexão. Já que é realmente preciso viver a três, eles procuram uma colaboração pautada na boa vontade: “tentamos nos conhecer”. Cada um conta sua vida, sobretudo, sua morte. Então começam a falar, ou melhor, a mentir.

Conforme Campbell “a mentira é uma conduta utilizada, com certo êxito, no caso de duo, em uma relação de intimidade.”<sup>340</sup> Pois, ninguém pode enganar o outro a seu bel-prazer em presença de um terceiro. E cada um deles, por sua vez, torna-se este terceiro: “o carrasco, é cada um de nós para os outros dois”<sup>341</sup>, isto é, “o inferno é o terceiro.”<sup>342</sup> Por isso é inevitável, que os condenados deixem escapar, pouco a pouco, as suas verdades. Todavia, o passado de cada um deles não diz nada a respeito dos outros dois sobre eles mesmos, “cada um é somente a sua biografia”<sup>343</sup>: “você não é nada mais do que a tua vida”<sup>344</sup>, diz Inès. Além do que, o passado de um indivíduo não presume seu futuro. Campbell explica que “pelo fato de persistir em existir, cada um nadifica este em-si que é e se aparece como o vazio sempre futuro.” Cada um está “nu como minhoca”, ninguém vê com mais clareza. Desta maneira, a vida a três se torna impraticável, por isso a vida a dois é almejada. A intimidade heterossexual é evidente, Estelle precisa de um homem, Garcin está atormentado por suas lembranças, e juntos buscam esquecer o passado. Este amor, no entanto, “vai servir para ambos como um disfarce: cada um deles se ‘dará’, se ‘fará conhecer’ ao outro.”<sup>345</sup>

---

<sup>339</sup> Ambos: CAMPBELL, 1945, p. 131.

<sup>340</sup> CAMPBELL, 1945, p. 132.

<sup>341</sup> SARTRE, 1972a, p. 42.

<sup>342</sup> CAMPBELL, 1945, p. 132.

<sup>343</sup> CAMPBELL, 1945, p. 132.

<sup>344</sup> SARTRE, 1972a, p. 90.

<sup>345</sup> Ambos: CAMPBELL, 1945, p. 133.

Mas, o casal é visto por Inès: “Estou vendo vocês, estou vendo vocês, eu sozinha sou uma multidão, a multidão.”<sup>346</sup> Assim, seus esforços são perdidos e eles não conseguem se refugiar “na paz tranqüila da má-fé.”<sup>347</sup> Dessa forma, podemos constatar que o carrasco está realmente ali: “*o inferno é o olhar.*” Não é mais possível a fuga, o silêncio, a servidão, a colaboração, o conhecimento, a intimidade, a má-fé. Garcin, não suportando mais a situação implora, suplica para que a porta se abra, para que ele possa sair da sala. Então, a porta se abre, mas ele não consegue sair. Ir em direção a que? Ao caldeirão de enxofre? Ou ao paraíso? É ele “que se torna incapaz diante da oferta de redenção, [...] é ele que nos diz que não pode partir porque precisa do outro para existir.”<sup>348</sup> E de que outro? Não de Estelle que ele buscava como garantia de um futuro, de ilusões duradouras. Mas, ao contrário, “ele busca a terceira, à Inès lúcida, incrédula, que ridiculariza todos os julgamentos morais, que impede todas as mentiras e desvaloriza todas as verdades.”<sup>349</sup> Inès ataca, seduz, subjuga. Mas, é de Inès que ele tem necessidade para existir. É com ela que “ele quer formar dupla, para uma intimidade espiritual, um pacto racional, uma união de inteligências.”<sup>350</sup>

Porém, Inès com “seu eterno desejo de negação”, recusa esta última empreitada de boa vontade, é por causa dela que nada é possível. Por isso, Estelle tenta um último recurso para se livrar de Inès, “esquecendo-se que ela já é consciência morta, entrega-se a seu ódio e deseja a morte de Inès.”<sup>351</sup>

Portanto, a morte já está consumada, e esta escapatória não tem sentido. O trio convencido de sua situação irreparável, se põe a rir desse projeto fracassado.

