

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

BRUNA SANTOS DA SILVA

O PARADOXO DA LIBERDADE EM SARTRE: A TÁCITA DESUMANIZAÇÃO

SALVADOR
2021

BRUNA SANTOS DA SILVA

O PARADOXO DA LIBERDADE EM SARTRE: A TÁCITA
DESUMANIZAÇÃO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em filosofia.

ORIENTADORA: PROF^a. DR^a. ACYLENE MARIA CABRAL FERREIRA

SALVADOR
2021

BRUNA SANTOS DA SILVA

O PARADOXO DA LIBERDADE EM SARTRE: A TÁCITA
DESUMANIZAÇÃO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós- graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em filosofia.

Aprovado em _____ de _____ 2021.

BANCA EXAMINADORA:

Profª Drª Acylene Maria Cabral Ferreira (UFBA)

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho (UFSCAR)

Prof. Dr. Vinicius dos Santos (UFBA)

À minha amada bisa, Maria José (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da bolsa de mestrado.

Às mulheres que me nortearam e incentivaram, Marluce, Magali, Waldelice e Maria José.

À minha companheira de vida Chaiane, pelo apoio, amor e carinho de sempre.

À Profa. Dra. Acylene Maria Cabral Ferreira, pela paciência ao longo dos anos e pelos cuidadosos e precisos ensinamentos.

RESUMO

Nosso objetivo é analisar a condenação do sujeito à liberdade defendida por J-P Sartre em *O ser e o nada*, para sustentarmos que a liberdade desumaniza, propositalmente, as pessoas humanas. E, pressupomos que tal condenação torna-se um problema, pois, a prioridade da liberdade parece delegar o sujeito a importar-se apenas com a formação dos seus valores e com a sua libertação das amarras da sociedade. Comportando-se dessa forma, o sujeito não percebe que está transformando as pessoas humanas em meros objetos para satisfazer seus desejos pessoais. Assim sendo, questionamos se a prioridade da liberdade do sujeito seria realizar sua libertação ou desumanizar pessoas.

Palavras-chave: Liberdade. Desumanização. Existencialismo. Sociedade.

ABSTRACT

This essay aims to analyze the condemnation of man to freedom defended by J-P Sartre in *Being and Nothingness*, to maintain that freedom deliberately dehumanizes human people. And, we assume that such condemnation becomes a problem, therefore, the priority of freedom seems to delegates man to care only about the formation of his values and with their release from the bonds of society. So, the man does not realizes that he is transforming human people into objects to satisfy his personal desires. Therefore, we question whether the priority of the man's freedom would be carry out their liberation or dehumanize people.

Keywords: Freedom. Dehumanization. Existentialism. Society.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 O PROBLEMA DO PARA-SI.....	11
2.1 A busca da negatividade (o oco da consciência)	11
2.2 A negação da consciência, o jogo da existência e o fracasso.....	19
2.3 As situações, o problema da ontologia fenomenológica e o corpo	29
3 O PROTAGONISMO DO FRACASSO.....	35
3.1 O apagamento da estrutura histórico-social e conflito	35
3.2 O olhar e as possibilidades de ser	42
3.3 As relações com o Outro?	46
4 A CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE.....	51
4.1 Um engajamento para liberdade, o valor.....	51
4.2 A cisão, uma porta para a manipulação.....	57
4.3 Desumanizar é não-ser?	60
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	67
REFERÊNCIAS.....	70

1 INTRODUÇÃO

Até 1946, os estudos filosóficos sobre a liberdade de Jean-Paul Sartre exibiram que não há nada previamente estabelecido que condicione o sujeito, não há limitação que o aprisione, apenas existem escolhas criadas por ele. Ou então, pode até haver uma opção prévia já bem estabelecida como uma crença indubitável, mas o sujeito só seguirá vinculado ao instituído de maneira inquestionável se assim escolher.

A tese sartreana postula que o sujeito está despido de essências, conceitos e determinações divinas, ele é absolutamente responsável por si. Assim, sua tese da liberdade demonstra os sintomas da descoberta da falta, da crise de abstinência gerada pela ausência de uma essência que repercute na angústia, na náusea, no isolamento para o autoconhecimento e principalmente, para a contingência de nada ser. Para Sartre, o sujeito é essencialmente separado da subjetividade, ele se cria e cria sua subjetividade através da ação da desobediência caracterizada pela conduta negativa da contestação diante do instituído. Esse fato que direciona o âmbito da tese sartreana aos valores morais, isto é, conduz ao patamar da análise ética. Vejamos mais profundamente, contudo com brevidade, como tal tese evolui.

O sujeito cai no mundo de paraquedas e, ainda por cima, sem desejar: ele é lançado no mundo livremente e sua existência antecede a essência. O sujeito torna-se quem é a partir das suas escolhas que são criadas de maneira autêntica. Não há uma natureza humana, inicialmente, há um nada, uma possibilidade de ser. O sujeito é determinado pela sua liberdade, pela capacidade de escolher e está condenado a isso, a única escolha que não possui é a de não escolher. Diante disso, a liberdade constitui um projeto onde o sujeito constrói-se a partir da sua existência no mundo, da sua realidade humana e cabe somente a ele construir a si. Assim, a investigação sartreana sobre a liberdade manifesta sua tentativa de ruptura com a tradição, que interpreta a liberdade através do determinismo ou do livre-arbítrio. Até a obra *O ser e o nada*, Jean-Paul Sartre estuda a liberdade como condição primordial da ação e isso inaugura uma análise sobre o estatuto da liberdade imbricada à prática sujeito. Afinal, a liberdade como condição primordial da ação só pode estar vinculada a um ser humano ativo no mundo. Desse modo, a liberdade não é um atributo do sujeito, mas uma condição inegável da humanidade e o sujeito é a própria ação libertadora.

Ainda concentrando nossa análise em *O ser e o nada*, Quarta Parte da obra, ao descrever mais profundamente a constituição da sua tese sobre a liberdade, Sartre argumenta que a liberdade habita um patamar de análise moral, onde expõe o vínculo estrito da liberdade à instituição de valor e intenciona fundamentar uma espécie de moral da responsabilidade,

respondendo ao apelo do vínculo valor e liberdade. Um engajamento do sujeito com o mundo. Contudo, tal análise sartreana sobre a liberdade desenvolve-se em um âmbito de incomunicabilidade e extremismo, isto é, uma ontologia fenomenológica que abrange uma dialética que atua de forma negativa perante a relação sujeito x mundo, afinal, congloba a díade insolúvel do para-si x mundo e uma esfera de extrema negação, que é responsável pelo direcionamento da consciência de si.¹ Tal relação da liberdade inaugurada por Sartre parece esboçar um subjetivismo, pois cada sujeito, cada consciência de si, atua de modo negativo, prioritário e exclusivo no mundo.² E, aqui começamos a identificar a principal inquietação desta dissertação, qual seja, se tudo que ocorre ao sujeito é oriundo dele, então o sujeito parece ser responsável apenas pela determinação do valor de si, estando preso a este ciclo vicioso por toda sua vida. Ainda quando Sartre se propõe a esclarecer as críticas direcionadas a obra *O Ser e o Nada*, ele frisa ainda mais a completa autonomia de si do sujeito e o caráter impositivo da liberdade evidenciado através da sua capacidade de reificar pessoas humanas.³ Por exemplo, em o *Existencialismo é um Humanismo*, conferência que Sartre intenciona tanto rebater a crítica referente ao subjetivismo da tese sobre a liberdade quanto reforçar a função da responsabilidade e do engajamento do sujeito, ele frisa que a subjetividade do sujeito é suprema, a ponto de gerar até mesmo imagens de sujeitos. Isto é, a subjetividade oriunda da genuína liberdade do sujeito parece estar em contato, no cotidiano, com representações de si.⁴

Diante dessas afirmações sartreanas, questionamos em que sentido o sujeito está engajado com a sociedade? Se ele está condenado a perseguir seu próprio valor, ele não estaria condenado a priorizar a sua liberdade sem levar em conta a liberdade dos demais sujeitos com os quais ele vive em sociedade? Consideramos isso um problema, pois a liberdade parece instigar o sujeito a um patamar de atitudes desumanas perpétuo. Sustentamos como hipótese que a fundamentação da tese sartreana sobre a liberdade postula, necessariamente e prioritariamente, a autonomia de escolha de um valor moral do sujeito libertando-o das amarras instituídas pelo convívio em sociedade. E, apenas de modo secundário e não obrigatório, o delega a uma esfera de engajamento e responsabilidade com os outros. Em outros termos, nossa hipótese de pesquisa é: neste momento de articulação da tese sartreana sobre a liberdade, o ambiente de plena cisão, impositividade e negatividade, criado pela instituição da díade para-si e em-si, evidencia uma noção de sujeito determinado e

¹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*. Tradução de Paulo Perdigão. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, p. 722.

² *Idem*. *Ibidem*, p. 639-641.

³ *Idem*. *L'existencialisme est un humanisme*. Paris: Les Editions Nagel, 1970.

⁴ *Idem*. *Ibidem*, p. 27.

engajado consigo, com a libertação de si, destacando assim o potencial de autonomia do sujeito diante dos conceitos prévios e a desobediência diante do que já está instituído. Contudo, o sujeito fica preso a si, à sua busca de valor, com isso ele se desvincula dos outros sujeitos e de qualquer tipo de engajamento em comunidade com o mundo, pois está condenado a uma esfera feita para atingir seus desejos de libertação. Por esse motivo, o sujeito reifica propositalmente pessoas humanas, para atingir seu interesse de libertação das amarras do mundo e dos outros, para ser seu próprio criador e ser autônomo. A própria liberdade permite que o sujeito crie seu mundo, a liberdade é criação. Assim sendo, pensamos que não necessariamente o sujeito estará engajado numa esfera para além da constituição de valores de si, na realidade essa esfera sequer existe. Isso torna pouco provável que possamos pensar em sujeitos engajados com os outros como sugere o existencialismo humanizado sartreano, mas em um sujeito que desumaniza pessoas humanas para *não-ser*. Ademais, se atentarmos ao desenvolvimento do significado da palavra respeito em *O ser e o nada*, clarificamos ainda mais o vínculo entre a liberdade e o engajamento em sociedade. Não há um desenvolvimento relevante sobre o seu significado, existe apenas uma constatação sobre seu ser. “Assim, o respeito à liberdade do Outro é uma palavra vã: ainda que pudéssemos projetar respeitar esta liberdade, cada atitude que tomássemos com relação ao Outro seria uma violação desta liberdade que pretendíamos respeitar.”⁵

Para obtermos um desenvolvimento razoável do problema esboçado, dividiremos o trabalho da seguinte maneira: no Primeiro Capítulo, “O problema do Para-si”, desenvolveremos a análise do tema da consciência, dos objetos e do corpo, através das obras iniciais, ou seja, até a base da formulação da sua ontologia fenomenológica em *O Ser e o Nada*, dialogando com intérpretes. No Segundo, “A composição da liberdade”, investigaremos a novidade da abordagem sartreana sobre a liberdade, sobre a interseccionalidade, abordando as outras subjetividades, e sua diferença perante a argumentação do determinismo e do livre-arbítrio. Por fim, no último capítulo, esboçaremos como a instituição de um valor moral como meta pode paralisar o sujeito a modo de prendê-lo nos seus próprios interesses, isto é, na formação de si. Neste último capítulo também mostraremos como é útil ao sujeito reificar seres humanos para atingir seus objetivos pessoais.

⁵ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 508.

2 O PROBLEMA DO PARA-SI

O fio condutor da nossa investigação neste capítulo será a posição inaugurada por Sartre sobre a consciência em *A transcendência do ego* e a base de formulação do método ontofenomenológico na obra *O ser e o nada*, em específico, no Primeiro Capítulo. Entendemos que uma profícua discussão sobre os momentos da formulação da consciência, nos permite visualizar as consequências do instituído por Sartre sobre a liberdade, em *O ser e o nada*. Sustentamos que a construção inicial da tese da liberdade -a consciência- é erigida num terreno de espontaneidade, negatividade e exclusividade, que remete o sujeito ao esclarecimento dos seus possíveis e diversos modos de ser no mundo, por conta do poder da intencionalidade. Porém, o prende neste momento introspectivo de emancipação e pode autorizar atitudes inautênticas como um modo de ser autêntico no mundo.

No primeiro subitem deste capítulo, “O oco da consciência”, apresentaremos a base da formulação do pensamento sartreano e as intenções de Sartre ao se apropriar da fenomenologia husserliana para construir uma teoria da consciência. No segundo subitem, “A negação da consciência, o jogo da existência e o fracasso”, esboçaremos o protagonismo da negatividade da consciência, as suas consequências e as consequências da relação sujeito x objeto num ambiente de extrema cisão e vínculo. Como conclusão do primeiro capítulo, no terceiro subitem, intitulado “As situações, o problema da ontologia fenomenológica e o corpo”, mostraremos que ainda que existam as situações, que por sua vez vinculam o sujeito ao mundo “real”, o sujeito acaba gozando da sua prioridade ontológica durante o processo de apreensão dos objetos, assim ele deturpa todo o processo.

2.1 A busca da negatividade (o oco da consciência)

Agora, quando digo "eu" isso me parece oco. Já não consigo muito bem me sentir, de tal modo estou esquecido. Tudo o que resta de real em mim é existência que se sente existir. Bocejo silenciosamente, demoradamente. Ninguém. Antoine Roquentin não existe para ninguém. Isso me diverte. E o que é exatamente Antoine Roquentin? É algo de abstrato. Uma pálida lembrança de mim vacila em minha consciência. Antoine Roquentin... E de repente o Eu esmaece, esmaece e pronto, se apaga.⁶

⁶ SARTRE, J-P. *A Náusea*. Tradução: Antonio Coimbra Martins. Publicações Europa-América, 1964, p. 226.

Roquentin, protagonista do romance *A náusea*, escrito por Sartre, descobre em determinado momento da narrativa que nada é, ou melhor, que ele é apenas uma “pálida lembrança” vacilante em sua consciência. A reflexão de Roquentin serve com maestria como norte para a interpretação do método filosófico estabelecido por Sartre, para analisar a consciência e seus graus de atuação. Alguns intérpretes de Sartre definem a sua apropriação ontológica da fenomenologia husserliana como uma busca de sentido da negatividade, que caracteriza a consciência e isso, conseqüentemente, tem efeito em toda sua fenomenologia posterior, principalmente, na obra *O ser e o nada*.⁷

Sartre percorre um caminho de análise da consciência e seus mecanismos de conhecimento do mundo através da escritura do ensaio *A transcendência do ego*, seu esboço para uma descrição fenomenológica, com tal ensaio ele analisa a lacuna oriunda da má interpretação neokantiana acerca do “Eu penso”. Também inspirado pela obra *La philosophie de Kant* de Boutroux e influenciado, principalmente, pela intencionalidade husserliana, ele inova o sentido de interpretação do ego. Para ele, o ego não mais habita a consciência e a acompanha em seus atos, antes o ego está no mundo. O que interessa para Sartre neste momento de argumentação inicial é resgatar a originalidade e a transparência que deturpa a interpretação psicológica e filosófica em relação ao processo de constituição da consciência e seus graus de existência, principalmente, do processo de tornar-se consciente, isto é, da construção da subjetividade. Trocando em miúdos, a subjetividade é um objeto que o sujeito se apropria e está no mundo em meio a todas as outras coisas que ele dá sentido, ou melhor, intenciona; pois a subjetividade não está presente formalmente nem materialmente na consciência, ela é uma reificação oriunda de um modo de intencionar o mundo.

Para provar sua tese sobre a consciência, em *A transcendência do ego*, Sartre inaugura o ambiente de reflexão sobre o ego dividindo-o em duas partes, como se fossem duas partes integrantes de um mesmo organismo, estas são: *Je* e *Moi*. E, mirando um desenvolvimento póstumo desta tese em *O ser e o nada*,⁸ Sartre transforma pronomes pessoais e possessivos em objetos transcendentais, de modo sumário, em coisas do mundo. O *Je*, o “Eu” é a personalidade ativa, “unidade das ações” e o *Moi*, “mim, meu” é o decurso do possuir, no caso, o caminho para a adesão e a somatização dos estados, qualidades e ações.⁹ Como numa

⁷ Intérpretes como: Vincent Coorebyter, em *Sartre face à la phénoménologie: auteur de "L'intentionnalité" et "La transcendance de L'ego"* e Istvan Meszaros, em *A Busca da liberdade*, livro onde Meszaros dirige críticas à relação da negatividade x totalidade, o problema da inacessibilidade ao mundo. Discutiremos melhor isso nos próximos capítulos.

⁸ Em *O ser e o nada* o ego é o em-si, um objeto.

⁹ SARTRE, J-P. *A Transcendência do ego*. Tradução: Pedro M. S. Alves. Colibri, 2004, p. 12.

inversão onde sujeito vira predicado, a consciência é a intencionalidade, o modo de visar o objeto.

Assim, o ensaio de *A transcendência do ego* é escrito no sentido de exibir a importância da distinção: "consciência" x "subjetividade", em outros termos "consciência" x "ego", "consciência" x "objeto". Como frisa Mouillie, neste escrito, Sartre parte do princípio "da impossibilidade de naturalizar a consciência, de lhe atribuir falsamente o modo de ser da coisa",¹⁰ inaugurado pela sua contestação a um problema de direito e não existencial do "Eu penso", como consta na primeira página do ensaio sartreano, em específico, neste excerto.

Temos que atribuir a Kant que o "Eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações". Mas é preciso concluir que um Eu, de fato, habita todos os nossos estados de consciência e opera realmente a síntese suprema de nossa experiência? Parece que isso seria forçar o pensamento kantiano. O problema da crítica sendo um problema de direito, Kant não afirma nada sobre a existência de fato do Eu Penso.¹¹

No decorrer do ensaio, Sartre tenta resolver o problema da consciência herdado da tradição neokantiana e da construção da subjetividade cartesiana. Ele demonstra preocupar-se não apenas pelo viés filosófico de análise da consciência, isto é, não é apenas um debate de preocupações filosóficas, mas também é um debate de preocupações psicológicas. Pois, além de Sartre modificar a configuração do *cogito* cartesiano, criando um *cogito* pré-reflexivo¹² e ser contra psicologismos como Husserl, ele dialoga com Freud neste ensaio de maneira explícita, afinal, defende radicalmente a tese da autonomia e da espontaneidade da consciência. Essa espontaneidade não pode ser obstruída por nenhum tipo de inconsciente que atue como um porão da consciência e a dote de sentido.¹³ Então, para sustentar metodologicamente o ambiente instaurado pela rejeição do inconsciente e de reconfiguração do "eu penso", Sartre institui novas realidades de existir da consciência em diferentes graus, estes são:

- I. Consciência irrefletida: involuntária e impessoal. É automática, espontânea e antecede qualquer atitude reflexiva e não pode ser reflexionada como objeto, é apenas a consciência do objeto transcendente.

¹⁰ MOUILLIE, J-M. *Sartre: Conscience, ego et psyche*. Paris: PUF, 2001, p. 12.

¹¹ SARTRE, J-P. *A Transcendência do Ego*, p. 15.

¹² O *cogito* pré-reflexivo é uma consciência não posicional (de) si, segundo Hazel and Barnes. Sartre usa parênteses no "de" para delimitar que não é um saber necessariamente oriundo de uma ação do intelecto. Na ato pré-reflexivo, não existe uma cisão entre sujeito e objeto, contudo, quando penso em minha consciência, isto é, reflito, obtenho acesso a mim.

¹³ Sartre rejeita a tese freudiana sobre o inconsciente. O inconsciente, para Sartre, seria similar a autorizarmos atitudes inautênticas e de má-fé, como veremos no capítulo 3.

- II. Consciência reflexiva ou reflexionante: que é a consciência operativa, isto é, uma consciência que assume uma outra consciência como objeto. E, assim surge o terceiro grau de consciência.
- III. Consciência de si: Ego, objeto transcendente. Instaurado pelo ato tético de assumir uma consciência como objeto. Em termos sartreanos "é quando uma consciência reflexiva torna-se posicional de si".¹⁴

Ainda sobre a consciência irrefletida ou o cogito pré-reflexivo, é importante frisar que ela contempla atividades ditas irrefletidas, como o próprio Sartre sublinha em sua versão original - que difere abruptamente da versão traduzida por Kreuch- ela não evidencia um Eu no plano irrefletido, contudo, ainda é um nível de consciência, um modo de ser e existir impessoal. Ou seja, o sujeito mistura-se com os objetos, ele existe assim como existe um ser irracional, um objeto do mundo. Vejamos a versão autoral traduzida pelo viés não canônico, onde nós dispensamos a necessidade do Eu do ato irrefletido, como argumentado e sustentado originalmente pela tese sartreana intencionando purificar a consciência.

Não há *Eu* no plano irrefletido. Quando corro atrás de um bonde, quando olho a hora, quando me absorvo na contemplação de um retrato, não há um eu. O que há é a consciência do bonde-devendo-ser-pegado etc, e a consciência não-posicional da consciência. De fato, estou então imerso no mundo dos objetos, são eles que constituem a unidade de minhas consciências, que se apresentam com valores, qualidades atrativas e repulsivas, mas eu mesmo desapareci, aniquilei-me. Não há lugar para mim neste nível, e isto não é fruto do acaso, de uma falha momentânea de atenção, mas estrutura mesma da consciência.¹⁵

Ou seja, não existe um Eu no plano impessoal. Segundo Sartre, o sujeito perde-se em meio a objetividade do mundo e tal fato não ocorre por mera aleatoriedade, mas sim como um padrão mental de acesso prévio e reconhecimento do mundo, assim, nesse plano o sujeito está jogando o jogo de apreender o mundo no modo “objeto de ser”. Neste sentido, os estudos de Sartre revelam que o “eu penso” kantiano é nada menos que uma condição de *possibilidade* originada pela reflexão, que não acompanha necessariamente todos os atos de representação e não necessariamente opera a síntese da experiência humana dotando o sujeito de uma subjetividade. Assim sendo, o ego irradia possibilidades que podem ser apreendidas através da intencionalidade e quando alguma atitude é apreendida pelo sujeito, há um objeto sendo intencionado pelo sujeito e isso resulta numa consciência de alguma coisa.¹⁶ De tal diferença entre graus de consciência e, principalmente, da primeira instância da consciência –

¹⁴ SARTRE, J-P. *A transcendência do ego*, p. 27.

