

## **SARTRE E A CONDIÇÃO HUMANA: A CONDENAÇÃO A UMA NATUREZA IMPOSTA PELA EXISTÊNCIA**

*Thana Mara de Souza*<sup>1</sup>

**RESUMO:** Trata-se de mostrar como, na filosofia sartriana, devemos tensionar a noção de liberdade com a de facticidade, não esquecendo que a situação não é escolhida por nós. E um dos aspectos dessa situação não escolhida é o Olhar do Outro, que nos fornece uma natureza pessoal. Sem ser uma natureza humana, comum a todos, Sartre coloca, no entanto, que existe uma relação ontológica do Para-outro que nos aliena de nós mesmos, que nos fornece um “eu” que não fundamento e não alcanço – e que será nomeado como “natureza”. Resignificada, a natureza reaparece, no pensamento sartriano, imposta pela existência.

**Palavras-chave:** Sartre; existência; natureza.

**RÉSUMÉE:** Il s’agit de montrer comment, dans la philosophie sartrienne, on doit faire une tension entre la notion de liberté et celle de facticité, sans oublier que la situation n’est pas choisie par nous. Un des aspects de cette situation non choisie c’est le Regard d’Autrui, qui nous donne une nature personnelle. Sans être une nature humaine, commune a tous, Sartre dit, cependant, qu’il existe un rapport ontologique du Pour-Autrui que nous aliène de nous-mêmes, que nous donne un ‘Je’ que n’est pas fondée ni atteint par moi – et qui sera nommé comme “nature”. Signifiée d’une autre façon, la nature réapparaît, dans la pensée sartrienne, imposée par l’existence.

**Mots-clès:** Sartre; existence; nature.

---

<sup>1</sup> Docente do Departamento e Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFES.

Ao falar da filosofia de Sartre, é impossível não associá-la à noção de liberdade e existência, chaves para compreender todo seu pensamento. Assim, insistimos, ele, filósofo, e nós, pesquisadores, no quanto a liberdade é ontológica, absoluta, indissociável mesmo do que é o Para-si, de tal forma que é possível e necessário afirmar que “estamos condenados à liberdade” (SARTRE, 1999, p 597). Do mesmo modo, insistimos em repetir o chavão “a existência precede a essência” para enfatizar a falta de uma natureza humana, ou de uma essência que determine nossas ações.

Trazer a noção de liberdade é essencial para compreender sua filosofia como um todo, pois ela acompanha todas suas hipotéticas fases (divisão bastante problemática), pelo menos desde *O imaginário* até o *Idiota da Família*. E é nosso primeiro esforço mostrar como o mundo, com todo seu peso, não determina nossas projeções e escolhas (pensadas aqui não como sendo deliberação, mas ação). Assim, vamos a *O ser e o nada* mostrar que a compreensão do ser-no-mundo exige entender ao mesmo tempo o que é esse ser e o que é esse mundo, de modo que, por meio do exemplo de interrogação, podemos chegar à nadificação como estrutura do Para-si. Essa nadificação, essa não identidade com o mundo e consigo mesmo, essa intencionalidade da consciência levada ao extremo, será o que Sartre chamará de liberdade.<sup>2</sup>

E ao nomear a liberdade não como volição, ao dissociá-la do êxito de tal desejo e projeção, ao colocá-la como movimento de não identificação, pode-se dizer então que ela é absoluta, que a existência dos contratempos só existem à luz da liberdade. Chegamos, desse modo, ao paradoxo da liberdade, que propõe que “não há liberdade a não ser em situação, e não há situação a não ser pela liberdade” (SARTRE, 1999, p. 602). A montanha, por exemplo, será empecilho ou não dependendo do projeto que temos: se estamos sentados em nossa casa, nos é indiferente que a montanha seja escalável ou não. Se queremos escalá-la, então ela se mostrará conforme nosso desejo ou contrário a ele. Mas mesmo que se mostre contrária a ele, ainda assim, esse constrangimento se dará a partir da própria liberdade que projetou escalar uma montanha. Nem mesmo a montanha impossível de ser escalada se coloca como aquilo que impede a liberdade, porque ela é

---

<sup>2</sup> Não é nosso foco aqui desenvolver e problematizar a noção ontológica de liberdade, mas apenas descrevê-la para tratar da noção de natureza. Para isso, confrontar SARTRE. *O ser e o nada*, primeira parte.

aquilo que possibilita a escalada fracassada da montanha. Como não se trata de obter o que se quer, mas do próprio querer, então a liberdade permanece.