Assim, o ódio é um fracasso em si mesmo. Como vimos nas atitudes, o ódio não permite sair do círculo, ele representa a última tentativa, a tentativa do desespero; mas, com o seu fracasso: “só resta ao para-si retornar ao círculo e deixar-se oscilar indefinidamente entre uma e outra das duas atitudes fundamentais.”<sup>352</sup> Nesta situação, a única palavra possível é a de Garcin: Continuemos.

---

<sup>346</sup> SARTRE, 1972a, p. 92.

<sup>347</sup> CAMPBELL, 1945, p. 133.

<sup>348</sup> Ambos: CAMPBELL, 1945, p. 134.

<sup>349</sup> CAMPBELL, 1945, p. 134.

<sup>350</sup> CAMPBELL, 1945, p. 135.

<sup>351</sup> Ambos: CAMPBELL, 1945, p. 135.

<sup>352</sup> EN, p. 463.



Na peça, os três condenados recusam admitir que cada um à sua maneira fez mal uso de sua liberdade, e por conta disso, perderam a possibilidade de refazer a sua existência; mesmo assim, suas emoções vêm do desejo de reconstruir uma imagem satisfatória de si, dando uma nova interpretação aos acontecimentos anteriores; mas, mesmo negando, o passado de cada um vai sendo revelado por imposição dos outros dois, por isso, nessa situação suas reações são reveladoras de má-fé, nas suas falas, eles mostram que mentem para si mesmo e para o outro.

Estelle é uma burguesa vaidosa, casada com um velho rico, que ascendeu socialmente por meio do casamento e, em nome do conforto e da vaidade, matou uma criança que teve do amante e provocou a morte dele; mais tarde ela não resiste a uma pneumonia. Ela se define por sua inconstância e por sua falsa moral, ela recusa encarar a sua situação no inferno; como viveu em um mundo fundado apenas pela aparência, ela se preocupa com a cor das poltronas e a maquiagem; a precaução com as palavras também demonstra sua frivolidade, ela acha grosseiro dizer *morto* e sugere aos outros dois que se tratem por *ausentes*. Por outro lado, ela não se sente nem culpada nem responsável por suas ações, nem pelo infanticídio que cometeu, nem pelo suicídio de seu amante, tudo é explicado pela necessidade da situação, ela acredita que estar ali no inferno é um engano e foge de suas culpas, refugiando-se na má-fé. É fútil e pretensiosa, só deseja ser amada e acariciada, despreza Inès não apenas porque a corteja, mas, sobretudo, por sua condição inferior. Quando fala da sua juventude, do seu casamento, do seu amante, ela tenta, pela má-fé, se convencer e convencer os outros dois de sua inocência.

Garcin finge que acredita na inocência de Estelle, pois ele precisa muito da sua confiança. Ele precisa que ela o faça esquecer seu passado de desertor e fugitivo; ele foi um jornalista engajado, morto por seus ideais pacifistas, e acredita ser um herói que sacrificou tudo por seu ideal; contudo ele precisa fazer com que os outros acreditem no seu heroísmo, mas seus atos e suas reações provam o contrário. Ele não se opôs à guerra, como disse, ele fugiu e seu fim não foi heróico como ele queria, “vítima de uma fraqueza corporal”, diante do pelotão de execução ele morre como um covarde. E continua sendo um covarde porque recusa admitir que fez mal uso de sua liberdade.

Garcin não era livre para fugir, não somente porque traiu seu próprio engajamento, mas também, porque fugindo ele traiu a causa pacifista que ele mesmo defendia. E é com “o protótipo das fórmulas de má-fé”, encontrados em certas frases,

“concebidas justamente para produzir um efeito maior”<sup>353</sup>, que Garcin tenta convencer Estelle e Inès que ele não é um covarde, que ele teve coragem.

Garcin é um covarde tanto em vida quanto na morte; trata com indiferença Estelle quando percebe que ela precisa de sua atenção; refugia-se no isolamento na tentativa de por “a sua vida em ordem” e recusa a verdade. Incapaz de amar e tolerar a esposa, foi sádico com ela. Ele não tem nenhuma chance de mudar o passado e, de forma intolerável, se vê através das parceiras que lhe revelam sua condição.