¹⁵ SARTRE, J-P. *La Transcendence de L'ego*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p 32.

¹⁶ Que inclui ação, sentimentos, estados, humores etc.

consciência irrefletida-, que partirá a noção de um sujeito sem subjetividade percorrida através da busca pela purificação do campo transcendental, Sartre debate esta questão referindo-se diretamente a tese husserliana.¹⁷ Logo, é importante expormos brevemente o interesse da filosofia husserliana e delimitar mais profundamente a relação de Sartre com Husserl, pois a intencionalidade é o fio condutor do modo de agir da consciência durante o processo de apreensão do mundo e da subjetividade.

Inicialmente, a filosofia husserliana preocupa-se com a fundamentação filosófica da matemática. Questionar o fato de a filosofia usar o modelo do método investigativo das ciências da natureza e da história leva Husserl à formulação do método fenomenológico, isto é, a instituição de uma filosofia científica rigorosa com bases inquestionáveis de conhecimento, por intermédio do retorno às essências. Ancorado principalmente no pensamento de Brentano, Husserl enxerga a oportunidade de estabelecer uma ciência eidética, enquanto uma ciência rigorosa. Entretanto, ele reformula a noção de intencionalidade contida na fundamentação da obra *Psicologia do ponto de vista empírico* de Franz Brentano. Husserl afasta-se do psicologismo distinguindo o objeto do conhecimento e o ato mesmo de conhecer, nisso ele reconhece que a consciência não é uma vivência psíquica, tampouco entrelaçamento de vividos psíquicos, nenhuma coisa ou estado natural. O pensamento husserliano é antônimo ao pensamento psicologista brentaniano; tratamos aqui das obras *Ideias I* e *Meditações cartesianas*, que são textos onde o Husserl endossa a jornada contra o psicologismo vigente, no qual destacam-se as assertivas ligadas uma ciência natural criada sob um método explicativo sustentado na relação de causa e efeito. Ao se referir ao fundamento da fenomenologia husserliana, Stegmüller frisa que o ponto de partida da refutação ao psicologismo de Husserl é tomar a lógica pura como disciplina teórica fundante.

A corrente caracterizada por ele [Husserl] como psicologista afirma que a lógica é uma técnica do pensamento correto e que as leis lógicas são leis reais de nosso pensar, obtidas através de análises empírico-psicológicas, sendo verdadeiro o que corresponde a tais leis do pensar [...]. O psicologismo afirma que o pensar e o conhecer são eventos psíquicos e que, por isso a lógica trata de leis psicológicas.¹⁸

Assim, para Husserl, o que estava em questão era a objetividade do objeto conhecido e as reflexões geradas em relação a tal conhecimento. Seu interesse era uma fundamentação da constituição rigorosa do pensar, dos modos de consciência que guiam o pensamento e isso

¹⁷ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia Fenomenológica*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Idéias e Letras, 2006.

¹⁸ STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: E.P.U., 1997, p. 58 - 59

cabia a intencionalidade resgatar, enquanto atributo fundamental da consciência. Eis aqui a revolução do pensamento husserliano e o grande avanço de filosofia para Sartre.

No combate ao psicologismo, Husserl desenvolve seu método de pesquisa para um conceito fenomenológico de consciência. Um método rigoroso para sair do psicologismo e alcançar as essências que doam sentido às coisas, que consiste em colocar entre parênteses as percepções e o conhecimento acerca do mundo. Assim, em *As Ideias I* e, principalmente, na obra *Meditações cartesianas*, Husserl reformula as contribuições de René Descartes e inaugura a fenomenologia transcendental, um novo método de fazer filosofia que tem como ponto de partida uma análise da orientação natural. Esta é a forma imediata e espontânea com que o sujeito constitui o sentido do mundo da vida, afinal, para Husserl, a orientação natural encontra-se largamente nas ciências, isto é, o modo de pesquisar das ciências baseia-se em psicologismos. As ciências, para Husserl, precisavam sair do lugar de análise psicologista que estão e encontrar seus sentidos próprios.

Todas as chamadas ciências da natureza, tanto em sentido mais estrito, como as ciências da natureza material, quanto também em sentido mais amplo, como as ciências dos seres animais com sua natureza psicofísica, portanto também a fisiologia, a psicologia, etc. são ciências do mundo, ou seja, ciências da orientação natural.¹⁹

Diante do modo natural de visar o mundo, o sujeito não apreende as coisas mesmas, isto é, as essências. Trata-se agora de purificar a orientação natural, que significa, parafraseando Einstein: refinar o pensar cotidiano.²⁰ Portanto, ancorado na dúvida metódica cartesiana, Husserl expõe a possibilidade de a consciência visar as coisas do mundo de maneira diversa, através da suspensão da atitude natural, colocando entre parênteses a tese do que já é conhecido. Vale frisar que, diferente do pensamento cartesiano, a suspensão da atitude natural não se assemelha a dúvida metódica, pois com a suspensão Husserl não pretende validar a verdade em outra ordem da razão nem constituir novas verdades. A atitude da suspensão é designada por Husserl de *epoché*,²¹ isto é, redução fenomenológica. Amparado na *epoché*, Husserl segue o questionamento em prol do objeto da consciência, qual seja, o objeto intencionado. Porque a consciência se volta para seu próprio objeto, ela é intencional. Intencionalidade não significa outra coisa a não ser esta particularidade fundamental e geral

¹⁹ HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia Fenomenológica*. p. 45.

²⁰ EINSTEIN, A. *Física e realidade*. In: Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 28, n. 1, 2006. p. 9 - 22.

²¹ Termo oriundo do ceticismo grego, em específico, Sexto Empírico, refere-se à *epoché* como um estado de repouso mental que nada afirmamos nem negamos. Em Husserl refere-se a suspensão do mundo natural, a colocar entre parênteses crenças e conceitos prévios.

que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de levar, na qualidade de *cogito*, um *cogitatum* em si mesma.²²

Sartre apoia a atividade básica e espontânea da consciência irrefletida no modo de ser da consciência intencional de Husserl, para Sartre, da fenomenologia husserliana era possível resgatar “o charme e o horror nas coisas” como elas são.

Basicamente, era um respiro de salvação da filosofia, como consta no seu modesto e importante texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: A Intencionalidade*. Desde o ensaio sobre *A transcendência do ego*, Sartre, segundo Simone de Beauvoir “descreve, sob uma perspectiva husserliana, mas em oposição a algumas das mais recentes teorias de Husserl [...] a relação entre a consciência e o psíquico”.²³ No mesmo escrito, Beauvoir narra o encontro de Sartre com Raymond Aron, onde Aron apresenta a fenomenologia inaugurada por Husserl, como sendo uma filosofia capaz de revolucionar o modo de interpretar as coisas do mundo.

Fascinado pelo estudo do fenômeno, Sartre embarca como bolsista no Instituto Francês de Berlim, durante um ano e se aprofunda nos estudos fenomenológicos e desenvolve três dos seus escritos.²⁴ O que despertou a sua atenção foi a capacidade da fenomenologia husserliana resgatar e preservar as coisas do mundo através da intencionalidade. Isto é, através da intencionalidade Sartre almejava resgatar a pureza e a translucidez reservada a consciência.

Ele comia com os olhos. Esta frase e muitos outros signos marcam suficientemente a ilusão comum ao realismo, segundo a qual conhecer é comer. A filosofia francesa, após cem anos de academicismo, ainda permanece nisso. (...) todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraia as coisas para sua teia, cobri-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de ‘conteúdos da consciência’, uma ordem desses conteúdos.²⁵

Logo, por intermédio da intencionalidade, Sartre pretende superar correntes idealistas e realistas, à medida que ela devolve autonomia a consciência e aos objetos transcendentais, ou seja, anula a representação. Em *A intencionalidade*, Sartre transmite com maior clareza o problema que a filosofia francesa encarava, o "Espírito-Aranha" de Meyerson e Lalande, que

²² HUSSERL, E. *Meditações Cartesianas*. Tradução de Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001, p. 15.

²³ Sartre concorda apenas com as teses Husserl das *Investigações lógicas* I e II. Em *Ideias I*, para Sartre, Husserl destrói a concretude da sua tese.

²⁴ Concomitante aos estudos fenomenológicos, Sartre desenvolve o texto *A transcendência do ego*, *A náusea* e seu diminuto texto *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl*, como consta na obra de Michel Contat e Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre*.

²⁵ SARTRE, J-P. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: Situações I. Tradução de São Paulo: Cosacnaify, 2005, p. 87.

comia conteúdos e alimentava um interior da consciência é a base da sua crítica às teorias da representação.

Portanto, declaradamente contra as epistemologias clássicas, Sartre, em 1930 conhece a fenomenologia e crê no fim da vida interior do espírito. Ele entende que a intencionalidade trará a translucidez da consciência e consumará a liberação do campo transcendental, frisando a impossibilidade do desaparecimento dos objetos do mundo na consciência. Para Sartre, a intencionalidade resgata a pureza da análise dos objetos transcendentais e a autonomia da consciência, que é sempre uma consciência de alguma coisa, com isso, ele afirma a natureza diferente da consciência e dos objetos. A tese sartreana congloba que a consciência e o mundo são dados de uma só vez, ter consciência de um objeto qualquer é efetivar a constante transcendência da consciência rumo para fora de si, irradiá-la em direção ao objeto. Ter consciência é apenas apreender o objeto sem fundir-se com ele, como sugerem as filosofias digestivas que “comem” o objeto perdendo de vista e confundem ter conhecimento de tal objeto com ter consciência de tal objeto.

Conhecer, é “se manifestar rumo à”, arrancar-se da úmida intimidade gástrica para esgueirar-se, longe, para além de si, rumo ao que não é si, longe, perto da árvore e entretanto fora dela, pois ela me escapa e me repele e eu não posso mais me perder nela como ela não pode diluir-se em mim: fora dela, fora de mim. Vós não reconheceis nesta descrição vossas exigências e vossos pressentimentos? Vós bem sabeis que a árvore não era vós, que vós não podeis fazê-la entrar nos vossos estômagos sombrios e que a consciência não podia, sem desonestidade, se comparar à possessão. Ao mesmo tempo, a consciência é pura, ela é clara como um grande vento, não há nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si; se, pela impossibilidade, vós entrades “numa” consciência, vós seríeis agarrado por um turbilhão e rejeitado para fora, perto da árvore, na plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o fora dela mesma e é essa recusa absoluta, essa recusa de ser substância que a constitui como uma consciência.

26

Assim sendo, a filosofia da transcendência frisa a autonomia da consciência, lança o sujeito para fora de si destacando a diferença entre conhecimento, consciência e objetos. Então, como o sujeito é despido da imanência de uma vida interior e do pesar dos conteúdos que habitariam a consciência, a consciência torna-se um vazio que ajusta as coisas a sua forma e a intencionalidade anularia uma possível representação, pois a consciência e o mundo são dados de uma só vez: estar consciente de um objeto qualquer é um movimento de via

²⁶ *Idem. Ibidem*, p. 87-88.

dupla, ter consciência de ter consciência de determinado objeto.²⁷ Logo, a consciência exerce um papel fundamental em relação aos objetos, bem como, os objetos do mundo são fundamentais a consciência. Só há consciência se do outro lado houver o polo de visada intencional antônimo a ela, o objeto. Isso nos assegura três argumentos sobre a consciência e o ego neste momento inicial de formulação do pensamento sartreano:

- I. O ego é um objeto transcendente e não atua como um unificador das nossas vivências no mundo, antes é a intencionalidade que detém essa capacidade. O ego está no mundo e é um polo visado pela consciência.
- II. A existência da consciência é intencional e espontânea, adjunta a existência.
- III. Há dois graus de consciência objeto: irrefletida e a consciência de si.

Então, apenas a reflexão inaugura o sujeito no mundo. Eis de onde Sartre extrai sua tese da existência de uma consciência desvinculada, translúcida e hermética altamente frisada em *O ser e o nada*, que remete aos objetos de maneira intencional gerando a cisão sujeito x objeto, contudo ocasionada pela atitude de *operar a reflexão* diferente da cartesiana e da husserliana. O sujeito não integra o *cogito*, o sujeito não é um Eu penso, o sujeito opera a atitude de pensar e capta um Eu que pensa. Assim, para Sartre, o sujeito é oco. Um amontoado de matéria que tenta captar uma subjetividade egóica.

2.2 A negação da consciência, o jogo da existência e o fracasso

Antes de começarmos a esboçar o protagonismo da negatividade que integra a carência da consciência,²⁸ convém frisar que a crítica sartreana à filosofia transcendental e ao psicologismo vigente, isto é, a tese sartreana referente ao processo de constituição da personalidade ao tentar aderir a determinada subjetividade, vista em *A transcendência do ego*, intenciona superar o estatuto delegado a consciência irrefletida - instância pré-reflexiva- do caráter essencialista que vemos na filosofia moderna, nas teses idealistas, realistas e no

²⁷ Afinal, como vimos na página 8, a consciência irrefletida, o grau mais primitivo de consciência é absolutamente espontâneo.

²⁸ A carência, em específico, veremos no capítulo seguinte. Ela relaciona-se com o desejo-de-ser inerente a existência do para-si no mundo, isto é, com o inerente a existência da relação, mesmo cindida, imprescindível do para-si x em-si.

solipsismo.²⁹ Nesse sentido que Sartre desenvolve a definição da consciência no decurso da obra *O Ser e o Nada*, quando ele evoca os poderes da ontologia heideggeriana, como consta nestas estrofes: “Há uma “prova ontológica” proveniente não do *cogito* reflexivo, mas do ser pré-reflexivo do *percipiens*”.³⁰ E, nas seguintes páginas, em específico, neste parágrafo:

O ser está em toda parte. Por certo, poderíamos aplicar à consciência a definição que Heidegger reserva ao *Dasein* e dizer que é um ser para o qual, em seu próprio ser, está em questão o seu ser, mas seria preciso completa-la mais ou menos assim: a consciência é um ser para o qual em seu próprio ser, está em questão o seu ser enquanto este implica outro ser que não si mesmo.³¹

O parágrafo acima revela que, principalmente: a clarificação da consciência de si, constrói-se através da sua capacidade de, em seus graus básicos, captar um mundo diferente do seu, este mundo diferente do seu veremos que é o dos objetos. A importância da negação neste momento de afirmação negativa reside em expor o argumento ontológico utilizado por Sartre, bem como, a cisão que transforma a consciência em polo ativo e captador do ser do fenômeno, esse é o alicerce da sua ontologia fenomenológica. O ser deste fenômeno é absoluto, transfenomenal e pleno, é o *ser em si*; os objetos, nas palavras de Sartre “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é”,³² essas são as três primeiras conclusões sobre o Ser que norteiam o problema da existência da saga do ser humano, um problema que precede a essência.

Desse modo, Sartre afirma a necessidade de ir além do estudo das teses que salvaguardam a reificação da consciência como um ego substancial, no caso, como um em-si, como fazia a tradição filosófica. Faz-se necessário estudar a relação de captação da consciência de alguma coisa, no caso, a relação do para-si com o ser em-si.

Não é o exame do Em-si -que não é jamais senão aquilo que é- o meio capaz de nos fazer estabelecer e explicar suas relações com o Para-si. Portanto, partimos das “aparições” e viemos progressivamente a estabelecer dois tipos de seres: o Em-si e o Para-si, sobre os quais só temos por enquanto informações superficiais e incompletas. Uma vastidão de perguntas permanece sem resposta: qual o sentido profundo desses dois tipos de seres? Por que razões permanecem ambos ao ser em geral? Qual o sentido do ser, na medida em que compreende essas duas regiões de ser radicalmente cindidas? Se o idealismo e o realismo fracassam na explicação das relações que unem de fato essas regiões incomunicáveis de direito, que solução podemos dar ao problema? E como o ser do fenômeno pode ser transfenomenal?³³

²⁹ Durante o ensaio *A Transcendência do Ego*.

³⁰ Em latim: Aquele que percebe.

³¹ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 35.

³² *Idem. Ibidem*, p. 40.

³³ *Ibidem*.

As questões de cunho claramente metafísico citadas no parágrafo acima são respondidas ao longo da obra e guiam Sartre, primeiramente, ao problema da condição da existência humana, ou melhor, ao problema da negação instaurado pela condição de ser-humano. A raiz de tais respostas, grosso modo, reside na atuação da negação neste processo, para Sartre, a negação inaugura um modo de ser da consciência para-si. Ser humano é negar ser objeto ou deter qualquer tipo de subjetividade, melhor dizendo: a negação, abrirá caminhos para Sartre expor a importância do sujeito questionar seus atos, suas escolhas e os conceitos já estabelecidos previamente, então, a contestação inaugura o ser-humano.

Portanto, na Primeira Parte, Capítulo 1, da obra *O ser e o nada*, a partir da “Interrogação”, ele resgata uma discussão sobre a negação que rege o modo de ser humano valendo-se de uma reconfiguração da interpretação lógica hegeliana: “*omnis determinatio est negativo*”³⁴. Assim sendo, Sartre apropria-se da capacidade delegada a negação de ser uma eficaz afirmação, isto é: o sujeito não é um objeto, ele é humano e o que lhe revela como humano ou humana, é o fato de negar ser um objeto. A partir disso, o referido filósofo engata o conceito de nada e da dialética que envolve a díade deste nada – que o sujeito é habitado – e do Ser uni e absoluto que o sujeito busca, hegelianamente falando, alcançar.³⁵

O paradoxo da realidade humana advém dessa singular unidade entre o ser e o nada; o homem é um ser habitado pelo seu próprio nada, e que permanece em sua negatividade. Por isso, o homem tem a faculdade de “enfraquecer a estrutura de ser do ser.”³⁶

Logo, tal análise ontofenomenológica da negação resulta em um ser que manifesta o nada no mundo, ou melhor: que questiona o nada do seu ser, sendo este “em seu seio” o seu próprio nada. Isto é, a liberdade faz este nada existir no mundo.

Tenhamos em mente que deste nada brota a noção do sujeito ser liberdade, de ser um sujeito oco, pois o que seria então o sujeito em seu ser para que dele originasse o nada? Esta “secreção do homem possibilitada pela consciência”³⁷ O sujeito, então, é a pura liberdade para escolher e criar suas possibilidades. Entretanto, antes de debatermos mais afundo sobre essa capacidade de criar-se delegada a liberdade, vejamos como se desenvolve o ambiente da díade para-si x em-si, que resulta no paradoxo de uma realidade humana condicionada e condenada a liberdade de se criar e escolher suas possibilidades de ser de maneira autônoma.

³⁴ Em latim: toda determinação é negação.

³⁵ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 56. HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*, I. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

³⁶ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 44.

³⁷ BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 44.

Como advertimos momentos atrás, Sartre identifica de um estudo específico sobre a relação de consciência de si x objeto. Trocando em miúdos: a relação para-si *versus* em-si.³⁸ Entendamos mais profundamente como funciona cada polo respectivamente, bem como, o jogo de captação de mundo que estabelece a relação de ambos e seus desdobramentos, pois é crucial para analisarmos posteriormente as consequências da liberdade e sua relação metafísica com a instituição de um valor moral.

Vejamos, o sujeito, o para-si é eterna falta. Uma incessante busca pelo ser e pela completude que lhe falta. No modo de ver sartreano, ele jamais alcançará a realização de completude esperada apesar de passar a existência perseguindo tal fato, pois isso seria alcançar uma relação de identidade do sujeito com o objeto. O em-si é o objeto que deve ser estudado como polo oposto ao para-si, o em-si é o ser, é plenitude, cheio de positividade, onde o para-si bosqueja sua nadificação e descobre-se um nada de ser, um sujeito, afinal, não é um ser pleno como um objeto e não é um objeto, então é um sujeito, um para-si. O fracasso inerente a essa relação consiste na idealização do para-si em reificar-se, no caso, ser um Ser-Em-si-Para-si, ser Deus, plenamente realizado, mas é impossível devido à sua cisão essencial e à diferença delegada a cada esfera em particular; o para-si, por exemplo, carrega consigo a contingência e a translucidez como traço característico, ao contrário do em-si.

Na obra *O ser e o nada*, Sartre expõe com maior profundidade do que no ensaio *A transcendência do ego*, os mecanismos e as estruturas da consciência e sua relação com o mundo, logo, ele expõe de maneira mais profícua as facetas da condição peculiar do para-si e desenvolve uma análise mais elaborada sobre a compreensão da liberdade através da elucidação das estruturas do Ser-Para-si. Exibiremos e analisaremos neste momento as estruturas imediatas do para-si, não exatamente na mesma ordem que Sartre expõe por motivos metodológicos, mas seguindo seu raciocínio e vinculando aos seus conceitos fundamentais, para podermos visualizar melhor como adiante um ambiente de representação pode erigir. Afinal, a obra sartreana comunica-se de maneira circular em torno do mesmo epicentro, o estudo da liberdade que através de uma Ontologia Fenomenológica desemboca num estudo metafísico, pelo menos até a obra *O Ser e o Nada*.³⁹

³⁸ A relação do Para-si *versus* Em-si será representada daqui para frente intermediada pela abreviatura (*vs.*) da palavra “*versus*.” Pensamos que essa oposição nos ajudará a compreender melhor a dimensão da oposição feita por Sartre entre o ambiente de cisão e de luta que a humanidade vive.

³⁹ Antes de escrever *O ser e o nada*, Sartre estuda, grosso modo, como “despersonalizar/desindividualizar” o ser-humano. Estuda as emoções, a imaginação, o imaginário e a personalidade os declarando objetos transcendentais, principalmente, em *A transcendência do ego*. Tudo isso gira em torno de um sujeito impessoal em sua gênese e livre para formar-se, isso transmite a intenção de impor a presença da liberdade em suas obras desde o início, como argumenta Franklin Leopoldo e Silva.