É o que o exemplo também muito repetido por nós em salas de aula ou conferências mais gerais mostra: o aluno que não sabia se iria para a Resistência ou ficaria cuidando de sua mãe não tem nenhum amparo, nenhuma garantia. Nem os valores eternos da religião ou de uma filosofia laica (kantiana) são capazes de mostrar de antemão qual seria a melhor escolha, assim como os próprios sentimentos do jovem não existem antes de se mostrarem, de forma que não podem ser escolhidos como aquilo que servirá de guia para a escolha. Nada e ninguém tem a força de determinar a escolha que o jovem terá que fazer. Ou seja: não existe determinismo, e sua escolha é absolutamente livre.<sup>3</sup>

Não por acaso, ao dar essa ênfase à liberdade do Para-si, ao colocá-la como aquilo que é condição mesma da ação, Sartre correu o risco de ser identificado a uma filosofia de sobrevoo, de fazer metafísica, de ser o último dos metafísicos, de falar de uma liberdade que é tudo e portanto nada, de ser um filósofo burguês e solipsista. Essas leituras críticas, de Merleau-Ponty, Bornheim, por exemplo, tentam alocar o filósofo francês como pertencente mais à filosofia moderna que à contemporânea, sustentando um peso absurdo, e portanto, irreal, da subjetividade.<sup>4</sup>

Do mesmo modo, Sartre é conhecido – e muito se insiste nisso – por ser um existencialista, alguém que continua a fenomenologia alemã, mas a modifica de forma a sair da *epoché* husserliana, interpretando o “ir às coisas mesmas” não apenas como modo de doação da consciência a um fenômeno, sem nada falar da realidade de fato desse objeto, mas como afirmação da existência dos objetos.

Desde *A imaginação*, podemos perceber a crítica que Sartre faz a Husserl, por, ao manter a *epoché*, ser incapaz de distinguir de verdade o que é percepção e imaginação. Sem falar da existência real do objeto, seria impossível dar conta dessa distinção, porque, se é verdade que a intenção da consciência se modifica, só ela não basta. Em *O imaginário* é o fato do objeto real existir para além de nossa percepção que garante essa distinção:

---

<sup>3</sup> Exemplo dado por Sartre na conferência *O existencialismo é um humanismo*.

<sup>4</sup> Conferir BORNHEIM. *Sartre*; MERLEAU-PONTY. *A fenomenologia da percepção*.

enquanto o objeto imaginado existe apenas enquanto a consciência o imagina, o objeto percebido existe “demais”, em “demasia”, ultrapassa o momento em que a consciência o percebe – afirmações que já anunciam o que em *O ser e o nada* será chamado de transfenomenalidade do ser. Posteriormente, Sartre vai mais longe ao afirmar que “essa paisagem, se dela nos desviarmos, se estagnarà, longe dos olhos, em sua permanência obscura. Pelo menos ela só se estagnarà: não há ninguém suficientemente louco para acreditar que ela desaparecerá ” (SARTRE, 2004, p. 34).

Então, se o filósofo francês continua a fenomenologia husserliana, é para invertê-la, é para colocar a necessidade de ir às coisas mesmas, afirmando sua existência, indo na contramão da redução fenomenológica. É, pois, à existência que Sartre se volta, a uma existência que precede a essência, de modo que nada de antemão determina o modo como nossa existência será. É o que em *O existencialismo é um humanismo* aparece de forma bastante forte: esse existencialismo se coloca contrário a toda natureza e essência.

Desde o exemplo do corta-papel, em que Sartre descreve que a existência humana não é semelhante à existência de um objeto criado por um artífice que já saberia para que estava criando tal objeto, temos afirmada essa existência desesperada, desamparada e angustiada do ser humano. Sem um Artífice, sem valores universais, sem garantias futuras, nossas escolhas ocorrem de forma livre e solitária, mesmo que – e isso é importante – envolvam toda a humanidade.

Estamos lançados na existência e é ela que importa compreender. Não há, assim, nenhuma natureza humana, tal como boa parte da história da filosofia pensou a humanidade. Mais propriamente falando, Sartre substitui a “natureza humana” por uma “condição humana”, expressão utilizada no período também por Hannah Arendt e Malraux, por exemplo.

Embora seja impossível encontrar em cada homem uma essência universal que seria a natureza humana, existe, no entanto, uma universalidade humana de condição. Não é por acaso que os pensadores contemporâneos preferem falar da condição do homem a falar de sua natureza. Por condição eles entendem, com maior ou menor clareza, o conjunto de limites a priori que traçam sua situação fundamental no universo. As situações históricas variam: o homem pode nascer escravo em uma sociedade pagã ou senhor feudal ou proletário. O que não varia é a necessidade, para ele, de estar no mundo, trabalhar, conviver com outras pessoas e ser, no mundo, um mortal (SARTRE, 2012, p. 35).

Sem poder mais falar que existe uma natureza humana, o que é possível dizer é que existe uma condição comum, que é a de estarmos no mundo. Em outras palavras, é colocar uma condição comum que nada diz sobre o modo como somos no mundo. É uma universalidade que aponta para as singularidades, dado que o que ela indica é a própria existência, que se faz de modo singular, subjetiva e intersubjetivamente.

De forma mais teórica, *O ser e o nada* mostra que, por um lado, é necessário falar sobre o Ser, ou seja, fazer ontologia. Mas o modo como se faz a ontologia é fenomenologicamente: é pela descrição do que aparece que fazemos ontologia. “O ser nos será revelado por algum meio de acesso imediato, o tédio, a náusea etc, e a ontologia será a descrição do fenômeno de ser tal como se manifesta, quer dizer, sem intermediário” (SARTRE, 1999, p. 19).