A má-fé no caso dos dois condenados trata-se de “uma determinação espontânea do ser de cada um”, ela não conserva “as normas e critérios da verdade tal como aceitos pelo pensamento crítico de boa-fé”; contudo, o que ela decide inicialmente, segundo Sartre, é a natureza da verdade: “com ela aparece uma verdade, um método de pensar”, que está presente, de certa forma, nas ações de Estelle e Garcin. E esse mundo de má-fé, que cerca os condenados, tem por característica ontológica o fato de que neles “o ser é o que não é e não é o que é”, pois, devemos observar que “o ato primeiro da má-fé é fugir do que não se pode fugir, fugir do que se é.”<sup>354</sup>

A mentira recíproca de Garcin e Estelle lhes proporcionaria certa paz, mas Inès aniquila a mentira dos dois com suas perguntas contundentes e seus comentários irônicos. Inès diz a Garcin que “a vida de um indivíduo se resume na soma de seus atos”, e depois de morto ele não pode mais modificar o curso de sua existência, e por isso ele será sempre um covarde.

Os condenados também não conseguem escapar ao olhar do outro, ou melhor, eles só se vêem através do olhar do outro. Na sala onde eles estão não tem espelhos, mas, eles falam constantemente de espelhos e estão obcecados pela necessidade de se olhar em um. Para Sartre o espelho pode ser visto de duas maneiras: negativamente, quando os personagens se lamentam por não tê-los à disposição; e positivamente quando tentam se perceber nos olhos do outro. Garcin: “que maçada, tiraram daqui tudo quanto pudesse parecer-se com um espelho”<sup>355</sup>; Estelle tinha vários espelhos pela casa e seis em seu quarto: “(...) Quando eu falava, sempre dava um jeito para que houvesse um espelho em que pudesse me ver. Eu falava e me via falar. Eu me via como os outros me viam, por isso ficava acordada”<sup>356</sup>. Quanto a Inès parece que não sente falta de espelhos,

---

<sup>353</sup> EN, p. 92.

<sup>354</sup> EN, p. 107.

<sup>355</sup> SARTRE, 1972a, pp. 24-5.

<sup>356</sup> SARTRE, 1972a, p. 45.

mas várias vezes ela fez alusão a sua própria imagem. Desde que chegou ao inferno ela aceita sua condenação porque em vida ela já sabia que era culpada.

Quando olhamos no espelho temos a consciência da nossa situação no mundo. Nos vemos, somos sujeito observador e objeto observado. “O espelho tranqüiliza num primeiro momento”, foi o que aconteceu com Estelle, o espelho lhe dava a certeza de sua existência, ela se via, ora era aquela que via ora a que era vista. Mas, para se ter uma idéia objetiva de si é preciso recorrer ao outro, pois o espelho não executa a mesma função que o para-outro, isto é, ele permite ser visto, mas ele somente reflete a imagem que eu quero, ele não possui uma vontade, um desejo, um julgamento como o outro. “Domesticando” sua imagem nos espelhos Estelle agia como uma simples em-si, ou seja, ela não teria de prestar contas a ninguém e também não seria julgada por ninguém, ela se satisfazia com o *parecer*.

Sem espelho, cada um dos condenados tem, em compensação, o olhar dos outros dois para observá-lo, assim eles se tornaram o objeto do olhar do outro. Sob o olhar do outro eles não podem ser sujeito e objeto ao mesmo tempo, como o espelho lhes dava essa ilusão. Esse jogo do olhar e do espelho aparece quando Estelle quer retocar a maquiagem e pede a Garcin um espelho, ele não responde, mas Inès, ao contrário, se oferece para ser o seu espelho. Mas este “espelho” pode deformá-la o quanto quiser, e é o que Inès faz com Estelle.