Vejamos, na concepção sartreana, Ser-Para-si, ou simplesmente para-si, significa ser um sujeito separado de si que precisa fazer-se e constituir-se de maneira livre incessante.

O sujeito, separado de si, vai em direção a si mesmo: esse movimento, por ser constitutivo, jamais será completado; conseqüentemente não há uma distinção real entre a busca de si e a separação de si. Pois é claro que, se o sujeito fosse si mesmo e não um ser para si mesmo, ele não buscaria, apenas gozaria sua identidade na plena positividade.⁴⁰

Então, todo e qualquer substantivo torna-se adjetivo à existência, trocando em miúdos: a identidade e a subjetividade são características constitutivas apreendidas durante nossa existência. Características que, de certa forma, adaptam-se a nossa intenção de apreensão e se esvaem, pois não detemos essência ou substância alguma. Isso acontece graças ao protagonismo da intencionalidade, que como dissemos no subitem anterior, rege todo o jogo da tentativa de apreensão da consciência em direção ao mundo.

Para melhor ilustrar o que dissemos, principalmente, sobre a subjetividade pensemos na relação sujeito e subjetividade da seguinte maneira: o sujeito vive em condição de eterna diáspora, idealização e fracasso com a subjetividade. Ele tenta apreendê-la através da sua intenção de ser, essa constituição dialética de sujeito vs. subjetividade -que é um em-si-inaugura um modo de para-si. Esse modo será alcançado no futuro que aparece sobre o invólucro da definição de valor moral, no qual o sujeito tomará conhecimento de si através do projeto estabelecido para si. Isso significa que o sujeito é o que define ser. O projeto estabelecido pelo sujeito é como ele toma conhecimento de si, é uma maneira do sujeito relacionar-se com o em-si, com o que almeja ser fora de si. Assim é como o sujeito vem a saber de si. Dessa maneira, irrompem vários cenários de possibilidades de ser, o sujeito é diferente do conhecimento que tem do seu projeto, logo, o sujeito pode captar diversas subjetividades sem sê-las.⁴¹

Ser a modo de não-ser marca a característica fundamental do Para-si, a ipseidade. Ela esboça uma mudança na perspectiva da análise do tempo rompendo com a visão instantaneísta que existe na consciência, em *A transcendência do ego*, e se dirige para uma análise do sujeito ancorada em uma concepção ek-stática.⁴² Alain Flajoliet, em um ensaio intitulado *Ipséité et*

⁴⁰ SILVA, Franklin Leopoldo. *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*. Trans/form/ação, [s.l.], v. 26, n. 2, p. 1.

⁴¹ Convém ressaltar que a importância da definição de projeto para Sartre está na capacidade de discriminar algo omitido pela tradição, isto é: diferenciar o Conhecimento de si da Consciência de si.

⁴² Instantaneísmo assumido por ele no Caderno XI, *Diário de uma guerra estranha*, onde também descreve sua atração à filosofia de Heidegger.

Temporalité, argumenta que a ipseidade em *O ser e o nada* é vista como temporalização ek-stática que deve perpassar da introdução até a conclusão da obra, e isso leva o sujeito a compreender seu presente futurizante.

O *Ser e o Nada* desdobra-se em diferentes níveis existenciais sucessivos, cujo primeiro, que ocupa os capítulos um e dois da segunda parte, poderia intitular-se: a ipseidade como temporalização ek-stática. Tal nível é compreendido e elucidado em um movimento complexo em três tempos. Em primeiro lugar, a ontologia fenomenológica fixa o sentido de ser do Ser-Para-si como ipseidade, isto é, como existente que falta de... para... em outros termos, como modificação da presença (junto a) si fáctico que somos com vistas a um possível si-mesmo-na-forma-do-em-si que não podemos ser, sob os auspícios de um valor sempre buscado, mas jamais atingido.⁴³

Portanto, a investigação fenomenológica das ek-stases ocorre na esteira de questões direcionadas a cada uma das ek-stases temporais: passado, presente e futuro. O tempo passa a ser uma estrutura sintética onde tais dimensões ek-státicas comunicam-se entre si, isto é, cada ek-stase está fora de si e isso acentua o modo de ser diaspórico do para-si. Assim, ao indagar cada ek-stase sobre seu sentido de ser e sobre seu ser, ele interroga o passado, presente e futuro sob uma perspectiva de dimensão da totalidade temporal comunicante entre si e, principalmente, sob uma perspectiva ontológica. Através disso, fica evidente a capacidade do para-si se temporalizar: o passado é um em-si, o presente é Presença a Si desvinculada de qualquer identidade e o futuro é o Si, valor. Isso delega à subjetividade a fundamentação da temporalidade.

O estudo da temporalidade constitui o elo intermediário entre as estruturas imediatas do Para-si e sua transcendência. Mas também se pode afirmar que com a análise da temporalidade Sartre retoma, numa nova perspectiva, as teses anteriores; assim, de certo modo, as investigações sobre a temporalidade continuam presas ao Para-si considerado em sua imanência subjetiva. Realmente, é pela subjetividade que Sartre tenta a fundamentação da temporalidade: toda compreensão “exterior” da temporalidade falsifica o seu objetivo.⁴⁴

Então, o estudo do tempo por um viés ontológico, como feito por Sartre, demonstra também a origem do sentido da necessidade presumida pelo sujeito de assumir uma essência, intitulada pelo referido filósofo como passado reificado. Logo, de certa maneira, mostra a origem do desejo da necessidade de o sujeito querer ser um em-si. Contudo, o sujeito dota o passado com um sentido que habita o tempo presente e constrói o conceito de Presença a Si. Isso significa que a condição do presente do sujeito é ser presente a si e dotar-se de sentido.

⁴³ FLAJOLIET, A. *Ipséité et temporalité*. In: BARBARAS, R. (org). *Sartre, Désir et Liberté*. Paris: PUF, 2005, p. 59-60.

⁴⁴ BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 64

Quando Sartre expõe esta estrutura imediata do para-si, a presença a si, quer frisar a capacidade do sujeito ontologizar o tempo e se relacionar com o passado, presente e futuro, os dotando de sentido não sendo nada disso que instituí, instituiu e instituirá para ele. Ser presente a si é identificar a “fissura intraconsciencial”⁴⁵ entre o Para e o Si do para-si, Si este que nunca será captado plenamente, ele é apenas visualizado pelo sujeito. Então o sujeito nunca será ele mesmo, ser-humano é fracassar na missão de Si. “O Si representa, portanto, uma distância ideal na imanência do sujeito em relação a si mesmo, um modo de não ser sua própria coincidência, de escapar à identidade colocando-a ao mesmo tempo como unidade”.⁴⁶ Logo, ser presente a si significa perpetuar um equilíbrio no sujeito infinitamente instável e que o sujeito é uma unidade cindida em sua própria tentativa de gênese. Essa inconsistência descrita no modo de ser do para-si gera um sintoma chamado angústia, por conta da expulsão do ego cartesiano do campo transcendental. Portanto, não existe uma essência que mantenha o sujeito em determinado estado ou o determine a ser alguém ou alguma coisa, o que existe é sua escolha livre se impondo a todo momento e a qualquer momento. Basicamente, é na angústia que o sujeito toma consciência que suas decisões e escolhas são somente possibilidades e que para serem mantidas elas necessitam de uma continua criação, sustentação e reafirmação do para-si. Para efeito de melhor entendimento de nossa explanação sobre o tema, deixaremos a próxima estrutura imediata do para-si, a facticidade, para ser desenvolvida no subitem posterior. Por ora, desenvolveremos uma discussão sobre o debate da ipseidade e de presença a si. Isso nos permitirá analisar com maior clareza e nos ajudará a entender melhor o conceito da facticidade, através da discussão do conceito de angústia e má-fé, já que ambos estão interligados.

Em nossa Introdução dissemos que a descoberta da inexistência de um *cogito* cartesiano gerava sintomas como o da angústia, visto que a angústia desperta o sujeito para sua constante formação. Para Sartre, a angústia é quando o sujeito reconhece a si como uma possibilidade, como uma das possibilidades que cogita e teme não conseguir reificar-se, ou seja, realizar-se deste ou daquele modo, ser exatamente aquela opção que escolheu e idealizou ser no futuro. Angústia “é a consciência de ser seu próprio devir a modo de não sê-lo”,⁴⁷ é nadificar o horror como motivo e reforçá-lo como estado. Em Sartre, a angústia é nitidamente descrita como desconfortável, afinal, ela desperta a humanidade para a pluralidade de ser. O sujeito não é aquilo já instituído, não é nada além deste nada de ser que se recria a fim de

⁴⁵ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p.120.

⁴⁶ *Idem, ibidem*, p. 119

⁴⁷ *Idem. Ibidem*, p.76.

manter seu futuro a todo momento, pois o mundo muda constantemente e o atinge de maneira densa com sua forte contingência. Mas, ainda assim, o sujeito se impõe através das suas atitudes. Vejamos um exemplo para clarificar o conceito de angústia.

Uma maneira simples de explicar a situação da angústia usando e reconfigurando o exemplo de um jogador dado por Sartre é: suponhamos que um jogador escolheu abdicar o esporte que sente saudade porque sofreu um acidente e perdeu um membro, a perna. Ele podia escolher entre outras possibilidades e seguir jogando, por exemplo: entrar numa liga paraolímpica e lutar pelo enaltecimento e reconhecimento desta; ele também podia insistir para que haja pessoas com deficiência entre os demais jogadores em campo. Ou então, digamos, que este jogador abandonou o futebol para dedicar-se aos cuidados de sua mãe, que está muito doente e apenas o tem para cuidar dela, ainda assim, ele teria outras possibilidades de vida como, por exemplo: abandoná-la para continuar jogando, cuidar dela exclusivamente, solicitar a alguém ou contratar uma cuidadora, *etc...* São várias possibilidades e tal pluralidade gera angústia, pois o sujeito está no comando das escolhas, ele pode, simplesmente, escolher qualquer uma das múltiplas possibilidades, isso significa que ser-humano é um ser naturalmente angustiante. Na angústia é onde surgem as criações dos valores e irrompe a liberdade do sujeito, nela o sujeito constata que é absolutamente livre para criar e escolher.

Diante da análise do exemplo acima, cabe uma discussão que elucidará melhor o sentido de interpretação do conceito de má-fé, a análise da angústia ética citada por Sartre. Recortamos um longo trecho, contudo essencial para o entendimento do significado da angústia, bem como, dos valores e da importância desses dois conceitos para o conceito de má-fé e para toda a tese da liberdade.

Há angústia ética quando me considero em minha relação original com os valores. Estes, com efeito, são exigências que reclamam um fundamento. Mas fundamento que não poderia de modo algum o ser, pois todo valor que fundamentasse sua natureza ideal sobre seu próprio ser deixaria por isso de ser valor e realizaria a heteronomia de minha vontade. O valor extrai ser de sua exigência, não sua exigência de seu ser. Portanto, não se entrega a uma intuição contemplativa que o apreenderia como sendo valor e, por isso mesmo, suprimisse seus direitos sobre minha liberdade. Ao contrário: o valor só pode se revelar a uma liberdade ativa que o faz existir como valor simplesmente por reconhecê-lo como tal. Daí que minha liberdade é o único fundamento dos valores e nada, absolutamente nada, justifica minha adoção dessa ou daquela escala dos valores. Além disso, porque os valores, por se revelarem por essência a uma liberdade, não podem fazê-lo sem deixar de ser "postos em questão", já que a possibilidade de inverter a escala de valores aparece, complementarmente, como minha possibilidade. A angústia ante os valores é o reconhecimento da sua idealidade.⁴⁸

⁴⁸ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 82-83

Quer dizer, questionar algo já estabelecido, alguma regra ou determinação prévia da invenção dos valores morais do sujeito e de todo seu modo de viver faz parte da constituição do ser-humano. Afinal, o que já está instituído, como consta acima, é uma mera idealidade e se dar conta disso é reconhecer que os valores que constituem o mundo são ideais.⁴⁹ Contudo, a atitude humana é obstinada e tende sempre a reificação, logo, o sujeito tende a fugir do delírio da angústia das diversas possibilidades. Isto é, a humanidade tende ao adestramento do seu ser-humano em um ser-objeto, o sujeito deseja fugir da angústia e a mascara-la por ser mais confortável a sensação da reificação de ser algo já instituído, afinal, ele deseja sempre aquela sensação de identidade com o objeto que nunca conseguirá realizar. Percebamos então, que tal atração aos valores previamente determinados está, basicamente, na origem do para-si, que almeja ser um em-si, um objeto, algo já instituído. O conceito de má-fé reside, grosso modo, nesta ilusão do para-si com a identidade, isto é; consiste em perder-se no objeto e confundir-se com ele. Logo, como vimos, do desmembramento do conceito de angústia surge o conceito de má-fé. Este consiste em pensar que não se é o autor das próprias criações de valores, sentidos, sentimentos e estados, é confundir-se com um mero objeto, com algo pleno, cheio de positividade e determinação.

A atitude de má-fé então consiste num mal acreditar. Uma atitude bizarra apesar de natural da humanidade, onde o sujeito suprime uma verdade desagradável, ou seja, suprime suas angústias e esconde a verdade das pluralidades de escolhas que possui. Um exemplo sobre a má-fé interessante de analisarmos é o do garçom citado por Sartre: “Vejam este garçom de café. Tem gestos vivos e marcados, um tanto precisos demais, um pouco rápidos demais, e se inclina com presteza. Sua voz e seus olhos exprimem interesse talvez demasiado solícito pelo pedido do freguês”.⁵⁰ A crítica aqui consiste na imitação de comportamento de um sujeito ao replicar o comportamento de um garçom, na brincadeira de ser o que não é.⁵¹ Ser garçom é considerado ser-objeto, pois ele desempenha tal função já instituída como função-de-garçom e essa capacidade de ser-utensílio é delegada aos objetos. E, assim como não posso ser um objeto qualquer, um em-si, não posso ser um garçom, pois, o sujeito deve tornar-se o ser que nunca consegue nem conseguirá coincidir.⁵² Alonguemos esse exemplo

⁴⁹ A abertura dos caminhos para a determinação de um sujeito perdido na própria instituição dos seus valores começa a se desdobrar aqui. O mundo que está aí, já predeterminado. Nesse sentido, ele é ideal. Assim, o que garante ao sujeito que o mundo não é mero devaneio da nossa sua mente conturbada e apavorada pela angústia? Veremos adiante, pois se trata da resposta do nosso problema.

⁵⁰ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 105.

⁵¹ Não somente ser garçom, mas ser qualquer coisa com o conceito já instituído previamente, por exemplo, um burguês.

⁵² A problemática desenvolve-se da seguinte maneira aqui: quando dou corpo a uma encenação de garçom, burguês, jornalista, etc., esqueço a exigência da urgência constante da criação autônoma dos valores diários.

para os estados e qualidades, por exemplo, uma pessoa não é triste, melancólica, alegre, agitada ou calma, isso seria alcançar uma identificação com as definições de um objeto. O sujeito consegue visualizar tais características como habitantes do seu ser, da sua subjetividade, apenas por conta da sua fissura à reificação. Sartre evidencia isso em *A transcendência do ego*, como vimos acima, e em *A náusea*, ao elucidar a mudança do rumo da pesquisa do Roquentin, seu personagem principal, que escolhe abandonar sua missão de escrever a biografia de outra pessoa, para focar em sensações, estados e atitudes, assim desperta para uma existência nauseada.

Contudo, o conceito de má-fé e suas tentativas de posicionar o sujeito como responsável pela criação autônoma de si, criador das suas próprias escolhas, estados e valores aparece, no mínimo, de maneira curiosa quando se trata de um debate que pensa em estabelecer uma moral e é transpassado de ponta a ponta por dilemas éticos - que é o que Sartre intenciona fazer na obra *O ser e o nada*-. Talvez, sua continuada interpretação sobre o poder da intencionalidade subitamente unificar a consciência obstrua o desenvolvimento das suas teses posteriores, inclusive o conceito de má-fé, como afirma Philonenko.

É estranho que Sartre não tenha visto que a identidade que se revela na unidade do Eu puro visa menos a unidade inerte da coisa do que a conceito ético fundamental de coerência (cohérence). A unidade ética não é de forma alguma o $A=A$, que nos reconduz às coisas, mas esta coerência que, em sua coesão, é a raiz da evidência irrecusável do estilo (...) se Sartre, ao menos em *O Ser e o Nada*, não desvendou o conceito de coesão, ele foi em sua vida o homem da coerência.⁵³

Então, grosso modo, há algo chamado por ele de "estilo", que implica uma marca nos sujeitos. Podemos pensar em exemplos, do tipo: “Maria não gosta e não ouve música do estilo Sertanejo. Maria gosta e ouve Rock e Samba”, “Maria não gosta e não aceita fascistas ao redor, Maria gosta e aceita os comunistas”. Então, há assertivas que definem categoricamente nosso gostar, nosso estilo de viver implementado por dados empíricos, completamente contraditórios a indeterminação absoluta que Sartre tenta forçosamente imputar na realidade humana.

Para Philonenko, Sartre traz à tona algo "lúdico", como uma eterna brincadeira, como diz o próprio Sartre, de fazer-se ser o que não é. Mas, se o sujeito brinca sempre de ser algo

Quer dizer: quando alguém diz ser uma profissão qualquer ou até mesmo que sou o nome que foi instituído para ele, assume o Em-si de tal profissão ou do um nome e esquece que nada é age de má-fé durante sua existência.

⁵³ PHILONENKO, A. Liberte et mauvaise foi chez Sartre. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, 1981, nº 2, p. 145-163.

que não é, isso pode demarcar um modo de ser inautêntico através do fazer-se. Desse modo, Sartre, ao tratar dos seus conceitos básicos acaba transmutando a instituição de uma base sólida e coerente, para algo sem evidência empírica e não desvenda mecanismos básicos referentes à identidade. Assim, Sartre torna caduco o desenvolvimento moral aliado a liberdade, como veremos adiante. Por ora, podemos constatar que a má-fé parece ter um enorme papel no esclarecimento do sujeito, digamos, de erigir o conhecimento de quem o sujeito é e que ele pode escolher e criar todas as possibilidades que estão diante dele. Porém, sabemos que a liberdade não é um poder ou uma vontade ilimitada em Sartre, então, ela só pode estar condicionada às situações.

2.3 As situações, o problema da ontologia fenomenológica e o corpo

Através das análises precedentes vimos que: a liberdade deriva da assunção da contingência radical que o sujeito é exposto na condição de ser humano. E, isso revela uma característica fundamental do para-si, também tida como uma das suas estruturas internas, a facticidade, que é estar sempre imerso nas situações. Isto é, nunca estar desvinculado de determinado contexto. Mas, o que isso significa na tese sartreana? Significa, principalmente, que é uma atitude diante de constatações formais e burocráticas já instituídas, mas não desvinculada delas ou, necessariamente, alienadas do mundo. Por exemplo, suponhamos que uma pessoa: nasceu na Bahia, tem 28 anos e chama-se Fulana, assim consta na sua certidão de nascimento, caso deseje mudar, ela responderá legalmente por isso. Digamos, esse é o contexto histórico que ela está imersa.

Segundo Sartre, as situações e os fatos contextualizam e violentam o sujeito de maneira profunda. Porém, de tal cenário erige, principalmente, o contexto da liberdade alertando o sujeito para um chamado: existo aleatoriamente e livremente, o que vou fazer com isso? Afinal, o sujeito é humano, logo, não pode ser isso que já está instituído sem ter escolhido livremente ser, pois não é e nunca conseguirá ser um objeto, um em-si, algo já determinado. Contudo, ele está imerso nessa situação de ser e isso constitui o paradoxo da liberdade, ou seja, Liberdade-Situada: Ser a modo de Não-Ser. A liberdade integra uma constituição agora mais clara de carência não idealizada e que se aplica na prática da vida cotidiana. Trocando em miúdos: a diáspora fundamental que constitui o sujeito como um ser Para-si identifica como falacioso assumir tal identidade de ser Baiana, Fulana e ter 28 anos, se a pessoa não escolher tais características. Pois, tais condições foram imputadas ao sujeito ao longo da sua vida, não através da sua escolha autônoma, já que seu nascimento é uma

constatação externa de tal fato, assim, de início, há uma delimitação inicial contextualizando o sujeito. Contudo, é uma delimitação que o condena de maneira traumática à liberdade de ser o que não se é. No entanto, vamos por partes. Situemos o âmbito de análise da facticidade e da situação do início através da exposição de duas premissas, para posteriormente partirmos para uma análise das delimitações extremas, tida como delimitações limite para Sartre, que nos permitirá analisar as facetas do corpo no final deste subitem.

Sobre a facticidade, em *O Ser e o Nada*, Sartre afirma:

É o que faz com que eu me apreenda ao mesmo tempo como totalmente responsável por meu ser, na medida em que sou seu fundamento, e, ao mesmo tempo, como totalmente injustificável. Sem a facticidade, a consciência poderia escolher suas vinculações com o mundo, da mesma forma com que, na República de Platão, as almas escolhem sua condição: eu poderia me determinar a “nascer operário” ou “nascer burguês”. Mas, por outro lado, a facticidade não pode me constituir como *sendo* burguês ou *sendo* operário, ela sequer é, propriamente falando, uma *resistência* de fato, porque eu lhe conferiria seu sentido e sua resistência ao retomá-la na infraestrutura do *cogito* pré-reflexivo. A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou.⁵⁴

Como já sabemos que a tese da liberdade sartreana rejeita a instituição de essências *a priori*,⁵⁵ nos restam duas importantes premissas da sua tese no excerto acima, que nos conduzem à análise das consequências da facticidade:

- I. Afetividade de uma exterioridade como um denominador comum à humanidade;
- II. Fuga da instituição de um ambiente idealizado que caracterize um contexto binário.⁵⁶

O que seria a assertiva I? O denominador comum à humanidade? Segundo Sartre, as situações. Toda liberdade está situada e assim não há liberdade sem situação, isto é, todo ser humano é condenado a liberdade-situada que rege sua existência, tais como: seu nascimento em determinado país, chamar-se por determinado nome, ter determinada idade.⁵⁷ Tal fato tem

⁵⁴ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 133

⁵⁵ Um “Eu Penso” acompanhando as ações e a instituição de um inconsciente

⁵⁶ Como, por exemplo, vemos em Platão: mundo das ruínas e mundo das formas. Ainda sobre tal assertiva, talvez consigamos reproduzir algo similar na tese sartreana, que somente no 4 capítulo pois exige que estudemos o Outro. Por ora, sigamos às análises básicas.

