

SARTRE E A ENCARNAÇÃO DO SUJEITO TRANSCENDENTAL¹

SARTRE AND THE INCARNATION OF THE TRANSCENDENTAL SUBJECT

Luciano Donizetti da Silva
Universidade Federal de Juiz de Fora

RESUMO: O conjunto do pensamento de Sartre pode ser com adequação chamado de filosofia da liberdade; e isso se presta a equívocos, sobretudo a comum confusão entre ser livre e fazer o que se quer... Não. Para o filósofo a liberdade é em paralelo com (ou a partir da) a facticidade, donde todo ato livre seja *situado*. A situação, por sua vez, também resulta de escolhas pregressas, também situadas: o homem é liberdade em situação, jogando sempre entre ser-no-mundo para si mesmo (liberdade), sendo ‘no meio do mundo’ para todos os demais (natureza, objeto). É desse conflito, *sentido original do ser-para-si*, que o amálgama consciência-objeto se revela homem-no-mundo

Palavras-chave: Sartre; natureza; liberdade.

ABSTRACT: The arrangement of Sartre's thought can be properly called as philosophy of freedom; and that lends to mistakes, especially the common confusion between being free and doing what you want... No. The philosopher affirms that freedom happens in parallel with (or from) facticity, thus every free act is situated. The situation, in turn, also results from past choices, also situated: man is freedom in a situation, always playing between being-in-the-world for himself (freedom), and being in the middle of the world for everyone else (nature, object). It is from this conflict, the original sense of being-for-self, that the object-consciousness amalgam reveals itself as man-in-the-world.

Keywords: Sartre; nature; freedom.

¹ O tom coloquial desse artigo expressa a versão original do texto, apresentado na palestra do dia 25 de abril de 2019, no I Ciclo de Palestras – Natureza e Liberdade.

O homem é uma ponte lançada entre o animal e o além-do-homem.

Nietzsche (prólogo, *Zaratustra*)

A alma comanda o corpo, e este lhe obedece imediatamente; comanda-se a si mesma, e esta resiste. A alma ordena à mão que se mova, e a obediência é tão fácil que mal se distingue a ordem da execução. No entanto, a alma é espírito, e a mão é matéria.

Agostinho (*Confissões*, p. 220).

O que é o homem? Essa pergunta, eminentemente filosófica, atormentou a tal ponto os primeiros filósofos que promoveu ao mesmo tempo a sofística e a filosofia socrática; ou melhor, Platão e sua *alma imortal* representa o *refluxo* (para usar um termo marxiano) contra o homem que se pretendeu *a medida de todas as coisas* (Protágoras). Assim, tem lugar pela primeira vez no ambiente filosófico a compreensão da realidade humana como ‘dual’, um composto que – invariavelmente – é hierarquizado: a alma é imortal, dirá Platão, ainda que habite um corpo mortal; a *res cogitans* é superior à *res extensa* e está mais próxima da *substância infinita*, dirão Aristóteles e Descartes... a cortina de fumaça, levantada por Platão, será dominante ao longo da história da filosofia, e terá seus desdobramentos medievais (Anselmo, Agostinho, Tomás de Aquino) voltados à questões de interesse religioso, mas sem momento algum abrir mão desse duplo: a parte ‘menos importante’ (corpo) deverá ser submetida pela ‘alma’, que realmente importa. Assim essa questão chega ao auge da modernidade, tendo de imediato suas asas – as certezas metafísicas – cortadas: a limitação da verdade ao âmbito das experiências possíveis, pressuposto da filosofia crítica de Kant, livrou a filosofia de uma série de ‘falsas questões’; desde então, não se trata mais de determinar a ‘alma’ que deverá pensar ou gozar sua eternidade, mas de compreender o mundo nos estreitos limites da condição cognitiva humana – que exclui uma série de questões especulativas e religiosas.

Mas o que é o homem? O conhecimento serviu, a princípio, para amenizar a remissão metafísica que a ‘alma’ sempre exigiu; e subjetividade, consciência, Ego, Eu transcendental, etc., passam a figurar no lugar da alma substancial, mas ainda aí o ‘sutil’ apresenta-se hierarquicamente superior ao corpo: conhece-se pelo corpo, nem racionalistas, nem empiristas, nem Kant discordam; mas, de novo, caberá a

alguma instância ‘não corpórea’ (por falta de termo melhor, tais como Entendimento, Eu puro, Ego transcendental) submeter, controlar, fiscalizar e julgar tanto a corporeidade humana quanto ‘os corpos’ em geral. E, sem abrir mão de suas verdades, tanto o idealismo (lógico ou não) quanto os desdobramentos dos trabalhos de Husserl (fenomenologia transcendental) seguem tentando, a partir de ‘uma parte dessa *máscara de Jano*’, dar conta de sua compleição – não é difícil imaginar a razão dos fragorosos fracassos colecionados ao longo dos séculos. E essa, que aparentemente é uma questão de teoria do conhecimento, acabou levando a subjetividade humana ao pavoroso argumento do ‘círculo mágico’: de fato, a partir desses pressupostos, *nenhum ser humano* pode ter outra certeza senão *aquelas de senso íntimo*; ou, dito de modo direto, a condição humana seria *solipsista*, e nenhum homem poderia ter qualquer certeza além daquelas de sua imanência. Mas como isso é possível, se há *um mundo inteiro* contradizendo essa premissa?