Mas, ali naquele inferno os condenados não têm como fugir ao olhar do outro, eles não podem sequer fechar os olhos, isto não é possível porque eles não têm pálpebras, Garcin mostra isso em sua fala:

Nós batíamos as pálpebras. Chama-se isso piscar. Um pequeno relâmpago negro, uma cortina que cai e se ergue: deu-se a interrupção. Os olhos se umedecem, o mundo se aniquila. Você não pode imaginar como era refrescante. Quatro mil repousos por hora. Quatro mil pequenas evasões. Quatro mil digo eu... Como é? Então vou viver sem pálpebras? Não se faça de bobo. Sem pálpebras, sem sono, é a mesma coisa. Nunca mais hei de dormir...<sup>357</sup>

Como percebemos não lhes é permitido fechar os olhos, nem dormir, as luzes da sala não se apagam nunca, isto é, faz dia o tempo todo, eles vão “viver” sob o olhar do outro eternamente: é a “vida” que continua sem interrupção, sem repousos, sem evasões.

---

<sup>357</sup> SARTRE, 1972a, p. 12.

Sartre elabora, uma vez mais, o jogo do olhar e do espelho em uma cena amorosa entre Estelle e Garcin, mas a cena acaba se transformando em uma tentativa de sedução entre Inès e Estelle. Inès só aceita servir de espelho a Estelle porque quer seduzi-la, mas naquele inferno Inès não poderia mesmo ser infiel ao seu único objeto de desejo e Estelle não teria ali nenhuma rival; contudo Estelle a recusa e se volta para Garcin, que ouvindo a conversa das duas mulheres insiste em ficar silencioso e imóvel, isto é, ele se refugia no isolamento, apesar dos apelos de Estelle. A cena é de humor e crueldade ao mesmo tempo, pois naquele inferno toda e qualquer forma de amor é impossível.

Garcin e Estelle querem se amar, tentar viver uma ilusão, mas sob o olhar de Inès eles não conseguem mentir sobre a verdadeira natureza do outro; assim, as formas de expressão que Inès utiliza: a palavra articulada e o olhar, os petrifica em uma coisa-em-si. Essa petrificação provocada pelo outro é, segundo Sartre, o sentido do mito da Medusa, a quem não se podia olhar sem se transformar em pedra.

As reações de Inès são contrárias às de Estelle e Garcin, desde o início ela demonstra tranqüilidade; evidentemente, uma falsa tranqüilidade. Sua condenação lhe parece óbvia, ela assume seu passado, sem remorsos, é a única dos três que não procura álibis para se justificar, ela é movida pelo ódio e tem prazer com o sofrimento dos outros, é uma lésbica consciente, apesar da aparência invulnerável, é frágil e sofredora. Ela não procura desculpas para suas ações, ela não se refugia nem em mentiras heróicas como Garcin, nem em aparências como Estelle. Ela matou o marido de Florence (sua amante) e a levou ao suicídio. Ela admite seus crimes e aceita sua condenação. Sua autenticidade permite desmascarar a má-fé de Garcin e Estelle, pois sem ela os dois poderiam se mentir e esquecer que são assassinos e estão no inferno. Aparentemente ela aceita suportar as conseqüências de seus atos, e conhece as suas fraquezas, por isso é vítima de seu desejo homossexual que torna insuportável toda idéia de amor heterossexual.

Ela se interessa por Estelle e em determinados momentos perde o controle sobre si mesma, e também experimenta a indiferença, quando tenta seduzir Estelle que lhe cospe no rosto. Mas, é esta indiferença que faz Inès existir, faz parte de seu prazer; no entanto, ela confessa a Garcin que viveu a vergonha e o medo.

Para Inès a impossibilidade de amor se transforma em sofrimento resignado, pois se tornando o espelho de Estelle ela presente o seu infortúnio: “Você é que me vai fazer mal. Mas, que importa? Já que é preciso sofrer, que seja por você!”<sup>358</sup>

Na esperança de seduzir Estelle, Inès aceita ser o seu reflexo, ser simbolicamente seu espelho. Ela aceita ser um *objeto* com a intenção de agradar, e para saciar seus desejos homossexuais, ela renuncia a ser olhada para ser *quem olha*. Contudo, ela é rejeitada por Estelle, e se insere de fato num círculo infernal. O conflito do para-si e do para-outro torna, assim, ilusória a relação amorosa.