⁵⁷ Situações extraordinárias não são enfatizadas por Sartre por um viés diferente, vimos isso com o exemplo do jogador no subitem anterior quando abordamos a má-fé. Na realidade, para Sartre, sempre haverá uma maneira de situar este indivíduo em algum lugar no mundo e de alguma maneira. Por exemplo, situações das quais a pessoa não sabe onde ou quando nasceu: não saber onde ou quando nasceu, é saber que não sabe onde nasceu, assim sendo, saber que é civilmente falando é um apátrida e agir na sua lida cotidiana com essa limitação no seu registro civil, mas sobretudo somente se assim quiser. Pois, tem a possibilidade de viver uma vida clandestina,

como consequência uma premissa fundamental da díade para-si vs em-si, que é: ambos estão estritamente vinculados, ainda que em um ambiente de extrema cisão.⁵⁸

permanece um *residuum* inominável e impensável que pertence ao Em-si considerado e faz com que, em um mundo iluminado por nossa liberdade, determinado rochedo seja mais propício à escalagem e aquele outro não. Mas, longe de ser originariamente esse *residuum* um limite da liberdade, esta surge como liberdade graças à ela - ou seja, graças ao Em-si bruto enquanto tal.⁵⁹

Assim sendo, a resistência que a liberdade encontra nos objetos serve de base para sua atuação, pois ambas estão estritamente vinculadas. Isto é, a resistência dos objetos permite que a liberdade aconteça e limita o contexto de atuação dela, enquadrando-a não como uma vontade de poder, mas como uma realidade prática comum para toda humanidade, como uma ação diante do instituído. Assim, a liberdade deriva do para-si, bem como do em-si. Tal derivação dupla frisa a prioridade e ambiguidade da condição ontológica do para-si em relação ao em-si.

Não estamos apartados das coisas por nada, salvo por nossa liberdade; é a liberdade que faz com que haja coisas, com toda a indiferença, imprevisibilidade e adversidade que têm, e faz com que estejamos inelutavelmente apartados delas, pois é sobre fundo de nadaificação que as coisas aparecem e se revelam vinculadas umas às outras.⁶⁰

Apesar do para-si não acrescentar nada as coisas pelo projeto da própria liberdade, ele vincula-se estritamente ao em-si. Em outros termos: a situação é abordada pela perspectiva humana, por isso ela marca a determinação de uma ambiguidade no denominador comum da humanidade, afinal, se a liberdade atua de maneira prioritária e está sempre condicionada a situação, não havendo situação sem a liberdade, a situação é a consequência do que a atitude livre faz com este em-si, que é a situação. Isso gera uma consequência que será analisada melhor nos capítulos posteriores.⁶¹ Segundo Bornheim, tudo isso ocorre problemáticamente, pois, se o sujeito é completamente livre e responsável diante das suas situações, ele nadaifica a tudo e a todos, afinal, é sob a perspectiva do para-si que o em-si é delimitado. É como se o projeto da liberdade conseguisse lançar o nada de tal modo que o nada passasse a ser anterior

com documentos falsos ou apenas sem documentos. Afinal, a opção da escolha autônoma encontra-se presente fundamentalmente diante das múltiplas possibilidades do mundo.

⁵⁸ O que é altamente ambíguo e criticado por Merleau-Ponty, na obra *O Visível e Invisível*.

⁵⁹ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 57.

⁶⁰ *Idem. Ibidem*, p.625

⁶¹ Este vínculo nos abre espaço para um ambiente de idealização, onde não conseguimos visualizar os outros como seres humanos, tendemos a representação.

ao em-si: a projeção nadificadora inaugura aquilo que a facticidade é. Afirmar que o sujeito está condenado a ser livre equivale a dizer que está obrigado a nadificar a tudo e todos.⁶²

Ora, sabemos que o diferencial da tese sartreana é nos conduzir para sua argumentação de análise da sua fenomenologia ontológica onde a realidade é vista e analisada ontologicamente de maneira intencional, uma mistura feita por ele da tese husserliana fenomenológica com a ontologia heideggeriana do *Dasein*. Afinal, assim como Heidegger, Sartre, entende a realidade humana como *Dasein*. Para ele, a realidade humana é feita via vínculo humanidade -meu modo de doar sentido- e mundo. Isso inaugura uma questão de compromisso com a humanidade, nossa experiência conflituosa intersubjetiva, pois o sujeito não existe sozinho. Convive inevitavelmente com várias outras pessoas e se relaciona, segundo Sartre, sempre de maneira conflituosa, essa é sua maneira de se relacionar e só pode existir através do meu corpo, tal matéria é responsável pela repercussão das minhas ações. Isso ficará mais claro quando tratarmos do olhar, da linguagem e dos demais modos de nos relacionarmos com o outro. Por esse motivo, nós trataremos do corpo antes de tratar das relações entre subjetividades. Nosso intuito é discutir, posteriormente, se o sujeito é obrigado a tal condição de nadificação generalizada.

A existência do corpo tido como o modo do sujeito expressar-se no mundo traz de volta algo brevemente analisado no esboço *A transcendência do ego* de maneira mais densa, que é: o suporte de análise da matéria que constitui o sujeito, que constitui seu polo de ações, o corpo.⁶³ Este é o epicentro das suas ações. A existência de um corpo que é seu, um “Para-mim”, que por sua vez vive engajado de maneira prática no mundo, significa que o para-si desvela-se sempre em uma situação, porque ele está sempre engajado no mundo de coisas-utensílio, que ele mesmo dota de sentido. Vejamos: quando o sujeito toma uma atitude reflexiva, vai ao encontro da sua consciência deste mesmo algo que reflexiona e dá sentido a ele de acordo com a utilidade desta coisa no momento. Por exemplo, uma xícara pode se tornar um cinzeiro ou até mesmo um porta lápis, depende do modo que desejo utilizar. Desse modo, o sujeito inventa o mundo o nadificando, ele se apropria de acordo com suas necessidades momentâneas.

Essa contingência entre a necessidade e a liberdade de minha escolha [nós] denominamos sentido. Ela implica que o objeto sempre me apareça completamente ao mesmo tempo – é o cubo, o tinteiro, a xícara que vejo – mas que essa aparição

⁶² BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 119

⁶³ Apesar de Sartre explicitar o problema do corpo posteriormente à análise da intersubjetividade, a ontologia do corpo, ele nos permite abordar também sob a perspectiva da impossibilidade.

sempre ocorra em uma perspectiva particular que traduza suas relações com o fundo de mundo e com os outros istos.⁶⁴

Então, estar sempre em situação, numa liberdade-situada é a testemunha da tentativa sartreana da transcendência direta do para-si. No caso, Sartre elabora a tese da transcendência do para-si de modo que tal deslocamento do sujeito em direção ao mundo ocorra de maneira prática aplicada ao mundo e não de sobrevoo, tendo o mundo como completamente inacessível a ele, como diria Merleau-Ponty, ao se referir à tese sartreana da liberdade, em *O Visível e o Invisível*.⁶⁵ Isso significa que, de qualquer maneira, o sujeito encara o mundo para transcende-lo e seu corpo expande-se por intermédio dos objetos. Dessa maneira, o sentido doado a um objeto não aparece antes ou depois das coisas. Como dissemos ao frisar a atuação da intencionalidade, o sentido doado ao objeto aparece ao mesmo tempo que o objeto, contudo isso acontece visando suprir a necessidade particular do sujeito naquele momento.

Com essa tese Sartre tenta superar qualquer tipo de solipsismo e subjetivismo agregado a sua ontologia do corpo, vinculando-a à intencionalidade. Contudo, por ora, nos cabe questionar: não há nada que atue como um total impedimento total à intencionalidade do sujeito? Algo que atue como uma barreira rígida e intransponível a escolha do sujeito, ou ela é irrestrita? A resposta está na chamada "situação-limite". Sim, há limites e estes estão diretamente relacionados a gênese e a degradação da atividade da matéria que o sujeito pertence: o nascimento e a morte. A gênese da matéria do sujeito o lança no mundo e, principalmente, isso não constitui uma das vontades dele; ou seja, mesmo que ele não queira existir, ele existe, nasce e é condenado a liberdade de ser que, por sua vez, o violenta. Em termos sartreanos, o angustia. O nascimento assim como a morte é contingente e o constitui, ambos situam a finitude de seu corpo. Assim como o nascimento, a morte afeta a existência do sujeito como uma violação externa que degrada sua matéria e situa a delimitação da atividade vital do seu ser e, principalmente, do seu intelecto.

A morte é um puro fato, como o nascimento; chega-nos de fora e nos transforma em lado de fora puro. No fundo, não se distingue em absoluto do nascimento, é tal identidade entre nascimento e morte que denominamos facticidade. Significará então que a morte traça os limites de nossa liberdade? Ao renunciar ao ser-para-a-morte de Heidegger, teremos renunciado para sempre à possibilidade de dar livremente a nosso ser uma significação pela qual sejamos responsáveis? Muito pelo contrário:

⁶⁴ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 357

⁶⁵ Talvez isso não ocorra de maneira integral, mas aconteça em determinado grau. No caso, talvez aconteça um isolamento do sujeito perante as coisas através da representação.

parece-nos que a morte, ao revelar-se a nós tal como é, nos libera de sua pretensa coerção.⁶⁶

A morte pode ser compreendida através do modo que é intencionada pelo sujeito. A questão é que a morte vai acontecer de qualquer maneira, isso é um fato. O sujeito só não sabe como e quando, o fato é que um dia ocorrerá e diante disso, durante seu período de vida existem diversas possibilidades de escolhas, inclusive, a absurda escolha de controlar o momento da morte, afinal, existe a constante possibilidade do sujeito extinguir sua existência como matéria no mundo. A morte e o nascimento surgem como todas as outras delimitações “histórico-sociais” da existência que Sartre tenta delimitar como um horizonte de erudição da atitude de escolha livre. Por isso, a tese sartreana da facticidade não determina a condição do para-si, mas demonstra o sentido impositivo no qual ele se posiciona. Isto é, a morte e o nascimento tornam-se objetos passivos, um outro ser, que segundo Bornheim “é mortal no ser do Para-si.” Logo, como a morte e o nascimento são estranhos ao para-si, eles não podem de maneira alguma constranger o poder da ação da liberdade. Contudo, cabe salientarmos que, para Sartre, recorrer ao suicídio para escapar de qualquer necessidade é mal visto, já que destrói meus projetos e todas as minhas possibilidades de ser, corrompendo minha atitude livre. A morte não pode ser minha possibilidade propriamente intencionada, sem uma exterioridade que me acomete o ser em determinado momento contingente da vida.

A análise da facticidade vinculada ao corpo, às mutações acidentais da matéria que pertence ao sujeito, especificamente, à morte e ao nascimento é evidenciado em *O ser e o nada* através da clarificação da tese da Intersubjetividade. Esta tese é oriunda do outro com o Ser-Objeto e nos remeterá a análise da relação conflituosa entre sujeitos. Por isso falaremos da II assertiva no próximo capítulo, para podermos situar melhor primeiro o magnetismo e cisão envolvido na intersubjetividade, afinal, ele que origina a do Outro, que por sua vez também é reproduzida nos objetos.

⁶⁶ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 667-668.

3 O PROTAGONISMO DO FRACASSO

Neste capítulo, nós vamos desenvolver aspectos referentes ao desdobramento da inexistência da subjetividade e necessidade da relação com o Outro no mundo. Para desenvolver este tema, Sartre, tem como sustentáculo principal a reconstrução das teses do modo de relação com o Outro⁶⁷, para tanto, ele elege o pensamento de Hegel, Husserl e Heidegger como pilares principais. Apesar de vincular-se a Hegel como curinga das teses que apenas tem acesso ao conhecimento do Outro, para nós, Sartre não enxerga uma mudança básica contida em Hegel da qual as ciências humanas são caudatárias - que poderia modificar em larga escala o desenvolvimento da sua pesquisa, além disso, ele discorda do absoluto hegeliano, isto é, ele discorda que haja mediação entre as instâncias do para-si e do para-outro. Segundo Sartre, tais instâncias de modo algum se comunicam, ou melhor, comunicam-se conflitando para escapar da reificação o que torna a relação com o Outro desrespeitosa. Assim sendo, sustentamos que o desrespeito rege o modo de agir do sujeito em Sartre e, conseqüentemente, mostra o padrão impositivo e esmagador necessário a liberdade.

Começaremos com a gênese da formação do conflito das relações humanas, para Sartre, ressaltando a importância do contexto histórico-social, para entendermos como poderíamos trabalhar o pensamento ontofenomenológico sartreano através dos fatos. No segundo subitem deste capítulo, trabalharemos essa mesma perspectiva, mas interpretando o olhar que media o conflito entre um sujeito e o Outro. Já no último, desenvolveremos as tentativas conflitantes do Para-si relacionar-se com o Para-Outro, veremos como um estudo da tese sartreana interseccionado ao contexto histórico-social pode trazer clareza a impositividade esmagadora da liberdade em relação ao Outro e expor um autoritarismo inerente ao modo de atuação prioritário e exclusivo do sujeito no mundo. Assim, o fracasso é evidente, exceto quando o sujeito apreende o Outro como objeto.

3.1 O apagamento da estrutura histórico-social e conflito

É de suma importância ter em mente que Sartre institui as relações entre os seres humanos como fundamentalmente conflituosas. Grande parte dos seus escritos seguem a via do conflito, até mesmo, as relações entre os sujeitos e os objetos são essencialmente

⁶⁷ A palavra “Outro” será grafada em maiúsculo para representar o Outro sartreano.

conflituosas como vimos no capítulo anterior. Contudo, para entendermos como tal relação conflituosa se constitui entre pessoas, precisamos delimitar alguns aspectos específicos do encontro com o Outro e no que desdobra a falta de uma análise ontofenomenológica que conglome a história, para então chegarmos na consequência do processo do conflito. A intersubjetividade reproduz o mesmo magnetismo de atração, repulsa e necessidade do objeto com o sujeito. É importante salientar que em relação com outro ser humano há uma diferença a destacar, a saber, o Outro tem um olhar. A análise de alguns detalhes da ontofenomenologia de Sartre nos ajudará a entender melhor os problemas do desenvolvimento da tese da intersubjetividade.

No sentido estrito de sua filosofia, ele desenvolve a sua argumentação sobre a intersubjetividade atentando às omissões da tradição e reclama a falta de atenção dada ao problema do Outro que traziam os pensadores realistas e idealistas. Assim, ele desenvolve a problemática do Outro através dos pensamentos dos filósofos alemães já citados, quais sejam, Hegel, Husserl e Heidegger. E, com a filosofia hegeliana, Sartre vislumbra uma saída de emergência para resolver o problema não resolvido sobre as relações intersubjetivas. Segundo Sartre, Husserl não conseguiu ultrapassar uma descrição pura e fria da aparência, como enfatizamos no Primeiro Capítulo, logo, apenas estabeleceu com o Outro uma relação de conhecimento. Assim, Hegel entra como o curinga de Sartre ao ter percebido a relação dialética envolvida entre um sujeito e o outro, isto é, com a *Fenomenologia do espírito*, Hegel consegue trabalhar o ser das consciências e a interdependência das consciências, logo, existe de fato uma relação fundamental e constitutiva entre toda e qualquer consciência humana. O Outro não é apenas um ser que não sou eu, o Outro é aquele ser necessário para a constituição do para-si. Porém, para Sartre a análise de Hegel habita o patamar do conhecimento do Outro, pois o caminho hegeliano é traçado via transformação da certeza de si em verdade objetiva, assim o sujeito obrigatoriamente passa por um estágio onde a consciência é objeto para o Outro e, concomitantemente, um objeto para o próprio sujeito. Dessa maneira, a existência do Outro será sempre abarcada pela necessidade de posicioná-lo enquanto objeto, logo, em Hegel o problema do Outro continua na esfera do conhecimento e o Outro aparece como um objeto a se conhecer.⁶⁸ Heidegger soluciona um pouco melhor esse problema, em *Ser e Tempo*, obra de grande relevância para a escritura de *O ser e o nada*, e exhibe a relação do *Dasein* com o Outro. Enquanto ser-no-mundo ontologicamente, o *Dasein* é constituído pela estrutura existencial do ser-com, *Mit-sein*.⁶⁹ Contudo, o *Mit-sein* heideggeriano extrapola a

⁶⁸ *Idem. Ibidem*, p. 309.

⁶⁹ Isso significa que ser com o outro -ser em conjunto- faz parte da estrutura da existência do ser do sujeito.

individualidade do sujeito, segundo Sartre, na tese heideggeriana, o sujeito é acometido de modo originário pela comum-sociedade ou comunidade, e não pelo individual. Assim, não há uma individualidade própria que salvasse o sujeito.⁷⁰

Assim, para Sartre tratar do respectivo fundamento respeitando a individualidade primordial do sujeito, ele saúda novamente o *cogito* cartesiano e identifica que mais do que nunca é necessário que a análise do encontro com o Outro parta estritamente do *cogito*. Mas, por qual motivo partir do *cogito* cartesiano? Para ressaltar que este encontro parte da suprema individualidade do sujeito, afinal, ninguém é capaz de operar o *cogito* pelo outro, como ele mesmo afirma "o único ponto de partida seguro é a interioridade do cogito,"⁷¹ é por intermédio dele que se constata a existência do Outro. Para Sartre, isso demonstra que o sujeito não está preso num sistema solipsista, pois apesar de partir da sua individualidade não está preso a si, parte em direção ao *cogito* do Outro. A questão é que para Descartes, o sujeito opera involuntariamente o cogito e desvinculado do mundo, ele é um *Eu penso*, afinal, o sujeito alcança a consciência da sua subjetividade através da dúvida metódica, que é um ato do pensamento, um monólogo interno. E, mesmo que Sartre pense o *cogito* em um sentido diferente, como uma consciência de segundo grau e operativa, ele parece repetir, à sua maneira, o padrão cartesiano de desvincular-se do mundo, em específico, do contexto histórico-social que toda a realidade humana está imersa. Sartre não assume se há um relativismo histórico vinculado à estrutura histórico-social e à exterioridade do para-si, para ele a história é inalcançável.

Em certo sentido, não constitui erro afirmar que *O Ser e o Nada* se situa em um plano meta-histórico: as teses defendidas se pretendem válidas para a condição humana como tal (...) Com efeito, não há traço, naquela obra [*O Ser e o Nada*], de "historização" da filosofia; e não há também preocupação com o problema da História.⁷²

Logicamente, afirmar que o é sujeito sempre em situação resulta na sua exposição à uma historicidade, contudo, isso não submete o pensamento filosófico à dimensão histórica.⁷³ Em *Introdução à história da filosofia*, aprendemos com Hegel, que o pensamento filosófico nunca surge desvinculado de um contexto histórico-social, afinal, nossos comportamentos humanos nascem deste contexto. Segundo Bornheim, Sartre parece desvincular a história do

⁷⁰SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 319-320.

⁷¹ *Idem. Ibidem*, p. 316.

⁷² BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 223-224

⁷³ Historicidade não é história, ela representa aqui um modo de ser da temporalidade, ela possibilita a história.

para-si e da sua tese da liberdade como um todo. Pois, se o para-si nada tem e é translúcido, a história não pode condicionar, tampouco pertencer ao para-si, assim o para-si não está presente ao contexto histórico-social de fato, ele passa de sobrevoos pela história e volta ao seu nada de ser.

Se pensarmos, no entanto, em certos aspectos de sua análise existencial, parece claro que o adjetivo “histórico” leve a ligar o sentido da História à subjetividade: toda concepção da história seria, por exemplo, uma invenção da má-fé; e, nesse caso, o caminho para elucidar o tema estaria na análise da historicidade da existência humana – e é precisamente neste ponto que Sartre silencia (...) Repetimos que a alternativa não deixa dúvidas: ou bem reconhecemos a precipuidade fundante do projeto original que é o Para-si - e ficamos com o nada, ou então nos submetemos a um determinismo histórico incompatível com a realidade humana – e preferimos o ser.⁷⁴

Cientes disso, é interessante pensarmos sobre o que essa análise perde de entendimento da intersubjetividade, quando ela ignora a densidade histórica que envolve os sujeitos. Neste momento, analisaremos alguns aspectos da relação do pensamento de Sartre e de Hegel, que podem nos levar a observações importantes sobre a relação intersubjetiva.

Mas, por qual motivo julgamos importante neste momento acrescentar detalhes do pensamento hegeliano? Não de Husserl ou de Heidegger? Primeiro, porque para Sartre, Hegel encontrou um importante argumento para a inclusão do Outro como condição para formação do sujeito através da análise da dialética que introduz a origem profunda do conflito intersubjetivo. Segundo, porque consideramos que na tese hegeliana está contida uma mudança importante, frutuosa e essencial no modo de pensar filosófico, que envolve a análise de uma sociedade escravagista não antes vista nas teses filosóficas como, por exemplo, em Descartes e Kant. Não à toa, o pensamento hegeliano atraiu e atraiu pensadores abolicionistas e anticapitalistas, como, por exemplo, Franz Fanon, Lukács, Marcuse. Com Sartre não foi diferente. Em certa medida, ele foi atraído pela *Fenomenologia do espírito*, assumiu a tese hegeliana do reconhecimento, onde Hegel estuda a dialética envolvida entre o senhor e escravizado, e identificou, em específico, dois aspectos profícuos da tese hegeliana, onde concordará de um e discordará do outro, respectivamente:

- I. Hegel consegue enxergar o papel do Outro como um elemento fundamental para a construção do sujeito.
- II. A relação com o Outro nunca acontece de forma absoluta. Por exemplo, em Hegel a relação do senhor e do escravo, nem mesmo quando mediados pelo Absoluto, conseguem chegar a um ponto comum referente às suas diferenças,

⁷⁴ BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 224-227.

nem eles conseguem enxergar-se um no outro, afinal, esta relação é essencialmente conflituosa.