O ambiente transcendental é desolador: ele não apenas lida com *estruturas a priori* do entendimento humano, mas sem qualquer pudor repete – também nesse ambiente – a mesma hierarquização que antes fora dada ao duplo alma-corpo. É o entendimento, antes de qualquer experiência do mundo, quem – a partir de suas estruturas inatas – organiza a matéria da sensibilidade; donde, isso é evidente, caberá àquele *governar* essa, ou seja, ainda que os termos tenham mudado, nada foi alterado em seu teor: o homem, *ser-que-conhece*, deixa de ser a medida de todas as coisas para *medir-se a si mesmo*. A razão, levada a seu tribunal, deverá *arrancar* da experiência aquilo que procura... e o solipsismo será algo dessa ordem, afinal, uma vez abandonado o ambiente etéreo do transcendental, nenhum homem *se sente só*. Ao contrário, desde que a atitude da consciência intencional seja desviada do mundo irreal das ‘ideias verdadeiras’ para o mundo da vida, todo homem e toda mulher sente-se *acossado por uma multidão*: tanto aquela que *efetivamente olha* (rua) quanto todos aqueles olhares presentes seja na *memória*, seja na *expectativa de ser olhado*, que jamais abandona a consciência desperta. E, mais, o homem ativista *sente-se olhado* por seu grupo tanto quanto pelo Estado e por sua própria organização; os religiosos, além do olhar curioso de seus pares, terão que se ver com o olhar divino – que tudo viu e tudo anotou. Tamanha contradição entre a experiência do mundo, na qual o outro

não é um problema (afinal, essa questão não se coloca senão em meios filosóficos), e toda a problematização filosófica a respeito da *existência do outro*, acabaram fazendo da epistemologia um território para especialistas – território que, desde agora, deixamos em seu tempo (primeira metade do século XX) e restrito ao ambiente dessas especialidades e seus especialistas. Afinal, já é hora de falar de Sartre.

Antes ainda, é preciso dizer que o existencialismo é um parente próximo da fenomenologia de Husserl: a base da filosofia de Sartre, *O Ser e o Nada*, é uma ontologia fenomenológica, não se pode esquecer. Em linhas gerais, a filosofia sartriana celebra a fenomenologia por *superar a filosofia estomacal* do idealismo; ao menos, até Sartre dar-se conta do caminho sem volta tomado por Husserl a partir de 1907, sobretudo com as *Ideen* (1913): é para evitar a tese idealista husserliana que Sartre terá a *intencionalidade da consciência* muito presente em sua filosofia, mas sem jamais efetuar a *epoché fenomenológica*. Então Sartre seria um realista ingênuo, pode-se pensar, afinal lidar com a consciência intencional sem qualquer processo de *purificação* seria retomar o ‘olhar do homem comum’. Sim, pois não há outro homem que aquele para o qual se revela um e mesmo mundo (intencionalidade), donde não há senão o homem *de senso comum*, que sempre viu pessoas em seu entorno, que sempre falou e interagiu com elas, e que se sente incapaz de questionar sua experiência do mundo e, portanto, sua presença ao outro (intersubjetividade), mesmo que ele seja cientista, historiador ou filósofo. A descrição da *atitude natural* não se resume àquela do homem *comum*, mas será aplicada a *todo homem e toda mulher* que não estiver em *atitude fenomenológica* – é o que pretende Husserl; e essa exigência *sine qua non*, de parentetizar o *estar aí adiante* das coisas, é tão radical aos olhos do mestre que justificará chamar de *antropologia* a filosofia hermenêutica de Heidegger; desse ponto de vista, melhor nem perguntar o que ele diria da ontologia de *O Ser e o Nada*. Ainda mais porque, se Sartre recusou terminantemente a *redução fenomenológica* husserliana, será de Heidegger que ele vai emprestar um substitutivo: a noção de *situação*. E em que pese alguma diferença interpretativa entre Sartre e Heidegger (que curiosamente quis distância do *existencialismo*, *Carta sobre o Humanismo*), será nas análises da consciência intencional *situada* que Sartre vai fundar sua ontologia – ainda que isso exija discutir com Husserl, primeiro, e com Heidegger a seguir.

Ao homem *comum* não interessa colocar a questão da intersubjetividade, ao passo que a atitude fenomenológica desconsidera – por princípio – qualquer possibilidade *concreta* de resolvê-la, afinal leva-a para o ambiente transcendental: ora, é *no mundo* (e jamais nalgum lugar *apriórico*) que o homem pode individualizar-se, afinal, seria forçoso pensá-lo indivíduo *sozinho* – ora, diferente de que, ou de *quem*? Mas isso não vai além de recurso ao silogismo, pois, ao negar o mundo da vida, essa filosofia negou de antemão a pergunta ‘individual’ sobre ser: ela deverá, para ter valia, que partir de alguma *instância geral* que seja *partilhada*; noutras palavras, nada daquilo que faz um indivíduo sê-lo (suas experiências mundano-concretas) contam, mas apenas aquilo que possa *ser deduzido* de suas certezas hauridas por um *auto estudo* ou, no máximo, pela *ascese constante* de tudo que seja *mundano*. Enfim, fica claro agora porque Heidegger – mesmo tomando o cuidado em distinguir ‘homem’ de *Dasein* – deve ser contado entre antropólogos: sua filosofia, porque hermenêutica da questão do sentido do ser (e ser-em-geral), abre a guarda para perguntas que se situam no âmbito da *atitude natural*; que seja, será sim desse lugar – partilhado com Heidegger – que Sartre (e apesar de Husserl) partirá para escrever sua filosofia. Sim, Husserl *reinstalou o encanto e o horror nas coisas* com sua noção de intencionalidade; sim, foi a fenomenologia que – apesar de Kant (*o ser não é um predicado real*) – abriu novamente as portas da ontologia, ao *liberar o ser do juízo*. E só. Devolvido ao mundo, o problema inventado na Alemanha (Kant) será resolvido por lá mesmo: o desejo husserliano de levar a filosofia crítica adiante o fez escrever as *Investigações* e será daí que Heidegger vai fundar sua ontologia. E é de onde partirá Sartre: o fenômeno *não aponta mais sobre seus ombros*, como se tivesse ainda algo a revelar – afinal, se o que há para conhecer segundo Kant são fenômenos, por que não desenvolver *fenomenologias*, essas *filosofias do fenômeno*? A de Husserl visa descrever o *a priori da correlação* a partir do modelo idealista (boa sorte!); a de Heidegger promove uma ontologia que parte do *Dasein humano* e sua questão sobre o sentido de ser; a de Merleau-Ponty, por sua vez, volta-se para a *percepção*. Sartre, de seu lado e fazendo convergir a decisão transcendental de Husserl (intencionalidade da consciência) e a guinada existencial de Heidegger (situação), desenvolve sua ontologia fenomenológica a partir do *ser-para-si* sem

hipocrisia: é ao homem mesmo que o filósofo se dirige, ao homem em seu mundo – tanto melhor!