Assim, a condição humana, tal como a ontologia é fenomenológica, aponta para a existência, de forma a justificar a filosofia ser chamada de existencialismo. E nós continuamos a enfatizar, junto com Sartre, essa existência sem justificativas, que não permite pressupor nenhuma natureza universal, de forma que também é comum, diante desse discurso, ler e ouvir acusações de que essa filosofia sartriana ignoraria estruturas e concretudes, tais como o corpo e os limites inseridos nas realidades.

Talvez por conta disso, alguns pesquisadores sartrianos estejam, atualmente, dando ênfase a noções que permitem responder a essas velhas críticas, tal como a de facticidade.

Recuperar essa noção presente em *O ser e o nada* tem sido fundamental para nós para apontar as nuances e ambiguidades da noção de liberdade, de modo que, se é possível falar em liberdade ontológica e absoluta, ela só faz sentido a partir de vários dados ônticos não escolhidos por nós. A Quarta Parte do livro de Ontologia Fenomenológica passa a ser fundamental para equilibrar os polos dessa relação. Falar que liberdade é condição de ação significa apenas dizer que uma reação é possível, não que possamos escolher as condições a partir das quais queremos viver. Nesse sentido, é importante lembrarmos o momento em que Sartre faz referência ao livro X de *A República* de Platão para diferenciá-la da concepção de que sua liberdade pode ser compreendida tal como a escolha que as almas

fazem de sua própria vida<sup>5</sup>. Não se trata, pois, de ter poder de escolha sobre o Em-si que carregamos (nossa família, a cidade em que nascemos, os valores vividos na sociedade em que nascemos, nosso corpo, nosso passado), mas de compreender que somos esse Em-si na forma de não-ser, de forma que é nesse espaço (que é nada) que a liberdade se coloca. A liberdade é a marca da distinção entre o Para-si e o Em-si, aquela que indica a não confusão entre seres que estão, de fato, sempre juntos. Apenas isso.

A facticidade é, assim, fundamental para compreendermos que o Para-si não escolhe de forma abstrata sua situação. Ela é aquilo que carregamos sem escolher e sem a qual não é possível afirmar que somos de certo modo (o garçom não é garçom tal como uma mesa é uma mesa, na forma de identidade, mas podemos sim afirmar que ele é garçom, porque tem uma facticidade que é a de trabalhar à noite, atender pessoas, ser gentil para receber gorjeta etc).

É o que resulta do fato de que, se tenho que *brincar* de ser garçom para sê-lo, também seria inútil brincar de ser diplomata ou marinheiro; não o seria. Esse fato incaptável de minha condição, esta impalpável diferença que separa a comédia realizadora da pura e simples comédia, é o que faz com que o Para-si, ao mesmo tempo que escolhe o sentido de sua situação e se constitui como fundamento de si em situação, não escolha sua posição (SARTRE, 1999, p. 132).

Essa presença ao mundo traz consigo tudo aquilo que não é escolhido. E é importante enfatizarmos essa noção para equilibrarmos o peso da liberdade, e, assim, compreender melhor que a filosofia sartriana não implica pensar uma liberdade que tudo pode e tudo escolhe, mas que permite a escolha de si diante de um mundo e de outros não escolhidos. Uma correta e mais complexa compreensão da filosofia sartriana não pode optar por dar ênfase apenas à liberdade do Para-si, mas deve também, com mesma importância, sublinhar a facticidade como aquilo que permite ao Para-si ser algo, mesmo que nunca haja identificação com aquilo que se é.

Ao fazer isso, podemos compreender melhor que não se trata, aqui, de ainda fazer uma filosofia do sujeito, burguesa, abstrata, mas ao contrário: de fazer sobreviver algo humano em meio à quase totalidade não escolhida. Se faz sentido falar em liberdade, se é importante insistir nessa noção, não é para ignorar a facticidade, mas para mostrar que

---

<sup>5</sup> Cf. SARTRE. *O ser e o nada*, p. 133.

elas permanecem sempre juntas, em tensão. Por isso tem sido fundamental esse movimento atual por parte dos pesquisadores sartrianos de mostrar a força da facticidade em nossa constituição.

Do mesmo modo, é preciso começar a perfazer um caminho pouco percorrido e compreender que, na filosofia sartriana, colocar-se contra a noção de natureza humana não implica, por sua vez, dizer que não há natureza alguma. Falar em existência no lugar de natureza humana é ao mesmo tempo compreender que essa existência comporta algumas estruturas e que, mesmo sem determinação, são condições comuns. Dentre elas, o ser-para-outro.

É importante e necessário mostrar que existe uma natureza minha, dada pelo Olhar do Outro, e que esse ego-visto não é algo secundário, mas se constitui como nossa sombra, uma sombra não fundamentada nem produzida por nós, que não segue nossos gestos e tem vida própria, mas da qual não nos livramos e pela qual somos objetificados. É por meio dessa sombra que temos um Eu que nos infesta mesmo nos momentos irrefletidos (a maior parte das vezes), e que somos, quer queiramos ou não.