Contudo, o que passa despercebido por Sartre é o envolvimento hegeliano ao seu tempo, ao contexto histórico-social no qual Hegel está envolvido, talvez porque Sartre julgue o contexto histórico-social menos importante para a sua análise da liberdade. Fato estranho e curioso quando se trata de um autor com sede de leitura e produção filosófica, que apesar de tratar de questões de cunho histórico, social e político em seus romances, nos seus escritos filosóficos, mais precisamente em sua ontologia fenomenológica, não se propõe a analisar a relação tácita - para alguns evidente - de subalternização presente na dialética hegeliana, que é descrita através da análise de uma sociedade que se desenvolve em cima de um regime escravocrata.

Na época de Hegel, a sociedade era constituída por pessoas escravizadas tratadas como propriedade, apesar de serem pessoas e não objetos. Ademais, a sociedade os escravizava, historicamente falando, sob o viés de dominação propagado por uma lógica excludente de direito e liberdade perpetuada ao longo da história.⁷⁵ Para nós, uma reflexão filosófica, que se preocupa com a fidedignidade dos fatos, participa de uma interseção histórico-social que, grosso modo, envolveria a análise dos aspectos políticos e estruturais da sociedade. Tal análise histórico-social não é vista nos estudos filosóficos de Sartre até 1946. No capítulo anterior, quando tratamos do conceito da situação, vimos que o sujeito é circundado por um contexto histórico que abrange suas características individuais. Isto é, vimos que o sujeito nasce com um nome, em determinado território, *etc*, essas determinações ferem o ser natural do sujeito, assim o sujeito se debate com tais características da sua situação para validar seu nada de ser ao longo de toda sua vida, mesmo que esse processo resulte infinitamente no fracasso do sujeito. Porém, não encontramos em Sartre um estudo de cunho histórico-social, quando ele trata da construção do encontro com o Outro. Do nosso ponto de vista, essa ausência enfraquece a análise sartreana sobre a intersubjetividade. Como consta na apresentação da própria *Fenomenologia do Espírito*, escrita por Henrique Vaz, que apesar de longa reflete a importância para Hegel de uma análise que envolva o sujeito na criticidade do seu tempo e do tempo progressivo.

⁷⁵ Na Grécia antiga, por exemplo, homens livres usavam escravos para ter mais tempo para aumentar sua erudição e para participarem de assembleias *etc*.

A interrogação que impele o discurso da Fenomenologia a partir do "ponto de inflexão" designado pelo advento da consciência-de-si é a seguinte: que experiências exemplares a consciência deve percorrer e cuja significação deve compreender para demonstrar-se como sujeito, a um tempo dialético e histórico, de um saber que contém em si a justificação da existência política como esfera do reconhecimento universal? (...) Dando razão da sua existência, o filósofo anuncia o advento, na história do Ocidente, do indivíduo que aceita existir na forma da existência universal, ou da existência regida pela Razão. Eis por que o tema do reconhecimento deve inaugurar o ciclo da consciência-de-si ou do sujeito no roteiro da Fenomenologia. É necessário, com efeito, que o indivíduo que se forma para a existência histórica segundo a Razão - ou que se forma para a ciência - passe pelos estágios que assinalam a emergência da reflexão sobre a vida imediata, ou da reciprocidade do reconhecimento sobre a pulsão do desejo. Somente essa emergência tomará possível a existência do indivíduo como existência segundo a forma de universalidade do consenso racional ou, propriamente, existência política.⁷⁶

Através dessa citação de Henrique Vaz, percebemos a importância de uma investigação sobre o contexto histórico-social para melhor elaborarmos uma análise filosófica do contexto social de uma época. Desta feita, é possível acompanharmos, mais atentamente, os desdobramentos dos problemas filosóficos que aparecem na sociedade civil e que extrapolam a situação individual. Para Mészáros, o que atrapalha em certo sentido o contato do individual com o coletivo para Sartre é sua obsessão com o ângulo subjetivo.

Uma obra global que requer intervenção frequente do autor para explicá-la mostra sua vulnerabilidade, uma vez que ele não estará ali eternamente para fornecer a cada época as autointerpretações, que são constantemente reformuladas de modo a estar afinadas com as circunstâncias sócio-históricas que se modificam.⁷⁷

Então, para alcançar um estudo fiel a realidade entre humanos é de suma importância estarmos atentos a questões que constituem a sociedade e aproximarmos dos fatos históricos, como por exemplo: a exploração do trabalho, o preconceito de gênero, ao colonialismo e suas consequências, o descaso da miséria, a escravidão ainda vigente, a prevalência do racismo *etc.* Se a estrutura histórico-social permeia a nossa lida cotidiana, então, ela permeia as nossas interações com o Outro. Portanto, entendemos que as considerações histórico-sociais poderiam ser estudadas por Sartre, em *O ser e o nada*, quando ele descreve sua ontologia. Sem um estudo e exposição desses fatos, não nos parece fidedigno o reconhecimento do Outro como parte necessária para a constituição do para-si, pois presume que os fatos históricos não influenciaram a constituição dos sujeitos, além de desconsiderar um

⁷⁶ HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*, p. 19.

⁷⁷ MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre, busca da liberdade*. p. 111.

sustentáculo básico da constituição humana, que é a própria sociedade.⁷⁸ E, ainda mais, partimos do pressuposto que construir uma análise sobre a intersubjetividade sem a análise do contexto histórico-social, além de debilitar um estudo profundo da libertação e da salvação, como pretende Sartre, poderia presumir que os sujeitos têm um modo de apreender seu ser, de relacionar-se intersubjetivamente e de conhecer o mundo de maneira universal.

Contudo, se atentarmos aos estudos raciais, em específico, no que diz respeito ao sujeito negro, os estudos de Franz Fanon e de Neuza Santos divergem do pensamento sartreano. Ambos demonstram que a cor do sujeito influencia a sua apreensão e interpretação de mundo, por conta dos traumas oriundos do racismo, de ser escravizado e ser apreendido como uma coisa.⁷⁹ Eles constatam que os traumas oriundos dos crimes do período colonial, período crítico da escravidão, pesam de maneira tão forte ao sujeito negro, que isso traduz-se em no trauma de não ser branco e de crescer vinculado à imagem de subalternidade e selvageria.⁸⁰ A introdução do livro de Fanon, *Pele negra máscaras brancas*, é suficiente para confirmar nossa afirmação. Lá, ele expõe e interpreta, com o suporte de uma análise histórico-social, o processo de tornar-se sujeito dos negros da sua cidade natal ao longo dos anos. Ele também esclarece o desdobramento de tornar-se sujeito através da análise feita sobre sua vivência em sociedade.

Reagindo contra a tendência constitucionalista em psicologia do fim do século XIX, Freud, através da psicanálise, exigiu que fosse levado em consideração o fator individual. Ele substitui a tese filogenética pela perspectiva ontogenética. Veremos que a alienação do negro não é apenas uma questão individual. Ao lado da filogenia e ontogenia, há a sociogenia. De certo modo, para responder à exigência de Leconte e Damey, digamos que o que pretendemos aqui é estabelecer um sócio-diagnóstico. Qual o prognóstico? A Sociedade, ao contrário dos processos bioquímicos, não escapa à influência humana. É pelo homem que a Sociedade chega ao Ser.⁸¹

Sartre, ao esquivar-se da discussão sobre questões estruturais da sociedade e dos fatos históricos afirma que a ausência de tal discussão não impacta a sua concepção de relação intersubjetiva, mesmo que a existência destes insista em expor claramente o contrário. Para nós, isso demonstra que ele segue uma via, talvez, de menor alcance humanista. Afinal, ele assume um *contexto histórico-social* comum de formação de subjetividades e relações intersubjetivas e traça um caminho de desbravamento do Outro através da investigação da

⁷⁸ Estes temas são densos e complexos, Sartre nem nenhum outro autor consegue dar conta deles integralmente. Contudo, é essencial estarmos atentos à pontos nodais que constituem a humanidade, que doaram e doam “o *Sapiens* ao *Homo*”. Desconsiderar isso é desconsiderar então premissas básicas da constituição do ser humano.

⁷⁹ SOUZA, N. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. FANON, F. *Os condenados da terra*. Tradução: José Lourênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 28.

⁸⁰ O mito do selvagem. Onde, grosso modo, o diferente é o perigoso, pois não está de acordo às normas da civilização. Isto é, não reproduz o padrão de um sujeito civilizado.

⁸¹ FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 28.

relação intersubjetiva atrelada ao *cogito* cartesiano. Mediante esse recurso, Sartre procura salvaguardar as peculiaridades características às individualidades dos sujeitos, assumindo uma espécie de lei intersubjetiva universal. Isto é, quando o sujeito vivencia o próprio *cogito*, ele vivencia de maneira análoga o *cogito* do Outro, pois a constatação de haver outras pessoas no mundo é concomitante a constatação da própria existência do sujeito, bem como, na relação sujeito *vs.* objeto.

Contudo, apesar dos processos de apreensão do objeto e do Outro ocorrerem de maneira similar, na relação intersubjetiva, o sujeito conseguiria fugir da perspectiva que entende e interpreta o Outro como objeto através da metáfora argumentada por Sartre por intermédio da dialética do olhar. O olhar do Outro nutre de energia o conflito entre sujeitos. Assim, o conflito surge da imposição de olhares entre sujeitos, sendo que, um deles infligirá a sua liberdade de ser uma pessoa humana diante de um outro olhar que o reifica com constância.

3.2 O olhar e as possibilidades de ser

O Outro é quem olha o sujeito e constitui o seu ser-fora, isto é, quem transforma ele em um mero objeto, o olhar tem singularidade suficiente para atuar como protagonista das relações humanas. Apesar de utilizar exemplos sobre outras capacidades sensíveis, o olhar consegue, para Sartre, atuar além do visível, isto é, além da sua habitual capacidade biológica, inclusive, tem consequência similar ao olhar de Medusa, ele reifica a humanidade do sujeito.⁸² O olhar também é necessário ao *cogito* para que ele transcenda em direção a um mundo não solipsista, assim ele rege o princípio da alteridade humana, pois destaca que há mais pessoas no mundo se vendo e se percebendo como sujeitos. Contudo, estes sujeitos, por viverem imersos em um ambiente de conflito, que torna impraticável o respeito à dignidade da pessoa humana, despertam para a possibilidade da vida em sociedade descartando a humanidade do outro e transformando-o em uma coisa para a formação de si. O olhar é a mola mestra para o despertar dessa possibilidade.

O olhar do Outro violenta bruscamente o para-si.⁸³ É uma agressão direta a sua intimidade que corrompe a humanidade do seu Nada de ser o e impõe o estado de em-si. Porém, essa imposição do olhar é útil ao sujeito, pois, através da reificação ele é capaz de impor ao Outro sua contestação. Ou seja, a liberdade do sujeito se impõe à liberdade do

⁸² SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 531.

⁸³ Sujeito e Para-si podem ser considerados sinônimos.

Outro. Por isso, o olhar é conflituoso e até mesmo paradoxal. Apesar de fundamental para a constituição de si, o para-si habita um patamar de disputa à procura da não reificação, que seria letal a liberdade do sujeito. Não à toa, Cox afirma que o estudo da intersubjetividade, em Sartre, demonstra uma “incessante luta pelo poder” entre sujeitos.⁸⁴ Nós completaríamos acrescentando que é uma luta incessante pelo poder, a saber, quem pode ser sujeito no mundo. Vejamos como essa relação se desenvolve.

Apenas quando o para-si considera ser olhado pelo Outro que o Outro pode assumir uma posição de sujeito, pois é quando o sujeito desperta para a sensação de vulnerabilidade proporcionada pela violência do olhar, mas pode impor-se diante dela. Afinal, a liberdade do para-si é tamanha a ponto de usar o olhar do Outro apenas como uma base para formá-lo como um Nada de ser, é questão de escolha, ou melhor, escolhas do para-si. Não à toa “o inferno são os outros”, pois o Outro proporciona ao sujeito uma instância angustiada e desoladora que faz o sujeito despertar para a formação de si. Através do olhar o Outro desperta sensações que objetos não ocasionam no sujeito. Aliás, a pura aparição do Outro no raio de visão do sujeito é trivial (o Outro continua um mero objeto), apenas seu olhar carrega mística suficiente para atingir o sujeito de maneira violenta e ocasionar nele sentimentos. Sartre descreve esses sentimentos mediante a vergonha e a análise da potência que o olhar do Outro significa.

A vergonha é um arrepio imediato que me percorre da cabeça aos pés sem qualquer preparação discursiva. Depois, tal comparação é impossível: não posso relacionar o que sou, na intimidade sem distância, sem recuo, sem perspectiva, do Para-si, com este ser injustificável e Em-si que sou para o Outro. Não há aqui padrão ou tabela de correspondência. A própria noção de vulgaridade encerra, por outro lado, uma relação intermonadária.⁸⁵ Não se é vulgar sozinho. Assim, o Outro não apenas me revelou o que sou: constituiu-me em novo tipo de ser que deve sustentar qualificações novas (...) Mas este novo ser que aparece para o Outro não reside no Outro: eu sou responsável por ele, como bem demonstra o sistema educativo que consiste em “envergonhar crianças” pelo que são. Assim a vergonha é vergonha de si diante do Outro; essas duas estruturas são inseparáveis. Mas, ao mesmo tempo, necessito do Outro para captar plenamente todas as estruturas de meu ser; o Para-si remete ao Para-outro.⁸⁶

Assim, a vergonha só pode ser vergonha de um sujeito diante do Outro "A vergonha, em sua estrutura primeira, é a vergonha diante de alguém",⁸⁷ ela não é um sentimento refletido é vivenciada a partir do olhar do Outro. O sentimento de vergonha então transforma

⁸⁴ COX, G. *Compreender Sartre*. Tradução de Hélio Magri Filho. Rio de Janeiro: Vozes, 2007, p. 69.

⁸⁵ O que Sartre intitula de intermonadário refere-se, grosso modo, ao pensamento essencialista de Leibniz, Descartes e Spinoza.

⁸⁶ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 290-291.

⁸⁷ *Idem. Ibidem*, p. 289.

o sujeito em objeto, pois o sujeito esquece seu nada de ser e remete-se a condição envergonhada de ser, hiperbolicamente falando, pleno de vergonha. Ainda decorrem descrições de outros sentimentos que reproduzem a mesma transformação do sujeito em objeto como, por exemplo, o medo, que é um “sentimento de estar em perigo frente à liberdade do Outro,” ou o orgulho, que expressa um significado similar ao da vergonha. Apesar de serem antônimos, vergonha e orgulho referem-se ao “sentimento de ser finalmente o que sou, mas em outra parte, estando-aí para o Outro.” Nesta perspectiva, há o reconhecimento da própria escravidão, que é o “sentimento de alienação de todas as minhas possibilidades”.⁸⁸ Contudo, o que é importante ter em mente ao pensar em todas essas descrições é que elas reificam o sujeito e para o sujeito afirmar sua liberdade de ser, é necessário impor a sua escolha diante do Outro, mesmo isso necessariamente transformando o Outro em um mero objeto.

Todos esses sentimentos reproduzidos através da presença do Outro com seu olhar perscrutador, até então parecem vincular tudo a presença material do olhar, logo, o que dizer do seu suposto contrário, isto é, da ausência material desta afecção sensível? Sartre nos responde brevemente tal pergunta em um parágrafo, ao explicitar relações entre pessoas que, certamente, se conhecem e mantem relação de alguma forma entre si. Isso diz respeito a todos os seres humanos civilizados, os quais já possuem intrinsecamente conhecimento de que há mais pessoas no mundo seguindo o mesmo modo de ser, afinal, há um *nexo entre realidades humanas* como frisa o parágrafo a seguir.

A ausência é um modo de ser concreto de Pedro a Teresa: é um nexo entre realidade humanas, e não entre a realidade humana e o mundo. É com relação a Teresa que Pedro está ausente *desse* lugar. Portanto, a ausência é uma conexão de ser entre duas ou mais realidades humanas, conexão essa que necessita de uma presença fundamental dessas realidades umas às outras e, por outro lado, é somente uma das concretizações particulares desta presença. Estar ausente, para Pedro com relação a Teresa, é um modo particular de estar-lhe presente. A ausência, com efeito, só tem significação se todas as relações entre Pedro e Teresa são preservadas: ele a ama, é seu marido, assegura sua subsistência etc. Em particular, a ausência pressupõe a conservação da existência concreta de Pedro: a morte não é uma ausência. Por esse fato, a *distância* de Pedro a Teresa em nada modifica o fato fundamental de sua presença recíproca”⁸⁹

Vemos que o conceito de ausência se relaciona empiricamente com uma presença fundamental: a de Teresa ou Pedro, isto é, de dois sujeitos ou mais. O que Sartre quer expressar através deste conceito de ausência é que estamos sempre presentes, mesmo em ausência, para aqueles que mantemos um vínculo de amor, ódio, admiração, repulsa, *etc* ou

⁸⁸ *Idem. Ibidem*, p. 344.

⁸⁹ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 356-357.

não. Afinal, o olhar do Outro está situado em um patamar além mundo, a presença dele acontece como uma transcendência absoluta e onipresente.⁹⁰ Alguns anos depois Sartre revela mais um pouco sobre o olhar, de maneira romântica e podemos usar como exemplo para iluminar nosso norte de interpretação sobre a ausência, nos escritos da trilogia *Os caminhos da liberdade*. Em específico, em *Sursis*

Dizer o que é esse olhar ser-me-ia fácil: porque não é nada; é uma ausência. Imagina a noite mais escura. É a noite que te olha. Mas uma noite ofuscante; a noite em plena luz, a noite secreta do dia. Estou banhado por luz negra; cobre-me as mãos, os olhos, o coração e eu não a vejo. Podes crer que essa violentação perpétua foi-me a princípio odiosa: sabes que o meu sonho mais antigo era ser invisível; cem vezes desejei não deixar nenhum vestígio na terra e nos corações. Que angústia descobrir subitamente esses olhos como um ambiente universal de que não posso evadir-me. Mas que repouso, também. Sei finalmente quem sou.⁹¹

Então, o olhar exhibe a existência de fato do Outro para quem o sujeito é o que assume ser. Isso demonstra que o Para-si não é de maneira alguma passivo diante da violência do Outro, o Para-si ataca o Outro para ser, mas o olhar do Outro é angustiante, pois basta um vacilo do Para-si para que o Outro volte a tentar aliená-lo da sua condição de ser sujeito. Isso significa que a relação entre um sujeito e outro é sempre instável, pois um tenta sempre impor a sua liberdade diante do outro.

Vemos assim que na argumentação sartreana o conflito é o resultado absoluto de todas as relações argumentadas por Sartre: sujeito *vs* subjetividade, sujeito *vs* objeto, sujeito *vs* sujeito e isso minimamente suscita um curioso questionamento acerca do motivo da existência do Outro, conseqüentemente do mundo. Afinal, se tudo é originado por uma relação essencialmente conflituosa, onde ambos sujeitos sempre conflitam para exercer sua liberdade de ser, qual o sentido da existência dos Outros? Talvez, este Outro seja apenas um dos ek-stases para a formação de valores do sujeito, lembremos com Sartre que o Outro se encontra a caminho de um ek-stase mais radical, o reflexivo, que é tendo-sido e é uma constatação de um fato, mas está radicalmente separado do Para-si.

Examinemos mais de perto a possibilidade da questão metafísica. O que nos aparece, antes de tudo, é o fato de que o ser-Para-outro representa o terceiro ek-stase do Para-si. O primeiro ek-stase, com efeito, é o projeto tridimensional do Para-si rumo a um ser que ele tem-de-ser, ao modo de não sê-lo. Representa a primeira fissura, a nadificação que o próprio Para-si tem-de-ser, o desprendimento do Para-si de tudo aquilo que ele é, na medida em que este desprendimento é constitutivo de seu ser. O segundo ek-stase, ou ek-stase reflexivo, é desprendimento desse desprendimento mesmo. A cissiparidade reflexiva corresponde a um esforço vão para assumir um ponto de vista sobre a nadificação que o Para-si tem-de-ser, a fim de que esta nadificação, como fenômeno simplesmente dado, seja nadificação que é.

⁹⁰ BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 88.

⁹¹ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 320.

Mas, ao mesmo tempo a reflexão quer recuperar este desprendimento, que busca contemplar como puro dado, afirmando, sobre si mesmo, ser esta nadificação que é. A contradição é flagrante: para poder captar minha transcendência, ser-me-ia necessário transcendê-la. (...) Assim, o ek-stase reflexivo acha-se no caminho de um ek-stase mais radical: o ser-Para-outro. (...) A negação constitutiva do ser-Para-outro é, portanto, *negação interna*, uma nadificação que o Para-si tem-de-ser, tal como a nadificação reflexiva.⁹²

Então, é evidente que o Para-si tem o fracasso como consequência durante o processo da tentativa de tornar-se sujeito. No entanto, o Para-si não fracassa no modo de apreender o Outro e o mundo como um objeto. Se fracassasse nisso não seria humano, agiria de má-fé, já que durante a relação com o outro ele seria reificado. Desse modo, não existe uma ligação própria entre sujeitos, sim uma experiência psicológica que alude à um padrão de subalternização do Outro. Ora, se todo sujeito é condenado a ser livre, mas as liberdades não se comunicam e as tentativas de comunicação repercutem na reificação de um deles, que confirma o padrão existente de subalternização entre sujeitos, perguntamos: qual é o sentido profundo do conflito entre sujeitos? Ou melhor, qual é o sentido das alteridades se conflitarem? Talvez não o de expor diferenças naturais entre seres humanos, mas o de inviabilizar as relações entre dois ou mais sujeitos instaurando uma cisão profundo entre sujeitos, que em resulta um modo autoritário de agir. Apesar de termos argumentos para vislumbrar isso, ainda é cedo para afirmarmos algo. Sendo assim, vamos por partes. Primeiro, analisaremos a continuação da tese da intersubjetividade através das análises das tentativas de relações entre sujeitos, onde Sartre pretende estudar objetivamente como o sujeito interage com o Outro no mundo. Em seguida, veremos quais são os desdobramentos dessa interação entre sujeitos.