Inès se conhece, e ela se aceita tal como é, como se sentisse prazer em mostrar seu sadismo, ela declara que precisa do sofrimento do outro para viver:

Eu, sim, sou má: isto quer dizer que preciso do sofrimento dos outros para existir. Uma tocha. Uma tocha nos corações. Quando estou sozinha, apago-me. Durou seis meses, eu ardi no seu coração; queimei tudo. Ela se levantou uma noite, foi abrir a torneira do gás, sem que eu percebesse, depois ela se deitou a meu lado. Isso é tudo.<sup>359</sup>

Garcin incorpora a covardia em seu caráter; assim, ele se torna um covarde para as pessoas no México, porque teve uma fraqueza corporal quando foi executado; ali ele deixa de ser um *projeto*, e não pode realizar mais nada com o em-si que se torna; e Inès se aproveita dessa situação para agir sadicamente com ele.

Contudo, Garcin não deveria se tornar um covarde para Estelle e Inès, ele se inquieta, e, deixa em aberto a questão, se é um covarde. Diante do olhar do outro, ele esquece sua liberdade, e se sente transformado em *coisa*, é aí então que a covardia se petrifica e se eterniza com o em-si que ele se transforma. Não é porque ele foi covarde uma vez que o será sempre, pois, Sartre assinala que, a covardia não é uma natureza do homem, e que somente a liberdade vai restabelecer-lhe a posição anterior.

Mas, enquanto ele encarna essa covardia em seu caráter, o que lhe resta é uma esperança de encontrar uma nova ocasião para destituir essa covardia e recuperar o caráter primitivo; só assim, esse período de covardia será apagado pelo novo ato corajoso. Essa situação acontece no momento em que ele se prepara para sair:

Abram! Abram vamos! Aceito tudo: os suplícios, as tenazes, o chumbo derretido, as pinças, o garrote, tudo o que queima, tudo o que rasga, eu quero sofrer de verdade. Antes cem dentadas, antes a chibata, o vitríolo, que este sofrimento cerebral, esse fantasma de sofrimento, que roça, que acaricia e que nunca faz mal o

---

<sup>358</sup> SARTRE, 1972a, p. 46.

<sup>359</sup> SARTRE, 1972a, p. 57.

suficiente. (*Ele segura o trinco da porta e o sacode.*) Vão abrir?  
(*a porta se abre bruscamente, ele quase cai.*) Ah!<sup>360</sup>

Na terra, os outros fizeram dele um covarde, mas no inferno ele deve mostrar à Inès que todos se enganaram; por isso, ele fica, nem Estelle nem Inès podem decidir a sua covardia, somente ele pode fazê-lo, e assim ele escolhe permanecer na sua condição humana, que se estabelece pela continuação, ou seja, sua liberdade.

À Estelle não resta nada mais que o ódio, ela odeia Garcin porque recusa ajudá-la, e também, recusa-se a amá-la na presença de Inès; odeia Inès por lembrá-la incessantemente de seus crimes, ela quer encontrar uma liberdade sem limite e projeta um mundo onde não exista o outro, ela se desespera, é tomada pelo ódio e naquele inferno é Inès que ela quer matar.

Mas nada vai acabar com os três, eles já estão mortos e vão ficar eternamente juntos; não conseguindo se livrar de suas culpas descobrem o insuportável de sua imagem que os outros lhes devolvem.

## 9. Considerações finais

Vimos que no existencialismo sartriano o homem se concebe depois da sua existência, e também que, ele é um projeto que se vive subjetivamente, nada existe anteriormente a esse projeto; “tal é o primeiro princípio do existencialismo: o homem não é mais que o que ele faz.”

Então, se a existência precede a essência “significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e só depois se define”, assim, o primeiro esforço do existencialismo é o de “por todo o homem no domínio do que ele é e de lhe atribuir a total responsabilidade da sua existência.”<sup>361</sup> Além disso, o homem não é somente

---

<sup>360</sup> SARTRE, 1972a, p. 86.

