

DO RECONHECIMENTO AO CORPO

diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth

Marcelo Vinicius Miranda Barros



DO RECONHECIMENTO AO CORPO: **diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth**

Marcelo Vinicius Miranda Barros





Reitoria

Reitora: *Isabela Fernandes Andrade*

Vice-Reitora: *Ursula Rosa da Silva*

Chefe de Gabinete: *Aline Ribeiro Paliga*

Pró-Reitora de Ensino: *Maria de Fátima Cossio*

Pró-Reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação: *Flávio Fernando Demarco*

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: *Eraldo dos Santos Pinheiro*

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: *Paulo Roberto Ferreira Júnior*

Pró-Reitor Administrativo: *Ricardo Hartlebem Peter*

Pró-Reitor de Gestão da Informação e Comunicação: *Julio Carlos Balzano de Mattos*

Pró-Reitora de Assuntos Estudantis: *Fabiane Tejada da Silveira*

Pró-Reitora de Gestão de Pessoas: *Taís Ullrich Fonseca*

Conselho Editorial

Presidente do Conselho Editorial: *Ana da Rosa Bandeira*

Representantes das Ciências Agrônômicas: *Victor Fernando Büttow Roll (TITULAR) e Sandra Mara da Encarnação Fiala Rechsteiner*

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: *Eder João Lenardão (TITULAR), Daniela Hartwig de Oliveira e Aline Joana Rolina Wohlmuth Alves dos Santos*

Representantes da Área das Ciências Biológicas: *Rosângela Ferreira Rodrigues (TITULAR) e Francieli Moro Stefanello*

Representantes da Área das Engenharias: *Reginaldo da Nóbrega Tavares (TITULAR), Walter Ruben Iriondo Otero e Rafael de Avila Delucis*

Representantes da Área das Ciências da Saúde: *Fernanda Capella Rugno (TITULAR), Tatiane Kuka Valente Gandra e Jucimara Baldissarelli*

Representantes da Área das Ciências Sociais Aplicadas: *Daniel Lena Marchiori Neto (TITULAR), Eduardo Grala da Cunha e Maria das Graças Pinto de Britto*

Representantes da Área das Ciências Humanas: *Charles Pereira Pennaforte (TITULAR), Maristani Polidori Zamperetti e Silvana Schimanski*

Representantes da Área das Linguagens e Artes: *Lúcia Bergamaschi Costa Weymar (TITULAR), Chris de Azevedo Ramil e João Fernando Igansi Nunes*

DO RECONHECIMENTO AO CORPO: **diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth**

Marcelo Vinicius Miranda Barros

**Pelotas
2021**



**Editora
UFPel**

Apoio:





Filiada à A.B.E.U.

Rua Benjamin Constant, 1071 - Porto
Pelotas, RS - Brasil
Fone +55 (53)3284 1684
editora.ufpel@gmail.com

Chefia

Ana da Rosa Bandeira
Editora-Chefe

Seção de Pré-Produção

Isabel Cochrane
Administrativo

Seção de Produção

Suelen Aires Böettge
Administrativo
Eliana Peter Braz
Preparação de originais
Anelise Heidrich
Assistente de Revisão
Alana Machado Kusma (Bolsista)
Angélica Knuth (Bolsista)
Design Editorial

Seção de Pós-Produção

Morgana Riva
Assessoria
Madelon Schimmelpfennig Lopes
Administrativo

Revisão Técnica

Ana da Rosa Bandeira

Assistente de Revisão Ortográfica

Anelise Heidrich

Projeto Gráfico & Capa

Angélica Knuth

Capa

Nu: estudo de costas (1858) por William Holman Hunt. Original do Museu Birmingham. Digitalmente aprimorado por rawpixel. Licença liberada de acordo com a CC (<https://creativecommons.org/publicdomain/zero/1.0/>).

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas

Catálogo na Publicação
Simone Godinho Maisonave – CRB-10/1733

B277d Barros, Marcelo Vinicius Miranda
Do reconhecimento ao corpo [recurso eletrônico] :
diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth / Marcelo Vinicius
Miranda Barros. – Pelotas: Ed. UFPel, 2021.
225 p.

Ebook – PDF ; 52,9MB
ISBN: 978-65-86440-81-2

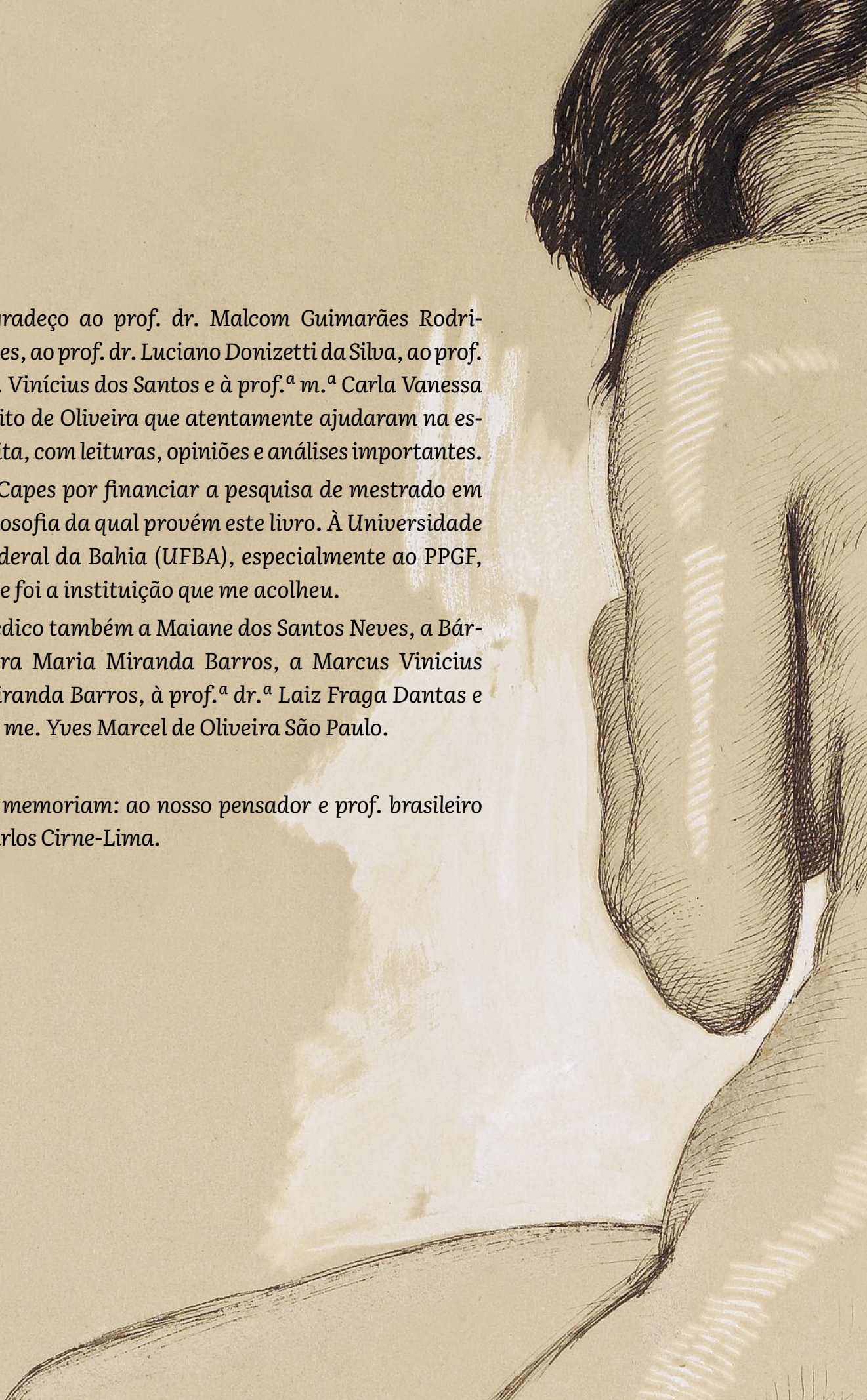
1. Filosofia 2. Filósofos 3. Sartre, Jean Paul 4. Hegel,
Georg Wilhelm Friedrich 5. Honneth, Axel I. Título

CDD 101

Agradeço ao prof. dr. Malcom Guimarães Rodrigues, ao prof. dr. Luciano Donizetti da Silva, ao prof. dr. Vinícius dos Santos e à prof.^a m.^a Carla Vanessa Brito de Oliveira que atentamente ajudaram na escrita, com leituras, opiniões e análises importantes. À Capes por financiar a pesquisa de mestrado em Filosofia da qual provém este livro. À Universidade Federal da Bahia (UFBA), especialmente ao PPGF, que foi a instituição que me acolheu.

Dedico também a Maiane dos Santos Neves, a Bárbara Maria Miranda Barros, a Marcus Vinicius Miranda Barros, à prof.^a dr.^a Laiz Fraga Dantas e ao me. Yves Marcel de Oliveira São Paulo.

In memoriam: ao nosso pensador e prof. brasileiro Carlos Cirne-Lima.



Nem sempre devidamente creditado, Jean-Paul Sartre foi um dos primeiros filósofos do século XX a enfatizar os processos de *reconhecimento da diferença* como elemento primordial na construção da individualidade. Mais do que isso, deve-se também ao pensador francês o pioneirismo filosófico na identificação do *corpo* como *locus* de construção de subjetividade e interação com o mundo no qual aquele processo é sedimentado. Resgatando essa dívida a partir de uma corajosa interlocução com autores clássicos, como Hegel, e contemporâneos, como Axel Honneth, em texto cuja notável fluidez e didatismo não cedem espaço à falta de rigor conceitual, o livro de Marcelo Vinícius Miranda Barros convoca-nos a incluir definitivamente a filosofia de Sartre no repertório teórico indispensável para enfrentar a urgente questão do Outro.

Vinícius dos Santos

Professor adjunto do Departamento de Filosofia
da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

SUMÁRIO

	Apresentação	10
	Prefácio	13
	Introdução	16
1	A consciência na filosofia de Sartre	22
2	A particularidade da consciência em Sartre	31
3	A consciência do outro	37
4	O outro é aquele que me olha	47
5	O hegelianismo de Sartre	54
	5.1 Conhecimento e reconhecimento entre Sartre e Hegel	58
	5.2 Uma breve análise da crítica de Sartre a Hegel	69
	5.3 Uma breve análise da crítica de Sartre a Hegel: um segundo momento como reconhecimento ontológico	101
	5.4 Outra sucinta perspectiva a respeito do reconhecimento Sartre e Hegel	105
6	A crítica de Axel Honneth a Sartre	115
	6.1. Uma análise breve sobre a impossibilidade de um reconhecimento em Sartre, segundo Honneth	118

	6.2 A teoria do reconhecimento enquanto visibilidade social e a ontologia enquanto condição para uma saúde mental de um indivíduo gnosiologicamente sem rosto	125
	6.3 Fazer-se ser humano é fazer-se em sociedade	130
7	O corpo em Sartre	137
	7.1 O corpo como consciência	138
	7.2 O corpo como objeto	140
	7.3 A terceira dimensão ontológica do corpo	143
	7.4 Uma análise sobre o corpo na perspectiva sartriana: conhecimento e reconhecimento na intersubjetividade	145
8	O corpo na intersubjetividade de Sartre: um breve estudo de teoria do reconhecimento	151
	8.1 Corpo, sexo, sexualidade e gênero como uma breve análise das formas de relações com o outro, com a sociedade e com a história	156
	Conclusão	187
	Notas	195
	Referências	217
	Sobre o autor	224

APRESENTAÇÃO

É bastante comum, por exemplo, ouvirmos que Hegel parece estar muito distante de nós, e que Sartre, para alguns, é ultrapassado, como se existisse filosofia superada *como uma espécie* de uma ciência natural em que se faz um teste em um laboratório e, com efeito, refuta-se uma determinada teoria. Uma vez, em um dado momento, ouvi pessoalmente de um renomado acadêmico de filosofia que uma teoria de uma filósofa foi comprovada que estava errada, logo, de imediato me veio na imaginação a filosofia fazendo experimentos (evidências, demonstrações, testes) para comprovar que tal teoria estava errada. Não sabia que a filosofia tinha uma função das ciências naturais. Acredito que o termo “comprovado”, “errado” ou “ultrapassado”, em filosofia, fala mais do leitor do que da obra lida. Com isso, não afirmo que refutar uma teoria filosófica é equivalente a submetê-la a um teste empírico. Não é isso, mas sim que, diferente de um teste empírico, uma teoria filosófica não se esgota a ponto de ser refutada, já que uma teoria pode ser reinterpretada. Vladimir Safatle me fez lembrar desse episódio em um texto seu em que afirmava que “no interior do conceito trabalham questões que um autor mobiliza muitas vezes sem saber, já que o autor é muito mais um suporte do que o agente destas questões” (SAFATLE, 2013, p. 20). Ou seja, o entendimento é que um conceito filosófico não é homogêneo, mas se move e desvela suas potencialidades de maneira distinta em situações sócio-históricas particulares. Por isso, fica aqui também declarado que em nenhum momento obtivemos o intuito de “refutar” qualquer um dos três filósofos chaves deste livro – a saber, Sartre, Hegel e Honneth – pelo contrário, eles ainda carregam um efeito nobre da vida “espiritual” e política que é difícil de calcular.

Este livro não se resume a comentar Sartre, como também fazer, por um lado, um contraponto entre Hegel e Sartre e, por outro lado, entre Honneth e Sartre no que se refere à Teoria do Reconhecimento com intuito de pensar o nosso tempo a partir de Sartre. Traze-mos Sartre para ser discutido com temas atuais, como cultura, corpo, sexualidade, sexo e gênero. Realizamos ainda a relação da filosofia sartriana com diversos sociólogos, historiadores e antropólogos, como Victor Turner, Jonathan Ned Katz e David Le Breton.

Nesse empreendimento – tentando não modificar o pensamento sartriano e ao mesmo tempo buscando diferentes chaves de leitura sobre Hegel tendo Sartre como contraponto nos apresentou óbvias dificuldades – foi necessário planejar, estruturar, reorganizar e reescrever sucessivas vezes todos os capítulos, até que houvesse uma exposição de ordenação crescente e progressiva iniciando com os princípios básicos sartrianos, passando pelo diálogo entre Sartre e Hegel, depois entre Sartre e Honneth, até chegarmos a algumas questões de nosso tempo, em suma, indo do mais simples ao mais complexo, assim proporcionando ao leitor uma visão clara e cada vez mais aprofundada dessa relação Sartre-Hegel-Honneth-Atualidade.

Essa estrutura com tais questões atuais não se acha nos escritos de nenhum desses três filósofos. Buscamos não realizar uma excursão muito ampla, focando no nosso objetivo e sendo didáticos, mas também sem desprezar qualquer aspecto essencial do pensamento filosófico sartriano, já que esse é central em nosso empreendimento, o que não quer dizer que os outros filósofos não tenham a sua importância. Por isso, evitamos desvios não relevantes.