3.3 As relações com o Outro?

Bornheim argumenta que Sartre ignora o Outro por conta da sua obstinação em traçar o decurso do encontro com o outro de maneira circular, isto é, com o intuito de constituir o Para-si após múltiplas exposições ao fracasso das suas tentativas de relações concretas com o Outro.⁹³ Nós seguimos um pensamento análogo ao do Bornheim, contudo, preferimos argumentar que Sartre ao ignorar o Outro traça um itinerário do sujeito apreender o mundo e formar-se, onde dispensa a natureza e a sociedade. Como este modo de olhar o mundo soa pouco inclusivo e autoritário, nos analisaremos as tentativas de assimilação e objetivação que

⁹² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 379-380.

⁹³ BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

constituem as relações concretas com o Outro, para entendermos como se desenvolve o pensamento sartreano nesse sentido. Falamos no capítulo 2 que o corpo é estudado pela facticidade do Para-si, agora veremos que ele também é responsável pelas tentativas de estabelecer vínculos humanos ou não tão humanos assim através das tentativas de assimilação e objetivação.⁹⁴ Começaremos pela relação do amor. É preciso sublinhar que não há primazia ontológica entre as tentativas de assimilação e objetivação. Aliás, todas essas tentativas resultarão no insucesso ou no fracasso do para-si.

O ideal procurado pelo sujeito ao tentar assimilar o Outro através do amor tem como fim e motivo estabelecer a síntese de duas transcendências. Contudo, o fracasso inerente às relações demonstra a inacessibilidade de tal síntese perpetrada pela negação espontânea do para-si. Para Sartre, tal análise demonstra na prática a tentativa fracassada entre as liberdades se apreenderem sem sucesso nesta relação. “A relação sujeito-sujeito termina inexequível pois redundando em conflito; se o amado é olhar, a intersubjetividade reverte a uma relação objeto-sujeito”.⁹⁵ Isso implica que o sujeito é a própria linguagem enquanto ser para-outro.

A linguagem não é somente constituída por palavras, ela compreende todas as expressões humanas e tende vividamente a dominar o Outro tentando, grosso modo, seduzi-lo e ser sedutor para ele. Ou seja, é um modo de objetivar o nada de ser natural do sujeito, assim a linguagem também não nega o fracasso enquanto denominador comum de tais tentativas. Na última tentativa de assimilação descrita por Sartre, que é o masoquismo há “uma tentativa não de fascinar o outro pela minha objetividade, mas de me fazer fascinar por mim mesmo pela minha objetividade-para-outro,”⁹⁶ onde o sujeito anula sua humanidade própria e oferece-se como objeto para outrem. É uma tentativa completamente frustrada, pois anula o modo natural do sujeito de não-ser, no caso, anula sua consciência de ser humano.

A indiferença, primeira tentativa de objetivação elucidada por Sartre para contornar o fracasso das tentativas precedentes,⁹⁷ onde o sujeito investe em uma espécie de cegueira e atua como se estivesse sozinho no mundo, transformando automaticamente este Outro em uma espécie de função. Aqui o sujeito disfarça que o Outro pode alienar sua peculiar liberdade e transforma todos em objetos, praticando propositalmente uma espécie de solipsismo.

⁹⁴ A não humanidade refere-se ao projeto de desumanização que parece envolver a constituição da liberdade.

⁹⁵ *Idem. Ibidem*, p.104.

⁹⁶ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 471.

⁹⁷ Que a propósito, o filósofo frisa não haver prioridade entre elas, mas, curiosamente, frisa isso logo após intitular o respectivo tópico da sua obra como “A segunda atitude para com o outro”.

Pratico então uma espécie de solipsismo de fato; os Outros são essas formas que passam na rua, esses objetos mágicos capazes de agir à distância e sobre os quais posso agir por meio de determinadas condutas. Quase não lhes dou atenção; ajo como se estivesse sozinho no mundo, toco de leve "pessoas" como toco de leve paredes, evito-as como evito obstáculos.⁹⁸

Fundamentalmente, a indiferença atua como se a liberdade do Outro não fosse violenta a ponto de alienar o sujeito da sua condição de ser livre. Seguindo a mesma linha argumentativa de Sartre, podemos dizer que a próxima relação fracassada do sujeito com o Outro é o desejo.

O desejo sexual é entendido como a transformação da consciência em corporeidade. No desejo, o sujeito se faz carne para alguém, com o intuito de apropriar-se da sua carne, ou melhor, do seu corpo. O ideal procurado pelo desejo é possuir a transcendência do Outro como corpo e como transcendência ao mesmo tempo. Consequentemente, o para-si está fadado ao insucesso de sempre, pois não consegue possuir tal consciência reificada via corpo, tampouco, sua transcendência. Aliás, o estudo sobre o insucesso de não possuir a transcendência do Outro inspira os estudos de Sartre sobre o sadismo, pois além do comportamento sádico estar presente na origem do desejo, ele tem como objetivo apreender o Outro como pura transcendência encarnada e como Outro-objeto.⁹⁹

O pecado e a culpa também são resultantes penosas provenientes da frustração da relação fracassada do Para-si com o Outro. O pecado provém do surto do sujeito em uma realidade que há outras pessoas existentes. Já a culpa decorre, basicamente, deste ser pecador que apenas consegue apreender uma alteridade como um objeto. Por outro lado, o ódio surge como a última tentativa de objetivação. O ódio decorre da constância do fracasso, ele revela ao sujeito a falta de empenho em relacionar-se com o Outro, ou melhor, ele ressalta a prática da aniquilação do Outro que consiste na transformação do Outro em objeto.

Poderíamos escrever mais alguns parágrafos delongando-nos sobre ereção, carícias, passividade apalpada e mais alguns outros detalhes sobre a fisiologia humana, biologia e sexualidade, como o próprio Sartre faz.¹⁰⁰ Contudo, o mais relevante no estudo de Sartre e na nossa investigação, neste momento, é expor a notória cisão entre um sujeito e o Outro. Não

⁹⁸ *Idem. Ibidem*, p. 474.

⁹⁹ BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 106.

¹⁰⁰ Sartre, em *O Ser e o Nada*, argumenta que as atitudes com relação ao Outro não se resumem apenas a tais atitudes sexuais descritas. Ele afirma que as cita pois, elas são fundamentais, elas são o esqueleto da relação. "As condutas complexas dos homens entre si não passam de enriquecimento dessas duas atitudes originárias (e de uma terceira, o ódio) (...). Sem dúvida, as condutas concretas (colaboração, luta, rivalidade, emulação, comprometimento, obediência etc) são infinitamente mais delicadas de descrever, pois dependem da situação histórica e das particularidades concretas de cada relação entre o Para-si e o Outro: mas todas encerram, como seu esqueleto, as relações sexuais. (SARTRE, 2015, p. 504).

existe uma relação sequer argumentada pelo filósofo que haja respeito entre dois sujeitos, há apenas uma grande incompatibilidade, um abismo separando-os e um padrão de subalternização normatizando a relação da imposição do modo de ser de um para-si diante do Outro. Os esforços oriundos de ambas as partes para estabelecerem qualquer tipo de relação serão sempre frustrados e essas alteridades sequer podem respeitar o fato de não conseguirem se relacionar.

Vale dizer que o outro não pode, a rigor, ser apreendido. A tentativa de reconhecimento da liberdade do outro termina por “constranger” o outro a ser livre e a paralisar minha liberdade. Entende-se, então, a desoladora conclusão a que chega Sartre: “O respeito pela liberdade do outro é uma palavra vã: mesmo se pudéssemos projetar o respeito dessa liberdade, cada atitude que tomássemos em relação ao outro seria um roubo dessa liberdade que pretendêramos respeitar.”¹⁰¹

A palavra “respeito” é vista por Sartre como trivial na relação entre sujeitos, o que importa neste processo é manter sua capacidade de ser sujeito intacta. Sartre, ciente da condição bélica que imergiu os sujeitos através da relação puramente desrespeitosa entre sujeitos, esboça através de uma nota de rodapé, que o resultado deste estudo não exclui a possibilidade da construção de um dos intuitos da sua obra: a possibilidade de uma moral da salvação do sujeito do modo viciado de apreender do mundo e da sua libertação.¹⁰² O que Bornheim discorda. Para ele, se não há respeito entre ambos os polos da relação, parece utópico afirmar que ainda assim haverá uma moral da salvação e da libertação do sujeito a ser transcrita. Com isso, ele argumenta que essa nota de rodapé, escrita por Sartre, em *O ser e o nada*, mostra o insucesso do pensamento sartreano em construir uma tese sobre a intersubjetividade fundada no desrespeito entre duas pessoas. Para Bornheim essa é “uma frase perigosa, e emite conceitos que, ao que tudo indica, dificilmente podem ser conciliados com a derrocada total que marca a intersubjetividade”.¹⁰³ De fato, não há como falar em moral da salvação aqui, mas há uma libertação, talvez cruel e autoritária, onde anula-se a humanidade do Outro e o transforma em objeto. Do nosso ponto de vista, entendemos que isso pode ser mais bem observado se interseccionarmos a o aparato histórico do qual Sartre se furtou, logo, pensaremos o problema intersubjetivo interseccionando fatos. Brevemente, recorreremos ao processo histórico de colonização do Brasil orquestrado pelos europeus. Por que pensamos que tal processo conseguirá mostrar a validade da tese da intersubjetividade? A intersubjetividade aliada à atitude de colonizar terras nos permitirá analisar um momento da história onde sujeitos brancos *desrespeitaram* a liberdade de outrem, ou melhor,

¹⁰¹ BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*, p.106.

¹⁰² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 508

¹⁰³ BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 108.

desrespeitaram o fato de que o Outro é um sujeito. Tal atitude dos colonizadores levou a reificação dos sujeitos nativos.

O homem branco invade Pindorama, terra que posteriormente será chamada de Brasil. Com a invasão, o invasor toma o território alheio para si e escraviza as pessoas humanas que viviam nessas terras. O resultado disso, grosso modo, será a colonização de um país regida por um grau de violência e desrespeito incalculável, trocando em miúdos: o resultado e a causa do processo de colonização é a escravização de outros povos. A escravização acontece há muito tempo, perpassa a história em diversos momentos da Antiguidade e acompanha impérios, sabemos. O que salta aos olhos no caso da construção de um Brasil é a destreza estrutural e sistemática deste crime, que além de dizimar os povos indígenas, também retirou e arruinou a vida de milhares de africanos. Durante três séculos de exploração da África, europeus transformaram os africanos em meros objetos para atingirem seus objetivos de colonizadores do Brasil. Então, se replicarmos o método ontofenomenológico sartreano nesta breve descrição da colonização do Brasil, que envolve a eliminação de um dos polos para que o outro exerça irrestritamente sua liberdade de ser, perceberemos que o homem europeu, de modo geral, transforma propositalmente o sujeito preto em objeto. O homem europeu investe em cortar relações com o sujeito preto para realizar com sucesso a transformação deste Outro, que é o sujeito preto em um mero objeto.

Através do breve relato sobre o processo de colonização do Brasil, vimos que apesar do negro escravizado e do homem branco tentarem se relacionar respeitosamente não foi suficiente para romper a reificação do sujeito negro, visto que, qualquer sujeito precisa defender seu lugar de sujeito diante do Outro. Vimos também que, de certa forma, o homem europeu tentou se relacionar com o sujeito negro através do amor, masoquismo, desejo, ódio, *etc.* Entretanto o homem europeu viu que seria uma atitude de desrespeito contra a sua própria humanidade, logo, a única saída para a sua liberdade de ser humano seria reificar o negro. Assim, a desumanização do negro exibida nesse processo de escravização, o qual usamos para interseccionar a ontofenomenologia à história, parece-nos exibir que a liberdade desumaniza alguns e humaniza outros, o que nos permite pensar em uma ética do desrespeito maquiada por uma missão principal, qual seja: ser livre.

4 A CONSTITUIÇÃO DA LIBERDADE

Vimos até aqui que Sartre preocupa-se fundamentalmente em trazer os conceitos de consciência, sujeito, intersubjetividade e do Outro, imbricados necessariamente à liberdade humana. Este modo de pensar sartreano redefine o conceito de liberdade de uma forma tão extrema, que nos possibilita afirmar que o conceito de liberdade se confunde com o de sujeito, posto que incontestavelmente “o homem está condenado a ser livre”. A partir da afirmação de Sartre em *O ser e o nada*, defendemos que a liberdade é necessariamente desrespeitosa. Isso implica que pode haver um desequilíbrio propositalmente instaurado pelo sujeito ao se relacionar com o Outro, qual seja, a persistência do sujeito para continuar existindo em contato direto com a sua condição de ser livre. Assim, neste capítulo pretendemos entender se tal condenação do sujeito à liberdade transfigura o sujeito em um sujeito naturalmente condenado à uma liberdade autoritária, visto que, essa liberdade sempre reifica o Outro.

Para atingirmos nosso objetivo de analisar a condenação obrigatória do sujeito à liberdade, no primeiro subitem deste capítulo, começaremos analisando as premissas que envolvem o engajamento do sujeito e investigaremos se o engajamento do sujeito consigo o vincula a um desengajamento natural do mundo, visto que o engajamento com o mundo não é uma das prioridades para a formação de si. No segundo subitem, trabalharemos os problemas da abrutização entre os polos em-si e para-si e da fundamentação entre eles que perpassa a relação ontológica. Nosso intuito é entender as questões metafísicas que aparecem a partir dessa problemática. Partimos do pressuposto que, no último subitem deste capítulo, Sartre nos permitirá pensar com mais respaldo teórico sobre o ambiente da desumanização de um dos polos que traz a marca da liberdade, contrapondo aspectos de *O ser e o nada* e *O existencialismo é um humanismo*.

4.1 Um engajamento para liberdade, o valor

O último capítulo de *O ser e o nada* é dedicado ao desenvolvimento da liberdade. Neste capítulo o autor argumenta que os deterministas e os adeptos ao livre-arbítrio, estranhamente, não tentaram desvendar as estruturas contidas na própria ideia de ação. Devido a essa crítica contundente, este capítulo foi intitulado como *Ter, Fazer e Ser*. Segundo Sartre, as argumentações pregressas sobre a liberdade - a exemplo, da estoica, cristã, bergsoniana, *etc*- são tentativas de convencimento e privação do sujeito da sua liberdade

própria. Isto é, se ele perder sua liberdade exterior, nada nem ninguém poderá privá-lo de uma espécie de liberdade interior. Segundo o autor, esses estudos confundem a autonomia do pensamento com o real significado da liberdade, mantêm o sujeito em um imobilismo e ludibriam a real potência libertadora da liberdade, que é a ação, que cria um mundo capaz de modificar tanto o sujeito quanto o próprio mundo.

O conceito de ato, com efeito, contém agir é modificar a figura do mundo, é dispor de meios com vistas a um fim, é produzir um complexo instrumental e organizado de tal ordem que, por uma série de encadeamentos e conexões, a modificação efetuada em um dos elos acarrete modificações em toda série.¹⁰⁴

Através dessa citação é possível visualizar que a liberdade não é uma vontade suprema que tudo realiza no mundo, ela tem que ser praticada e reiterada pelo sujeito a todo instante; pois está sempre em situação de instabilidade, por conta da contingência do mundo. Assim, a liberdade habita a ação de escolher e resulta na formação do sujeito, que tem a capacidade de agir no mundo livremente e de construir o projeto de si através das suas escolhas livres.¹⁰⁵ Por isso, nos capítulos anteriores, vimos que o sujeito nada é em função da liberdade, que o preenche de falta de ser e dá origem a um sujeito sempre desejanste de ser.

O homem é livre porque não é si mesmo, mas presença a si. O ser que é o que não poderia ser livre. A liberdade é precisamente o nada que é *tendo sido* no âmago do homem e obriga a realidade-humana a fazer-se em vez de ser. Como vimos, para a realidade-humana, ser é escolher-se: nada lhe vem de fora, ou tampouco de dentro, que ela possa receber ou aceitar. Está inteiramente abandonada, sem qualquer ajuda de nenhuma espécie, à insustentável necessidade de ser do homem, ou seja, seu nada de ser. Se começássemos por conceber o homem como algo pleno, seria absurdo procurar nele depois momentos ou regiões psíquicas em que fosse livre: daria no mesmo buscar o vazio em um recipiente que previamente preenchemos até a borda. O homem não poderia ser ora livre, ora escravo: é inteiramente e sempre livre, ou não o é.¹⁰⁶

A liberdade então nunca terá uma essência ou uma razão de existir, ela instala-se no seio do para-si sem qualquer necessidade lógica, contudo o preenche da cabeça aos pés. Por ser essencialmente livre o para-si rejeita qualquer tipo de determinismo, salvo sua indeterminação, isto é: nada pode condenar o sujeito a algo diferente da sua liberdade própria. Por isso, a liberdade e a consciência circunscrevem-se reciprocamente. Então, o sujeito escapa sempre ao seu ser próprio e faz-se sempre algo diverso do que projeta para si. Por esse motivo o sujeito é sempre desejo de ser posto que nunca é inteiramente o que projetou para si. Afinal,

¹⁰⁴ SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 536.

¹⁰⁵ *Idem. Ibidem*, p. 75.

¹⁰⁶ *Idem. Ibidem*, p. 545.

o para-si tem em sua base a nadificação, o para-si não pode *ser*, tampouco, *ter* algo, o para-si está condenado a se *fazer*, isto é, a escolher-se entre as várias possibilidades de si.

Ter, fazer e ser são as categorias cardeais da realidade humana. Classificam em si todas as condutas do homem. O conhecer, por exemplo, é uma modalidade de ter. Essas categorias não carecem de conexões mútuas, e muitos autores insistiram em tais relações. Foi uma relação dessa espécie que Denis de Rougemont deixou clara ao escrever em seu artigo sobre Don Juan: “Ele não era suficientemente o seu próprio ser para poder ter”. E é também semelhante conexão que transparece quando mostramos um agente moral que faz para se fazer e que se faz para ser.¹⁰⁷

Assim, a liberdade exhibe seu sentido original e ontológico partindo em busca de uma escolha original, que permita ao sujeito escolher-se diante das múltiplas possibilidades.¹⁰⁸ Ora, se a escolha é original, o sujeito é inteiramente responsável por escolher e a responsabilidade vai acompanhar cada expressão de liberdade exposta nas atitudes do sujeito. Lembremos que Sartre rejeita o inconsciente, o Deus cristão ou qualquer outro tipo de divindade, com isso ele pretende aguçar os sentidos da interpretação para o comportamento do sujeito medido através das suas atitudes. Desse modo, afirmamos, juntamente com boa parte dos intérpretes das teses de Sartre, que o problema ético está presente em toda sua argumentação existencial.¹⁰⁹ Pois, as condutas do sujeito são da sua inteira responsabilidade e a ética apropria-se da análise das ações humanas, como indicam os verbos citados no título da Quarta Parte de *O ser e o nada: Ter, Fazer e Ser*. É importante salientar aqui que Sartre conclui esse seu livro, afirmando que as perguntas suscitadas na última página deste capítulo só podem ser respondidas no âmbito da moral. E, apesar de não estudar a moral especificamente, em *O ser e o nada*, ele esboça diretrizes básicas do valor que desdobram numa análise moral. Essas diretrizes nos interessam, porque nos ajudam a elaborar o desenvolvimento do nosso problema, já que procuramos entender se o sujeito está preocupado apenas com a formação de valores de si, que reifica as pessoas ao seu redor. Por este motivo, é oportuno ressaltarmos alguns aspectos dessa possibilidade de debate, na medida que ele nos ajuda a entender a relação da liberdade com a formação de valor. Pois, do nosso ponto de vista é obstinação do sujeito acerca da formação do valor de si que pode incapacitá-lo de ver os Outros como seres humanos.

Em Sartre, a tese da formação de valor que aparece, prioritariamente, como desvinculada de razões exteriores é uma consequência da liberdade. O sujeito cria o valor que

¹⁰⁷ *Idem. Ibidem*, p. 535.

¹⁰⁸ Original por originar atitudes únicas e próprias do sujeito. Ontológico, pois é uma condenação exclusiva à realidade humana, não aos objetos.

¹⁰⁹ Mészáros, Coorebyter, Franklin Leopoldo e Silva, Bornheim.

ele quiser criar e o resultado disso será a manifestação da sua humanidade e a liberdade por ele é apreendida como autonomia de escolha. Assim, a liberdade demonstra-se absoluta e o valor não tem consistência objetiva, ele é oriundo da subjetividade.

A teoria sartriana dos valores pode ser compreendida como um esforço para a pureza do valor, isto é, para uma concepção na qual o valor apareça independente de todo conteúdo axiológico, e tal que a liberdade possa construí-lo e fazê-lo aparecer soberanamente, sem razão algum exterior à sua escolha. [...] A liberdade assim concebida é, portanto, segunda a justa observação de Raimundo Ruyer, um outro nome do valor de poder, considerado sob a sua forma abstrata e nua, esvaziada, ou, em todo caso, ainda não cheia dos valores que ela projeta normalmente realizar.¹¹⁰

Desse modo, a ontologia e a psicanálise existencial devem exibir ao sujeito que ele “é o ser pelo qual os valores existem.”¹¹¹ Porém, vimos que o sujeito tende sempre a reificação, ele almeja ser sempre um ser completo, ele deseja sempre uma essência, um fundamento e isso acontece também com o seu desejo sobre o valor. O valor exige um fundamento que só pode originar-se de um não-ser, isto é, da liberdade humana, afinal, o valor só vem ao mundo pelo sujeito.¹¹² Isso implica que não há nenhum tipo de essência ou natureza humana que condicione o que o sujeito deve fazer nem há nenhuma ordem já estabelecida de valores. O que Sartre pretende frisar despidendo o sujeito de substância é uma premissa ontológica básica essencial: Deus não condiciona o sujeito, o emprego dele não o condiciona, a família, o corpo, os amores e até mesmo os seus desejos não o condicionam, pois ele pode suprimi-los em troca de uma escolha que julgue melhor ou pior. Caso ele julgue o pior como o melhor, é questão de escolha. Deste modo, o valor encontra gênese no ato livre, que é rigorosamente indeterminado. Logo, escolher é o mesmo que criar.