Pergunto à minha sobrinha, de seis anos, *que é você* (vocabulário adequado a ela)? Sem mais, em sua inocência, ela responde: *Luisa!*, simples assim. Pergunta-se a um filósofo, *que é você*, e muitos estarão mais propensos a negar *tudo o que vê, sente, experimenta*, para conquistar *a verdade* – que seja; mas soa estranho que essa verdade não possa contemplar a condição humana *comum*. É por uma série de ascetes e purificações que o *intelectual de profissão*, por um esforço que desconheço, consegue alcançar o tal ambiente transcendental; Sartre é bem mais *fácil*, no sentido muito preciso que deu Hume a esse termo: a filosofia fácil é aquela que *não exige nenhuma predisposição metafísica* para ser alcançada. E, continuará Sartre, *se todas as condutas são condutas do homem-no-mundo*, pouco importará qual delas seja analisada: todas revelarão, sem mais, *o que é o homem, o que é o mundo e qual a relação que os une*. Melhor deixar a *relação que nos une e o estatuto do mundo sartrianos* para outra ocasião; por hora é suficiente falar do que é o *homem* na filosofia de Sartre, e falá-lo do ponto de vista da ontologia *fenomenológica*. De modo direto, homem é *ser-para-si*, ou seja, ele jamais coincide com seu ser (diferentemente do ser-em-si, que é pura identidade consigo); ele é *negação*, de si mesmo e do mundo, e é em grande parte pela *via negativa* (não sou a mesa, não sou a cadeira, não sou o livro, etc.) que ele se define; ele é liberdade, pois não será de outro lugar senão de *si mesmo* (seu ‘passado’, pois ele não aparece no mundo senão assim) que cada homem e cada mulher poderá projetar seu futuro – sua *escolha*, livremente – o que se revela como *náusea* (descoberta da liberdade, *A Náusea*). O homem é *presença a si* (consciência) e *facticidade* (corpo), dirá Sartre; mais uma ‘dualidade’ para substituir aquela de Platão? Não parece, e é isso que pretendo mostrar.

Corporeidade e Consciência – os pressupostos da liberdade

Há muitos modos de dizer o que é o homem, e vão desde aquela *criatura* – seja de seus pais, de Deus ou do acaso *natural* – que minha sobrinha entende englobado em seu nome, até os mais puros devaneios dualistas ou, mesmo, idealistas. E há um,

e apenas um modo de *testar* essas teorias: o homem não é um animal político porque a história contradisse Aristóteles, assim como ele não é *templo do Espírito Santo* porque nada no mundo o revela – senão a crença religiosa (sempre individual, ainda que seja majoritária). Mas há mais, na medida em que o homem da *medicina* (corpo inerte) não é absolutamente aquele da psiquiatria ou psicologia, e o homem histórico nem sempre coincide com aquele da sociologia... o que teriam em comum? Esse é o trabalho ontológico, e o modelo sartreano preconiza que *homem é para-si*, ou, “o ser do *cogito* nos apareceu como Ser-para-si” (Sartre, 2011, p 157); a consciência, intencional, é no mundo humano a *única* capaz de voltar-se para si mesma: ela é para-si. E o ser-humano, em seu *modo de ser no mundo*, revela exatamente isso: desde minha sobrinha a meu pai septuagenário, todos os homens e mulheres *tem seu ser em jogo*. Essa expressão pode significar muitas coisas, mas fundamentalmente, revela que nenhum homem ou mulher *nasceu determinado*, seja por seu tempo, seja por sua cultura, seja pelos valores de seu grupo; e, ao mesmo tempo, todo homem e toda mulher somente poderão sê-lo caso *sejam determinados* em seu ser. Afinal, são as roupas rosa, os brincos e o hábito de não cortar o cabelo e de ser vestida de tal ou qual modo que define, em nosso meio, o *ser menina*; e é também pela função social do septuagenário – aposentado – que ele é *reconhecido* em nosso mundo: *ser-no-mundo* revela, não importa para onde se olhe, a quimera desse *homem só*. Enfim, será sempre pelo outro que o um adentrará o mundo, algo que poderia ser comprovado por meu pai a meu respeito, e visto eu mesmo poder testemunhar a entrada no mundo de minha sobrinha.

Todavia, a experiência mundana mais banal revela também que há – e desde sempre deve ter havido – ao menos duas maneiras humanas de *voltar-se para si mesmo*: posso compreender-me como *objeto* ou como *consciência*; melhor, o homem – ser-para-si –, é o único ser que pode voltar-se para si mesmo e *compreender-se como aquele que compreende*, ou *ver e saber-se vendo*. Ou seja, tudo se passa como se Platão estivesse certo, e no fundo fôssemos *almas encarceradas em corpos*; e essa certeza geral tem nessa dualidade propagada pela medicina sua fonte mais segura:

Quando um médico pega minha perna enferma e a examina, enquanto eu, semideitado na cama, vejo-o fazendo isso, não há qualquer diferença de natureza entre a percepção visual que tenho do corpo do médico e aquela

que tenho de minha própria perna. Melhor dito, ambas não se distinguem, salvo a título de estruturas diferentes de uma mesma percepção global; e não há diferença de natureza entre a percepção que o médico tem de *minha* perna e aquela que eu mesmo tenho ao mesmo tempo. Sem dúvida, quando toco minha perna com o dedo, sinto minha perna ser tocada (SARTRE, 2011, p. 386).