Dessa forma, fica evidente que este livro se refere a uma perspectiva de leitura que nada tem que ver com uma busca pela real ou verdadeira intenção desses filósofos, que é uma diretriz que, de uma maneira ou de outra, anima a grande maioria dos estudos sobre a filosofia, até porque isso seria algo antissartriano, já que, para Sartre, o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação

plena nem com outra consciência. Portanto, trata-se da intenção da obra. Trata-se de ler os textos desses três filósofos, com mais ou menos foco entre eles. Não se trata de ser “fiel” aos tais filósofos, mas antes de trazer à luz o que os empreendimentos mais correntes da bibliografia sobre o pensamento sartriano soterram: apreender com o que ou se Sartre ainda pode contribuir para uma discussão na atualidade junto a Honneth e a Hegel. Focando ainda no tema do conflito e lutas por reconhecimento, tentaremos mostrar o potencial da perspectiva sartriana, tendo a honnethiana como contraponto mais atual.

Também não se trata de contrapor sem mais o “espírito” do texto de Sartre, Hegel e Honneth, mas uma tentativa de estabelecer de uma maneira nova o mesmo texto. A partir desse esforço de explicitar o texto em termos de condições de produção é que se torna viável pensar de maneira renovada a filosofia sartriana com as questões de hoje, junto a Hegel e a Honneth. Assim, acredito que o presente livro se diferencia de tantos outros que procuraram simplesmente comentar os textos de Sartre. No mais, parece que não podemos fazer de modo melhor do que recorrendo à experiência, ou seja, convidando os leitores à leitura deste livro.

Marcelo Vinicius Miranda Barros

PREFÁCIO

O século XXI desperta-se sombrio, social e politicamente: de grotões do Brasil aos píncaros parisienses, vê-se a degradação do humano; homens e mulheres, de liberdades prometidas no século XX, de criativos e inovadores que seriam, são agora uma enormidade de pessoas-coisa, seres virtuais felizes que, em sua carne, são marionetes de ideias cada vez mais inumanas, como o genocídio ou a tortura. De fato, conforme atesta a filosofia da liberdade, jamais poderia ser a Natureza ou Deus o maior dos algozes do homem... nada, senão a liberdade, pode limitar a liberdade. A lição já fora dada no século passado: nenhum ser senão o homem em seu sentido mais próprio – *d'aquilo que vem do húmus*, da lama, do lodo e, mesmo assim, livremente *faz mundo* – poderia escravizar seus semelhantes, exterminá-los em câmaras de gás ou incinerados por bombas atômicas... ou pior. Liberdades situadas, homens e mulheres fazem e reproduzem (por seus filhos) toda e qualquer situação *humana no mundo*; são eles, ou melhor, nós mesmos somos os arquitetos e mantenedores de nosso mundo.

E o fazemos conjuntamente, num eterno (e conflituoso) jogo de liberdades que se associam, que compõem algum *grupo em fusão* que, aqui e ali, faz pequenos reparos nessa colcha esgarçada que se tornou a tautologia mundo-humano: fazemos a história, isso é um fato, reconhecido ou não! E a fazemos individualmente, o que traz o sentido profundo do dito Sartriano, '*nunca fomos tão livres como durante a ocupação alemã*': a liberdade não é uma dádiva, mas uma condenação; e nosso tempo faz mais, faz ver que ser livre é uma conquista diária, que se torna em-si com o passar dos anos (Direitos Humanos, sufrágio universal etc.) e, portanto, exige ser reconquistada. Cada novo degrau montado pela liberdade humana demanda um ponto de

partida, exige um acordo de liberdades, reverbera conflitos; mas se o homem é aquele que faz suas guerras, cabe também a ele selar a paz. E nisso Sartre repete Hegel: ou todos os homens (e mulheres e...) são livres, ou ninguém jamais o será; reino da liberdade, mesmo que nascente do solo daquele inferno de Huis Clos.

Mas ali, *entre quatro paredes*, o que se tinha eram consciências mortas que, segundo Sartre, permanecerão indefinidamente naquele inferno; nós, ao contrário, aqui e agora inventamos um futuro que invariavelmente será real e virá ao mundo por nossas mãos. Mas quem é esse nós? O que significa ser *liberdade situada*? Como saber do outro, reconhecendo ali – naquela presença de corpo-que-olha – mais que um cadáver e, ao mesmo tempo, menos, bem menos do que um *anjo*? Essas são questões transversais que depreendem desse belo trabalho, *Do reconhecimento ao corpo: diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth*, escrito por Marcelo Vinícius Miranda Barros. Certo está que Sartre não é cartesiano, mas o ponto de partida seguro de sua filosofia é a consciência em sua *particularidade*: é consciência do outro, e consciência (de) si – escrito assim mesmo, como o *de* parentetizado porque não é mais que uma imposição gramatical; somos o que somos *passando pelo outro*, não somente os evidentes pais e responsáveis (adultos em relação às crianças), mas por todos as outras e outros com os quais coexistimos. Atualmente a liberdade é empreitada comum a sete bilhões de pessoas, não custa lembrar.

Homem consciente, de si e do outro, tem nesse olhar estrangeiro a prova incontestável 1) de que é no mundo (corpo) e 2) que o outro, similar a si mesmo, também é no mundo e, por fim, revela essa distância intransponível, porque insuperável, entre o eu e o outro; ao mesmo tempo, mostra Marcelo Barros, não posso ser sozinho, pois sou aquilo que esse olhar me revela. Chega-se assim ao cerne da questão: sou, e somente posso sê-lo *em presença* de outro, outros que num mesmo ato sustentam e destroem o mundo que é meu. Então... Sartre é hegeliano? Ou, acaso sua filosofia da liberdade impossibilitaria

o reconhecimento do outro, conforme atesta Honneth? Marcelo vai além e, usando o machado para rachar o próprio cabo, desenvolve um trabalho longo e detalhado da noção de corpo na filosofia de Sartre; e o que parecia ser a resposta às falhas interpretações da filosofia da liberdade como idealista ou, mesmo, uma resposta à determinação apressada de limites estreitos demais para um pensamento gigantesco como o Existencialismo, revela-se o terreno limpo e preparado para o *breve estudo da teoria do reconhecimento* na filosofia de Sartre (existencial ou ontológico).

O outro é liberdade. E sua liberdade é no mundo, diante de mim tal como sou ante ele... ele é outro, com seu corpo, sexo e sexualidade e gênero; nosso tempo, mesmo esvaziado de almas penadas insiste em existências falhas, falsas, duplicatas virtuais de partes, recortes ou aspectos do si-mesmo-corpóreo-motor que cada qual é. Corpóreo e livre; situado. Livre em seu ser, sobretudo na escolha daquilo que é; para tanto, a história é relação com o outro reificada, e, portanto, relaciona-se com a sociedade atual e passada... social e histórica, a liberdade é o modo de ser e fazer-se humano de todos os tempos, de antanho e de agora. Um trabalho, enfim, que convida à reflexão: quem sou eu e quem é o outro? Eu mais outro somos nós, ou somos eles? E por que eles são o antípoda do eu senão porque todos somos, antes e mais que corpos, antes e mais que subjetividades, outros de nós mesmos? Um convite ao descentramento de egos aviltados em tempos de conexão global, um trabalho que mesmo em tempos difíceis considere o outro; reforço o convite, vale a leitura!

Luciano Donizetti da Silva
Professor do Departamento de Filosofia da
Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

INTRODUÇÃO

O título de nosso estudo apresenta, dentre outros, dois termos de difícil conceituação. Um deles, “corpo”, esteve presente na história do pensamento desde pelo menos a Grécia Antiga, a ponto de se poder afirmar que “a história do corpo humano é a história da civilização” ocidental (BARBOSA; MATOS; COSTAS, 2011, p. 24). O outro, “reconhecimento”, é um termo amplo. Michael Inwood realiza uma apresentação do conceito de reconhecimento e como esse é empregado ao longo da história. De acordo com Inwood, os termos “reconhecimento”, “reconhecer” e “reconhecer” são justapostos em *Anerkennung* e *Anerkennen*. A concepção da nomenclatura *anerkennen* é do século XVI e decorre da língua latina *agnoscere*, que significa “apurar”, “reconhecer” e “admitir”. Já no plano do discurso filosófico, o termo reconhecimento (*anerkennung*) está presente especialmente no início do século XIX em Johann Gottlieb Fichte e Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Não que os outros filósofos anteriores não houvessem indiretamente passado pelo assunto, contudo, é exclusivamente com as filosofias fichteana e hegeliana que o reconhecimento é objeto direto de estudo e se define em um princípio da ética (INWOOD, 1997). Além disso, apesar de ser uma categoria proveniente da filosofia moderna, o termo “reconhecimento” foi retomado por filósofos contemporâneos, destacando, por exemplo, “a filosofia social de Marx, de Sorel e de Sartre [que] representa o exemplo mais significativo de uma corrente de pensamento que [...] carregou teoricamente os conflitos sociais como as exigências do reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 228). Do mesmo modo, esse termo foi novamente utilizado por teóricos, filósofos e filósofas da atualidade, como Charles Taylor, Judith Butler, Axel Honneth, Slavoj Žižek e Nancy Fraser.

Porém, antes de tudo, precisamos saber: de qual corpo estamos falando? Essa é uma indagação que, segundo David Le Breton, não pode passar despercebida em uma pesquisa, seja essa filosófica, psicológica, psicanalítica, biológica, antropológica, histórica ou sociológica (LE BRETON, 2012). No nosso caso, referimo-nos especificamente a uma análise fenomenológica-existencial. Além disso, é preciso também perguntar: de qual reconhecimento estamos discorrendo? Segundo Inwood, há uma amplitude desse termo, mas não é somente por isso que precisamos colocar tal interrogação, como ainda por tratarmos aqui de dois filósofos – a saber: Sartre e Hegel – que se utilizam do termo “reconhecimento” de forma distinta.

Diante disso, o nosso objetivo final é investigar questões como: são possíveis, na filosofia de Jean-Paul Sartre, as relações intersubjetivas sem uma luta por reconhecimento? Se não (re)conheço a mim e ao outro, devido ao Para-si e ao Corpo-Para-Si sartriano (que é um escapar de si e do outro), é possível ainda discorrer sobre tais relações? E se há, de que tipo é esse conhecimento implicado no reconhecimento, quando Hegel e Sartre se utilizam desses termos? O que é esse reconhecimento? O que é o corpo humano na perspectiva sartriana? Qual a importância dessas questões na intersubjetividade da filosofia de Sartre? Tentaremos responder a esses assuntos nos momentos oportunos no decorrer deste livro, ou seja, nas ocasiões em que já tenhamos *ferramentas, técnicas, ou conceitos* para pensar melhor a respeito desses.

Compreendido isso, iniciamos também com o entendimento de que o corpo humano tem se destacado e tem obtido vários significados nas mais diversas áreas das ciências humanas, sociais e filosóficas. Nos séculos XX e XXI, o corpo se tornou objeto de estudos históricos, sociológicos, antropológicos, filosóficos e na psicologia¹, “apesar de ainda hoje buscarmos superar a tradição filosófica encharcada de cartesianismo que dominou até o fim do século XIX” (PINTO & FUCK, 2009, p. 36)². Seguindo essa esteira, o nosso foco é o corpo hu-

mano na perspectiva do filósofo francês Sartre, considerando as relações concretas com o outro, ou seja, considerando a relação intersubjetiva e uma possível implicação dessa relação para uma espécie de “teoria do reconhecimento”. Apesar de Sartre demonstrar interesse “ao fenômeno corpo, exatamente na medida em que este adquire importância central em toda a sua produção no âmbito da filosofia, da antropologia e da psicologia, perpassando diversas de suas obras” (PINTO & FUCK, 2009, p. 36)³, nosso enfoque será na compreensão ontológica sobre o corpo nos remetendo à obra *O Ser e o Nada*⁴, tendo em vista o problema do reconhecimento do outro a partir das leituras de Hegel por Sartre.

Ainda dentro do nosso objetivo, ao levantarmos questões como “de que modo o ser humano conhece e como se desdobra o problema da relação entre consciência e objeto (e o outro como objeto privilegiado) a partir da fenomenologia-ontológica sartriana?”, isso já implica o (re)conhecimento do outro que, para Sartre, é da esfera ontológica, ou seja, de Ser a Ser. Chamaremos esse reconhecimento também de reconhecimento-ontológico ou de relação interna, o qual se refere à relação entre duas consciências humanas em contraposição ao que chamaremos de reconhecimento-gnosiológico ou de relação externa, que diz respeito à comparação entre os objetos no mundo: esse livro não é esse lápis, por exemplo.

No pensamento sartriano há uma modalidade de (re)conhecimento que só pode ser compreendida a partir da ontologia fenomenológica da consciência, que distingue um plano irrefletido irreduzível à reflexão, ou melhor, irreduzível ao conhecimento tal como legado pelo cartesianismo. Sartre renuncia à primazia do conhecimento gnosiológico a favor de uma consciência ontológica que logo entenderemos como Para-si. Essa renúncia é a busca de “desconstruir” a reflexão como um conhecimento que não requer um fundamento, isto é, que não requer uma ontologia. O que o filósofo afirma é que o reconhecimento não pode se resumir ao campo gnosiológico, como

ao estilo cartesiano, senão o conhecimento nos levaria à dualidade sujeito-objeto⁵, “e, desse modo, sempre que pretendemos conhecer este sujeito (que conhece o objeto) somos remetidos a mais uma dualidade, já que este sujeito torna-se agora o objeto de um terceiro sujeito, e assim sucessivamente” (RODRIGUES, 2010, p. 10).

Portanto, ao falar de corpo em Sartre a partir desse conhecimento gnosiológico, sempre se fala do corpo como objeto ao invés do corpo não objetificado que surge a partir da análise ontológica, e, assim, segundo o pensamento sartriano, se o corpo é o que é visto pelo outro, então, o reconhecimento gnosiológico não é adequado para a análise que Sartre pretende empreender na intersubjetividade devido à objetificação desse outro, na medida em que essa objetificação exclui, dessa forma, toda possibilidade de existir um reconhecimento do outro. Por isso, a importância do que chamamos de (re)conhecimento-ontológico, pois é só na relação interna (Ser a Ser) que poderemos discorrer sobre algum tipo de reconhecimento sartriano. Contudo, veremos melhor sobre isso mais adiante.

Então, de antemão, cabe frisar que ao discorrermos sobre o (re) conhecimento-ontológico, referimo-nos a Sartre; já o (re)conhecimento-gnosiológico, referimo-nos a Hegel e à filosofia moderna em geral. Por enquanto, é preciso ter isso em mente para não confundirmos o termo “reconhecimento”, pois tal termo está presente tanto em Sartre quanto em Hegel. No mais, analisaremos essa questão em breve.

Também o tema se justifica não somente por haver discussões filosóficas a respeito dos problemas atuais no que tange ao reconhecimento⁶, como do mesmo modo devido a uma análise que afirma que em Sartre não há possibilidade de existir o reconhecimento do outro. Vide, por exemplo, a crítica do filósofo Axel Honneth a Sartre – em especial na sua obra *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* ([1992]) – por considerar, dentre outras coisas, a filosofia sartriana como um pensamento que objetifica o outro. Honneth é um dos filósofos centrais no assunto sobre a luta por reconhe-

cimento nos dias de hoje que, além de discutir sobre o reconhecimento tendo uma presença indispensável do pensamento hegeliano em seu exame, também analisa diretamente a filosofia de Sartre na tal discussão. Há até um capítulo na obra *Luta por reconhecimento* dedicado ao pensamento sartriano. Logo, mesmo que o nosso intento seja o reconhecimento em Sartre, precisamos, ainda que pontualmente, considerar a crítica de Honneth. Então, no que se refere à problemática filosófica, isso nos leva a revisar a tal crítica junto a Sartre.