Através da análise de um trecho da conferência *O existencialismo é um humanismo*, poderemos melhor entender como a liberdade preenche o *homem* em todos os sentidos e como ela dá sentido à criação de valor. A citação a seguir nos permitirá visualizar essa problemática.¹¹³

Ao afirmarmos que o homem escolhe a si mesmo, queremos dizer que cada um de nós se escolhe, mas queremos dizer também que, escolhendo-se, ele escolhe todos os homens. De fato, não há um único de nossos atos que, criando o homem que

¹¹⁰ JOLIVET, R. *Liberdade e Valor em Sartre*. Revista Portuguesa de Filosofia, 1950.

¹¹¹ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 722.

¹¹² SARTRE, J-P. *O ser e o nada*, p. 83.

¹¹³ Sartre e outros pensadores nomeiam o Sujeito de Homem, com a intenção de referir o sujeito à realidade humana. Nós pensamos que nomear a Realidade Humana como Homem é mais uma das características da cisão impositiva entre sujeitos, tal como mostramos no terceiro capítulo, quando trabalhamos a colonização da antiga Pindorama. O Homem pode ser visto no lugar do colonizador e o escravizado no lugar do objeto. Isso torna a argumentação de Sartre muito mais específica sobre o sentido de liberdade, ou melhor, de libertação que pode ser extraído da sua ontologia.

queremos ser, não esteja criando, simultaneamente, uma imagem do homem tal como julgamos que ele deva ser. Escolher ser isto ou aquilo é afirmar, concomitantemente, o valor do que estamos escolhendo, pois não podemos nunca escolher o mal; o que escolhemos é sempre o bem e nada pode ser bom para nós sem o ser para todos. Se, por outro lado, a existência precede a essência, e se nós queremos existir ao mesmo tempo que moldamos nossa imagem, essa imagem é válida para todos e para toda a nossa época. Portanto, a nossa responsabilidade é muito maior do que poderíamos supor, pois ela engaja a humanidade inteira.¹¹⁴

Dessa maneira o mal, a verdade, a mentira, o bem, o erro e o acerto são invenções do sujeito, e o sentido da liberdade se configura em uma libertação das amarras da cultura, da moralidade, da sociedade, dos paradigmas, dos conceitos prévios.¹¹⁵ Por consequência, essa libertação também ocorre ao sujeito em relação a si mesmo, pois inventar um determinismo seria introduzir o em-si como essência no para-si como seu fundamento, numa tentativa de coincidir perfeitamente com seu próprio ser e ser alguém, que é ser alguma coisa. Contudo, a liberdade é distância de si, assim apesar de presente a si, a liberdade mantém sempre o sujeito em fuga de si e distante de si próprio. Isso quer dizer que o sujeito sartreano, de certa maneira, vive sempre perseguindo uma identidade que afirme algo sobre si e a sua subjetividade, porém, o comportamento natural do para-si é a rejeição, o que ocasiona na frustração do sujeito diante de si e o faz lidar perpetuamente com uma pessoa antônima a si, que não caberá nunca no seu não-ser mesmo que o sujeito deseje isso francamente sua vida inteira. É neste ambiente cindido que Sartre deseja construir uma moral da salvação e da libertação, e ainda mais, construir uma relação de responsabilidade e compromisso do sujeito com o mundo.

Contudo, o subjetivismo parece estar cada vez mais latente e isso torna-se mais evidente em suas teses ao analisar a liberdade relacionando à responsabilidade não somente diante da formação de si, mas do mundo. A responsabilidade do sujeito com o mundo parece, em certo momento, ser ignorada, afinal, o sujeito não consegue ser responsável pela responsabilidade, pois ele não fundamenta seu próprio ser, como veremos, mais profundamente, no próximo subitem deste capítulo.

Todavia, esta responsabilidade é de um tipo muito particular. Pode-se me retorquir, com efeito, que “não pedi para nascer”, o que é uma maneira ingênua de enfatizar nossa facticidade. Sou responsável por tudo, de fato, exceto por minha responsabilidade mesmo, pois não sou o fundamento do meu ser.¹¹⁶

¹¹⁴ SARTRE, J-P. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, p.5.

¹¹⁵ Parece, mas não é a dúvida metódica cartesiana sendo utilizada como método e o excluindo o mundo das análises do sujeito. É apenas Sartre tentando despir o sujeito das suas características reificadas durante o convívio em sociedade, contudo, sem estudar ou analisar um contexto histórico-social que as envolvam, pelo menos, até 1946.

¹¹⁶ *Idem. Ibidem*, p. 680.

Tudo ocorre então como se o sujeito fosse coagido a ser responsável, porém, fosse impelido disso, pois a responsabilidade não pode habitar o para-si nem ser uma característica dele, assim a responsabilidade é expulsa do para-si e não fica claro em qual sentido o sujeito pode ser responsável por algo além da sua formação de valores, ou se ele é mesmo responsável por isso e pelos outros. A noção de responsabilidade com os Outros parece significar, apenas, um impacto à liberdade que serve ao sujeito para compreender que vive em sociedade e suas ações repercutem inevitavelmente nela, contudo, ele tem autonomia impositiva para dar sentido à situação histórico-social que vive. É como se a responsabilidade servisse para chamar a atenção, a modo de impactar o sujeito, para o fato de que ele está reificando as pessoas propositalmente, mas ele não pode agir de maneira diferente, pois a vida é assim. O sujeito reifica para *não-ser*. Afinal, pensemos, se o sujeito vive em sociedade e é constituído pela mais suprema autonomia de escolha, que exerce em sua ação, ele irá se deparar com dilemas dos mais variados durante a vida. Dilemas que, por vezes, reclamam decisões trágicas, cruéis, desrespeitosas, não somente para si, mas também para os outros. Contudo, em *O ser e o nada* Sartre não reflete, fundamentalmente, a causa da responsabilidade. O ápice da sua argumentação sobre o teor da responsabilidade, concerne em expor o impacto das ações do sujeito em sociedade para a construção do mundo. Assim, comprometer-se consigo é reflexo da sua tentativa de comprometimento com a sociedade, que não necessariamente será bem sucedida, mas necessariamente gerará um impacto no sujeito.

O para-si parece importar-se exclusivamente consigo. Isto é, escolher a si próprio e através da descoberta da sua exclusividade que ele entende e olha para a humanidade. Ele só é responsável por todos porque é responsável a si e escolhendo a si ele escolhe a humanidade. Então, talvez ele represente a humanidade por não conseguir ser responsável ou escolher algo além do valor de si.

Subjetivismo significa, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio e, por outro lado, impossibilidade em que o homem se encontra de transpor os limites da subjetividade humana. É esse segundo significado que constitui o sentido profundo do existencialismo (...) por outras palavras: escolhendo-me, escolho o homem.¹¹⁷

Segundo Franklin Leopoldo e Silva, a intenção de Sartre seria reafirmar o compromisso do individual sobre o coletivo, isso está presente em toda obra sartreana de maneira tácita.¹¹⁸ Para nós, mostra uma característica fundamental da liberdade, sua

¹¹⁷ *Idem. Ibidem.*

¹¹⁸ SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.

prioridade. Afinal, o sujeito entra numa espécie de obsessão pelo seu projeto, que o deixa comprometido somente consigo, como diz Sartre “toda vez que o *homem* escolhe seu engajamento e o seu projeto com toda a sinceridade e toda a lucidez, qualquer que seja, aliás, esse projeto, não é possível preferir-lhe um outro.”¹¹⁹ Dessa maneira, como salienta Mészáros, não temos certeza em relação a responsabilidade do para-si com algo que exceda o seu próprio nada de ser, não fica claro como podemos verificar onde o individual abre espaço para o entendimento do coletivo neste momento de argumentação sartreana, ou melhor, como Sartre pretende se desvencilhar de uma caracterização de um sujeito que não olhe e entenda o Outro através de uma representação sua, bem como, respeite a sua humanidade.

Nesse sentido, o engajamento parece assumir a concretude da responsabilidade de formar um sujeito através do esforço que o para-si dirige à sua formação como nada de ser. Conseqüentemente, o engajamento é responsável pela dimensão da historicidade, como afirma Landsberg¹²⁰ e não responde de maneira muito concreta aos problemas encarados pelo sujeito ao se relacionar com o Outro, tampouco responde as necessidades de engajamento de uma sociedade, o que torna mais clara a assunção da impossibilidade escritura de uma ética e ou moral da salvação por Sartre. Afinal, se o sujeito é livre para criar-se e se para criar-se ele tem que rejeitar os conceitos já estipulados independentemente da sua característica ou adjetivo, quer dizer se é bom ou mau, caso esteja a gosto do sujeito, toda e qualquer criação de si é permitida, logo, sujeito tem autonomia para agir sobre um objeto ou sobre outra pessoa. Assim sendo, com essa noção de responsabilidade surge a possibilidade de manipulação do mundo e dos outros. Então, cabe-nos esclarecer alguns aspectos sobre a díade para-si vs em-si, para pensarmos numa possibilidade de manipulação do mundo.

4.2 A cisão, uma porta para a manipulação

Apresentamos nos capítulos 2 e 3 algumas diretrizes para entendimento dos polos para-si vs em-si, contudo, elas não foram capazes de nos situar em um patamar de análise do sentido e do fundamento ontológico da liberdade e do ser, que é trabalhado de maneira mais descritiva e ontológica nos últimos capítulos da obra *O ser e o nada*. Faremos isso, agora, para entendermos melhor a relação ontológica do sujeito com o mundo e, ainda mais, para compreender o sentido da relação entre sujeitos. É importante destacarmos as ambiguidades que limitam a ontologia sartreana como, por exemplo, os desdobramentos da acepção do

¹¹⁹ SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*. p.15.

¹²⁰ LANDSBERG, P-L. *O sentido da ação*. Tradução: Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

fundamento do ser e da aparição do nada, que dão margem para pensarmos em uma manipulação do mundo. Ao trabalhar aspectos do em-si que fundamentam o para-si, Sartre esbarra numa impossibilidade ontológica de fundamentar o em-si, que transfere seu debate para o patamar metafísico diferente da metafísica grega, moderna *etc.*

Há uma nova instituição do conceito de metafísica para Sartre, que estaria apto a possibilitar uma nova experiência à realidade humana, descrevendo a finitude humana e capaz de dar conta da experiência humana. Assim sendo, discutiremos o tributo sartreano à metafísica contido em *O ser e nada*, pois, o pensamento sartreano sobre a liberdade ocorre através de uma tentativa de reconfiguração dos conceitos metafísicos de ser e nada, como explicita Thana Mara

Em Sartre, a metafísica não mais se identifica com intelecções abstratas sobre a possibilidade da realidade humana, nem com mundos eternos e abstratos, mas sim com a descrição da vivência humana, e, se é assim, essa filosofia precisa de uma forma de expressão que dê conta dessa vivência tal como ela é.¹²¹

Tudo ocorre no sentido de alcançar um conceito de Ser e de Nada, metafísico, contemporâneo a Sartre, que demonstre a autonomia de escolha do sujeito diante da contingência do mundo. Ora, se o sujeito não participa de uma ideia comum de bem, de mal, de verdade e de falsidade, ele tenderá a criar e a transcender um objeto do mundo. Desta feita, o para-si destaca-se sobre o em-si. Isso implica que, em algum momento, a disputa para-si vs em-si é superada pelo sujeito. Se não fosse assim, o resultado do sujeito não seria a liberdade, bem como, as coisas do mundo não seriam meros objetos, ambos incorreriam no mutismo absoluto. A argumentação de Sartre sobre tal disputa se estabelece no sentido de mostrar como o para-si transcende o em-si. Segundo ele, a intencionalidade atua, neste momento, como doadora de sentido e materialidade dos objetos. Com isso, percebe-se que o objeto ganha passividade e é dotado de valor pela perspectiva do sujeito.

Contudo, paradoxalmente, o para-si só pode vir a ser pelo em-si. Pois, o sujeito precisa do mundo para ser, precisa dos outros, isso é um fato, mas o para-si não pode ser nem é o em-si. Portanto, o que fundamenta ontologicamente o em-si? Ou melhor, qual seria fundamento do para-si, visto que, o para-si é fruto da diferença entre o em-si e o para-si. Seria o fundamento a própria diferença? Sartre não responde isso. Ele sinaliza a incapacidade de a ontologia responder a essa pergunta, ele afirma que essa pergunta só pode ser respondida metafisicamente. Então, no plano ôntico, a separação que existe entre essa díade é levada até as últimas consequências, o esforço está agora em manter um dualismo comunicante em uma

¹²¹ SOUZA, T. *Tensão e ambiguidade na filosofia de Jean-Paul Sartre.*

ontologia que mantenha e fundamente o contato entre dois polos abruptamente diferentes, sendo um de apropriação metafísica e o outro de apropriação ontológica. Vejamos como isso ocorre.

Sartre disse que o para-si somente é pelo em-si. Mas, o que isso quer dizer? Que o sujeito só tem sua subjetividade clarificada e sua atitude de ser sujeito porque existem as coisas do mundo, sem o mundo não haveria sujeito, tampouco, subjetividades. Nesse sentido, parece haver uma suposta primazia do ser sobre o nada. Contudo, se assim fosse, segundo as regras do jogo ontofenomenológico, o para-si não poderia ser pensado em termos ontológicos, pois não haveria mais a díade sujeito *vs* objeto, sim um para-si com uma identidade, com uma essência, que resultaria em um em-si. Logicamente, uma dimensão do para-si teria que manter-se irreduzível para não se confundir com o fundamento, para continuar sendo um para-si, que nega o estatuto de identidade com as coisas do mundo. Thana Mara, em *Tensão e ambiguidade na filosofia de J-P Sartre*, salienta que a ambiguidade e paradoxalidade existente na constituição própria do para-si e entre o “para-si x em-si” e “para-si x para-outro”, mantém a construção de um para-si que a todo momento revela a sua própria contrariedade e expressa seu potencial nadificador natural da tese ontofenomenológica sartreana. Já Bornheim argumenta que Sartre, neste momento, torna-se uma espécie de Neoplatão.¹²²

Em certa medida concordamos com Bornheim. Não pensamos em Sartre como um neoplatônico, mas em uma argumentação sartreana que exibiu a incomunicabilidade presente na díade para-si *vs* em-si e, por consequência, com o para-si *vs* para-outro. O que torna mais difícil pensar que o sujeito estaria envolvido com um engajamento com o mundo e não apenas consigo. Pois, na medida em que o para-si deriva do em-si, ele identifica seu fundamento e sua origem no ser. Porém, a fundamentação ou origem não pode de maneira alguma ser desenvolvida já que o fundamento do em-si é tautológico e não pode é desenvolvido. Em consequência disso, as estruturas de ser estarão restritas à sua própria opacidade.

Assim o lugar que acontecem as articulações do para-si não é o mesmo lugar do em-si, nem tampouco, do para-outro. A realidade humana está delegada a uma aparência de articulação e comunicação entre polos. No entanto, Sartre não desvenda o problema do ontológico, apenas descreve as suas metamorfoses.

¹²² O que queremos dizer é que o pensamento de Sartre, fiel nesse ponto essencial a toda tradição metafísica, tende a resolver-se em termos de monismo ontológico. No caso de um Platão, a Ideia, a rigor, esgota a realidade do real, seu teor ontológico; no caso de Sartre, o em-si esgota igualmente a realidade do real. Em Platão, o fundamento pode ser dito; em Sartre, a questão se torna paradoxal, porquanto, ao menos em princípio, dever-se-ia poder constituir uma ontologia do em-si enquanto possibilidade de dicção do fundante (...) Sartre poderia ser interpretado como o momento de radicalização do platonismo, como um Platão levado através de suas peripécias históricas, aos seus últimos desdobramentos. BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*, p. 140 – 146.

Cada realidade-humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio para-si em em-si-para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-em-si, sob as espécies de uma qualidade fundamental. Cada realidade-humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e para constituir, ao mesmo tempo, o em-si que escape à contingência sendo seu próprio fundamento, o *Ens causa sui*, que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil.¹²³

O sujeito é sempre enfeitado a perseguir sua paixão, da mesma maneira que o fundamento é sempre perseguido pela necessidade de fundamentação. Assim, Sartre aceita o debate metafísico, e se propõe a criar uma abordagem metodológica. Embora ele não consiga se desvincular de maneira eficaz da tradição metafísica através da impossibilidade de comunicação e fundamentação que envolve a relação para-si vs em-si. Fato que pode levar o sujeito a um ambiente exclusivamente seu, isto é, um mundo feito por si e *para-si*.

Por liberdade original, claro está, não se deve entender uma liberdade anterior ao ato voluntário ou apaixonado, mas um fundamento rigorosamente contemporâneo da vontade ou da paixão e que estas manifestam, cada qual à sua maneira. (...) A liberdade nada é senão a existência de nossa vontade ou nossas paixões, na medida em que tal existência é nadificação da facticidade, ou seja, existência de um ser que é seu ser à maneira de ter-de-ser.¹²⁴

Sartre por muito tempo não concordaria conosco, inclusive, um dos motivos dele para apresentar a conferência *O existencialismo é um humanismo* foram as interpretações tidas como falsas dos cristãos, dos comunistas e algumas críticas da sociedade no geral. Contudo, posteriormente, Sartre assumiu a ingenuidade contida em seu pensamento progresso sobre a liberdade. Nós preferimos pensar que Sartre não foi ingênuo em nenhum momento da especulação da sua tese sobre a liberdade. Ao contrário, ele viu o que não transcreveu, pelo menos de maneira explícita, isto é, ele viu a desumanização inerente à liberdade. Ele apelou às necessidades de emancipação da libertação pessoal do sujeito e viu uma face cruel na liberdade, que o homem europeu utilizou para desumanizar e manipular o mundo e as pessoas. Então, analisaremos a possibilidade de desumanização através da liberdade interseccionando *O existencialismo é um humanismo* com *O ser e o nada*.

4.3 Desumanizar é não-ser?

¹²³ SARTRE, J-P. *O Ser e O Nada*, p. 751.

¹²⁴ *Idem. Ibidem*, p. 549.

A escritura de *O Ser e o Nada* dividiu muitas opiniões na França e no ambiente acadêmico em geral. Sartre sempre foi muito polêmico, chamava muita atenção com seus escritos sobre a vida social e política, isso ajudou a sustentar sua crescente fama. Não foi diferente, em certa medida, com a obra acima referida. De um lado, a igreja via Sartre como um anticristo e podemos dizer que ele era, pois ele negava a imagem encarnada de Deus e todas as diretrizes oriundas do cristianismo. Bem como, instigava o sujeito a viver uma vida amoral e pervertida, ou simplesmente, instigava o sujeito viver de maneira autônoma e crítica. Do outro lado, os comunistas, que faziam críticas mais contundentes e refletiam sobre o espírito da época, grosso modo, julgavam que Sartre era um idealista. Contudo, não é importante aqui, pelo menos para responder o nosso problema sobre o vínculo da liberdade com a desumanização, fazer os merecidos elogios às críticas dos comunistas dirigidas a Sartre. Antes, pretendemos observar como a argumentação sartreana desenvolveu-se através do subjetivismo trabalhado em seu ensaio ontofenomenológico e em *O existencialismo é um humanismo*. Tomamos esse caminho, porque lá Sartre responde às críticas feitas a sua obra *O ser e o nada* através de tal conferência.

Porém, é relevante antes frisarmos alguns detalhes gerais sobre os dois textos. São textos com abordagens diferentes que debatem o mesmo tema, isto é, no que consiste a liberdade humana. *O ser e o nada* é uma obra exclusiva para quem domina o vernáculo filosófico, ou seja, para quem tem contato com determinadas figuras da filosofia como: Kant, Descartes, Husserl, Heidegger... e entende os problemas que acompanham sua formulação e a sua evolução, tais como, racionalismo, o conceito de sujeito, a descoberta da subjetividade, fenomenologia. Sartre, tacitamente, repete isso algumas vezes nesta sua conferência. Podemos dizer que *O ser e o nada* é uma obra complexa e que exige uma pesquisa muito profunda sobre os problemas filosóficos, mesmo para filósofos e estudiosos das humanidades, como o próprio Sartre diz: “o existencialismo, na realidade, é a doutrina menos escandalosa e a mais austera; ela destina-se exclusivamente aos técnicos e aos filósofos”.¹²⁵ Já *O existencialismo é um humanismo* é uma conferência que pretende explicar para uma sociedade que interpretava o existencialismo sartreano de maneira pessimista e hostil, que na realidade o existencialismo é uma maneira de, através da liberdade, exaltar o *homem* e suas as diversas possibilidades de

¹²⁵ O que manifesta confusão no direcionamento/desenvolvimento da sua doutrina. Se o existencialismo é um humanismo que ressalta o poder da ação de todos sujeitos, por qual motivo frisar que é uma doutrina estritamente dirigida para filósofos e técnicos? E mais, se para Sartre, o sujeito não pode ser filósofo, tampouco, técnico -isso fere sua liberdade própria, quem estaria apto para desenvolver ou argumentar sobre o existencialismo?

escolha.¹²⁶ Tal conferência pretende esclarecer o mal entendido que *O ser e o nada* deixou, assim ela explica as reais intenções de Sartre, de maneira mais sucinta e direta, por intermédio de uma defesa às críticas que recebeu. Inclusive, o nome da conferência carrega o significado existencial pressuposto por Sartre, que é o de libertar o ser humano. Mostrar ao ser humano a sua humanidade própria, despindo-o de tudo que ele pensa que pode ser. Ele é simplesmente, puramente e totalmente, humano.