Há, na filosofia de Sartre, uma natureza imposta pela existência de Outrem, e é sobre isso que falarei a partir de agora, com base principalmente na Parte “o olhar”, do primeiro capítulo da Terceira Parte de *O ser e o nada*.

Nesse momento, Sartre passa a falar do Para-outro como outro modo nosso de ser-no-mundo. Não podemos pensar o ensaio de ontologia fenomenológica como se fosse cronológico, ou seja, como se primeiro houvesse o problema do nada para depois aparecer o Para-si que só depois seria temporalidade, Para-outro e em um certo fazer (acompanhando as partes do livro), mas sim, como metodológico. Desse modo, ser Para-si é necessariamente ser-Para-outro. Mas como se daria essa intersubjetividade? Logo no início do capítulo Sartre nos apresenta a questão da existência do outro, mostrando “o problema” de colocar essa questão do modo como os realistas e os idealistas a pensaram, reduzindo o Outro a ser um objeto que é alcançado por meio do conhecimento.

Assim como no início da Primeira Parte o filósofo anota a necessidade de começar pela concretude ser-no-mundo, aqui também é o que é feito. Sartre mostra uma conduta

diante do outro, a vergonha, e começa a tentar analisá-la para ver se ela permite uma compreensão mais complexa e originária desser ser-Para-Outro. A vergonha aparece aqui como uma “relação íntima de mim comigo mesmo” (SARTRE, 1999, p. 289) que se dá, sempre, diante de alguém. Trata-se de um reconhecimento (importante aqui enfatizar essa palavra, por não ser conhecimento, mas algo que antecede ao conhecimento) de mim mesmo diante do outro. No exemplo da pessoa que espia pela fechadura da porta, ouvir barulho de passos vindo é o suficiente para que ela fique vermelha, para que ela se envergonhe de sua conduta perante outra pessoa. Mas isso não ocorre porque ela parou para refletir sobre o que está a acontecer, porque ela pensou entre várias possibilidades, qual seria a melhor a sentir diante dessa outra pessoa que ameaça surgir a qualquer momento. Pelo contrário: trata-se de algo que não se dá originalmente como fenômeno de reflexão, mas como um “arrepio imediato que me percorre da cabeça aos pés sem nenhuma preparação discursiva” (SARTRE, 1999, p. 290).

Sartre começa, assim, a descrever o modo como a vergonha aparece como aquilo que me revela a mim mesmo por meio do Outro – o que já começa a indicar a conclusão que colocará muitas páginas depois de fazer uma história crítica do Realismo, Idealismo, Husserl, Hegel e Heidegger, de que a história da filosofia tratou a intersubjetividade a partir do meu olhar, que objetiva o Outro; o que não seria suficiente. Com esse exemplo, o filósofo francês adota uma outra perspectiva, que seria, segundo ele, mais originária e indicada pela própria compreensão da percepção do outro; qual seja: a de que somos Para-outro, de que é o Olhar do Outro que nos dá um Eu que não produzo, que não posso modificar, um Eu fora de mim mesmo. Em outras palavras, a relação intersubjetiva originária não é minha percepção sobre o outro, mas o Olhar do outro que me infesta (para utilizar um verbo muito repetido por Sartre em *O ser e o nada – hanter*) e me dá, nessa invasão, um fora de mim que sou – ou, propriamente falando, uma natureza.

Sartre inicia a parte IV desse capítulo descrevendo meu olhar para outro, esse outro que coloco como um certo objeto em um jardim que vejo. Não se trata, pois, de negar que uma das modalidades da presença a mim do outro é a objetividade – tal como quase toda a história da Filosofia apontou. O problema é, segundo o filósofo, considerar que a relação

primeira é a percepção do outro. E para mostrar isso, ele começará justamente a descrever uma percepção do outro, a qual revelará, por sua vez, uma outra relação original.

Estou em um jardim público e vejo cadeiras, gramados, estou ali, Para-si em meio a objetos intramundanos, até que um homem passa perto das cadeiras. Vejo esse homem como objeto, mas ao mesmo tempo como homem. Isso significa – e é importante ressaltar – que a objetificação do outro parece nunca completar-se na filosofia sartriana. Se é verdade que objetivo o outro, não podemos dizer que aplicamos a ele as mesmas categorias que aplicava ao gramado. “Eu vejo esse homem e capto-o ao mesmo tempo como um objeto e como um homem” (SARTRE, 1999, p. 328). Quando percebo esse homem em relação com o mesmo jardim que vejo, apreendo-o como objeto para meu olhar, mas como um objeto que mantém, com os outros objetos, uma relação distinta. Ao mesmo tempo em que eu vejo esse homem perto daquela cadeira, apreendendo tanto o objeto-homem como o objeto-cadeira de uma só vez, essa relação me escapa, e me escapa porque esse objeto-homem mantém com esse jardim também uma relação semelhante à minha. (até aqui, poderíamos aproximar Sartre de Husserl). “A aparição do outro no mundo corresponde, portanto, a um delizamento fixo de todo o universo” (SARTRE, 1999, p. 330).