Para isso, a nossa metodologia seguirá os seguintes passos: a análise de alguns conceitos básicos sartrianos que serão essenciais para as discussões sobre o possível reconhecimento do outro na filosofia de Sartre. Em seguida, um exame do conhecimento e reconhecimento entre Sartre e Hegel, pois tal exame nos servirá para compreender como Sartre apreende o reconhecimento hegeliano e até que ponto, dentro de algumas chaves de leitura⁷, poderemos estar de acordo com o filósofo francês a respeito dessa sua apreensão. Ainda, em uma breve apreciação da crítica de Sartre a Hegel, veremos o conceito de Síntese/Devir hegeliano, já que esse se tornará aqui um dos estudos pertinentes no pensamento sartriano quando o assunto é o reconhecimento do outro. A partir desse ponto nos encontraremos com um “diálogo” mais direto entre Sartre e Hegel, no qual nos depararemos com a conhecida tríade hegeliana “Tese, Antítese e Síntese”⁸. Portanto, alguns conceitos hegelianos aparecerão, e na medida em que aparecerem, faremos uma observação a respeito de tais conceitos, para que possamos nos situar no “diálogo” referido.

Por fim, discutiremos a importância do corpo humano no reconhecimento do outro. Filosoficamente, dentro do pensamento sartriano, o corpo poderá trazer concretude nas relações intersubjetivas; concretude para que o reconhecimento, que pode surgir em Sartre, não se apresente como uma mera abstração. Assim, diante disso, colocaremos também perguntas do ponto de vista sartriano, como: o que é ser um corpo? O que é ter um corpo? Qual o estatuto

do corpo no estudo da intersubjetividade? O corpo implica conhecimento e reconhecimento de si e do outro? Em face a essas questões, é necessário discorreremos melhor sobre alguns conceitos da filosofia de Sartre, para que seja possível contextualizar a noção sartriana de corpo na intersubjetividade e a sua implicação como reconhecimento do outro. De início, um dos conceitos basilares da filosofia sartriana é o da “consciência”.

1

A CONSCIÊNCIA NA FILOSOFIA DE SARTRE

Para Sartre, a consciência não pode ser uma instância psíquica ou evento que o valha. Ou seja, a consciência não é algo, não é uma coisa ou substância; ela só existe na relação com o objeto, com o fenômeno. Na verdade, a consciência é essa *própria relação*. Nas palavras de Sartre, “a consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida em que aparece” (SARTRE, 2012, p. 28). O filósofo francês, então, realiza uma leitura a respeito da “Intencionalidade da consciência” que é um conceito recriado por Husserl⁹, a partir de Brentano, para afirmar que toda consciência é consciência (de) alguma coisa. Isto é, a consciência não tem conteúdo, já que é *intencionalidade*, e, por isso, surge junto com o fenômeno, fenômeno como a mesa, o pensamento, a árvore, etc. A consciência é um *nada*¹⁰ que precisa ser supostamente preenchido. A consciência é caracterizada por sua direção ao objeto. Toda crença, desejo, tem necessariamente seus objetos: o acreditado, o desejado, etc. (SARTRE, 2012). Isso significa que o objeto só tem sentido para a consciência. Sem essa intencionalidade, não haveria possibilidade de falar sobre o objeto e, devido a isso, tal objeto não seria fenômeno. Dessa forma, o fenômeno é o objeto da consciência, para que essa possa existir e vice-versa. Consciência e fenômeno existem contemporaneamente.

Partindo da intencionalidade da consciência, o fenômeno tem um ser como fundamento e esse ser aparece à consciência como fenômeno (veremos isso melhor quando discorrermos a respeito do conceito de Em-si), mas a consciência não tem seu fundamento próprio a não ser um suposto fundamento lá “fora” no outro¹¹. Dado que a consciência não tem seu próprio fundamento é que se caracteriza a liberdade sartriana, pois ter seu próprio fundamento contrariaria o conceito de intencionalidade e faria da consciência um mero objeto ou reflexo do mundo.

O que tentamos dizer é que a consciência, se fosse uma coisa, existiria segundo as leis que são próprias desse mundo (fazendo dela um mero reflexo) e não segundo a lei da consciência. Ou seja, dar à consciência “um conteúdo sensível é fazer dela uma coisa que obedece às leis das coisas e não às da consciência: retira-se assim do espírito qualquer possibilidade de distingui-la das outras coisas do mundo” (SARTRE, 2008, p.110). A consciência deixaria de seguir leis próprias para seguir as leis do mundo. Além disso, tornaria ao mesmo tempo impossível conceber, seja de que maneira for, a relação dessa consciência com as coisas.

O que Sartre deixa evidente é que se a consciência fosse colocada no mundo, como existente entre outros, deveríamos fazer da consciência algo passivo e submetido às leis da física e não às leis da própria consciência, sem capacidade de ultrapassar essas leis da física, sem capacidade de imaginar, e isso seria uma aberração na filosofia de Sartre. A consciência não passaria de um Em-si (algo opaco e que não é capaz de imaginar e nem de doar sentidos, ou, objetos, coisas do mundo, o que possui uma essência, por exemplo), o que é também contraditório. Para o filósofo, “essa consciência só poderia, portanto, conter modificações reais provocadas por ações reais, e toda imaginação lhe seria interdita, precisamente na medida em que estaria submersa no real” (SARTRE, 1996, p. 239). Logo, se a consciência é determinada por fatos psíquicos do mundo e pelo que Sar-

tre chama, neste momento supracitado, de “real”¹², como pretendem também alguns psicólogos behavioristas¹³, seria impossível para a consciência produzir alguma outra coisa a não ser o *real*¹⁴. Ou ainda: a determinação da consciência unicamente pelo *real* e a interpretação dos processos da consciência segundo a lei da causalidade – que são ideias defendidas por alguns psicólogos behavioristas ao se referirem à causalidade e ao determinismo – significaria a impossibilidade de a consciência produzir algo além do dito *real*. No entanto, salientamos que Sartre tinha como meta examinar a consciência no mundo. A consciência é engajada no mundo de tal forma que não existe sem mundo, mas a consciência não é determinada pelo *real*, não é objeto ou extensão do mundo. Não estamos discorrendo sobre um determinismo mecanicista, por exemplo, pois a consciência é sempre ativa e é liberdade (SARTRE, 1996).

Por ser intencionalidade, não é possível a consciência ser seu próprio fundamento, porque “[...] ainda que pudesse tentar fazer-me objeto, seria ainda eu mesmo no âmago deste objeto que sou, e, no próprio epicentro deste objeto, teria-de-ser o sujeito que o encara” (SARTRE, 2012, p. 313)¹⁵. Com outras palavras, ao tentar se fundamentar, auto-objetificar, o sujeito não consegue esse feito, porque ele ainda será aquele que objetifica, assim, o que foi objetificado não foi ele mesmo, de fato, mas um sujeito-objeto, um cristalizado, que é observado pela consciência, de tal modo que a consciência não coincide consigo mesma. Isso diz respeito, ainda, a uma das formas de expressar a liberdade em Sartre.

É também devido à intencionalidade que se pode afirmar que não existe consciência *apontada* para o vazio absoluto ou para a coisa *nenhuma*, ou seja, a consciência

em um sentido é um *nada*, uma vez que todos os objetos físicos, psicofísicos e psíquicos, todas as verdades, todos os valores estão fora dele [...] Mas esse nada é *tudo*, pois é consciência de todos esses objetos (SARTRE, 2013, p. 61).

Ao se remeter à intencionalidade, o objetivo de Sartre é conhecido: purificar a consciência de toda estrutura egoica ou egológica, pois purificada “de toda estrutura egológica, recobra sua limpidez primeira” (SARTRE, 2013, p. 61), tornando essa consciência livre de Ego, deixando-a clara e translúcida, sem a característica da “opacidade dos objetos”, como o Em-si. Na consciência nada cabe de material, por isso o filósofo coloca até o Ego fora dela: o Ego é um objeto do mundo, esse não é proprietário da consciência. Com outras palavras,

para a maioria dos filósofos, o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam a sua presença formal no seio das “*Erlebnisse*”, como um princípio vazio de unificação. Outros – na maioria psicólogos – pensam descobrir a sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento da nossa vida psíquica. Nós gostaríamos de mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, como o Ego do outro (SARTRE, 2013, p. 14).

O que temos, por parte de Sartre, é a radicalização do conceito de intencionalidade e a forma pela qual essa radicalização se desdobra em uma filosofia que busca resgatar o ser humano concreto em suas relações com o mundo.

Cabe salientar também que, a partir desse conceito de intencionalidade, Sartre questiona um determinismo psíquico ou qualquer tipo de determinismo, já que seria “inútil tentar invocar pretensas leis da consciência, cujo conjunto articulado constituiria sua essência: uma lei é objeto transcendente de conhecimento; pode haver consciência de lei, mas não lei da consciência” (SARTRE, 2012, p. 27). O que o filósofo afirma é que, a partir da intencionalidade, é impossível conceber em uma consciência outra motivação além de si mesma, senão estaríamos falando de uma “consciência-inconsciente” ou uma consciência não consciente (de) si. Assim, “cairíamos na freqüente

ilusão que faz da consciência um semi-inconsciente ou passividade. Mas consciência é consciência de ponta a ponta. Só poderia, pois, ser limitada por si mesma” (SARTRE, 2012, p. 27). Sartre ainda demonstra via lógica (e ontologia) ser necessário compreender a consciência como consciência de algo, como ser consciente da consciência de uma mesa, pois, caso contrário, seria consciência desse algo sem ser consciente de sê-lo, ou seja, uma consciência ignorante de si, uma consciência inconsciente, o que seria absurdo para a filosofia sartriana.

Além do mais, toda consciência posicional do objeto (fenômeno) é ao mesmo tempo consciência não posicional de si. Seguindo o exemplo de Sartre, se eu conto cigarros, somando 12 cigarros, minha consciência posicional está nos cigarros – posicionando: “são 12 cigarros” – mas não é posicional de mim. Ao ter consciência posicional de contar cigarros, não me “conheço enquanto contador”, simplesmente conto. Portanto, se a seguinte pergunta é feita: “o que está fazendo?”, a resposta é: “eu estou contando”. E essa resposta não é devida somente à consciência imediata em saber, através da reflexão, que o próprio sujeito está ciente de sua condição de contador, mas porque, quando contava, ele estava consciente de sua ação. Só que essa consciência era irrefletida, não posicional de si (SARTRE, 2012, p. 27).

Todavia, não se relaciona a consciência irrefletida com uma espécie de inconsciente, já que a consciência irrefletida é a condição para uma lembrança e para a reflexão de um passado imediato, o que seria impossível se a ação fosse inconsciente (RODRIGUES, 2010). Ou seja, “a consciência não reflexiva torna possível a reflexão: existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano” (SARTRE, 2012, p. 24). Por exemplo:

esta consciência de estar consciente passa, salvo por uma reflexão, sempre despercebida. Se eu atravesso a rua até o outro lado para chegar à padaria, não preciso me conscientizar que todos os meus movimentos são executados para comprar um pão e, se

alguém me questiona, “o que está fazendo?”, aparentemente, não preciso me remeter a todos os movimentos passados, desde que decidi comprar pão, para responder o que estou fazendo. Esta resposta é, para Sartre, ordinariamente tida como fruto de uma consciência instantânea em forma de reflexão: “o que estou fazendo? Indo à padaria”. No entanto, tal resposta só foi possível porque, em todos os momentos, eu estava consciente de minha intenção. Antes e depois de refletir, para responder à questão, minha consciência era consciente de si (RODRIGUES, 2010, p. 14).

O equívoco que se levanta a respeito do exemplo dado é se as tais ações foram inconscientes ou conscientes, mas isso é devido à falsa impressão de que o sujeito, ao refletir sobre tais ações, toma consciência do que antes parecia estar inconsciente. De fato, o sujeito não estava inconsciente, e sim em consciência irrefletida, segundo Sartre, o que não deixa de ser consciência, mesmo sendo irrefletida, tanto é que é através dela que é possível refletir sobre uma ação passada. Se fosse algo inconsciente, não teria condições de responder o que se estava fazendo e nem refletir sobre o feito (RODRIGUES, 2010).

Em suma, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não posicional de si, isto é, no caso, estar em consciência posicional de ir à padaria é, ao mesmo tempo, estar em consciência não posicional dos movimentos executados para comprar o pão (RODRIGUES, 2010).

Portanto, na filosofia existencial sartriana, conceitua-se, dentre outras coisas, a consciência como irrefletida que é condição para a consciência reflexiva¹⁶. Também não se pode confundir consciência com conhecimento. O conhecimento, no sentido clássico do termo, estaria na ordem da consciência reflexiva e não na ordem da consciência irrefletida, ou seja, Sartre, ao distinguir a consciência do conhecimento, afirma que a consciência reflexiva é aquela que o sujeito conhece, sabe ou reflete sobre alguma coisa; já a consciência irrefle-

tida se refere a algo que está subjacente à reflexão propriamente dita, portanto, a consciência irrefletida é uma espécie de “conhecimento” não tematizado (SARTRE, 2012). Cabe destacar com isso que a consciência de si não é dualidade. Não estamos a introduzir na consciência a dualidade cartesiana sujeito-objeto, como se a consciência reflexiva fosse um mero objeto da consciência irrefletida. Se a consciência é intencionalidade, o que há, para nos fazermos entender, é: consciência (irrefletida) é consciência (de) alguma coisa (reflexiva), isto é, “consciência irrefletida (de) consciência reflexiva”. Isso será mais bem discutido quando usarmos, como analogia, o conceito figura-fundo da Psicologia da Gestalt.

O filósofo alegou que “a consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito” (SARTRE, 2012, p. 22). Então, faz-se necessário abandonar a primazia do conhecimento para fundamentar a consciência sartriana. A consciência não pode reduzir-se ao conhecimento. Como diz Sartre, também nem toda consciência é conhecimento, “há consciências afetivas, por exemplo” (SARTRE, 2012, p. 22).

Podemos dizer, em resumo, que distinguir consciência irrefletida (ou consciência não posicional) da consciência reflexiva (consciência posicional, porque a consciência posiciona um objeto, refletindo-o, por exemplo) é tarefa importante para entender a filosofia de Sartre, já que todo seu sistema filosófico está também em torno desses conceitos.

Uma forma de compreender a diferença entre o refletido e o irrefletido são os testes do epistemólogo Jean Piaget, o qual se dedicou às áreas da Psicologia, Epistemologia e Educação. De tal modo, Sartre disse a respeito: “prova é que crianças capazes de fazer espontaneamente uma soma não podem explicar em seguida como o conseguiram: os testes de Piaget que mostraram isso constituem excelente refutação da fórmula de Alain: ‘Saber é saber que se sabe’” (SARTRE, 2012, p. 24).