Sartre inaugura a conferência situando a sua representação existencialista. Isto é, explicando o que é o existencialismo e no que constitui sua argumentação existencialista, que diverge da concepção do que seja existencial para Jaspers, Kierkegaard e Gabriel Marcel. Ele divergia da concepção daqueles que acreditavam haver um Deus e o incluía na sua argumentação como uma espécie de justificação e/ou prova. Sartre crê na existência, não em Deus. A existência precede a essência e isso para ele significa dizer nada menos que: é necessário partir da subjetividade.

O existencialismo ateu, que eu represento, é mais coerente. Afirma 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: este ser é o homem, ou, como diz Heidegger, a realidade humana. (...) O que significa, aqui, dizer que a existência precede a essência? Significa que, em primeira instância, o homem existe, encontra a si mesmo, surge no mundo e só posteriormente se define. O homem, tal como o existencialista o concebe, só não é passível de uma definição porque, de início, não é nada: só posteriormente será alguma coisa e será aquilo que ele fizer de si mesmo. Assim, não existe natureza humana, já que não existe um Deus para concebê-la. O homem é tão-somente, não apenas como ele se concebe, mas também como ele se quer; como ele se concebe após a existência, como ele se quer após esse impulso para a existência.¹²⁷

Deste modo, o sujeito forma aquilo que faz de si o sujeito que ele é. Este é o maior mandamento da doutrina existencialista de Sartre. O sujeito está sempre se fazendo ao longo da sua existência. Este mandamento existencial abre os caminhos para ele explicar em que sentido seu subjetivismo caminha na conferência. Vemos dois caminhos possíveis para o entendimento da subjetividade na conferência. O primeiro, traduz o significado da escolha do sujeito individual por si próprio. O segundo, significa a impossibilidade do sujeito transgredir sua própria subjetividade. Ele sustenta sua tese do subjetivismo através da segunda tese, ela constitui o sentido profundo do seu existencialismo. Isso aliado às impossibilidades constatadas nos capítulos anteriores é o que nos permite pensar na possibilidade de o sujeito

¹²⁶ Suspeitamos que este homem refere-se, de fato, ao homem europeu.

¹²⁷ SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*, p. 3

lidar com uma sociedade criada e manipulada por si.¹²⁸ Ou melhor, que o sujeito lida com imagens de sujeitos que a sua própria liberdade criou, pois a regra do jogo existencial prioriza a formação de si. Assim, o sujeito estaria diante de imagens de si, não diante de uma sociedade e das pessoas humanas, mas diante das suas representações, afinal, escolher a si é escolher a todos, como Sartre confirma na conferência. Vimos nos capítulos anteriores que a argumentação sartreana parece caminhar para isso, mas ainda precisamos desenvolver melhor nosso argumento, pois a resposta para entender o sentido do engajamento do sujeito na sociedade emana desta ação do sujeito.¹²⁹ Para tanto, desenvolvemos três caminhos de pensar que nos ajudam a testar nossa hipótese de pesquisa e que nos ajudarão a entender como a liberdade desdobra-se a modo de preencher o sujeito da esmagadora e impositiva prioridade de si.

- I. Questionar a realidade que o *homem* sartreano está interessado e mostrar como ele se apropria dela, visto que ele parece manipular as pessoas através da reificação para atingir seu objetivo de formar a si mesmo.
- II. Averiguar por que a realidade histórico-social não é descrita, tampouco analisada ou citada na ontofenomenologia sartreana.
- III. Rememorar que nada acontece de maneira desproposital, isto é, inconsciente. Tudo ocorre através da criação e instituição de um valor ainda que efêmero, consciente. Por isso, o sujeito opta por manipular a realidade do mundo e os outros a fim de atingir sua meta de perseguir seus valores.

Os caminhos são complementares. Questionar a realidade que o *homem* sartreano está interessado nos deixa de frente com a prioridade do sujeito, que é a sua liberdade. Para ser livre o sujeito não pode prender-se a nada além do desejo frustrado de ser alguém, isto é, de ter uma identidade que nunca se consumará. Ao averiguarmos porque a realidade histórico-social não é analisada pela ontofenomenologia sartreana, percebemos que a prioridade

¹²⁸ Relembrando as impossibilidades:

- I. Impossibilidade de comunicação entre a *díade* fora do “conflito” – para-si e em-si, para-si e para-outro.
- II. Impossibilidade do estabelecimento de uma relação respeitosa entre o para-si e o para-outro.
- III. Impossibilidade de fundamentação entre a *cisão*.

¹²⁹ Trocando em miúdos, é útil ao sujeito priorizar sua perseguição de valores para atingir seus objetivos pessoais. Em consequência é útil para o sujeito reificar os Outros e até mesmo espontâneo, como vimos nos capítulos 3.

humana ganha tanto espaço descritivo na sua obra que, de fato, não há espaço para Sartre pensar em um *homem* situado numa realidade histórico-social, posto que seu interesse é pensar em um *homem* interessado em perseguir o que é relevante para a sua prioridade, custe o que custar. Ao contrapormos a conferência com *O ser e o nada*, a sua ontologia fenomenológica, constatamos que o subjetivismo sartreano não possui evidência de experiência em sociedade. Encontramos apenas exemplos cotidianos sobre uma espécie de construção individual e historicizada (apesar de não descrever as situações históricas).

Nosso ponto de partida é, de fato, a subjetividade do indivíduo e isso por razões estritamente filosóficas. Não porque sejamos burgueses, mas porque desejamos uma doutrina baseada na verdade e não num conjunto de belas teorias cheias de esperança, mas sem fundamentos reais. Como ponto de partida, não pode existir outra verdade senão esta: penso, logo existo; é a verdade absoluta de consciência que apreende a si mesma. Qualquer teoria que considere o homem fora desse momento em que ele se apreende a si mesmo é, de partida, uma teoria que suprime a verdade pois, fora do cogito cartesiano, todos os objetos são apenas prováveis e uma doutrina de probabilidades que não esteja ancorada numa verdade desmorona no nada; para definir o provável, temos de possuir o verdadeiro. Portanto, para que haja uma verdade qualquer, é necessário que haja uma verdade absoluta; e está simples e fácil de entender; está ao alcance de todo o mundo; consiste no fato de eu me apreender a mim mesmo, sem intermediário (...) a existência do outro como uma liberdade colocada na minha frente, que só pensa e só quer ou a favor ou contra mim. Desse modo, descobrimos imediatamente um mundo a que chamaremos de intersubjetividade e é nesse mundo que o homem decide o que ele é e o que são os outros (...) Construo o universal, escolhendo-me; construo-o entendendo o projeto de qualquer outro homem, de qualquer época que seja.¹³⁰

Ora, assumir que fora do *cogito* cartesiano não há salvação pode ser considerado como: fora do monólogo interno do sujeito com sua razão, não há salvação. Nesse sentido, não haveria salvação para a liberdade e para o conhecimento da verdade. Assim, com a exclusividade e prioridade do si no sujeito, ele entende a experiência histórico-social através do seu próprio mundo.¹³¹ Então, todos os elementos da formação de valores do sujeito ocorrem pelo viés de autenticação que só pode ser feito de maneira subjetiva, isto é, não pode ser consolidado em contato com a realidade empírica, mas pela manifestação das imagens do sujeito reificado e manipulado pelo sujeito homem.¹³² Podemos pensar o significado do valor como a totalidade irrealizável e sempre perseguida pelo sujeito através da impossível unificação do em-si com o para-si. Isso significa que o ser do valor não pode ser nada menos

¹³⁰ SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*, p. 11-12.

¹³¹ Mészáros, *A obra de Sartre: em Busca da liberdade e desafio da história*, salienta que Sartre ignora a experiência em sociedade para oferecer apenas ilustrações “brilhantemente coloridas” de um mundo abstrato, um mundo não empírico.

¹³² Estamos nos referindo com ao Homem sartreano quando falarmos sujeito homem.

que “um ser-fantasma que rodeia e penetra o para-si de ponta a ponta”,¹³³ que persegue o sujeito durante toda a vida como uma obsessão, guiando-o no sentido da formação de si. O valor parece dominar o sujeito causando uma fixação deste à perseguição de si fadada ao insucesso infinito.

Corremos atrás de um possível que nosso próprio trajeto faz aparecer, que não passa de nosso trajeto e, por isso mesmo, define-se como fora de alcance. Corremos rumo a nós mesmos, e somos, por tal razão, o ser que jamais pode se alcançar. Em certo sentido, o trajeto é desprovido de significação, posto que o termo nunca aparece, mas é inventado e projetado à medida que corremos em sua direção. E, em outro sentido, não podemos negar-lhe esta significação que o trajeto rejeita, porque, apesar de tudo, o possível é o sentido do Para-si: portanto, há e não há sentido na evasão. Bem, nesta fuga mesmo do passado que sou rumo ao porvir que sou, o porvir prefigura-se com relação ao passado, ao mesmo tempo que confere a este todo seu sentido.¹³⁴

Assim, novamente, o sujeito corre a fim de algo e fracassa. Ainda que exista uma perseguição envolvida no jogo ela é impossível de ser consumada, mas o prende nesta prioridade de perseguição do valor. Pois, a regra do existencialismo sartreano envolve a recriação mediante a renovação infinita do projeto que o sujeito é, do contrário, se houvesse um valor já instituído como meta, ele cairia num determinismo. A meta que o sujeito pode atingir, então, deve ser definida como perseguição, ou melhor, perseguição rumo à uma unificação impossível entre o sujeito e o seu ser, o sujeito e o ser, o sujeito e o outro, etc.

Com a meta fora de alcance, mas sempre perseguida, a autenticidade está na perseguição, que proporcionalmente cria e projeta sua meta sem nunca a alcançar. Desse modo, a oposição descrita na forma das díades – para-si vs em-si, para-si vs para-outro - é unilateral e não constitui um movimento comunicativo entre si, mas representa a descrição de uma impossibilidade que paralisa o sujeito numa espécie de tributo ao valor de si. Pois, o movimento não introduz dinamismo nas estruturas do ser e do nada, mas sim afirma o valor impositivo do para-si para existir.

Nesse sentido, podemos dizer que há uma universalidade do homem; porém, ela não é dada, ela é permanentemente construída. Construo o universal, escolhendo-me; construo-o entendendo o projeto de qualquer outro homem, de qualquer época que seja. Esse absoluto da escolha não elimina a relatividade de cada época. O que o existencialismo faz questão de mostrar é a ligação existente entre o caráter absoluto do engajamento livre – pelo qual cada homem se realiza, realizando um tipo de humanidade. (...) Queremos a liberdade através de cada circunstância particular. E,

¹³³ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 267-268.

¹³⁴ *Idem. Ibidem.*

querendo a liberdade, descobrimos que ela depende integralmente da liberdade dos outros, e que a liberdade dos outros depende da nossa.¹³⁵

Logo, as diferenças unilaterais entre os polos para-si e em-si rascunham o caráter de um movimento que tem que desaparecer no momento que bosqueja a identidade essencial dos existentes, bem como no momento que tenta adentrar mais profundamente as estruturas da subjetividade. Os polos não se mantêm juntos, eles são redirecionados ao patamar da subjetividade e a subjetividade monta seus cenários a partir dos seus desejos de ser. Isso inclui a manipulação das pessoas que diferem do sujeito, pois é uma necessidade do para-si que para não-ser precisa reificar os Outros.

O valor que consiste em assumir situações que não tem nenhum sentido, em dar fins provisórios ou imediatos que não levam a nada, em procurar uma comunicação que nada supõe de comum, senão a mesma submissão ao absurdo universal - como mereceria ele o nome de valor, ele que oculta e supõe a negação de todo o valor? Não há, sem dúvida, nenhum meio de ser salvo, nenhum meio de ser justo. Incumbe a cada um salvar-se e conquistar a justificação - tarefa que se tem de retomar a cada instante. Mas ainda para isso é necessário saber o que é a justiça e saber em que consiste a salvação. E seria necessário, primeiro, que estas palavras de salvação e justiça tivessem um sentido. No contexto doutrinal de J.-P. Sartre, na realidade existencial ilustrada pelos personagens dos romances sartrianos, não tem realmente nenhum. São apenas palavras.¹³⁶

Assim, a liberdade revela sua característica de desumanização através da sua própria constituição, que carrega a natureza impositiva como geradora do não-ser. Essa característica da liberdade abre os caminhos para o sujeito aceitar sua condição de reificador e manipulador dos Outros como uma característica própria e como uma necessidade de sobrevivência. O sujeito para sobreviver livremente precisa manipular e desumanizar pessoas, caso contrário, ele viverá uma vida indigna, uma vida de objeto. Contudo, consideramos que o problema da nossa dissertação poderia ser explicitado melhor se Sartre em algum momento destes dois textos esclarecesse o que para ele significa uma atitude de respeito entre sujeitos. Talvez, nos trouxesse mais clareza sobre as relações humanas e as suas prioridades. Porém, como sabemos, o desrespeito é uma mera constatação na obra sartreana, pois não é descrito na sua ontofenomenologia.

¹³⁵ SARTRE, J-P. *O existencialismo é um humanismo*, p. 12-14.

¹³⁶ JOLIVET, R. *Liberdade e Valor em Sartre*. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1950. p. 297.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para nós, é inegável a originalidade do pensamento de Sartre. Ele nos envolve numa trama tão negativa de descrição, que talvez remeta o leitor para a mesma esfera de negação do que está transcrito em sua obra. De tal modo, que o leitor não percebe as possibilidades que suscitam da imposição perpétua dessa negação. O próprio autor chega a assumir, tardiamente, a ingenuidade de algumas constatações e argumentações em *O ser e o nada* sobre a liberdade. Já nós, não achamos que tal obra seja ingênua, pelo contrário, pensamos que ela foi eficiente no sentido de expor um sujeito que tem como uma espécie de *modus operandi* desumanizar para existir.

Ao longo da dissertação argumentamos como a descrição ontofenomenológica sartreana acontece e gradualmente procuramos extrair alguns aspectos que achamos interessantes. Com o estudo da consciência e seu modo de agir concluímos que por conta do poder supremo da intencionalidade, o sujeito fica preso em um momento introspectivo de emancipação, que autoriza ao sujeito ter atitudes inautênticas como uma maneira autêntica de ser no mundo. Do nosso ponto de vista, isso acontece em virtude do ambiente que parece ser, em certa medida, adaptado pelo para-si. Através do protagonismo do fracasso de ser, mostramos como o triplo H -Hegel, Husserl e Heidegger- fundamentou e provocou a inventividade de Sartre e como Sartre delega a díade para-si e em-si ao conflito, uma dimensão da cisão comunicável. O conflito não é interpretado como uma tensão que une, antes esse conflito mostra a diferença entre humanos e, conseqüentemente, entre a humanidade das pessoas. Quer dizer, o conflito autoriza a reificação do sujeito e aprofunda o abismo da cisão que existe entre o sujeito e os Outros, e entre os sujeitos e os objetos. O fracasso tornou-se evidente em quase todas as tentativas, exceto ao exhibir ao sujeito sua esmagadora condenação à liberdade, assim, a liberdade mostrou-se, em certo sentido, autoritária. Isso levou-nos a afirmar que a imposição da liberdade toma conta da descrição da ontologia sartreana e da conferência *O existencialismo é um humanismo* a ponto de não haver espaço para sequer pensar sobre a reificação do Outro. Então, a manipulação do mundo torna-se evidente através da análise do *modus operandi* de ser reificador do sujeito. Mészáros salienta o poder do sujeito, referindo-se à subjetividade e a relação do sujeito com os Outros e com o mundo.

A esmagadora subjetividade de Sartre, tal como incorporada ao quadro estrutural da sua concepção, é que determina inteiramente de modo cortante que tipo de evidência é admissível à consideração e que espécie de uso se deve fazer dos dados. (De fato, a palavra “dados” é bastante inadequada. Pois, no momento em que são enfocadas

pela generalização teórica, as informações empíricas são fundamentalmente transformadas através da descrição eidética e da especificação caleidoscópica).¹³⁷

Assim, a liberdade é a recusa de ser substância, negação perene e radical de ser exatamente o que se é. Não é uma liberdade de obtenção, tampouco uma vontade de poder, é uma escolha que não pode deixar de ser escolhida. O sujeito homem é livre, visto que a trama que é feito condiz com o seu próprio ser, por isso, o sujeito está condenado à liberdade. O sujeito homem não adquire a liberdade, não ganha ou perde em razão da causalidade do mundo, ele fabrica o seu valor, ou melhor, cria sua subjetividade e manipula o mundo ao seu modo, bem como, os Outros através da sua liberdade. Pensamos dessa maneira porque quando colocamos a questão da prioridade das responsabilidades e do valor, vimos que Sartre não nos forneceu nenhuma resposta, pelo contrário, observamos que ele tem como objetivo mostrar que os valores são fundamentados pela liberdade.¹³⁸

Sublinhamos bastante em nossa dissertação que: a hiper ação da negatividade não pode ser encarada como uma simples questão que poderia esgotar-se nas análises das descrições ontofenomenológicas. E ao criticarmos a capacidade impositiva do para-si em afirmar-se através da negação e criar seu mundo manipulando os Outros, não estamos criticando ou questionando a gratuidade dos atos, antes estamos apontando a impositividade delegada à negação extraindo daí seu significado desumanizante. Para isso, usamos o exemplo da colonização, demonstrando a reificação dos escravizados, que são os outros, através de uma perspectiva histórico-social. É importante sublinhar que Sartre nos ajudou a visualizar a necessidade e a urgência de trazer à tona o processo de objetivação do sujeito negro ao longo do tempo em vários países em colonização. Também nos ajudou a visualizar que o estatuto da liberdade pode aprisionar o sujeito em um tributo a si, por conta do acesso apenas ao seu mundo de valores. Assim, para nós ficou mais claro porque o projeto de uma filosofia moral em *O ser e o nada* não se concretizou. Contudo, quando se trata da sua produção artística o conteúdo moral e o contexto histórico-social que tanto reclamamos durante a dissertação parecem, em certo sentido, permanecer. Inclusive, Franklin Leopoldo e Silva afirma que a teoria sartreana atua misturando a filosofia com a arte em vários sentidos, numa espécie de vizinhança comunicante, onde uma obra toma emprestado da outra um conceito, uma continuação, uma explicação necessária à uma metáfora, por esse motivo até trouxemos

¹³⁷ MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre, busca da liberdade*. p. 213.

¹³⁸ SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*, p. 82-83.

breves trechos da sua arte durante o texto.¹³⁹ Porém, tudo isso só tornou mais evidente que os interaspectos de *O ser e o nada* nos levam à uma desumanização natural entre humanos. Nesse sentido, a arte parece responder melhor às necessidades do mundo, pois tenta entender sua realidade histórico-social.

¹³⁹ SILVA, F. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.

REFERÊNCIAS

- BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- CONTAT, M., & RYBALKA, M. *Les Écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée*. Paris, França: Gallimard, 1970.
- COHEN-SOLAL, A. Sartre. Tradução: Milton Persson. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.
- COOREBYTER, V. "Introduction", In: SARTRE, J-P. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.
- _____. *Sartre face à la phénoménologie*. Bruxelles: Éditions Ousia, 2000.
- COX, G. *Compreender Sartre*. Tradução: Hélio Magri Filho. Rio de Janeiro: Vozes, 2007
- DESCARTES, R. *Discurso do método*. In: Col. Os Pensadores. 1edição. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Notas de Gerard Lébrun. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973a.
- _____. *Meditações*. In: Col. Os Pensadores. 1Edição. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. Notas de Gerard Lébrun. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973b.
- DE BEAUVOIR, S. *A força da Idade*. Tradução: Sérgio Milletes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- EINSTEIN, A. *Física e realidade*. Revista Brasileira de Ensino de Física, v. 28, n. 1, 2006.
- FANON, F. *Os condenados da terra*. Tradução: José Lourênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução: Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FLAJOLIET, A. Ipséité et temporalité. In: BARBARAS, R. (org). *Sartre, Désir et Liberté*. Paris: PUF, 2005.
- HEGEL, G. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução: Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1992.
- HUSSERL, E. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia Fenomenológica*. Tradução de Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.
- _____. *Meditações Cartesianas*. Tradução: Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- MOUILLIE, J-M. *Sartre: Conscience, ego et psyche*. Paris: PUF, 2001.

MOUNIER, E. *Introdução aos existencialismos*. Tradução: João Bérnard da Costa. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1963

MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre: busca da liberdade*. Tradução: Lólio Lourenço de Oliveira. São Paulo: Ensaio, 1991.

PHILONENKO, A. *Liberte et mauvaise foi chez Sartre*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. Paris, 1981, n° 2.

SARTRE, J-P. *A Náusea*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1964.

_____. *A transcendência do ego*. Lisboa: Colibri, 2004.

_____. *Diário de uma guerra estranha*. Tradução de Aulyde Soares Rodrigues. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

_____. *Entre quatro paredes*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.

_____. *La transcendance de L'ego*. Paris: Vrin, 1966.

_____. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Editions Nagel, 1970.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução: Rita Correia Guedes. São Paulo: Abril Cultural, 1992.

_____. *O ser e o nada*. Tradução: Paulo Perdigão. Petrópolis: Vozes, 2015.

_____. *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*. In: Situações I. São Paulo: Cosacnaify, 2005.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. Tradução: José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 1984.

SILVA, F. *Conhecimento e identidade histórica em Sartre*. *Trans/form/ação*, [s.l.], v. 26, n. 2, 2003.

_____. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: UNESP, 2004.

SOUZA, M. *Sartre e a literatura engajada: espelho crítico e consciência infeliz*. São Paulo: EDUSP, 2008.

SOUZA, N. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: E.P.U, 1997.