Nessa aparição do outro, do objeto-homem, a partir de minha percepção, já há algo que vai além de meu olhar e de minha conduta. O mundo se reorganiza também nessa conduta do objeto-homem no jardim e ali me dou conta de que esse mundo apreendido por ele me escapa. Ele vê o que eu vejo. Eu o vejo. Ele me vê.

Se o outro-objeto define-se em conexão com o mundo como o objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro. É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito (SARTRE, 1999, p. 331).

Não sou objeto para outro objeto. Apreender-me no ser visto pelo outro é ao mesmo tempo não ver mais o outro como objeto. Há aqui uma “conversão” radical, passa-se da percepção do outro para o ser percebido pelo outro – essa sim, segundo Sartre, a relação primeira. Antes mesmo de olhar o outro, sou visto pelo outro, em uma relação que é concreta e cotidiana, que serve como intermediário que reenvia de mim a mim mesma.

Voltando ao exemplo da vergonha, agora por meio do olhar pela fechadura, Sartre mostrar que se trata de um ato como qualquer outro: no momento em que espio, sou consciência da cena que se desenrola atrás da porta, enquanto sou, ao mesmo tempo, consciente não-teticamente de mim mesma olhando pela fechadura da porta. Nesse momento, não existe um “Eu”. Prosseguindo o que já dizia desde *A transcendência do Ego*, Sartre insiste no dizer que, no caso do Para-si sozinho, um Eu só surge quando refletimos sobre nós mesmos, e ocorre (não é necessário que ocorra), posteriormente. E isso continua a valer, embora modificado, em *O ser e o nada*.

Agora, o barulho de um passo no corredor surge e “alguém me lha. Que significa isso? Fui de súbito atingido em meu ser e surgem modificações essenciais em minhas estruturas” (SARTRE, 1999, p. 335). Sou de repente atingido: isso é fundamental aqui para que diferenciemos o Eu da consciência reflexiva que eu mesma projeto sobre mim desse outro Eu que é dado pelo olhar do Outro: sou atingida e isso ocorre de repente, de tal forma que “eis que o eu vem frequentar a consciência irrefletida” (SARTRE, 1999, p. 335). O olhar do Outro instaura um Eu que não é o mesmo que aparecia na *Transcendência do Ego*, mas é um Eu que sou para minha consciência irrefletida. O que isso significa?

Utilizando a distinção desenvolvida por Siloe Cristina do Nascimento Erculino<sup>6</sup> e apontada por Correbyter<sup>7</sup>, podemos dizer que se trata de um mesmo psíquico que aparece com duas faces, como dois lados de uma mesma moeda. Mas cada lado tem suas especificidades e modalidades. Enquanto o ego de *A transcendência do ego* surgia apenas na consciência reflexiva, esse Ego-visto (esse ser Para-outro) aparece, lateralmente, já na consciência irrefletida. Antes mesmo que eu reflita sobre minha conduta, sou um Eu que me infesta. Eu não produzo esse eu, é o Outro que, ao me olhar, me infesta desse ser – e no entanto, eu sou esse eu fora de mim: “E contudo, eu o sou; não o rejeito como uma imagem estranha, pois acha-se presente a mim como um eu que sou sem conhecê-lo” (SARTRE, 1999, p. 336).

Esse Eu surge, pois, na consciência irrefletida, e não o capto de forma direta, não o posiciono nem o conheço. Não por acaso, Sartre utiliza termos como “arrepio”, “de repente”, “eu me descubro”, “sou surpreendido”: há uma revelação brusca, “vivo e não

---

<sup>6</sup> ERCULINO. *O entrelaçamento entre ego psíquico e ego-visto em Sartre: análise da origem dos conceitos*, tese de doutorado defendida na Unifesp, em 2018.

<sup>7</sup> Cf. COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie*.

conheço”, para enfatizar o fato de que esse Eu-visto, esse Eu-dado nos infesta, nos dá um lado de fora, uma sombra que nos acompanha e tem vida própria, uma vida própria que somos sem produzi-la nem tendo nenhuma possibilidade de conhecê-la e modificá-la por nossa própria conduta. Somos surpreendidos por esse Eu que somos, e essa sombra movente e imprevisível é meu ser, e não algo secundário ou apenas uma imagem de mim.

A relação originária com o Outro não é a de perceber e tornar o outro objeto, mas é o de ser visto e ser tornado objeto por outro sujeito: “A relação primária com outrem-sujeito é a experiência de ser visto na qual tenho consciência irrefletida de ser objeto apreendido pelo olhar de Outrem” (ERCULINO, 2018, p. 144). O Ego-visto nos surge como um ser em-si que somos e que arrastamos conosco sem ter nenhuma possibilidade de determiná-lo. Essa sombra indeterminada e imprevisível constitui uma das faces de meu psíquico, me dá um fora de mim do qual não me livro. E é exatamente esse fora de mim que será chamado de natureza por Sartre. Não se trata, desse modo, de inserir uma natureza humana no sentido clássico, de universalizar um conteúdo idêntico a todos os seres humanos, mas trata-se de descrever uma natureza singular: todos nós temos uma natureza ímpar, produzida pelo Olhar do outro, relação original da intersubjetividade.