Nessa afirmação, Sartre se refere às pesquisas de Piaget que asseguram que as resoluções de problemas tomados pelas crianças acontecem em um processo chamando de experiência ativa, ou seja, “elas experienciam os objetos sem formar conceitos, pois estes só apareceram mais tarde” (SOUZA, 2007, p. 1). Os conceitos, na perspectiva sartriana, estão no campo da consciência reflexiva, e a experiência ativa – uma das quatro forças que moldam o Desenvolvimento Humano, segundo Jean Piaget (1994) – está no âmbito da consciência irrefletida.

Continuando com as pesquisas de Piaget, há afirmação de que “[...] a criança apresenta mais lógica nas ações do que nas palavras” (SOUZA, 2007, p. 2), e isso é de grande importância para o conceito de consciência irrefletida, já que podemos ter em Piaget uma releitura, uma interpretação sartriana, possível de que existe uma coerência nas ações humanas fora da consciência reflexiva ou do conhecimento, como assegurou o filósofo francês há pouco¹⁷. Entende-se que tratamos de uma filosofia da ação ao se falar em Sartre. Aqui é o sujeito *na / pela* ação. Ele sempre está agindo, decidindo, escolhendo, seja isso no irrefletido ou no reflexivo¹⁸.

Se nos casos dos estudos de Piaget as crianças sabem resolver problemas sem uma reflexão ou em um ato “inconsciente”, pois, se perguntarem às crianças como elas resolveram a tal questão, elas não saberiam responder, só saberiam que a resolveram, então, não há um inconsciente de fato, já que tem que haver consciência ao resolver/decidir/escolher, e, segundo Jean-Paul Sartre, só se escolhe se é consciente. Portanto, ainda não existe conhecimento (aqui entendido como consciência reflexiva) nos fenômenos desses testes de Piaget, mas há consciência irrefletida (SARTRE, 2012).

Devido também a isso é que percebemos não ser por acaso a referência ao trabalho de Piaget, realizada por Sartre em sua obra *O Ser e o Nada* (SARTRE, 2012). Em suma, para Piaget, agir sobre o objeto não é a mesma coisa que saber como agir sobre o objeto ou com o objeto, pois isso vai exigir o conhecimento sobre o próprio processo

mental a respeito daquilo em que se age. Logo, não se pode confundir lógica das ações com a lógica conceitual (SOUZA, 2007), ou, em uma análise sartriana, não se pode confundir a consciência com o conhecimento (SARTRE, 2012).

Esse tópico se torna pertinente porque a ideia de irrefletido e reflexivo será importante mais à frente para discorrermos sobre o reconhecimento do outro em Sartre, já, que como visto, tratamos de um reconhecimento tanto como relação interna quanto como relação externa, e essas relações implicarão, cada uma a seu modo, como o reconhecimento pode ser descrito e, assim, perceberemos se na filosofia sartriana é possível analisar sobre o reconhecimento do outro.

Veremos também que na filosofia de Sartre a consciência humana é definida como Para-si devido à particularidade dessa consciência.

2

A PARTICULARIDADE DA CONSCIÊNCIA EM SARTRE

Para Sartre, há o ser que é o que é. Refere-se ao ser Em-si. Esse não é ativo nem passivo, é maciço e rígido. Além do Em-si, o filósofo concebe a existência do ser especificamente humano, denominando-o de Para-si.

O Ser-em-si (Em-si) e o Ser-para-si (Para-si) são duas condições fundamentais na obra sartriana *O Ser e o Nada* e, conseqüentemente, nas relações concretas com o outro a partir do corpo ou na intersubjetividade sartriana¹⁹. Dada a importância dessas relações aos nossos interesses, convém uma breve análise dessas duas regiões do ser. A primeira, o Em-si, é o que é, ou seja, trata-se de algo indiferente à consciência. A segunda, o Para-si, é a consciência humana que realiza o desvelamento do Em-si. Nesse sentido, o desvelamento seria o fenômeno à consciência e, como todo fenômeno, tem como fundamento o Em-si. Mas o fenômeno não é o Em-si na sua indeterminação “natural”, e sim numa determinação negativa (intencionalidade). A rigor, o Para-si é aquilo que difere do Em-si e que é alvo da descrição por parte do Para-si. Ao nos referirmos ao alvo da descrição, estamos também discorrendo sobre o conceito de intencionalidade: toda consciência é consciência de alguma coisa.

Sartre afirma que “O ser é. O ser é em si. O ser é o que é” (SARTRE, 2012, p. 40). O Em-si é o ser que rodeia a consciência (com exceção das outras consciências). Dessa for-

ma, o Em-si compõe o mundo bruto diante do qual concebemos a nossa existência. O mundo bruto, a rigor, não é uma qualidade do Em-si, pois, de fato, não poderemos dizer nada sobre o Em-si. Mas, precisamos nos comunicar para tentar passar algo a respeito do Em-si, é necessário nos fazermos entender: o mundo bruto, aqui, é dizer que já há o mundo aí constituído, mas que precisa ser lapidado, isto é, que precisa ser doado de sentido pelo Para-si, e esse dará contorno, sentido, significado a tal mundo. Isso pode ser aproximado à metáfora do diamante bruto que precisa ser lapidado, obtendo um significado para realidade humana: o diamante se torna em um anel, brinco de brilhante ou uma aliança, que são coisas que estão impregnadas de sentidos nas relações humanas. O termo “mundo bruto” designa a opacidade do Em-si, esse é *maciço*. Com outras palavras,

daí a concepção especial que se deve dar ao “é” da frase “o ser é o que é”, que existem seres que hão de ser o que são, o fato de ser o que se é não constitui de modo algum característica puramente axiomática: é um princípio contingente do ser-Em-si [...] Designa a opacidade do ser-Em-si. Opacidade que não depende de nossa posição com respeito ao Em-si, no sentido de que seríamos obrigados a *apreendê-lo* ou *observá-lo* por estarmos “de fora”. O ser-Em-si não possui um *dentro* que se oponha a um *fora* e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredos: é *maciço*. Em certo sentido, podemos designá-lo como síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: síntese de si consigo mesmo (SARTRE, 2012, p. 39).

O ser Em-si, por ser o que é, não mantém nenhum tipo de relação consigo nem com a consciência. Sendo plena positividade, esse tipo de ser é uma completa adequação a si, é pleno de ponta a ponta²⁰. Assim, o Em-si não comporta atributos tais quais: atividade, passividade, possibilidade, temporalidade, potência, pois esses só podem advir através da consciência (Para-si) ou da realidade humana. Nesse sentido o Em-si é fechado em si mesmo. Dito de outra forma, o Em-si

é plena positividade. Desconhece, pois, a alteridade; não se coloca jamais como outro a não ser si mesmo; não pode manter relação alguma com o outro. É indefinidamente si mesmo e se esgota em sê-lo. Desse ponto de vista, veremos mais tarde que escapa à temporalidade. Ele é, e, quando se desmorona, sequer podemos dizer que não é mais. Ou, ao menos, só uma consciência pode tomar consciência dele como já não sendo, precisamente porque essa consciência é temporal. Mas ele mesmo não existe como se fosse algo que falta ali onde antes era: a plena positividade do ser se restaurou sobre seu desabamento. Ele era, e agora outros seres são - eis tudo (SARTRE, 2012, p. 39).

Desse modo, a única coisa “possível” ao Em-si é o mero fato de ele aparecer a uma consciência. O Em-si é simples, não comporta relação humana, mas com o surgimento do Para-si, o Em-si é determinado e vem ao mundo na forma de fenômenos ou objetos. Com outras palavras, no cotidiano humano, estamos cercados de percepções, logo o

real nos oferece o Em-si: [...] remédios, roupas, em suma, coisas que percebemos. Nós, ao contrário, não “vemos” estas coisas; [...] vemos aquele remédio que precisamos tomar para viver bem, aquela roupa que nos deixará atraentes (RODRIGUES, 2010, p. 26).

A rigor, o real não oferece o Em-si. A expressão o “real nos oferece o em-si” deve ser vista metaforicamente. Isso porque o Em-si não é produto ofertado. Então, no plano fenomenológico da consciência, o mundo aparece *deste* jeito (e não *daquele*). Mas essa aparição, que é aparição do ser, surge sob pano de fundo da destotalização totalizadora, enfim, da negação-para-si. Aqui, mais uma vez, temos a intencionalidade da consciência que nega o objeto para se diferenciar deste.

Sartre também, além do Em-si, apresenta outro conceito que é o Para-si que se diferencia do Em-si, já que, ao definir o ser Em-si como

plena positividade, isto é, como um ser que é o que é, o filósofo apresenta o Para-si, ou melhor, a consciência humana, como negatividade, pois é pela negatividade que qualifico o objeto como aquilo que não é a minha consciência, aliás, só se discorre sobre a ideia de objeto porque há a negatividade. Nesse sentido, a consciência (Para-si) é intencionalidade, isto é, está sempre voltada para um objeto que dela difere. Em suma,

a estrutura de base da intencionalidade e da ipseidade é a negação, como relação *interna* entre o Para-si e a coisa; o Para-si constitui-se fora, a partir da coisa, como negação desta coisa; assim, sua primeira relação com o ser-Em-si é negação; ele “é” à maneira do Para-si, ou seja, como existente disperso, na medida em que se revela a si mesmo como não sendo o ser (SARTRE, 2012, p. 177).

O filósofo afirma que a consciência intencional é sendo consciência de objeto sendo consciência de não ser este. Por isso, por exemplo, essa mesa, esse livro, essa caneta diante de mim, o meu pensamento, o *meu* passado são seres fenomênicos presentes à minha consciência e que dela se encontram separados por um *nada*. Assim, o fato de a consciência ser consciência como não sendo esse livro que a esta se apresenta, bem como não sendo o pensamento que está diante dela como reflexão, é chamado, por Sartre, de negação “interna”, já a negação “externa” se refere ao entendimento de que o cinzeiro não é esse livro, por exemplo; isto é, a negação externa envolve dois seres Em-si, o que não é o caso da consciência, pois este é Para-si. Ou seja,

na negação “externa” estabeleço um nexos ideal entre dois seres em-si e, deste modo, não posso alterar sequer um traço de suas qualidades; tudo que faço é, por exemplo, uma comparação do tipo “esta mesa não é esta cadeira”. Já no caso da negação interna, há um nexos interno de ser porque remeto a negação a mim mesmo, fazendo-me ausência em relação a determinada quali-

dade, por exemplo. Assim, digo: “não mais sou bonito” e, logo, “retiro” algo de mim mesmo fazendo-me outro em relação ao que fui (RODRIGUES, 2010, p. 49).

Portando, a negação interna é o realizar-se do “para” em direção ao “si” do Para-si. Já a negação externa é a mesa que se diferencia da cadeira, por exemplo, ou, os seres Em-si, mediado pela consciência.

É como se o Para-si “‘tendesse’ constantemente para o Em-si no sentido de nele se ancorar. Uma vez que a consciência intencional é desprovida de conteúdos, só lhe resta ‘sustentar’ o seu ser no modo mesmo de sua relação nadificadora com o Em-si” (SILVA, 2010, p. 50). Por somente poder existir como consciência de algo e por não ser o fundamento de si mesmo, o Para-si tende a “cair” constantemente para o ser Em-si. O Para-si não é fundamento de si mesmo, porque ele, voltado para “fora”, não coincide consigo mesmo, e isso é devido ao fato de que ele é “como ser que é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 2012, p. 110), ou seja, o Para-si não pode ser o Em-si devido à intencionalidade da consciência.

Essa relação do Para-si com o Em-si nos exige mais um termo sartriano, a saber, o Para-outro. O desvelamento do Em-si, como fenômeno do Para-si, está ainda relacionado com o Para-outro. É ainda com esse que poderemos discorrer melhor sobre a intersubjetividade.

Entendemos, como veremos com mais detalhes, que o Para-si e o Para-outro são consciências. Logo, trata-se de seres humanos e suas relações no mundo. Por isso que “a oposição mais básica de Sartre não é a do Em-si e do Para-si, ser e nada; é entre ser e fenômeno, ontologia e fenomenologia” (MOUTINHO, 2006, p. 95). Na esteira de Luiz Damon Santos Moutinho, o ser em si (Em-si) não interpela o ser humano. Entendemos que o Em-si por ser opaco e fundamentado, jamais interpela, salvo pelo outro. Só uma consciência pode interpelar outra consciência, só uma consciência pode tentar “roubar” a liberdade de outra consciência, tentar roubar o seu mundo. Em suma, a ação da

consciência pela objetivação do fenômeno (que é como o Em-si aparece à consciência) se dá com outras consciências. E, como veremos melhor, se só uma consciência interpela a outra consciência – mesmo que mediada pelos objetos ou Em-si enquanto fenômeno – a tal objetivação faz o ser humano pensar em si mesmo, em seus atos, e a partir disso que se configuram juízos e valores, como assegura Sartre (MOUTINHO, 2006).

Assim, não poderemos nos resumir à relação do Para-si com o Em-si, pois, além de gerar um “empobrecimento” da realidade humana, não seria necessário, então, uma espécie de intersubjetividade que Sartre de alguma forma coloca em questão em *O Ser e o Nada* e, com efeito, retirando de seu objetivo a sua luta contra o solipsismo. Isto é, numa perspectiva sartriana, a possível solução para o solipsismo ocorre por meio do olhar do outro, tornando condição para que se descubra a intersubjetividade, que se apreenda a existência do outro e coloque em debate uma “teoria do reconhecimento”. O olhar do outro é condição para a consciência de si. No pensamento sartriano ocorre uma renúncia ao solipsismo via uma espécie de existência fática. Dessa forma, dentre outras coisas, se é especialmente o solipsismo que Sartre tenta combater, portanto, o conceito de Para-outro será a nossa próxima análise.

3

A CONSCIÊNCIA DO OUTRO

O solipsismo é a concepção segundo a qual só existem, efetivamente, o Eu e as suas sensações, sendo os outros (seres humanos e objetos) participantes da única *mente* pensante, meras impressões sem existência própria, isto é, trata-se de uma

tese de que só eu existo e de que todos os outros entes (homens e coisas) são apenas idéias minhas. Os termos mais antigos para indicar essa tese são *egoísmo* (cf. WOIFF, *Psychologia rationalis*.§ 38; BAIMGARTEN. *Met.*, § 392; GANUPPI, *Saggio filosofico sulla critica della conoscenza*, IV, 3, 24, etc), *egoísmo metafísico* (KANT, *Antr*, I, § 2) ou *egoísmo* (SCHOPENHAUER. *Die Welt*, I, § 19) (ABBAGNANO, 2007, p. 918).

Essa concepção é criticada por Sartre, já que ele sustenta a relação com o outro de forma concreta. Ao criticar o solipsismo, dentre outras maneiras, o filósofo se utiliza de um célebre exemplo a respeito do sentimento de vergonha.

Sartre aborda a vergonha como exemplo para tratar a respeito do outro, ao dizer que essa é uma espécie de “reconhecimento” desse outro e que acontece na consciência irrefletida: “ainda que certas formas complexas e derivadas da vergonha possam aparecer no plano reflexivo, a vergonha não é originalmente um fenômeno de

reflexão” (SARTRE, 2012, p. 289). A vergonha não é originalmente um fenômeno da reflexão porque sou pego de surpresa pelo olhar do outro e imediatamente me envergonho para depois refletir sobre essa situação, ou seja, “a vergonha é um arrepio imediato que me percorre da cabeça aos pés sem qualquer preparação discursiva” (SARTRE, 2012, p. 290).