<sup>361</sup> SARTRE, 1965, p.24.

responsável por si próprio, ele é também responsável por todos os homens. Isto se dá igualmente em relação às suas escolhas, porque quando o homem se escolhe a si, ele escolhe todos os homens, “ao criar o homem que desejamos ser criamos ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser.” Escolher ser isto ou aquilo é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, “porque não podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos.”<sup>362</sup>

De um lado, não há desculpas para o homem, se a existência precede a essência, não é possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável, em outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe, não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento. “Assim, não temos, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas: o homem está condenado a ser livre. Condenado porque não se criou a si próprio; e, no entanto, livre, porque uma vez lançado ao mundo é responsável por tudo quanto fizer.”<sup>363</sup>

O conceito sartriano de liberdade afirma que o homem é livre para agir dessa ou daquela maneira, pois, a liberdade de escolha implica já um fazer; ser livre não significa ter o que se quer, mas determinar-se a querer por si mesmo, porque a liberdade humana está na autonomia da escolha; ela não consiste em fazer o que se quer, mas em querer fazer o que se pode; e uma vez que existe a ligação de um engajamento, sou obrigado a querer ao mesmo tempo a minha liberdade e a liberdade dos outros, só posso tomar a minha liberdade como um fim se tomo igualmente a dos outros como um fim.

A realidade humana não tem desculpas, somos responsáveis pelo mundo, porque o elegemos, a cada momento o homem deve escolher o seu ser, lançando-se continuamente a seus possíveis e constituindo pouco a pouco a sua essência. Assim o homem vai definir-se pela sucessão de seus atos, pelas opções que ele faz diante de cada situação concreta. Em nenhum momento da vida o homem pode afirmar que ele é isso ou aquilo, pois o homem inventa perpetuamente o seu ser, sua definição não se completa em vida.

*Entre quatro paredes* nos apresenta um universo no qual é impossível se engajar ou ainda dar sentido à vida. O verdadeiro inferno, afirma Sartre, “não é um lugar de torturas físicas ou morais, e sim, a situação na qual o homem não é capaz de escolher

---

<sup>362</sup> SARTRE, 1965, p. 25.

<sup>363</sup> SARTRE, 1965, p. 37.

sua liberdade e por isso fica solitário frente ao outro que não pode participar nem de seu engajamento nem de seu ato”. O outro, neste caso, tem uma dupla função: por um lado, é o objeto do desejo e a aspiração do sujeito, por outro lado, é aquele cujo olhar transforma o sujeito em objeto e impede de atingir a comunhão que pode dar sentido a sua vida.

O confronto eu-outro, é retomado em *Entre quatro paredes*, onde os personagens estão mortos, dessa morte que define as pessoas que negaram à própria liberdade. São liberdades que falharam por terem se entregado ao olhar e ao julgamento, dos outros; são mortos porque já não têm possibilidades, condenados pelo olhar do outro. E o olhar que destrói cada personagem, torna a existência do outro insuportável. O outro não é apenas o inferno, ele simboliza, também, uma vida que não pode mais ser reparada: “Ah! Regressar um só dia no meio deles (...) Mas eu estou fora do jogo.”<sup>364</sup> De nada vale argumentar também que a morte nos surpreende muito cedo, já que: “morre-se sempre muito cedo ou muito tarde”, e ninguém é “mais que a sua vida”<sup>365</sup>, ou reconhecer que: “nenhum de nós pode se salvar sozinho, é necessário que nos percamos juntos ou que nos salvemos juntos.”<sup>366</sup>

Na peça, parte-se do pressuposto que se está morto, que a morte transforma a vida em destino, que “os nossos atos ficam atrás de nós para que os outros deles decidam como quiserem”. Mas, a peça pode, também, por outro lado, se referir não à morte e ao julgamento dos atos irremediáveis, mas à vida e a cada ato que nela praticamos; “porque um ato desprende-se realmente de nós, morre atrás de nós”.

Mas, Sartre mostra que o sentido da nossa existência depende de nós mesmos e da coragem que temos de nos liberar da pressão social, dos prejuízos, e dos outros. Esta situação pode não ser tão visível, se nossa atenção se voltar simplesmente aos três mortos que não tem mais materialmente nenhum meio de abandonar os outros e escolher a liberdade; todavia, ela será suficientemente visível, se atentarmos que em determinado momento da ação, a porta se abre, dando a cada um a possibilidade de abandonar o inferno. Mas, nenhum deles sai, Estelle precisa de Garcin, que precisa de Inès que precisa de Estelle, e com isso eles nunca poderão sair daquela sala. Sem conseguir expiar suas faltas, eles descobrem o insuportável de sua imagem que os

---

<sup>364</sup> SARTRE, 1972a, p. 82.