Essa *possibilidade empírica* gera, não raro, a certeza de *habitar* um corpo e, claro, não faltarão aqueles que se ocuparão em mostrar que é mesmo assim – ainda que não tenham podido até hoje mais do que *indicar* o cérebro como esse lugar. Mas, convenhamos, aquilo que o médico retalha em sua mesa *não sou eu* – foi o que disse Descartes, pois *eu sou (cogito)* permanece verdadeiro, mesmo sem ossos, músculos ou mundo; de fato, juntar partes humanas não produz um homem senão na ficção de Mary Shelley (*Frankenstein*), mas isso não gera, na contrapartida, que seja preciso de algo *não corpóreo* como piloto do *navio corpo* – afinal, algo desse tipo (alma) nunca foi encontrado. Mas enfim, o que é o homem, além dessa dicotomia repartida entre médicos e psicólogos? Ou desse ser que, fincado em seu meio, nada mais faz que o reproduzir? Ou, ainda, dessa *interface* entre deuses e homens?

Desde a filosofia crítica que a especulação metafísica ficou na berlinda, donde Sartre – por mais que seja por alguns ainda compreendido como o *último metafísico* (Gerd Bornheim) – não possa em sua filosofia *ir além das condutas humanas*: são elas que deverão indicar o norte a seguir. E como ser-homem é *ser-para-si*, o ser – visto eu não sê-lo – somente poderia ser de outra ordem: ele é *em-si* – e o corpo, assim compreendido pela medicina, é *em-si* que eu sou, e reconheço que o médico também o é (ainda que seja ele a examinar minha perna). Ora, *ser-para-si* é ser negação, de si e do outro: a negação revela que essa compreensão do homem como *coisa entre coisas* é um possível; mas pode-se concluir que o cadáver sobre a mesa do necrotério é ainda um homem? Ou que *algo o deixou* (alma) e, por isso, ele agora não mais se move? Que seja, desde que fosse dada conta não somente da alma humana, mas de todas aquelas de tudo o que se move (inclusive estrelas) – e com o agravante que a alma, diferentemente do corpo – *não pode ser encontrada no mundo*. Corpos sim, povoam o mundo, e sem predisposição metafísica pode-se distinguir sem mais aqueles que podemos chamar de amigos daqueles que *foram* amigos (*defuntos*). Se aquilo que o médico lida – a carne sobre a mesa – representasse a totalidade de ser homem-no-

mundo, os hospitais não teriam o fenômeno da *morte* em suas dependências: nada mais simples que imaginar *algo* que deixa o corpo; algo invisível, e que jamais será reencontrado, deixou de ser. Por que não completar o trabalho, e admitir que foi *uma totalidade de ser* (homem, para-si) que deixou de *ser-para-si*? Os cadáveres fazem parte do ser-em-si, a ponto de nenhum jornalista – ante o encontro de um corpo – noticiar que *a pessoa* foi encontrada: há o reconhecimento tácito (por vezes implícito, como se pode prever) da subjetividade alheia; e nesse ponto, a menos que o sujeito esteja *afetado pelos negros vapores da bilis*, todos os homens reconhecerão de bom grado a diferença intrínseca entre ser-homem e *ter-sido-homem*.

Afastados tanto o risco *anímico* quando o risco *animal* se pode, sem muito esforço, admitir que o *ser-homem* é uma empresa multifacetada: o menino, *anjo de amor* de sua mãe, pode ser o pesadelo da professora; o político, para além de sua *máscara pública*, é também o *pai exigente e proteção* para seus filhos; a mulher *bela*, ainda que fonte de sentimentos sublimes, é *objeto de desejo* dos olhares masculinos mais perversos. Ora, onde isso leva senão ao fato de que *aquilo que é o homem no mundo* advém de sua rede de relações? Ou melhor, como dirá Sartre, “eu não poderia considerar o olhar que o outro me lança como uma das manifestações possíveis de seu ser objetivo: o Outro não poderia me olhar como olha a relva. E, por outro lado, minha objetividade não poderia resultar *para mim* da objetividade do mundo, porque, precisamente, sou aquele pelo qual *há um mundo*” (SARTRE, 2011, p. 331). Essa é, em suma, a condição humana: liberdade para-si mesma que *exige* o outro, que exige *a objetivação* do olhar alheio para adentrar o mundo (desde seus primórdios, infância, até depois de morto – seu *cadáver*). É *pelo olhar* que o outro se revela *em meu mundo* na mesma medida em que, para que ele seja, também ele necessite de meu (e outros) olhar: o outro *é o que há de mais importante* para que o um seja, dirá Sartre. E a vergonha, conduta humana analisada pelo filósofo (SARTRE, 2011, pp. 172 ss), mostra exatamente isso: assim como eu sou capaz de me envergonhar, também eu posso – com meu *olhar* – provocar esse sentimento noutras pessoas. Tem-se o *reconhecimento* supracitado, afinal, o mesmo não se passaria ante um cadáver ou um bebê. Assim, o homem parece situar-se nalgum estágio entre a *animália* e o aparato

transcendental e, de novo, a dualidade reaparece; ora, não seria sua fonte esse jogo infindo de *negações cruzadas* entre para-sis?