Se existe um Outro, qualquer que seja, não importa onde estiver, quaisquer que sejam suas relações comigo, ainda que aja sobre mim somente pelo puro surgimento de seu ser, eu tenho um lado de fora, uma natureza; meu pecado original é a existência do outro; e a vergonha – tal com o orgulho – é a apreensão de mim mesmo como natureza, embora esta natureza me escape e seja incognoscível como tal (SARTRE, 1999, p. 338).

Há, pois, na filosofia de Sartre, uma natureza. Não uma natureza humana, mas uma natureza minha, uma natureza sua, que nos aliena de nós mesmos ao nos fornecer uma objetividade a nós. Mas é importante compreender que, se se trata de identificar alienação com natureza, é para mostrar que não é apenas um processo de luta de classes ou de conhecimento, mas é um ato ontológico, um ato que instaura um Eu de mim mesma fora de mim. Anterior a qualquer reflexão, anterior a qualquer trabalho ou consumo, sou dotada de uma dimensão real que escapa de mim, que não produzo nem determino, mas que me permite – e é o único modo, pensar sobre mim mesma. É pelo olhar do Outro que sou espacializada e temporalizada, e assim, minha própria situação (da qual ainda

continuo dona) acaba por ter uma nova dimensão que não mais determino. Ao mesmo tempo, simultaneamente (uma noção que, aqui, só faz sentido nessa relação originária com o Outro, que é o de ser visto), sou possibilidade e probabilidade: possibilidade em minha projeção no mundo e probabilidade na alienação que o Outro me dá. Simultaneamente, projeto e sou alienada, de modo que o psíquico é formado ao mesmo tempo pelo Eu que projeto em minha reflexão e pelo Ego-visto criado pelo outro e que me dá um fora de mim; sendo o segundo mais originário que o primeiro, por alcançar o nível mesmo do irrefletido.

“Sou meu ser-para-outro como objeto constituído e qualificado por outra consciência, entretanto, não posso captá-lo como objeto para conhecê-lo” (ERCULINO, 2018, p. 145). Isso significa que não consigo atingir esse Olhar que me aliena e eliminar esse Eu por ele produzido. Não se trata de uma imagem projetada de forma secundária, que poderia ou não nos acompanhar, mas do que nos constitui, de um em-si que somos, de um fora de nós que nos invade e que, de repente, na vergonha ou no orgulho, descobrimos ser. Essa descrição do Ego-visto, noção histórica e ontológica ao mesmo tempo, é minha natureza, singular e universal, dado que, por um lado, é estrutural (todo Para-si se apreende visto pelo Outro-sujeito), e por outro, pessoal (o Outro me apreende de tal modo e é esse meu eu fora de mim que me torna algo).

A alienação é minha natureza e dela não há como me livrar. O Outro, ao produzir esse meu ego-visto, é condição concreta e individual de reenvio a mim mesma. Se é verdade que uma chuva pode fazer com que eu decida não sair de casa, é verdade também que é diferente estar diante da chuva e de um Outro que proíbe minha saída:

No primeiro caso, eu mesmo me determino a não sair, em consideração às consequências de meus atos: transcendendo o obstáculo ‘chuva’ rumo a mim mesmo e faço dele um instrumento. No segundo caso, são minhas próprias possibilidades de sair ou ficar que me são apresentadas como transcendidas e determinadas e que uma liberdade ao mesmo tempo prevê e previne (...). Assim, no olhar, a morte de minhas possibilidades faz-me experimentar a liberdade do outro (SARTRE, 1999, p. 348).

O modo originário de intersubjetividade é esse reconhecimento (não conhecimento) do Outro como liberdade que me naturaliza ao me olhar como objeto-humano e me dar um fora de mim que me é estranho e ao mesmo tempo eu. “Quando o outro faz uma

descrição de meu caráter, não me ‘reconheço’, e, contudo, sei que ‘sou eu’. Este estranho que me apresentam, eu o assumo em seguida, sem que deixe de ser um estranho” (SARTRE, 1999, p. 352).

Esse estranho que assumo e sou sem me reconhecer nele é minha natureza, que me invade e que me “acontece”, que descubro nesse olhar que “me queima”, que me surpreende ao não responder “adequadamente” a meus gestos e condutas, a teimar em ser minha sombra com vida própria e ao mesmo tempo, vida minha.

Assim, 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 frente ao outro e da ipseidade do outro frente a mim. É meu ser-fora (SARTRE, 1999, p. 365).

Trata-se, pois, de meu ser que sou fora de mim. E é isso que significa minha natureza, noção que será mantida em *Cahiers pour une morale*, que começou a ser escrito logo depois de *O ser e o nada*:

O que complica a situação é que ela é histórica, ou seja, justamente ela é já vivida e pensada por outros Para-sis para os quais eu existo antes de nascer (...) Em uma palavra, eles me definem como natureza. Eu nasço com minha natureza porque outros homens vieram antes de mim. E essa natureza é muito insidiosa porque, sendo ideia, penetra em mim e se cola em minha transcendência. Exemplo: se eu sou judeu, eu sou penetrado interiormente de uma natureza judia (SARTRE, 1983, p. 63 – tradução minha).