Se a vergonha não acontece na solidão, essa é, em sua estrutura primeira, vergonha *diante de alguém*, assim, “o Outro é o mediador indispensável entre mim e mim mesmo: sinto vergonha de mim tal como *apareço* ao Outro” (SARTRE, 2012, p. 290). O que Sartre afirma o tempo todo em *O Ser e o Nada* é que o outro é um mediador entre mim e mim mesmo. Mas o que significa, de fato, isso? Antes de tudo, precisamos entender a mediação. A mediação, obviamente, fornece a ideia de mediar, isto é, manter uma relação, ou melhor, de designar condições para que se possa haver possibilidade de relações. O filósofo francês, neste momento, refere-se à relação “entre mim e mim mesmo”. Só que se o outro é o mediador, não há possibilidade dessa mediação sem esse outro. Não há para Sartre a concepção de relação entre “mim e mim mesmo” que seja indiferente ao outro. Até porque a “indiferença” ao outro pertence à esfera do Em-si. O Para-si se reconhece mediado pelo olhar do outro, o qual se espanta, pasma-se, o tempo todo. Esse espanto, essa surpresa, etc., ocorrem porque não presto atenção no que se passa comigo, com os meus gestos, no modo de consciência não posicional, a não ser quando o outro me aparece. Diante do outro me reconheço “lá fora” no outro. E é nessa compreensão que Sartre se remete à vergonha como exemplo.

Quando ainda se coloca a expressão “lá fora, no outro” entendemos que não há acesso de fato a esse outro, e vice-versa. O que há é a minha atitude perante o outro, que é uma espécie de espelho. Assim, não posso escapar desse outro, mas não perco a minha liberdade, já que o outro não pode me “tocar”, ou seja, “o Para-si é incognoscível

para o outro como Para-si” (SARTRE, 2012, p. 314). Sartre também segue afirmando:

pela aparição mesmo do outro, estou em condições de formular sobre mim um juízo igual ao juízo sobre um objeto, pois é como objeto que apareço ao Outro. Contudo, este objeto que apareceu ao Outro não é uma imagem vã na mente de Outro. Esta imagem, com efeito, seria inteiramente imputável ao Outro e não poderia me “tocar”. Eu poderia sentir irritação ou ódio diante dela, como diante de um mau retrato meu, que me desse uma feiúra ou uma vileza de expressão que não tenho; mas tal imagem não poderia me alcançar até a medula: a vergonha é, por natureza, reconhecimento. Reconheço que sou como o Outro me vê. Não se trata, contudo, de comparação entre o que sou para mim e o que sou para o Outro, como se eu encontrasse em mim, ao modo de ser do Para-si, um equivalente do que sou para o outro (SARTRE, 2012, p. 290).

O outro não só revelou quem eu sou, como me “constituiu” em um novo tipo de ser. Com efeito, quando alguém me olha, *reconheço-me* de um modo para minha consciência irrefletida. O que acontece é que só me relaciono com os meus atos no irrefletido, pois o reflexivo não remete ao que está sendo vivido, somente ao que já foi vivido e cristalizado²¹. Por isso, a vergonha, e qualquer sentimento semelhante que me *define* perante o outro, ocorre no irrefletido como *vivendo* e no reflexivo como *vivido*.

Cabe entender também que Sartre afirma que o olhar do outro – que é condição para vergonha – petrifica o sujeito olhado (objetifica). Contudo, não se deve cair em uma visão que afirme uma auto-objetivação da consciência:

sou aquele que não pode ser objeto para si mesmo, aquele que sequer pode conceber para si a existência em forma de objeto

[...] Isso ocorre, não devido a uma falta de perspectiva, uma prevenção intelectual ou um limite imposto ao meu conhecimento, mas porque a objetividade reclama uma negação explícita: o objeto é aquilo que eu me faço não ser, quando sou aquele que me faço ser (SARTRE, 2012, p. 313).

De fato, não se deve considerar essa visão de auto-objetificação porque, para Sartre, isso seria incoerente, pois o indivíduo não pode ser Ser-Em-Si-Para-Si, fusão, Deus ou completude. Ao tentar se auto-objetificar, o sujeito se nega, se nadifica, afasta-se de si mesmo, e isso que foi “afastado” é o que se é observado pela consciência nadificadora, sendo o objeto que não é a própria consciência, já que a consciência só conhece como objeto quando esse se difere dela. Assim, o Para-si não coincide consigo mesmo, devido à nadificação²². A nadificação, portanto, é o “desgarramento” da consciência em relação ao objeto. A consciência se desprende do ser percebido colocando a possibilidade da negação. Assim, fica irrealizável uma auto-objetificação. O próprio filósofo francês estava prudente ao alegar que esse tipo de pensamento de auto-objetificação não se “[...] atentou para as consequências a serem tiradas dessas primeiras constatações, pois introduzia na própria consciência algo como um objeto em potencial, que o Outro teria somente de resgatar, sem modificá-lo” (SARTRE, 2012, p. 313). Ou seja, ser objeto é *não-ser-eu mesmo*, já que o fato de ser objeto para uma consciência modifica radicalmente a consciência.

Por isso, mesmo livre, se em aparência crio “esta necessidade que tenho de não ser objeto para mim salvo lá, adiante, no outro” (SARTRE, 2012, p. 307), é porque já indico que apreendo no outro o meu ser. Assim, essa apreensão me mostra que eu sou tal como me apareço ao outro, da mesma forma que o outro é tal como me aparece a mim mesmo, portanto, o desenvolvimento da minha consciência de mim depende do modo como o Outro me aparece. Como eu o concebo. Não posso ser objeto para mim mesmo sem um suposto fundamento (ser-para-outro), mas sou objeto para o outro ao objetificar

esse outro, reconheço-me ao reconhecer o outro. “O valor do reconhecimento de mim pelo Outro depende do valor do reconhecimento do Outro por mim” (SARTRE, 2012, p. 307). Contudo, ao se usar o termo “reconhecimento” e “conhecimento” é preciso tomar cuidado, pois Sartre afirma que “o conhecimento começa com a reflexão” (SARTRE, 2012, p. 310). Portanto, lembrando-se que o Para-si é incognoscível para outro Para-si, a rigor, esse conhecer é de fato possível? Sartre afirma que “na verdade, este conhecimento que adquiro permanece vazio, no sentido de que jamais conhecerei o *ato de conhecer*: sendo pura transcendência, este ato só pode ser captado por si mesmo em forma de consciência não-tética” (SARTRE, 2012, p. 428-429), ou, refere-se a “nossa incapacidade de nos reconhecermos e nos constituirmos como sendo o que somos” (SARTRE, 2012, p. 109). Isso, como sabido, será nosso objeto de investigação mais adiante.

A liberdade também não é eliminada, como visto até aqui, até porque igualmente o “próprio ser da consciência, sendo independente do conhecimento, preexiste à sua verdade” (SARTRE, 2012, p. 310). O que Sartre assegura é que “a consciência *estava aí* antes de ser conhecida” (SARTRE, 2012, p. 310), reconhecida, cristalizada, tomada como Eu-objeto. E isso é possível porque a consciência não é sempre sinônimo de conhecimento. Salientando que se consciência não é sempre sinônimo de conhecimento, então, entre toda essa análise trabalhada até aqui, “nenhum conhecimento universal pode ser tirado das relações entre as consciências” (SARTRE, 2012, p. 315).

Para finalizar esta etapa, precisamos também desenvolver a afirmação anterior colocada aqui de que o Em-si enquanto fenômeno do Para-si (no qual o Para-si doa seu sentido) está ainda relacionado com o Para-outro. Isto é, o Em-si enquanto fenômeno do Para-si é fenômeno devido à mediação do Para-outro, não se trata de pura relação isolada entre o Para-si e o Em-si, pois o Para-si é sempre Para-si-Para-outro. Seguindo a esteira do pensamento de Luciano Donizetti da Silva, só na Terceira parte da obra sartriana *O Ser e O Nada* é que o tema da alterida-

de aparece (SILVA, L., 2011). Ao discorrermos sobre a realidade humana, somente o conceito de Para-si estava presente. Contudo, já neste capítulo colocamos em questão a vergonha que só ocorre perante o outro: “com efeito, quaisquer que sejam os resultados que se possam obter na solidão pela prática religiosa da vergonha, a vergonha, em sua estrutura primeira, é vergonha diante de alguém” (SARTRE, 2012, p. 289).

No que tange ao *O Ser e o Nada*, essa aparente apresentação do Para-si, que parece ser precedente à apresentação do Para-outro, é também um recurso didático do filósofo, já que “o cogito mesmo não poderia ser um ponto de partida para a filosofia; com efeito, só poderia nascer em conseqüência de minha própria aparição a mim como individualidade, e esta aparição está condicionada pelo reconhecimento do outro” (SARTRE, 2012, p. 307). Ou seja, só há consciência devido ao outro. Mesmo o Em-si, enquanto fenômeno da consciência, só é possível com o outro (Para-si-Para-outro). Em suma, trata-se não apenas de consciência, mas de “todo o Para-si” dedutível do outro, ou melhor, da “passagem pelo olhar” (fenomenológico) do outro: “há a relação entre o Para-si e o Em-si *em presença do outro*” (SARTRE, 2012, p. 451). Por isso que afirmamos, aqui, que o outro é indispensável. Assim, não há Para-si sem Para-outro. Isso é essencial para nossa discussão por vir a respeito da intersubjetividade, porque “formalmente, ou, sem a alteridade, sou nada [...] É o outro quem me faz ser-para-si” (SILVA, L., 2011, p. 30).

O que se compreende é que a alteridade esteve sempre presente ou em vista nessa obra sartriana. Mesmo tendo como ponto de partida o cogito cartesiano, desde sempre Sartre visava à presença do outro, isto é, “jamais se deu alheiamente à presença do ‘outro’ – o diálogo esteve, desde sempre, presente” (SILVA, L., 2011, p. 31). Tereza Erthal também vai afirmar que “o ser-para-o-outro é a estrutura essencial da consciência [...] Minha consciência se revela a partir da relação que mantém com outras consciências”. Ainda a respeito disso, o próprio Sartre assegura que a “realidade humana, em um único

e mesmo surgimento, deve ser em seu ser Para-si-Para-outro” (SARTRE, 2012, p. 286).

Esse entendimento de que só existe o Para-si devido ao Para-outro de forma recíproca, é de uma inspiração hegeliana, apesar de que Donizetti da Silva não concorda necessariamente com isso (SILVA, 2018)²³. Contudo, a inspiração hegeliana em Sartre, aqui, é no sentido em que o filósofo Axel Honneth aborda:

[...] essas concepções pós-hegelianas: a filosofia social de Marx, de Sorel e de Sartre representa o exemplo mais significativo de uma corrente de pensamento que, contra Hobbes e Maquiavel, carregou teoricamente os conflitos sociais com as exigências do reconhecimento (HONNETH, 2003, p. 228).

Honneth em outro momento especifica Sartre e afirma

que no passado mais recente, foi finalmente Jean-Paul Sartre quem contribuiu como nenhum outro a tornar fecunda a ideia de uma “luta por reconhecimento” para as finalidades de uma teoria social com orientação crítica. A inflexão existencialista que ele deu ao conceito hegeliano encontrava-se desde o começo num conflito indissolúvel com [...] os motivos – vinculados a uma teoria do reconhecimento – de seus diagnósticos de época (HONNETH, 2003, p. 228).

Então, é nessa perspectiva que colocamos Sartre com inspiração hegeliana, mesmo que, como veremos, o filósofo francês possa ser colocado bem longe de Hegel. O que expomos, portanto, é que essa relação do Para-si com Para-Outro pode carregar uma inspiração hegeliana na acepção de uma “luta por reconhecimento”, como afirma Honneth, mas sem negar, obviamente, as diferentes premissas entre esses dois filósofos, a saber, entre Sartre e Hegel. Erthal se refere a essa questão sartriana dizendo que

é preciso que minha consciência individual seja reconhecida como tal por outra, para existir. Isso estabelece a lei universal do combate entre as consciências: cada uma luta para ser reconhecida por outra, nos explica Maciel (1986). É exatamente no confronto com o outro que se assegura o direito à individualidade (ERTHAL, 2013, p. 47).

Assim, o que tentamos expor é que para Hegel – como para Sartre, mesmo com suas particulares premissas – não existe uma essência, ou substância, que pudesse ter sentido em si mesma, sozinha, isolada. Uma só tem sentido em relação à outra e vice-versa. É por isso que Cirne-Lima vai afirmar que, em Hegel, “a relação é o que realmente subsiste, e é somente porque a relação existe que os polos da relação também existem” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 86). Veremos essa afirmação mais adiante.

Donizetti da Silva e Erthal, de certa forma, evidenciam uma espécie de “hegelianismo” em Sartre, afirmando que o Para-si isolado não tem sentido algum sem o Para-outro de forma mútua. “A ontologia fenomenológica é, desde seu princípio, ontologia social: o para-si, negação do em-si, é em presença de outros para-sis (mundo)” (SILVA, 2018, p.38). Sartre ainda afirmou que “talvez não fosse impossível conceber um Para-si totalmente livre de todo Para-outro [...] só que esse Para-si não seria ‘homem’” (SARTRE, 2012, p. 361).

Essa nossa referência a Hegel não é por acaso: o próprio Sartre deixa evidente a influência hegeliana em sua obra *O Ser e O Nada*, mesmo que essa influência se encontre longe, como argumenta Donizetti da Silva (2018). Percebe-se que a filosofia alemã (Husserl, Heidegger e Hegel) se tornou “interlocutora” no pensamento existencialista de Sartre, servindo como base para suprimir as dificuldades que uma filosofia da subjetividade absoluta possa colocar.

Portanto, só mediado pelo outro que se pode dizer sobre uma espécie de “correlação entre o ser humano e o mundo, entre uma cons-

ciência e outra consciência humana”²⁴, mas não estamos afirmando que há em Sartre uma dialética à la Hegel, até porque, como veremos, o Para-si não pode se tornar Ser-Em-Si-Para-Si. A relação que desenvolvemos aqui entre Para-si e Em-si não comporta nenhuma dialética, porque não podemos ignorar o que Sartre intitulou de “negação externa” e “negação interna”, as quais já foram exemplificadas anteriormente. De qualquer forma, lembremos o seguinte: a negação considerada externa não promove nenhuma mudança na relação entre os objetos. Quando é dito que “esse livro não é um lápis”, trata-se de uma negação que não modifica nenhum dos seres em questão. Assim, é também o Para-si com relação ao Em-si sem a mediação do Para-outro. O próprio Sartre nos diz que “a negação é como um nexos categorial e ideal que estabeleço entre eles, sem modificá-los de modo algum, sem enriquecê-los ou empobrecê-los em qualidade: os objetos sequer são roçados de leve por essa síntese negativa” (SILVA, 2018).