<sup>365</sup> SARTRE, 1972a, p. 88.

<sup>366</sup> SARTRE, 1972a, p. 63.



outros lhes devolvem. São três seres fracos, condenados a viver eternamente com os outros, sem engajamento: é o inferno que vai continuar indefinidamente.

A intenção de Sartre não é negar a possibilidade de uma existência tranqüila entre os indivíduos, para ele, “se as relações com o outro são difíceis, então o outro só pode se tornar o inferno, ou seja, quando os indivíduos são fundados na mentira e na recusa de assumir suas escolhas, as relações com os outros se tornam necessariamente difíceis. Porque os outros são no fundo o que há de mais importante em nós, para nosso próprio conhecimento de nós.”<sup>367</sup> “Quando pensamos em nós, quando tentamos nos conhecer, na realidade, usamos o conhecimento que os outros têm de nós, nós nos julgamos com os meios que os outros nos deram para nos julgar”. Seja o que for que eu diga sobre mim, o julgamento do outro se manifesta, seja o que for que eu sinta em mim, o julgamento do outro também se manifesta. O que Sartre quis dizer é que se minhas relações são ruins, eu me coloco na total dependência do outro, e então, de fato, estou no inferno. Para ele existe um grande número de pessoas no mundo que estão no inferno porque dependem muito do julgamento do outro.

Por outro lado, para Sartre a dificuldade das relações com o outro “não atinge necessariamente a intensidade de um suplício, nem toma, obrigatoriamente, a forma de um inferno”<sup>368</sup>. O que ele quis mostrar é que muita gente está envolvida em hábitos e costumes, e se submetem a julgamentos com os quais sofrem, mas não procuram mudar. Para ele essas pessoas estão como mortas. E dessa maneira, elas não podem quebrar o quadro de suas inquietações, suas preocupações e seus costumes, e se tornam assim vítimas dos julgamentos que se faz delas. A partir daí elas se tornam, por exemplo, covardes, maldosas, orgulhosas, arrogantes.

Liberdade e responsabilidade são palavras chaves do pensamento sartriano, no entanto, *Entre quatro paredes* Sartre expõe o outro lado da moeda com seus personagens covardes e fracos, que condenam e que são condenados.

A esse respeito Sartre disse que como estamos vivos, ele “quis mostrar pelo absurdo a importância da liberdade em nós, quer dizer, a importância de mudar os atos por outros atos.”<sup>369</sup> Pois, qualquer que seja o inferno no qual vivemos, somos livres para quebrá-lo, e se não o fazemos ele permanece ali livremente, de maneira que as pessoas se colocam livremente no inferno.

---

<sup>367</sup> CONTAT et RYBALKKA, 1973, p. 237.

<sup>368</sup> CONTAT et RYBALKKA, 1973, p.238.

<sup>369</sup> CONTAT et RYBALKKA, 1973, p. 240

Sartre também faz de *Entre quatro paredes* uma denúncia a toda ilusão de isolamento e irresponsabilidade, ele incita o homem a se inventar, pois o destino do homem é construído por ele mesmo, “o homem é aquilo que ele faz”.

#### 4. Referências Bibliográficas.

- BORNHEIM, Gerd. *Sartre Metafísica e Existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O olhar*. São Paulo : Cia. Das Letras, pp. 89 a 93, 1988.
- BEAUVOIR, Simone. *L'invitée*. Paris:Gallimard, 1987.
- CAMPBELL, Robert. *J.-P Sartre ou une littérature philosophique*. Paris: Ed. Pierre Ardent, 1945.
- COHEN-SOLAL, A. *Sartre - 1905-1980*. Paris :Gallimard, 2005.
- CONTAT, Michel e RYBALKA, Michel. *Sartre*. Paris: Ed. du Seuil, 1955.
- \_\_\_\_\_. *Jean-Paul Sartre un théâtre de situations*. Paris: Gallimard, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Sartre théâtre complet*. Paris:Gallimard, 2005.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973a.
- \_\_\_\_\_. *Regras para a Direção do Espírito*. Lisboa: Edições 70, s.d.
- GILLES, Thomas R. *História do Existencialismo e da Fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1975.
- GOLDMANN, Lucien. *Structures mentales et Création culturelle*. Paris: Ed. Anthropos, 1970.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o Humanismo – carta a Jean Beaufret*. Col. Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1973.