Assim, se não temos uma natureza humana que determine compreender todos os humanos como seres racionais etc., temos, no entanto, uma condição humana que traz, na existência, uma natureza singular. A existência me condena a ser uma natureza que o Olhar do Outro me dá, um fora de mim que penetra em mim e me faz ser brasileira, mulher, à minha revelia. Mas é um ser que me surpreende, que se cola em mim e que é imprevisível. E que, no entanto, mesmo que não queira, sou. Estar lançada na existência é existir em um mundo em que os Outros existem antes de mim e que me olham, me constituindo de um modo próximo e ao mesmo tempo estranho. Esse estranho que sou me

dá uma natureza minha, e é fundamental trazer essa noção para bem compreender a filosofia de Sartre.

Não há, aqui, uma contradição entre falar da existência e de uma natureza singular. Pelo contrário: é a minha existência diante do Outro – relação originária de intersubjetividade - que nos dá uma natureza própria. E não poderíamos entender a complexidade da filosofia sartriana sem dar conta, ao mesmo tempo, das duas noções em conjunto. Não se trata de ter que optar ou por uma natureza ou por uma existência, mas por enfatizar simultaneamente ambas, por compreender que o voltar-se às coisas mesmas (mesmo, de fato), em Sartre, traz consigo um Outro existente que nos estrutura.

E isso não significa, também, eliminar nossa transcendência. Se o Ego-visto é um dos lados da moeda de meu psíquico, o outro lado é justamente o Ego projetado por minha própria reflexão. Se o ser-visto é a relação originária da intersubjetividade, se o Outro me surge nesse Eu-fora-de-mim que me surpreende, a reação a esse olhar, que consiste no Olhar o Outro-objeto, também constitui a intersubjetividade. É por isso que esse dado, esse fardo que somos sem escolher, não anula a reação (livre) que transcende o Ego-Visto sem ocultá-lo.

Esse é o que Sartre chama de o segundo momento de minha relação ao Outro. Se o primeiro momento é constituído pelo ser-visto, o segundo é um modo de escapar a uma objetificação total, considerando-a como inessencial. A vergonha, no exemplo, é o sentimento original de ser um Eu fora de mim mesma, mas pode ocorrer o movimento seguinte, no qual eu apreendo como objeto aquele que apreende minha própria objetividade. Voltamos, assim, ao exemplo do homem no jardim, àquele momento da percepção do outro como objeto-humano, que a história da filosofia colocou como relação original e que, para o filósofo francês, é uma relação derivada. Nessa reação, eu me recupero, afirmando minha transcendência. “A ultrapassagem é, aliás, inevitável: que eu me resigne à minha natureza, que eu a renegue ou que eu a assumo, eu a ultrapasso nos três casos (...) Em uma palavra, eu me faço sempre a partir da situação que tenho que ultrapassar” (SARTRE, 1983, p. 64).

Mesmo quando não coloco impedimentos ao modo como o outro me olha, mesmo quando eu assumo esse Eu fora de mim com orgulho, é uma reação de ultrapassamento, de transcendência. A subjetividade não se exerce apenas na possibilidade de não aceitação desse ego-visto (um judeu que decide entrar em um estabelecimento proibido para não arianos na Alemanha, um negro que decide se sentar em um ônibus proibido para não brancos nos EUA), mas também na aceitação e resignação diante da natureza produzida. Conformer-se com a natureza dada é mais uma das diversas formas de reagir perante esse estranho tão próximo. É o que Genet, por exemplo, fará em um primeiro momento: tentará assumir-se como sendo idêntico a esse Ego-visto, a esse “ser ladrão” que antecede os gestos que faz. Depois do momento em que um adulto lhe dá esse eu fora dele mesmo, Genet tenta roubar esse fora para dentro dele, tenta produzir a si mesmo de modo idêntico à natureza que lhe deram. Mas fracassa. E fracassa porque não é possível tornar uma só as duas faces da mesma moeda. O ego-visto e o ego projetado por minha reflexão não se confundem, embora também não possam ser totalmente separados.

De todo modo, essa primeira reação de Genet, de aceitação e afirmação do seu ser objeto para outro, é também uma reação, é também um modo subjetivo de projetar-se e buscar uma realização impossível<sup>8</sup>. É por isso que Sartre dirá que há duas atitudes autênticas: “aquela pela qual reconheço o Outro como sujeito pelo qual chego à objetividade – é a vergonha; e aquela pela qual apreendo-me como projeto livre pelo qual o Outro chega ao ser-outro - é o orgulho, ou afirmação de minha liberdade frente ao Outro-objeto” (SARTRE, 1999, p. 371).