Já a negação interna, por sua vez, é

aquela que ‘modifica os seres por dentro’, que define modos de ser, que faz com que haja mundo. Enfim, não configura exatamente o tipo de relação entre para-si e em-si, afinal o Ser não é modificado pela negação do para-si, que apenas ‘irisa’, ‘cintila’ na superfície do ser, e assim ‘é trazido ao mundo’ (SILVA, L., 2011, p. 32).

Isso é também importante para discorrermos sobre a intersubjetividade, segundo uma perspectiva sartriana, porque, para nós, ao se falar de relação concreta com o outro, é necessária uma relação no sentido de que é preciso que os seres envolvidos se modifiquem ao se relacionarem, e isso só é possível entre os Para-sis ou entre as consciências. Ao falarmos de um suposto reconhecimento, ou de intersubjetividade, é preciso, por ora, daquela reciprocidade tentada por Hegel na sua dialética entre o senhor e o escravo, por exemplo, a qual veremos mais à frente. Proferimos “por ora”, porque discutiremos se

é necessário que a reciprocidade seja ao estilo de uma leitura hegeliana, da forma como Sartre a concebe. Então, mesmo se usássemos o termo “dialética” entre o Para-si e o Em-si, até poderíamos conservar o tal termo, mas tratar-se-ia de uma outra coisa, pois não haveria reciprocidade também, porque se o Para-si é negador, o Em-si, por ser positividade, não nega o Para-si. Ainda, essa relação não é a mesma como se dá entre os Para-sis, ou, entre o Para-si e o Para-outro. Todavia, tudo isso, até então, são elementos, condições, para que possamos discorrer sobre o corpo na intersubjetividade e se é possível, ou não, um reconhecimento do outro, como presente na crítica de Honneth a Sartre mencionada no início desta atividade.

No mais, precisamos também ressaltar que ao me reportar ao Para-outro, reporto-me ao olhar dele. Como ele me olha. Tanto o meu olhar como o do outro estão em jogo. Para entendermos melhor isso, precisamos compreender um pouco o olhar sartriano.

4

O OUTRO É AQUELE QUE ME OLHA

Iniciamos este capítulo com a afirmação de Sartre de que se a “relação de objetividade é a relação fundamental entre o Outro e mim, a existência do Outro permanece meramente conjectural” (SARTRE, 2012, p. 326-327), já que não tenho acesso à consciência do outro, pois não posso me olhar como o outro me olha. Além disso, o Para-si não coincide consigo mesmo. Mas, mesmo conjectural, o outro existe e sua existência é em liberdade. O outro é liberdade porque, assim como eu, é também Para-si²⁵. Portanto, é importante salientar que,

em suma, para que o Outro seja objeto provável e não um sonho de objeto, é necessário que sua objetividade não remeta a uma solidão originária e fora do meu alcance, mas sim a uma conexão fundamental em que o Outro se manifeste de modo diferente daquele com que é captado pelo conhecimento que dele tenho (SARTRE, 2012, p. 327).

Assim, o outro se manifesta de modo diferente daquele com que é captado por mim, porque o outro, por mais que eu o objetifique, é um sujeito, é livre e não é uma ilusão ou sonho de objeto. É o que Sartre chamará de “objeto privilegiado”. Por isso a afirmação de Sartre de que o Outro “deve me aparecer diretamente como sujeito, ainda que em conexão comigo – relação essa que é

a relação fundamental, do mesmo tipo de meu Ser-Para-outro” (SARTRE, 2012, p. 327).

Sartre afirma também que o sujeito ao se tornar objeto do olhar do outro, há ainda – nesse outro-objeto – subtendido um outro-sujeito, pois se mantém uma possibilidade permanente de ser visto pelo outro, isto é, existe uma espécie de reconhecimento-ontológico desse outro. Ou seja:

se o Outro-objeto se define em conexão com o mundo como o objeto que vê o que vejo, minha conexão fundamental com o Outro-sujeito deve poder ser reconduzida à minha possibilidade permanente de ser visto pelo outro. É na revelação e pela revelação de meu ser-objeto para o Outro que devo poder captar a presença de seu ser-sujeito (SARTRE, 2012, p. 331).

Portanto, ser objeto (Eu-objeto) é um apreender o outro como Ser-sujeito. É entendido que eu posso *reconhecer* – trata-se de reconhecimento-ontológico, ou, de relação interna, como já exposto aqui – o outro como sujeito e não só como objeto, e isso permite que as relações humanas aconteçam sem que necessariamente haja uma relação como de um sujeito para com uma caneta, lápis, mesa ou qualquer outro objeto opaco (Em-si) no mundo, pois, em relação ao Outro, como disse Sartre, se não o vejo como sujeito, o vejo como objeto, só que o vejo como um objeto especial ou como um objeto privilegiado. O que fica evidente é que as relações humanas, apreendendo o outro ora como objeto, ora como sujeito, acontecem de forma ora harmoniosa, ora sem harmonia, o que é o esperado, já que estamos lidando com liberdades.

Para Sartre, também ver o outro é ao mesmo tempo ser visto, ou seja, “o ‘ser-visto-pelo-outro’ é a verdade do ‘ver-o-outro’” (SARTRE, 2012, p. 332). Aquilo a que se refere minha apreensão do outro no mundo como sendo *provavelmente* um sujeito é minha possibilidade permanente de *ser-visto-por-ele*. “Assim, o olhar é, antes, de tudo,

um intermediário que remete de mim a mim mesmo” (SARTRE, 2012, p. 333-334). Um exemplo bastante pertinente sobre isso é o seguinte:

imaginemos que, por ciúmes, curiosidade ou vício, eu tenha chegado ao ponto de grudar meu ouvido em uma porta ou olhar pelo buraco de uma fechadura. Estou sozinho e em nível da consciência não tética (de) mim. Significa, em primeiro lugar, que não há um *eu* a habitar a minha consciência. Nada, portanto, a que possa relacionar meus atos a fim de qualificá-los. Esses atos não são de modo algum conhecidos; eu sou *meus* atos, e, apenas por isso, eles carregam em si sua total justificação [...] nenhum ponto de vista transcendente vem conferir a meus atos um caráter de *algo* dado sobre o qual fosse possível se exercer um juízo: minha consciência adere aos meus atos, ela é meus atos, os quais são comandados pelos fins a alcançar e os instrumentos a empregar (SARTRE, 2012, p. 334).

Pode-se perceber que não há um Eu, um sujeito como um “Ego”, quando atuo olhando pelo buraco de uma fechadura, por exemplo, mas isso se mantém até o outro aparecer e me olhar, me pegar vendo pelo buraco da fechadura, sendo um *passo* em que reflito e me aparece um “Eu”: “agora, eu estou envergonhado”. Ou seja, se a consciência é ato, como bem diz Sartre, ser um sujeito, no sentido de ter um Ego, só é possível através do outro que é um intermediário que remete de mim a mim mesmo.

É importante salientar que, no exemplo, sou consciência irrefletida, e um Eu aparece na esfera da consciência reflexiva, ou seja, o ato que não era de modo algum conhecido passa a ser conhecimento. Por exemplo, estou ainda olhando pelo buraco da fechadura, mas “eis que ouço passos no corredor: alguém me olha. Que significa isso? [...] que posso captar e determinar conceitualmente por meio do cogito reflexivo” (SARTRE, 2012, p. 335).

Assim, na presença do outro, “em primeiro lugar, eis que passo a existir enquanto *eu* para minha consciência irrefletida” (SARTRE, 2012, p. 335). Mas precisamos primeiramente, por necessidades conceituais que permitirão a coerência de nossa análise, adicionar um adendo a respeito dessa afirmação de Sartre: se o irrefletido não posiciona, porque é a condição do posicionamento, como afirmar que há um *eu* para o irrefletido? Uma das maneiras de compreendê-lo é considerar a sua afirmação de que “passo a existir enquanto *eu* para minha consciência irrefletida” no momento em que o “*eu* se apresenta ao Para-si na consciência reflexiva”. Isto é, se já compreendemos que a consciência irrefletida é consciência do mundo e que o *eu* existe ao mesmo nível que os objetos do mundo, então, a presença do *eu* pertence, agora, à consciência irrefletida, porém a consciência reflexiva tem o *eu* como objeto, enquanto a irrefletida não o capta como objeto de reflexão, assim, o *eu* está presente à consciência enquanto é objeto para outro. Com outras palavras,

enquanto considerávamos o Para-si em sua solidão, era possível sustentar que a consciência irrefletida não pode ser habitada por um *eu*: a título de objeto, o *eu* só se revelava à consciência reflexiva. Mas eis que o *eu* vem frequentar a consciência irrefletida. Ora, a consciência irrefletida é consciência do mundo. Portanto, para ela, o *eu* existe no mesmo nível dos objetos do mundo; aquele papel que só incumbia à consciência reflexiva - a presentificação (*présentification*) do *eu* - pertence agora à consciência irrefletida. Só que a consciência reflexiva tem diretamente o *eu* por objeto. A consciência irrefletida não capta a *pessoa* diretamente ou como seu objeto: a *pessoa* está presente à consciência *enquanto é objeto para outro*. Significa que, de súbito, tenho consciência de mim escapando-me de mim mesmo, não enquanto sendo o fundamento de meu próprio nada, mas enquanto tendo meu fundamento fora de mim (SARTRE, 2012, p. 335-336).

Então, eu *me vejo* porque *alguém* me vê. Cabe destacar o seguinte exemplo:

a vergonha ou o orgulho me revelam o olhar do Outro e, nos confins desse olhar, revelam-me a mim mesmo [...] Assim, originalmente, o nexo entre minha consciência irrefletida e meu *ego-sendo-visto* não é um nexo de conhecimento, mas de ser [...] E esse eu que sou, eu o sou em um mundo que o Outro me alienou, porque o olhar do Outro abraça meu ser e, correlativamente, as paredes, a porta, a fechadura [...] Assim, sou meu Ego para o Outro no meio de um mundo que escoa em direção ao outro (SARTRE, 2012, p. 336).

Dessa forma, o Eu (Ego) como alienação é possível pelo irrefletido e não necessariamente pelo conhecimento ou reflexão, porque o nexo entre minha consciência irrefletida e meu Ego não é um nexo de conhecimento, mas de ser, de uma conexão ontológica: simplesmente o vivencio. Pela existência do Outro, vivencio um Eu, mas jamais posso ser esse Eu, que é do Outro. Uma síntese a respeito disso pode ser encontrada nessa afirmação:

quando estou só, não posso efetivar meu “ser-que-está-sentado”; no máximo pode-se dizer que, ao mesmo tempo, eu sou e não sou este ser. Basta que o Outro me olhe para que eu seja o que sou. Não para mim mesmo, é certo: jamais poderei efetivar este ser-que-está-sentado que apreendo no olhar do outro, pois permanecerei sempre consciência; mas, para o Outro, sim (SARTRE, 2012, p. 338).

De início percebe-se que o sujeito é um mundo de possibilidades até que o olhar do outro surge, “oferecendo-lhe” um Eu que é um Eu do ponto de vista desse outro e é “externo” e não “interno” ao sujeito. O outro existe e age sobre o sujeito pelo puro surgimento de seu ser, mas age pelo lado de fora de tal sujeito, e esse tem apreensão de si

mesmo como um Eu, mesmo sendo pelo lado de fora de si mesmo, e, assim, esse Eu lhe escapa e é incognoscível como tal. Por isso, jamais poderei efetivar este ser que apreendo no olhar do outro, ou, “não cesso de me assumir às cegas, já que *não* conheço o que assumo: simplesmente sou” (SARTRE, 2012, p. 341).

Mas, trabalhar com Sartre a respeito da intersubjetividade humana implica também todas essas questões intrínsecas no olhar do outro: desde o que é a nossa corporeidade, a importância do corpo na intersubjetividade até o impasse existencial do conhecimento de si (e do mundo) nas relações humanas. Cabe frisar, ao mesmo tempo, que ao discorrermos sobre o corpo na intersubjetividade, colocamos em questão também o conhecimento e o reconhecimento do outro, como veremos mais adiante. Se ao se tornar problemático o conhecimento em Sartre, pois, como Para-si, não posso me conhecer, já que a máxima “é o que não é e não é o que não é” vigora, então, torna-se problemático ainda o reconhecimento, já que o ato de reconhecer é também identificação de algo ou alguém já conhecido. Daí que o auge de nossas questões se resume nas perguntas finais: se há agrura a respeito do conhecimento, na filosofia sartriana, como entendida aqui, é possível nessa filosofia alguma relação intersubjetiva sem uma luta por reconhecimento? Se não (re)conheço a mim e o outro, já que se trata de Para-si, é possível ainda discorrer sobre tal relação?

Entretanto, antes de ponderarmos mais sobre essas indagações é necessário irmos, mesmo que de forma breve, ao filósofo que Sartre considerou ter realizado um grande progresso a respeito da existência do outro – com efeito, também do reconhecimento – a saber: Hegel, especialmente na obra hegeliana *Fenomenologia do Espírito* (1807), na qual introduz a ideia de que o outro é o mediador. Mesmo Hegel não sendo nosso objeto principal de estudo aqui, este se faz necessário para contextualizar o entendimento de Sartre a respeito do conhecimento e reconhecimento nas relações concretas com o outro. Isso ainda nos servirá para uma análise mais aprofundada de como

O outro é aquele que me olha

Sartre apreende o reconhecimento hegeliano e até que ponto, dentro de algumas chaves de leitura já mencionadas, poderemos compactuar com o filósofo francês a respeito de sua apreensão. Por fim, como veremos, o conceito de Síntese/Devir em Hegel tornar-se-á, aqui, um dos estudos pertinentes no pensamento sartriano quando o assunto é o reconhecimento do outro.

5

O HEGELIANISMO DE SARTRE

Sartre recorre – além de Husserl, Heidegger e Kierkegaard – a Hegel, para desenvolver o seu entendimento sobre a intersubjetividade. Apesar de Husserl e Heidegger, dentre outros pensadores, estarem presentes na discussão de *O Ser e o Nada*, buscaremos manter o nosso objetivo principal, que é a luta por reconhecimento hegeliana e o corpo nessa luta pelo viés sartriano.

Compreendido isso, buscaremos conceber como Sartre apreende a filosofia de Hegel no que tange à luta por reconhecimento. Para o filósofo francês, o primeiro que problematiza a intersubjetividade como um encontro efetivo entre dois seres é Hegel, especialmente na destacada dialética hegeliana do senhor e do escravo (essa dialética que tem, em última análise, a consciência-de-si). Por isso, “com efeito, já não é indispensável a aparição do outro para a constituição do mundo e de meu ‘ego’ empírico, e sim para a própria existência de minha consciência como consciência de si” (SARTRE, 2012, p. 306). Na relação senhor-escravo, a luta por reconhecimento aparece como negação ou exclusão: “o mediador é o outro. O outro aparece comigo, já que a consciência de si é idêntica a si mesmo pela exclusão de todo Outro” (SARTRE, 2012, p. 306). Assim, no primeiro momento, a relação senhor e escravo é realizada sob a forma de recíproca relação de exclusão/negação. Continuando, “Hegel coloca-se aqui, não no terreno da relação unívoca que vai de mim (apreendido pelo

cogito) ao outro, mas sim da relação recíproca que define como ‘a captação de si de um no outro’” (SARTRE, 2012, p. 307). Até agora Sartre segue aparentemente em sintonia com Hegel.