É pelo olhar alheio que todo ser humano adentra o mundo dos homens, e será por esse olhar que também ele *trará* outros homens ao mundo (meu pai me trouxe, eu trago minha sobrinha); o solipsismo, essa quimera idealista, não resiste (nem nunca resistiu) quando confrontada com a *situação* do homem, quando ‘levada ao mundo’. Assim sendo, não parece acaso a ascese que é demandada para adentrar o ambiente transcendental: sem o mundo, esses problemas parecem plausíveis, e homens de boa vontade contentam-se com *sombras* e regozijam-se em negar aquilo que – ao que tudo indica – *é o objeto* que as provoca. Sem metáforas, o olhar do outro – aquele que me envergonha – revela algo sobre mim; mas o que? O que sente o homem ou mulher (essas certamente mais) quando *é olhado de cima embaixo*, como se diz coloquialmente? Ainda, por que um dos *absurdos* imperativos categóricos de Kant exige somente fazer sozinho aquilo que se *faria ao olhar de todos* (sem envergonhar-se do ato)? Na filosofia de Sartre, para a qual o homem, ser-para-si, *é liberdade*, esse *olhar* objetiva – faz com que *eu me sinta coisa dentre coisas* – e, assim, *rouba minhas possibilidades*. Ou, nas palavras do filósofo, “Não que, propriamente dito, eu sinta perder minha liberdade para converter-me em *coisa*, mas minha natureza está aí, fora de minha liberdade vivida, como atributo dado deste ser que sou para o outro. Capto o olhar do outro no próprio cerne de meu *ato*, como solidificação e alienação de minhas próprias possibilidades” (SARTRE, 2011, p. 338). Ao mundo, mais uma vez: caso o homem *fosse seu corpo*, tal qual esse mesa é bege, o conflito intersubjetivo não poderia existir, pois além da impossibilidade de discórdia, não haveria o discordante; e se não o fosse essa discussão teria de ser marcada para outro mundo, seja qual for, mas não o mundo *humano* – e, enquanto tal, não teria qualquer importância aqui (como, aliás, as questões ligadas ao *pós mortem* não deveriam ter).

Depois de mais de vinte séculos de *dualidade* parece mesmo difícil encontrar uma palavra que não remeta, direto, ao dualismo platônico; ainda assim, ao menos é bastante concebível que *uma moeda* tem dois lados. E é mais ou menos isso que se pode dizer do *homem sartreano*, que *existe*, que *é* em *Ek-stase*; noutros termos, ser-homem-no-mundo exige, por assim dizer, que todos os para-sis sejam *fora* de si –

aquilo que *aparecem* aos outros; todavia, para sê-lo, também é exigido um *dentro*, que não é mais que *aquilo* que o para-si *aparece* a si – são as faces da mesma moeda. E estão presentes em nosso dia-dia mais que o desejável, desde as situações mais banais, como a *boa intenção* que *provoca o mal pior*, quanto na transvaloração de todos os valores, proposta por Nietzsche: ‘*não foi o que eu quis dizer*’ é a equivalente linguística que explica o *olhar indiscreto* que faz o pretense *herói* Garcin reconhecer-se covarde (Huis Clos). E, claro, excluídas as variantes anímicas e aniquilada sua *superioridade* em relação ao mundo vivido, resta o corpo:

Assim, portanto, se queremos refletir a respeito da natureza do corpo, é preciso estabelecer em nossas reflexões uma ordem conforme à ordem do ser: não podemos continuar confundindo os níveis ontológicos e devemos examinar sucessivamente o corpo enquanto ser-Para-si e enquanto ser-Para-outro; e, para evitar absurdidades do gênero da ‘visão invertida’, iremos nos compenetrar da ideia de que esses dois aspectos do corpo, estando em dois níveis de ser diferentes e incomunicáveis, são irreduzíveis um ao outro. O Para-si deve ser todo inteiro corpo e todo inteiro consciência: não poderia ser *unido* a um corpo. Similarmente, o ser-Para-outro é todo inteiro corpo; não há aqui ‘fenômenos psíquicos’ a serem unidos a um corpo; nada há *detrás* do corpo” (SARTRE, 2011, p. 387-8).

Dito em outros termos, a contradição entre esse *fora* e esse *dentro* é originária, donde a estrutura *original* de ser-para-outro seja o *conflito* – de intenções e interpretações, é claro! Vale dar um passo atrás e recuperar a estrutura básica da ontologia de Sartre: o ser-para-si (homem) existe em relação negativa com o em-si (Ser, que se revela no mundo como *multiplicidade de istos*), e nisso não há nenhum conflito (a mesa não reclama se a chamo de *bege*); mas a relação negativa *entre* para-sis não será jamais pacífica: um *nega* o outro enquanto *liberdade* e, ao mesmo tempo, esse outro *também nega* o um – ou seja, *ser-homem* é resultado dessa espécie de *dialética faltada* entre *eu* e outro. Mas para que o para-si *nega* outros para-sis? Ou melhor, qual seria o *motor* desse movimento do Espírito quando ele é *encarnado* pela filosofia de Sartre?

Primeiro, o corpo não é *matéria* senão para os *demais para-sis*: enquanto *existido* por uma consciência seria forçoso fazer essa distinção (que justamente figura dentre os procedimentos idealistas), afinal todo e qualquer homem se compreende no mundo a partir de seu *entorno* e, claro, seu *lugar* necessariamente está permeado de *outros homens* – desde *sempre* (desde os primeiros lampejos de *toda* consciência, ou, infância). Nunca houve esse *eu desencarnado*, senão como resultado de processos

ascéticos e, não custa lembrar, sob a alcunha de *método* esconde-se em geral uma decisão metafísica prévia: o mundo da vida *não é o lugar da verdade*; para alcançá-la é preciso mutilar o homem *daquilo que ele é* (para-si ante o outro), e reduzi-lo a alguma sorte de *essência* – o que, para conseguir êxito, exige na contrapartida *negar também a carnalidade do mundo*. Está explicado também porque Sartre, embora conhecedor da metodologia husserliana, jamais tenha efetuado a redução fenomenológica, afinal, é por ela que as *almas penadas* deverão continuar a assombrar os tenebrosos mausoléus transcendentais. Sartre não se faz de rogado, sua admiração pela filosofia alemã não lhe exige tanto; e, sem o costumeiro tremor exigido pelos quase *religiosos do a-priori*, ele encarna o sujeito transcendental:

Podemos agora precisar a *natureza-para-nós* de nosso corpo. As observações precedentes nos permitiram concluir, com efeito, que o corpo é perpetuamente o *transcendido*. O corpo, com efeito, como centro de referência sensível, é isso *Para-além do que* eu sou, enquanto imediatamente presente ao copo ou à mesa, ou à árvore distante que percebo. A percepção, com efeito, só pode efetuar-se no próprio lugar onde o objeto é percebido *sem distância*. Mas, ao mesmo tempo, ela estende as distâncias, e o corpo é aquilo com relação ao qual o objeto percebido indica sua distância como uma propriedade absoluta de seu ser (SARTRE, 2011, p. 411).

As razões dessa definição não são *metafísicas*, mas fenomenológicas – já o sabemos; é assim que *meu corpo* se revela a mim, e também assim o corpo do outro *deve revelar-se a ele*; e se é assim que *o outro* se revela a mim, é *bem provável* que também assim eu me revele a ele. Ora, nunca se tratou – a sério – de questionar se o outro *é*, mas de erigir o bastião das verdades *a priori*: a alma é o *lugar* desse tipo de *verdade*, afinal o corpo é fonte do erro; o entendimento, por *suas estruturas*, organiza – de modo *inconsciente* – os meros dados da sensibilidade, donde – para os idealistas – o *erro* *provenha* da fé perceptiva (*crença* nos sentidos). E, mais uma vez na mesma senda, a filosofia de Husserl propõe *colocar entre parênteses o estar aí adiante das coisas*, ao que Sartre opõe – sem reservas – o mundo da literatura, do teatro... da *vida*, lugar de onde todos os livros, peças de teatro ou seja mais o que for tiveram sua matriz, inclusive os modelos duais tão festejados nesses ambientes.

O homem *é o que não é*, pois somente pode ser no mundo ante o olhar do outro e, não raro, esse olhar revela justamente aquilo que *eu jamais quis ver* (ou admitiria ser); mas ele também *não é o que é*, pois se compreende-se como liberdade infinita, ele

tem no olhar do outro (outros!) o limite insuperável de seu ser: a *objetivação da liberdade*, que *congela suas possibilidades*, que o *objetiva* e o faz, pelo olhar, coisa entre coisas. Ora, o homem *não nasce homem, ele se faz homem*: a paráfrase da frase lapidar de Simone de Beauvoir (universalizada) vem a calhar, afinal assim como o homem *não nasce homem*, mas faz-se e é feito pelo olhar dos homens *já homens*, o mesmo pode ser dito dessa noção *duplicada* de nosso ser.

Assim, a natureza de *nosso corpo para nós* nos escapa inteiramente, na medida em que podemos adotar sobre ele o ponto de vista do outro. Além disso, é preciso observar que, mesmo que a disposição dos órgãos sensíveis permita ver o corpo como aparece ao Outro, esta aparição do corpo como coisa-utensílio é muito tardia na criança; é, em qualquer caso, posterior à consciência (do) corpo propriamente dito e do mundo como complexo de utilidade; é posterior à percepção do corpo do Outro. A criança sabia há muito tempo pegar, puxar, empurrar, segurar, antes de aprender a tocar e ver sua mão (SARTRE, 2011, p. 449).

Não vale a pena perguntar sobre os processos ao longo da infância pelos quais, pela ininterrupta repetição, cada homem e cada mulher convenceu-se (e foi convencido) dessa dualidade: *cuide de sua alma*, o conselho dado por Sócrates a Platão, permanece sem retoques até os dias de hoje. E se Hume tem alguma razão, sobre o fato de nossa certeza de que o sol vai se levantar amanhã advir somente do *hábito* (afinal o sol *nunca* faltou à terra), há ainda esperança que o *fracasso habitual* dessas teorias dualistas acabe, por repetição, a repelir as esdrúxulas filosofias que *teimam* na dualidade.

Não são raras as críticas ao existencialismo que insistem em ver na filosofia de Sartre a dualidade do ser e do nada; entretanto, ser e nada na ontologia fenomenológica não são mais que *conceitos limite*: a análise de qualquer conduta humana no mundo revela o jogo ininterrupto de ser que, no caso do ser-para-si, move-se na superfície da *total identidade*, levando o *nada* ao coração do ser. O resultado, claro, será o mundo, a totalidade de *istos* que se revelam, ou seja, não se trata de afirmar instâncias ontológicas, mas de *descrevê-las* a partir do mundo vivido. O outro, claro, insere-se nesse mesmo domínio, e será por *seu corpo* que ele – assim como eu – fará sua escolha de ser: assim como *sou visto sendo*, também o outro o será ante meus olhos. E se meu corpo se me revela *também* como um objeto mundano,

estabelecemos que as estruturas de meu ser-Para-outro são idênticas às do ser do Outro para mim. Portanto, é a partir dessas últimas, por razões de comodidade, que iremos estabelecer a natureza do corpo-Para-outro (ou seja, do corpo do Outro). Mostramos no capítulo precedente que o corpo

não é o que primeiro manifesta o Outro a mim. Se, com efeito, a relação fundamental entre meu ser e o ser do Outro se reduzisse à relação entre meu corpo e o corpo do Outro, seria pura relação de exterioridade. Mas a minha relação com o outro é inconcebível se não for uma negação interna. Devo captar primeiramente o Outro como aquele para quem existo como objeto; a recuperação de minha ipseidade faz aparecer o outro como objeto em um segundo momento da historização antehistórica; a aparição do corpo do Outro, portanto, não é o encontro primeiro, mas, ao contrário, não passa de um episódio de minhas relações com o Outro, e, mais especialmente, do que denominamos objetivação do Outro; ou, se preferirmos, o Outro existe para mim primeiro, e capto-o como corpo *depois*; o corpo do Outro é para mim uma estrutura secundária (SARTRE, 2011, p. 427).