- \_\_\_\_\_. *O Que é metafísica?* Col. Os Pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Victor Civita, 1973a.
- ISSACHAROFF, Michael. “O visível e o invisível: Huis clos”, in *O espetáculo do discurso*. Paris: J. Corti, 1985, pp. 85-95.
- JEANSON, Francis. *Le Problème Moral et la Pensée de Sartre*. Paris, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Sartre*. Trad. Elisa Salles. RJ: José Olympio, 1987.
- JOLIVET, Régis. *Sartre ou la théologie de l’absurde*. Paris: Arthème Fayard, 1965.
- LEBRUN, Gérard. *Sobre Kant*. São Paulo: Edusp, 1993
- LEOPOLDO E SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre – ensaios introdutórios*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*. Rev. Trans/form/ação, vol.26, n.2, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Literatura e experiência histórica em Sartre: o engajamento*. Rev. Dois pontos, vol. 3, n.2, 2006.
- MOUNIER, Emmanuel. *Introduction aux existentialismes*, Paris, 1947.
- MOUTINHO, Luiz Damon S. *Sartre: Psicologia e Fenomenologia (Oficina de Filosofia)*. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- MÜLLER, M. *Sartre e a crise do fundamento*. Rev. Dois pontos, vol. 3, n.2, 2006.
- \_\_\_\_\_. *A má-fé e a teoria da negação em Sartre*. Rev. Manuscrito, vol.5, n.2, 1982.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- PRADO Jr., Bento. *O circuito da ipseidade e seu lugar em O ser e o nada*. Rev. Dois pontos, vol. 3, n.2, 2006.
- SARTRE, Jean-Paul. *L’Être et le Néant – Essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1988.
- \_\_\_\_\_. *L’existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Éditions Nagel, 1965.
- \_\_\_\_\_. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Trad. e notas Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Huis clos*. Paris: Gallimard, 1972a.
- \_\_\_\_\_. *Entre quatro paredes*. Trad. Guilherme de Almeida. RJ: Abril, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Entre quatro paredes*. Trad. Alcione Araújo e Pedro Hussak. RJ: DP&A, 2005.
- \_\_\_\_\_. *A transcendência do Ego seguido de Consciência de Si e conhecimento de Si*. Trad. Pedro M. S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

- \_\_\_\_\_. *As palavras*. Trad. J. Guinsburg. RJ: Nova Fronteira S/A, 1964.
- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo, A Imaginação, Questão de Método*. Col. *Os Pensadores*. Trad. Rita Correia Guedes, Luis Roberto Salinas Fortes e Bento Prado Junior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Que é a literatura?* Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Les mouches*. Paris: Gallimard, 1972b.
- \_\_\_\_\_. *O muro*. Rio: Ed. Civilização Brasileira, 1966.
- \_\_\_\_\_. *La nausée*. Paris: Folio, 2004.
- \_\_\_\_\_. *La Putain respectueuse*. Paris: Gallimard, 1947.
- \_\_\_\_\_. *Sartre par lui-même*. Filme: Entrevista concedida a Michel Contat, Jean Poillon, Jacques Bost, André Gorz e Alexander Astruct. Produção Pierre André Butang, Paris, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Une Idée Fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: L'Intentionnalité*. Situations I. Paris: ed. Gallimard, 1947c.
- SILVA, Luciano Donizetti. *Filosofia, literatura e dramaturgia : liberdade e situação em Sartre*. Rev. Dois pontos, vol. 3, n.2, 2006.
- VARET, Gilbert. *L'ontologie de Sartre*. Paris, 1948.
- WAHL, Jean. *Les philosophies de l'existence*. Paris: Lib. Armand Colin, 1954.