Nos termos de Sartre, é somente quando um se opõe ao outro que cada um é absolutamente Para-si. “Afirma contra o outro e frente ao outro seu direito de ser individualidade” (SARTRE, 2012, p. 307). Isso se refere à luta por reconhecimento, que é descrita pelo filósofo francês também da seguinte forma:

para me fazer reconhecido pelo outro, devo arriscar minha própria vida. Arriscar a vida, com efeito, é revelar-se não vinculado à forma objetiva ou a qualquer existência determinada; é revelar-se não vinculado à vida. Mas, ao mesmo tempo, busco a morte do outro (SARTRE, 2012, p. 307).

É evidente que morte e vida, aqui, não podem ser sempre literais. Mas, por quê? Nesse ponto já entramos na questão da alteridade. Hegel ao afirmar que “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 2014, p.141), evidencia a busca pelo reconhecimento. Com efeito, para provarem uma a outra a sua independência, as consciências devem se mostrar que ambas são o que a outra também é: desejo e negação ou consciência-de-si²⁶. É devido a essa demonstração recíproca que se caracteriza a luta por reconhecimento, que é uma luta de *vida* ou *morte* com intento de demonstrar a sua independência. Aqui, então, só há reconhecimento de si como independente se uma das consciências vencer essa luta, ou seja, quando uma se reconhece como dependente, é que a outra, que venceu a luta, é reconhecida como independente. Estamos, agora, na relação entre o senhor e o escravo.

A vida e a morte não são estritamente no plano biológico, animal ou instintivo, mas no plano existencial como busca da afirmação de si. O outro é uma “ameaça” existencial, na qual o sujeito só pode

constatar que a sua vida é plena de sentido (de uma verdade) dentro do contexto de reconhecimento.

Sendo assim, Alexandre Kojève vai trazer uma explicação bastante evidente de o porque da luta hegeliana de vida e morte não poder ser entendida somente de forma literal, já que, se assim fosse, cairíamos em um impasse existencial de reconhecimento. Ora, se desejar o desejo do outro é, em última análise, desejar o valor *que eu sou*, ou, o que eu represento é o valor desejado por outro, isto é, se “quero que ele reconheça meu valor como seu valor, quero que me reconheça como um valor autônomo” (KOJÈVE, 2002, p. 14), então, a consciência humana só pode ser reconhecida por outra consciência e não por um objeto qualquer ou por uma coisa.

Em resumo, isso fica mais evidente se caso levássemos de forma literal a luta de vida ou morte, já que ao morrer um dos adversários desaparecia com ele esse desejo que era buscado por outro desejo. Assim, o sobrevivente não poderia ser reconhecido por aquele que morreu – um morto não reconhece – portanto, quem sobreviveu não pode tentar se satisfazer e revelar a sua humanidade. “Para que a realidade humana possa constituir-se como realidade reconhecida, é preciso que ambos os adversários continuem vivos após a luta” (KOJÈVE, 2002, p. 14).

Deste modo, no pensamento sartriano, significa que o indivíduo almeja ser mediado pelo outro, desejo como desejo do outro. Portanto, esse outro não pode literalmente morrer, já que nos referimos a “uma consciência [...] cujo caráter essencial é não existir a não ser para o outro” (SARTRE, 2012, p. 308). Logo, Sartre vai afirmar que, “assim, a intuição genial de Hegel é a de fazer-me dependente do outro em meu ser. Eu sou – diz ele – um ser Para-si que só é Para-si por meio do outro” (SARTRE, 2012, p. 308). E isso é genial, porque, segundo Sartre, nessa lógica não posso colocar o outro em dúvida sem duvidar de mim mesmo e, assim, afasta-se o solipsismo.

Aqui já estamos cientes também de que a base dessa dialética hegeliana é o reconhecimento e vice-versa, apartando-se do paradigma do conhecimento de si mesmo como primeira etapa. Há uma espécie de “prioridade” do reconhecimento em relação ao conhecimento, aquele aparece primeiro e só “depois” se pode falar deste. Não conheço para depois reconhecer, mas sim que é pelo reconhecimento do outro que poderei me conhecer, mesmo considerando os limites que o pensamento sartriano expõe nesse “conhecer” e “reconhecer”. Entretanto, a rigor, reconhecer o outro e conhecer a si mesmo são acontecimentos contemporâneos.

Sartre vai acolher a dialética hegeliana do senhor e do escravo, porém, ao mesmo tempo, com uma apropriação mais singular para adequá-la às exigências metodológicas do seu projeto fenomenológico-existencial. Essa adequação é para saber se essa dialética ou intersubjetividade tem a necessidade de um conflito²⁷, já que, para Sartre, “a essência das relações entre consciências não é o Mitsein, mas o conflito” (SARTRE, 2012, p. 531)²⁸. Além disso, para a filosofia de Sartre, o Para-si não coincide consigo mesmo, tirando a possibilidade de conhecer ou reconhecer a si mesmo e o outro. Como já comentamos – e precisamos retomar isso no momento oportuno – o reconhecimento gnosiológico aqui exposto está na esfera da reflexão e não na esfera irrefletida, essa sendo essencial para as relações humanas no pensamento sartriano.

Então Sartre é “fiel” a Hegel até um determinado ponto, porque a dialética do senhor e do escravo, no pensamento hegeliano, é um “momento” de conflito ou embate de vida ou morte. Por ser momentâneo, o conflito em Hegel é superado no reconhecimento recíproco. Já Sartre considera o tal conflito insuperável e, assim, critica Hegel por ter um “otimismo lógico e epistemológico”. Daí que, segundo o filósofo francês, “a dispersão e a luta das consciências permanecerão como são” (SARTRE, 2012, p. 316)²⁹. O entendimento sobre o conflito está descrito quando discorreremos sobre o Olhar no pensamento

sartriano. É pelo Olhar, em relação ao Outro, que se não o vejo como sujeito, vejo-o como objeto e vice-versa, mesmo que o veja como um objeto especial ou como um objeto privilegiado. Ora sou objetificado, ora objetifico o outro. Não há nesse caso uma síntese que resolva isso de uma vez. O conflito permanece o tempo todo.

Então, poderemos entender que há o sujeito (o “senhor”) e o objeto (o “escravo”), mas isso não no sentido cartesiano, e sim no sentido dialético hegeliano, ou melhor, no sentido mesmo sartriano, pois Sartre também questiona a dicotomia sujeito e objeto. Só que nessa relação do senhor e do escravo, de viés sartriano, não existe um momento de Síntese que ponha fim ao processo (ao Devir hegeliano) e acabe com a relação entre os polos, o mesmo se refere ao conflito. Seguindo essa lógica, a relação do senhor e escravo apenas culmina, no máximo, na mudança como ocorre o conflito e os personagens desses: ora objetifica o outro, ora é objetificado, ora é senhor, ora é escravo. Assim, jamais culmina no fim do conflito ou em uma Síntese que cessa o Devir. Porque se o Para-si não coincide consigo mesmo, não podendo se torna em Ser-Em-Si-Para-Si, ou completude, e o olhar é objetificar ou ser objetificado, então, por ora, não se trata aqui de uma resolução do conflito.

Essa problemática já nos apresenta, de certa forma, que o caminho que Sartre percorre é diferente do caminho de Hegel, colocando-nos, ainda, a buscar uma melhor compreensão a respeito do conhecimento e reconhecimento entre Sartre e Hegel, já que tal compreensão é fundamental para entendermos um pouco mais a intersubjetividade sartriana e a importância do outro nesta, tendo ainda como implicação o papel do corpo.

5.1 Conhecimento e reconhecimento entre Sartre e Hegel

De antemão, aqui se faz necessário frisar mais uma vez a definição do termo “reconhecimento”, já que o mesmo está presente tanto em

Sartre quanto em Hegel, contudo, cada filósofo apresenta um sentido diferente a respeito desse termo, a não ser quando Sartre se reporta diretamente a Hegel, fazendo com que o reconhecimento se dê no sentido hegeliano. Essa definição precisa está sempre presente, pois trabalharemos com mais ênfase a questão do reconhecimento entre Sartre e Hegel. Então, para evitarmos a ambiguidade do termo, tentaremos mostrar o que o reconhecimento representa para o pensamento sartriano e, com efeito, permitir uma distinção do ato de reconhecer entre esses dois filósofos.

Isso é também importante porque em alguns momentos se dá a entender que a dimensão primordial de reconhecimento não se põe para Sartre no plano gnosiológico (como em Hegel e na filosofia moderna em geral), mas no ontológico. Contudo, usar o conceito de “reconhecimento” não implica em falar em uma tomada de consciência de alguma forma reflexiva, que passa pelo aspecto gnosiológico? É voltada a essa questão que tentaremos discorrer melhor sobre como Sartre entende o termo “reconhecimento”.

O que é preciso frisar é que pela negação “externa”, constitui-se “relações externas entre seres”, isto é, a relação entre objetos, por exemplo: a caneta não é o tinteiro. Mas é também assim – internamente, ou seja, de Ser a Ser – que o Para-si “é constituído”, é por isso que o Para-si “é o que não é e não é o que é”, ou seja, a consciência não coincide consigo mesmo, não é completude, e, ainda, diferencia-se do objeto\outro pela negação (SARTRE, 2012). Isso é pertinente para se discorrer sobre o outro, a alteridade, já que esse outro é fundamental para o nosso estudo que tem como propósito o reconhecimento.

Assim, o entendimento deve ser estabelecido entre a maneira como essa mesa não é essa cadeira, por exemplo, ou seja, atribuir as diferenças entre seres Em-Si, e a maneira como o Para-si (consciência) não é o outro Para-si. No primeiro caso, refere-se a uma negação externa, já que o objeto se constitui entre outras coisas no mundo como consciência de exterioridade; já no segundo caso, o outro apare-

ce como exterior à consciência que tem de si mesma, tratando-se de uma negação interna, pois, dito de outra forma, o outro se “organiza” como outro si-mesmo pela negação de *mim mesmo*: o outro não “é” eu. Portanto, considerando a negação interna e externa, pode-se dizer que eu não sou o outro do mesmo modo que não sou a caneta. Com outras palavras, Sartre afirma que

convém, com efeito, distinguir dois tipos de negação: a externa e a interna. A primeira aparece como puro nexo de exterioridade estabelecido entre dois seres por uma testemunha [...] Mas já se pode adivinhar o sentido da outra negação (a interna) [...] Entendemos por negação interna uma relação de tal ordem entre dois seres que aquele que é a negação do outro qualifica o outro, por sua própria ausência, no âmago de sua essência. A negação torna-se assim um nexo de ser essencial, uma vez que pelo menos um dos seres sobre os quais recai é de tal ordem que remete ao outro, comporta o outro em seu coração como uma ausência (SARTRE, 2012, p. 236-237).

Chegando a este ponto, o que nos interessa, aqui, é a negação interna “quando da relação com o outro”, já que é assim que “o Para-si se faz Para-si”. Também aí está a possibilidade de falar em “reconhecimento”, pois, ao mesmo tempo em que posso “reconhecer o outro como liberdade” (Para-si), é possível “reconhecer-me também assim”.

Assim, podemos compreender a seguinte afirmativa de Sartre, a qual também desdobraremos com mais detalhes no momento oportuno: “se for possível refutar o solipsismo, minha relação com o outro é, antes de tudo e fundamentalmente, uma relação de ser a ser, e não de conhecimento a conhecimento” (SARTRE, 2012, p. 316). Entende-se a importância de uma relação de ser a ser quando o filósofo se volta contra o solipsismo, isto é, refere-se a uma relação de negação interna para permitir uma alteridade, já que tal negação só é possível entre duas consciências, ou seja, “nenhum nada externo e Em-si

separa minha consciência da consciência do outro” (SARTRE, 2012, p. 306), e, assim, ao negar o outro, revela-se que o outro não sou eu, caso contrário, eu e o outro nos confundiríamos como uma espécie de amálgama, o que não é possível em Sartre. Com outras palavras, “eu é que excluo o outro pelo próprio fato de ser eu: o outro é aquele que me exclui sendo si mesmo, aquele que eu excluo sendo eu mesmo [...] Outro me aparece: é aquele que eu não sou” (SARTRE, 2012, p. 306-307).

Já se fosse uma relação de conhecimento a conhecimento, seria uma relação de negação externa, o que, como visto, não é possível com o Para-si. Aqui já se mostra a diferença que Sartre propõe entre sua concepção e a de Hegel no que tange ao reconhecimento. Ao considerarmos um viés da filosofia de Sartre, a superação do solipsismo, em Hegel, é pela via do conhecimento que se refere à relação de negação externa. O posicionamento de Hegel a respeito do (re)conhecimento se torna uma relação de negação externa. É por esse aspecto que iremos ver, mais adiante, toda a sua implicação, segundo o pensamento sartriano.

Assim, é também por isso que Sartre afirma que

a alteridade, com efeito, é negação interna, e só uma consciência pode constituir-se como negação interna. Qualquer outra concepção da alteridade equivaleria a colocá-la como Em-si, ou seja, a estabelecer entre ela e o ser uma relação externa, o que exigiria a presença de uma testemunha para constatar que o outro é outro que não o Em-si (SARTRE, 2012, p. 754).

Então, considerando essa afirmação de Sartre e mais o entendimento sartriano de que a consciência só tem conhecimento daquilo que se difere dela (intencionalidade), ao se referir ao termo “reconhecimento”, o filósofo francês se refere ao reconhecimento entendido aqui como de Ser a Ser, e não de conhecimento a conhecimento. É uma negação, mas uma negação interna, e não uma negação externa:

damos razão a Hegel - porque cada outro encontra seu ser no outro; mas também [...] vimos, com efeito, que nenhum conceito abstrato de consciência pode surgir da comparação entre meu ser-para-mim e minha objetividade para o outro [...] inteiramente movida pela intuição da transcendência, nos veremos obrigados a rejeitar, para nossa apreensão do outro como outro, certo tipo de negação que denominamos negação externa (SARTRE, 2012, p. 326).

Ou seja, se não posso realizar uma comparação do meu ser-para-mim e minha objetividade para o outro, é porque não se trata de uma negação externa. Não posso me fazer objeto sem uma nadificação, um afastamento. Não podendo me fazer objeto, por ser um eterno escapar enquanto Para-si, então, não há através de mim mesmo como ocorrer a comparação de mim com a minha objetividade para o outro. Ou seja, não se pode *acessar* o outro e a mim mesmo como objeto e, assim, realizar uma comparação do meu ser-para-mim e minha objetividade para o outro, como se fosse uma comparação entre um livro e um lápis, por exemplo. Isso não sendo possível, o tipo de negação admissível é o de negação interna.

Se o Para-si é negação, então, diferencio-me do outro e me permito o (re)conhecimento ontológico. Isso ocorre porque o conhecimento ontológico também, para Sartre, é tomado em termos de “presença a...”, isto é, as coisas se apresentam à consciência e dela diferem. Nesse sentido, como escreve Sérgio Moravia, “conhecer implica, antes do mais, o dar-se conta de que o objeto não é a consciência e que a consciência não é o objeto [...] Para Sartre, em resumo, o conhecimento parece constituir-se essencialmente como atividade negadora” (MORAVIA, 1985, p. 49-50). É preciso ressaltar que o objeto, aqui, é o objeto da consciência, por esta ser intencionalidade: toda consciência é consciência (de) alguma coisa. Sendo assim, tal objeto pode ser uma mesa, como também o outro, só que esse outro, por ser também Para-si, é um objeto privilegiado. O outro não é um objeto

qualquer. Além disso, é nessa atividade negadora que se pode tentar conhecer e reconhecer a si mesmo e ao outro. Mas, especificamente, o que é conhecer e reconhecer?