A fenomenologia, mesmo em sua vertente ontológica, revela que o sonho racional de controle radical do *ser-no-mundo* não é mais que uma das expressões do *desejo humano de ser-Deus*; dito isso, pode-se retomar uma questão que foi indicada acima e que ainda carece de resposta: *para que o para-si nega outros para-sis?* A primeira e mais evidente resposta tem que ver com o fato de que o modo de ser-para-si no mundo é *ser negação*; é pela negação *externa* que o para-si relaciona-se com seu entorno e, uma vez que não pode jamais coincidir com objeto algum, ser-homem revela-se o ininterrupto movimento negativo que *irisa sobre o Ser* e faz com que os istos apareçam no mundo humano (tautologia). Do mesmo modo, a relação interpessoal é também negativa: a origem do conflito social está, não se pode esquecer, calcada nesse modo de ser de todos e cada um dos homens e mulheres. Mas, por quê? Ora, o ser-para-si existe como negação do ser-em-si, e não importa que nome seja dado a isso (criatividade, inteligência, etc.), o fato é que desde a infância todos apresentam essas características; e é notável, não importa quanto cada qual já tenha conquistado, que sempre há ainda *algo* a ser realizado: o gênio da arquitetura brasileiro, Oscar Niemayer, depois de todo o sucesso ainda *projetava* aos 100 anos de idade. Pudera, revela Sartre: não importa o projeto de ser (livremente escolhido), todos eles nascem de uma estrutura ontológica que o para-si tem *a realizar*. Ou, de modo direto, o para-si é o ser que jamais coincide consigo, donde permanece sendo em seu movimento negativo; mas o que busca o para-si? Coincidir consigo mesmo, é claro. Deixando exemplos da vida mundana para depois, note-se o esquema: o para-si nega o em-si, e essa negação se perpetua; mas o para-si jamais realiza seu movimento, pois não importa quanto já tenha feito, ele ainda buscará *mais*; ora, conclui Sartre, o que o

para-si busca é coincidir com o em-si e, ao mesmo tempo, permanecer consciente de que *é em si*. Isso remete ao ser mítico, em-si-para-si, aquele que reuniria sob uma mesma e única rubrica tanto as qualidades de ser-para-si quanto aquelas do em-si. Esse ser, claro, *é impossível*: Niemayer não o realizou, ainda que sua obra seja indiscutível; mas note-se algo ainda mais simples: o aluno que sonha terminar o ensino médio o faz para *entrar na Universidade*; e, já graduando, busca sair dela. Graduado, tenta a pós-graduação e, já mestre, parte para a *conquista* do doutorado; doutor, busca um emprego, e desse, continua seus trabalhos (pós-doutorados etc.), e mesmo que a aposentadoria chegue, esse homem será coagido a responder *o que fará a seguir*.

A intersubjetividade, a relação consigo mesmo *passando pelo outro*, não se resolve totalmente no ambiente existencialista; mas as grandes e *falsas* questões colocadas pela epistemologia se mostram um grande engodo: seria preciso, para que tais questões se justifiquem existencialmente, apresentar ao menos ‘um’ homem dessa estirpe – o que jamais aconteceu. Somos, todos e todas, maneiras distintas de revelação e constituição de fenômenos, com um objetivo único e o mesmo: realizar o impossível em-si-para-si (sermos deuses). Assim, “Tudo se passa como se o mundo, o homem e o homem no-mundo não chegassem a realizar mais do que um Deus faltado”, dirá Sartre; somos o ser que julgamos o mundo *nosso mundo* e, portanto, os outros (sejam homens ou não) deveriam – segundo essa lógica – obedecer a *meus desígnios*. Mas não é assim: não apenas outros homens e mulheres contradizem nossos desígnios como também *o ser* jamais é dócil às nossas demandas... não se pode ter certezas apodíticas nesse ambiente, mas “Tudo se passa, portanto, como se o Em-si e o Para-si se apresentassem em estado de *desintegração* em relação a uma síntese ideal. Não que a integração jamais *tenha tido lugar* algum dia, mas precisamente o contrário, porque é sempre indicada e sempre impossível. É o perpétuo fracasso que explica a indissolubilidade do Em-si e do Para-si e, ao mesmo tempo, sua relativa independência” (SARTRE, 2011, p. 759). A *hierarquização e explicitação absoluta* do ser, tese acalentada desde Platão, não pode resistir à *análise de condutas humanas no mundo*: explica-se assim a necessidade de todas aquelas *asceses* propostas pela filosofia idealista, e também justifica-se a razão para que Sartre jamais efetue a *epoché*

fenomenológica – essa maneira de falsear a condição humana, negando do fenômeno da existência todo seu caráter mundano e relativo em proveito de ideias de totalização e universalização: o *a priori*, o *transcendental*, a alma enfim.

Numa palavra Sartre, ao afirmar a *intencionalidade situada*, faz com que o *sujeito transcendental* – esse esqueleto genérico (um crânio que com sua boca sem carne que repete, sem parar: *eu, eu, eu!*) – receba sua carne: parece *facil demais*, mas tudo isso foi necessário para mostrar que o homem *é corpo*, e pouco importando suas *certezas aprióricas*, será por seu corpo em um mundo que tudo o que ele *é* ou pode ser lhe advirá – inclusive a capacidade de falar e escrever críticas à *realidade* do mundo. E, claro, é somente graças a isso que o filósofo radicalmente idealista pode falar – por exemplo, em *solipsismo* –: fala porque admite que alguém lhe escuta; resigna-se e defende-se de críticas porque reconhece *outros homens*. O caminho idealista não é o de Sartre. Seria ele realista? Não!