Mas o fato de apontar para duas atitudes não significa que possamos escolher apenas uma delas. Trata-se, na verdade, de uma atitude de vai-e-vem, de um equilíbrio instável que ora aponta para a vergonha, ora para o orgulho; ora para o ser-objeto para outro-sujeito, ora ser sujeito para outro-objeto.

Assim, o outro-objeto é um instrumento explosivo que manejo com cuidado, porque antevejo em torno dele a possibilidade permanente de que se o façam explodir e, com esta explosão, eu venha a experimentar de súbito a fuga do mundo para fora de mim e a

---

<sup>8</sup> Cf. SARTRE. *Saint Genet* e SOUZA, T. “Sartre e a psicanálise existencial: apontamentos sobre Jean G.”

alienação de meu ser. Meu cuidado constante é, portanto, conter o outro em sua objetividade, e minhas relações com o outro-objeto são feitas essencialmente de ardis destinados a fazê-lo permanecer como objeto. Mas basta um olhar do outro para que todos esses artifícios desabem e eu experimente de novo a transfiguração do outro. Assim, sou remetido da transfiguração à degradação e da degradação à transfiguração, sem poder jamais, seja formar uma visão de conjunto desses dois modos de ser do outro – porque cada um deles basta a si mesmo e só remete a si mesmo -, seja ater-me firmemente a um deles – porque cada um tem instabilidade própria e desmorona-se para que o outro surja de suas ruínas: só os mortos podem ser perpetuamente objetos sem converter-se jamais em sujeitos (SARTRE, 1999, p. 378).

Podemos dizer, assim, que mesmo quando quero tornar-me totalmente objeto para outro, exerço minha subjetividade; do mesmo modo que, mesmo quando quero tornar o outro um objeto total, sou visto por ele. É por isso que o outro-objeto é um instrumento explosivo: a qualquer momento ele pode se virar para mim e produzir esse Eu que sou e que é impossível de ser modificado e determinado por mim. Essa sombra com vida própria, essa natureza me infesta a cada instante, e fico a girar a moeda sem conseguir fixá-la em um só lado, nem mesmo ver os dois lados ao mesmo tempo. Nesse instante em que sou olhada, retorno meu olhar e transcendo o meu ser-objeto; que, por sua vez, é reafirmado ou modificado pelo Outro, que também me olha.

Há aqui uma “dinâmica instável na qual outrem jamais será sujeito-absoluto ou objeto-absoluto” (ERCULINO, 2018, p. 221), e oscilamos entre esses momentos, entre esses dois lados de uma mesma moeda, sem conseguir unificá-los totalmente, sem conseguir eliminar um deles.

Devemos, desse modo, afirmar que na filosofia sartriana existe uma natureza, que é o ser olhada pelo Outro, que é esse Eu fora de mim, produzido por Outro, mas que me persegue, me invade e me infesta, sem que eu possa atingi-lo como objeto. Sou esse ser fora de mim na relação originária de intersubjetividade, e isso é o que significa ter uma natureza, que não é mais uma natureza humana, universal, mas uma natureza minha. E, ao mesmo tempo, sem contradição, devemos afirmar que na filosofia sartriana persiste a liberdade na alienação. Em meio à natureza minha dada pelo Outro, ultrapasso-a, seja aceitando ou negando essa natureza dada. Mas essa reação só existe porque continuo a ser

uma subjetividade não idêntica às coisas e a mim mesma. Essa não identificação, esse nada que me separa inclusive desse Ego-visto, é o que devemos entender pela noção de liberdade em Sartre.

Não se trata, pois, de ter que escolher entre a noção de liberdade ou a noção de natureza. Resignificadas, devemos insistir na coexistência de liberdade e natureza, no vai-e-vém, nos dois lados da mesma moeda, na tensão. Somos liberdade ontológica que historicamente, ou seja, desde o início, é naturalizada no Olhar do Outro, por meio do qual somos um fora de nós, que não produzimos, mas não temos como deixar de ser. Por isso, podemos dizer que estamos condenados, pela existência do Outro, a termos uma natureza pessoal que, por sua vez, é transcendida por nossa subjetividade no momento em que vivemos essa natureza, ou seja, a todo momento.

## REFERÊNCIAS:

- BORNHEIM. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- COOREBYTER, V. *Sartre face à la phénoménologie*. Bruxelas: Ousia, 2000.
- ERCULINO, S. *O entrelaçamento entre ego e ego-visto em Sartre: análise da origem dos conceitos*. Tese de Doutorado em Filosofia defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNIFESP. Dez/2018.
- FRAJOLIET, A. *La première philosophie de Sartre*. Paris: Honoré Champion, 2008.
- MERLEAU-PONTY. *A fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SARTRE. *A imaginação*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1967.
- \_\_\_\_\_. *A Transcendência do Ego*. Lisboa: Colibri, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard, 1983.
- \_\_\_\_\_. *L'Être et le néant*. Paris: Gallimard, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Saint Genet*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SOUZA, T. “Sartre e a psicanálise existencial: apontamentos sobre o caso Jean G” In Revista *Natureza Humana*. São Paulo, v. 20, n. 2, ago/dez 2018.