A posição do realismo, ao nos entregar o corpo, não envolvido na totalidade humana, mas à parte, como uma pedra, uma árvore ou um pedaço de cera, matou o corpo de modo tão inegável como o fisiologista que, com seu escalpelo, separa um pedaço de carne da totalidade do ser vivo. Não é o *corpo do Outro* que está presente à intuição realista: *é um corpo* (SARTRE, 2011, p. 292).

A *situação*, o *mundo* são, para Sartre, estruturas incontornáveis parara que se possa falar em homem, visto que nunca se viu, no mundo – único *lugar* em que usar o termo *ver* faz sentido (a alma vê sem olhos, ou *usaria os olhos carnis?*) – algum homem ou mulher *sem corpo* (não corpóreo): o homem *é corpo*, mas somente pode sê-lo *para-outro(s)* ou quando, por alguma sorte de pirueta intencional, ele volta-se para si mesmo como objeto; do mesmo modo, enquanto situado, ele *jamaiz é seu corpo* para si, senão tomando sobre si a perspectiva do *outro*, tal como no exemplo da consulta em que médico e paciente intencionam a *mesma* perna. Assim sendo, ser-para-si encerra uma possibilidade *finita* de ser que se desvelar como projeto de infinitude (ser-em-si-para-si, ser-Deus) de sentidos de ser; ora, se há *desvelamento*, é evidente que há *alguém a quem desvelar*. *é no mundo, homem em meio a homens*, que ser-homem se revela. Mas esse *como* não parece ter nada que ver com aquela ‘alma’ proposta por Platão, afinal ela não adentra o mundo: o que a fenomenologia revela são *corpos*, e

isso – em relações de reciprocidade – é ainda secundário, haja vista que não é ‘ao corpo’ que nossa atenção se direciona quando nos relacionamos com alguém, mas àquilo que comente se chama ‘pessoa’ (jamais ‘um corpo’); é por nossa *materialidade* que podemos aceder àquilo que o outro revela de mim mesmo, e será assim que eu o ‘devolverei’ a ele: um corpo. Todavia, esse processo revela sua gênese muito longe daí, ainda na infância, antes que o brotamento involuntário de ser seja trazido ao mundo como ‘homem’: a criança *esteve presente a si mesma* antes da objetivação de seu pais torna-la corpo; será depois, e por certo a partir de sua ‘entrada na linguagem’, que – vindo do olhar daqueles entes mais próximos – ela receberá *sua outra metade* (corpo para-outro); ainda, juntamente com essa existência no *meio do mundo*, o parasi receberá também ‘um caráter’, no qual todas as suas escolhas livres foram adensadas e coaguladas como aquilo que ele ‘foi’. A origem da alma, subjetividade ou Eu parece ser, assim, mais coerente; do mesmo modo, do outro lado ela vai encontrar-se sendo ‘corpo’ para o outro e ‘liberdade’ para si.

Do mesmo modo, como não se pode falar de *um sem outro* (ou do ‘homem sozinho’), as condutas humanas também revelam que não pode haver outro sem um – ao menos não *para mim, no meu mundo*:

A carne é contingência pura da presença. Comumente é disfarçada pelas roupas, a maquilagem, o corte de cabelo ou de barba, a expressão etc. Mas, no decorrer de longo convívio com uma pessoa, chega sempre o instante em que todos esses disfarces se desfazem e me encontro em presença da *contingência pura de sua presença*; nesse caso, no rosto ou demais partes de um corpo, tenho a intuição pura da carne. Tal intuição não é somente conhecimento; é apreensão afetiva de uma contingência absoluta, e esta apreensão é um tipo particular de *náusea* (SARTRE, 2011, p. 432).

Assim, não é somente quando cada homem ou mulher descobre-se livre que ocorre o fenômeno da náusea: há um ‘tipo particular’, justamente aquela náusea que me revela *o outro* como liberdade similar a mim mesmo. Note-se: a criança jamais se percebe dual, antes que isso lhe seja ensinado ou, por um processo de ‘amadurecimento’, depois que ela se ‘revele’ a si mesma como tal; e a relação com o outro, embora originalmente conflituosa tem, segundo Sartre, vagos e raros instantes em que, varando a barreira da objetivação, a liberdade do outro também pode se revelar a mim. A encarnação do sujeito transcendental promovida pela ontologia de

Sartre permite, enfim, responder o que é o homem para o existencialismo: um e mesmo ser, sem qualquer dualidade de nenhuma ordem, chame-a corpo ou alma; ou melhor, nunca se tratou de uma alma num corpo, ou de qualquer instância etérea e sublime nalguma massa inerte e dócil: essa ilusão nasce da confusão entre dois pontos de vista sobre um e mesmo ser, aquele considerado ‘humano’, seja quando olhado por si mesmo – liberdade –, seja quando visto por outros de mesma espécie – um corpo. Somente a totalidade homem-no-mundo pode fazer ver tais lados, e qualquer aventura – seja na afirmação da subjetividade em detrimento do ‘corpo’, seja de aspectos corpóreos desconsiderando a liberdade – termina por redundar em dicotomias que, de modo algum, podem ser encontradas no mundo. E, no final, abrir mão do mundo leva à infinita discussão entre homens de boa vontade sobre qual das faces de Jano é verdadeira... ou, qual delas deve *comandar* a outra. Não dá para tirar a razão de nenhum deles, pois escolhem deliberadamente abrir mão de uma parte de seu ser, ou, no caso, sequer admitem a outra face.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Maria L. J. Amarante. São Paulo: ed. Paulus, 1984.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SARTRE, J-P. *O Ser e o Nada*. Trad. Paulo Perdigão. 20^a ed. Petrópolis: Vozes, 2011.