Dada a relevância do tema, persistimos ainda na diferenciação entre o conhecimento e o reconhecimento, segundo a perspectiva sartriana. Agora temos condições o suficiente para discorrer sobre isso com mais precisão. Primeiro, o conhecimento já foi definido por Sérgio Moravia no parágrafo anterior: em suma, em princípio, conhecer implica, antes do mais, o dar-se conta de que o objeto não é a consciência e que a consciência não é o objeto (MORAVIA, 1985). De modo geral, também conhecer é “objetivar”, ou seja, uma tentativa de cristalização do objeto. Segundo, o reconhecimento envolve a alteridade e a ação do sujeito perante a essa. Ao falarmos de reconhecimento, estamos discorrendo sobre o reconhecimento do outro. Mais precisamente, reconhecimento implica uma realização de si mesmo por sua própria ação e, ao mesmo tempo, pela ação do outro. Esse termo também vem desde Hegel, com a sua dialética do senhor e do escravo, por exemplo. Em uma perspectiva fenomenológica contemporânea, compreendemos que a consciência exerce um movimento rumo àquilo que lhe falta. Existe, aqui, um *apelo* ao outro enquanto sujeito, isto é, um *não eu* surge a mim em sua diferença. Não busco um objeto qualquer, pois isso não passaria de conhecimento ao me diferenciar dele, mas busco outra consciência, ou, aquele que me interpela, tratando-se, agora, de um reconhecimento. Assim, eu o reconheço, porque há entre nós uma interpelação recíproca, ou, para usarmos um termo hegeliano, há uma luta por reconhecimento. Nenhum objeto é capaz de interpelar a consciência, porque ele é um Em-si, somente outra consciência pode interpelar a outra consciência, só uma consciência pode tentar *roubar* o mundo (realidade humana) de outra consciência.

Portanto, para Sartre, há o reconhecimento, mas no sentido “interno” e não no sentido “externo”, ou seja, no sentido sartriano e não no sentido hegeliano, ou, ainda, refere-se na concepção ontológica

(consciência irrefletida) e não na concepção gnosiológica (consciência reflexiva). Não que Sartre recuse alguma relação de negação externa, contudo, se tratando de alteridade, de reconhecimento do outro, essa relação imprime somente uma aparência no outro, como o jogo sartreano de espelhos reflexo-refletidor, no qual se estabelece uma relação de exterioridade recíproca em uma disputa entre si em busca de uma essência, já que o Para-si não pode *acessar* outro Para-si. Entretanto, essa discussão será melhor abordada mais adiante. Por enquanto o que é interessante sabermos é que Sartre trata o reconhecimento tanto em uma relação de negação externa quanto em uma relação de negação interna, e é nesse tratamento que o filósofo francês vai acusar Hegel, no que tange à alteridade, de se ater somente a uma relação de negação externa, colocando as implicações que se *desdobram* dessa relação.

Parece-nos, como veremos, que Sartre busca assentar sua ontologia na “luta por reconhecimento” de Hegel, ou seja, busca fundamentar a mediação hegeliana do outro. A respeito disso, Sartre indaga: “e já não perguntamos em vão a Hegel qual o fundamento nadificador da mediação?” (SARTRE, 2012, p. 61). Com outras palavras, para Sartre não basta colocar o outro como mediação e negativo (reconhecimento do outro e luta por reconhecimento), pois é preciso mostrar a negatividade como estrutura ontológica do reconhecimento do outro. E o que deve ser esse reconhecimento do outro para constituir-se como negativo? O filósofo francês já criticou o “conhecimento” de Descartes, por não partir de uma ontologia, mas sim ser meramente gnosiológico, e é também esse feito que Sartre busca levar a Hegel. No que se refere a Descartes, Sartre recorre ao conceito de ser-no-mundo de Heidegger para ampliar a experiência cartesiana que é limitada a uma teoria de conhecimento. Com a adoção do ser-no-mundo de Heidegger, Sartre agrega concretude (não reflexiva) ao cogito cartesiano, desloca a questão do conhecimento para uma esfera ontológica a partir da noção de consciência irrefletida ou pré-reflexiva (MOURA, 2011). Em linhas gerais, poderemos compreender que

com o conceito de “ser-no-mundo”, Heidegger pretende resolver, em *Ser e Tempo*, o problema da relação que intercorre, em uma perspectiva gnosiológica, entre aquilo que é indicado como “sujeito” e aquilo que é apontado como “objeto”. Trata-se do tradicional problema da existência do “mundo exterior” ao eu, isto é, ao sujeito. Para Heidegger, partindo-se da determinação existencial do “ser-no-mundo”, o problema da existência do mundo exterior torna-se sem sentido (ARAÚJO, 2013, p. 52).

É com esse ser-no-mundo que Sartre se confronta com o conhecimento em Descartes, mais especificamente com o cogito cartesiano que revela um solipsismo. Sartre, em um momento, afirma que

é certo que Heidegger não parte do cogito, no sentido cartesiano da descoberta da consciência por si mesmo; mas a realidade-humana que a ele se revela e cujas estruturas busca determinar por conceitos é a sua própria. “Dasein ist je meines”³⁰, escreve. É explicitando a compreensão pré-ontológica que tenho de mim mesmo que apreendo o ser-com-o-outro como característica essencial de meu ser. Em suma, descubro a relação transcendente com o outro como constituinte de meu próprio ser, do mesmo modo como descobri que o ser-no-mundo mede minha realidade-humana (SARTRE, 2012, p. 317).

O que Sartre expõe é que Heidegger não parte necessariamente do cogito cartesiano, mas afirma que o ser-no-mundo heideggeriano contraria o pensamento cartesiano que se apresenta de forma solipsista que se constitui ainda como negação do reconhecimento do outro. “A realidade humana não pode se desgarrar do mundo – como faz na interrogação, na dúvida metódica, na dúvida cética [...]” (SARTRE, 2012, p. 68). Então, a dúvida de Descartes sobre a existência das coisas não faz mais sentido se o ser-no-mundo for considerado: “é o homem no mundo, com essa união específica do homem com o mundo que Heidegger, por exemplo, chama ‘ser-no-mundo’” (SARTRE, 2012, p. 43). O ser humano

não se desgarra do mundo devido ao pré-reflexivo que é “subjacente” ao cogito cartesiano. Como uma espécie de adoção do ser-no-mundo, a consciência pré-reflexiva, como sabido, é consciência (de) mundo, portanto, como o humano existe sem estar-no-mundo? Não há sujeito sem mundo, não há mundo sem sujeito, já que o mundo vem na/pela realidade humana. Sartre, nesse quesito, está bem próximo a Heidegger ao afirmar que “o homem é um ser do mesmo tipo que o mundo, e é mesmo possível, como acredita Heidegger, que as noções de mundo e ‘realidade-humana’ (Dasein) sejam inseparáveis”³¹.

Por isso que Sartre tem como ponto de partida o cogito cartesiano, mas procura ir além deste, para evitar também o solipsismo que pode comprometer o reconhecimento do outro. O filósofo contemporâneo francês busca um momento “subjacente” ao tal cogito, momento que ele chama de cogito pré-reflexivo. Enfim, como afirma Gerd Bornheim, “admitindo a ideia de mundo é que Sartre consegue atribuir ao cogito uma dimensão existencial que não se encontra em Descartes. Dessa forma, desintelectualiza-se o cogito e fundamenta-se a reflexão na consciência” (BORNHEIM, 2011, p. 19). Se possível, para melhor nos fazermos entender, poderíamos até tratar tal conhecimento e reconhecimento sartrianos como uma espécie de “conhecimento” e “reconhecimento” não tematizados ou não cartesianos.

A respeito disso tudo – como já havíamos indicado – poderemos também, por questões didáticas, “criar”, aqui, os termos reconhecimento-ontológico e reconhecimento-gnosiológico para nos reportarmos, reciprocamente, à relação de negação interna e à relação de negação externa no pensamento sartriano.

Entendido isso, torna-se possível, agora, adentrarmos melhor na discussão sobre conhecimento e reconhecimento entre Sartre e Hegel. Como já apreendemos com mais profundidade, na dramática relação entre o senhor e o escravo, em Hegel, a autoconstituição de um sujeito não é possível sem o outro. Trata-se do movimento de reconhecer. Não é o sujeito que constituirá o outro, mas este é indis-

pensável à constituição daquele e vice-versa, como consciência-de-si. Mas o que é consciência-de-si? É um termo hegeliano para dizer que a consciência se torna, “ao mesmo tempo”, sujeito e objeto, ou seja, é a consciência-de-si analisando a si mesma de forma prática. Temos, portanto, uma espécie de auto-conhecimento (saber de si mesmo), que é a consciência que busca conhecer o “si” da fórmula “consciência-de-si” e que, para isso, é necessário buscar uma outra consciência que, como ela, é possível conhecer e ser reconhecida. Daí que a tal consciência não busca um objeto qualquer, mas um indivíduo como ela. Ou seja, “a consciência-de-si é *em si* e *para si* quando e por que é *em si* e *para si* para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido” (HEGEL, 2014, p. 142). Em suma, o que Hegel afirma é que só há consciência humana (consciência-de-si) se houver reconhecimento de outra consciência humana, que permite uma verdade. A base da intersubjetividade hegeliana é a luta por reconhecimento.

Nas palavras de Sartre, ao considerar que a consciência-de-si alcança a verdade representada na dialética hegeliana do senhor e do escravo, “para que esta *verdade* seja alcançada, é necessário um momento no qual o senhor faça com relação a si o que faz com relação ao outro, e no qual o escravo faça com relação ao outro o que faz com relação a si” (SARTRE, 2012, p. 308). Daí que para ter uma autoconsciência, ou, consciência-de-si, é preciso reconhecer o outro. Sem o reconhecimento do outro, não me reconheço. Só há verdadeira experiência como consciência-de-si porque o mediador que permite reconhecer a si mesmo não é um objeto qualquer, mas é ele mesmo no seu ser-outro, ou seja, é outra consciência-de-si.

Essa dialética se torna em um ponto de partida de Sartre para o problema da existência do outro: o solipsismo. Mas não há simplesmente uma apropriação da dialética hegeliana para a resolução do problema fenomenológico da relação com outro, por parte de Sartre. O que o filósofo francês faz com o hegelianismo, mas não somente com este, é constituir uma ontologia para se voltar a mais um tema

que não é menos problemático na fenomenologia: aquilo a que se chama comumente de “sentimento”. O filósofo francês vai se utilizar do sentimento de vergonha, esse como já discutido e compreendido aqui. Relembremos que a vergonha, no pensamento sartriano, não é originalmente um fenômeno da reflexão, e sim da consciência irrefletida (ou pré-reflexiva), não tematizada ou não tética. Tem-se um caráter ontológico. Isso vai ser de grande importância, já que o filósofo francês não aceita o reconhecimento entendido como reconhecimento-gnosiológico enquanto base principal da intersubjetividade, já que esse, para ele, precisa de uma ontologia.

Aqui está a questão: a respeito do termo “reconhecimento” e “conhecimento”, Sartre afirma que “o conhecimento começa com a reflexão” (SARTRE, 2012, p. 310). Ou seja, lembrando-se que o Para-si é incognoscível para outro Para-si, a rigor, esse conhecer não é de fato possível. O ato de conhecer, que não se resume em imprimir somente uma aparência no outro, só há sentido no aspecto ontológico e não no aspecto gnosiológico, como já comentamos. Refere-se à consciência não tética.

Vejamos bem, o que Sartre quer dizer é que o que eu capto com o nome de outro, aparece-me em outra forma. De fato, o outro não é para si mesmo do modo como me aparece, e eu não apareço a mim do modo como sou para o outro. Se o Para-si é um escapar e o outro também é um Para-si, sou incapaz de me apreender para mim mesmo como sou para o outro, da mesma forma que sou incapaz de captar o que o outro é para si mesmo a partir do que esse outro me aparece. “Então, de que forma poderia se estabelecer um conceito universal reunindo, sob o nome de consciência de si, minha consciência para mim e (de) mim e meu conhecimento do outro?” (SARTRE, 2012, p. 314).

Isto é, o que Sartre critica é o reconhecimento-gnosiológico presente em Hegel, como já colocamos aqui. Se a consciência não pode conhecer a si mesma, devido ao processo de nadificação, devido à intencionalidade da consciência, então, segundo Sartre, “concluimos

que Hegel não logrou atentar a esse redobramento abstrato do Eu, que considera equivalente à consciência de si” (SARTRE, 2012, p. 310).

Portanto, diante do que já discorreremos a respeito disso e que também colocamos aqui de forma pontual com o intento de relembrarmos, Sartre parece se afastar de Hegel. Na verdade, o que para alguns comentadores sartrianos é considerado um afastamento entre Sartre e Hegel, neste caso, para nós há de fato uma espécie de “complemento” entre eles, pois poderemos fazer uma releitura em que Sartre traz a intersubjetividade de Hegel para o plano ontológico, afastando-a do gnosiológico. Para entendermos isso melhor, primeiro voltaremos ao estudo sartriano sobre a vergonha, o qual estará no próximo tópico, permitindo-nos uma breve análise da crítica de Sartre a Hegel.

5.2 Uma breve análise da crítica de Sartre a Hegel

Em Sartre, o sentimento de vergonha é um modo de reconhecimento do outro, contudo, um reconhecimento-ontológico em oposição ao reconhecimento-gnosiológico, já que a vergonha não é originalmente um fenômeno de reflexão, ou seja, se refere à esfera do irrefletido, ou melhor, é uma relação de Ser a Ser. Dessa forma, Sartre aplica a mesma crítica dirigida a Hegel a si mesmo: o “reconhecimento” exige um fundo ontológico – a liberdade³².

Quando Sartre diz que “reconheço que sou como o outro me vê” (SARTRE, 2012, p. 290), ou, “salvo lá adiante, no Outro, devo obter do outro o reconhecimento de meu ser [...] O valor do reconhecimento de mim pelo outro depende do valor do reconhecimento do outro por mim” (SARTRE, 2012, p. 307), o filósofo francês, a todo o momento, está visando a esse reconhecimento como fundo ontológico ou como reconhecimento-ontológico. Vide, por exemplo, a vergonha sartriana.

Portanto, como afirma Sartre, se “a vergonha é, por natureza, reconhecimento” (SARTRE, 2012, p. 290), é reconhecimento do outro,

assim, é preciso frisar que não se trata de que realmente eu sou como o outro me vê. Não é, de fato, uma comparação entre o que sou para mim e o que sou para o outro, “como se eu encontrasse em mim, ao modo de ser do Para-si, um equivalente do que sou para o outro” (SARTRE, 2012, p. 290). Isso seria uma contradição na filosofia sartriana, porque se a vergonha, segundo o filósofo, é um arrepio imediato sem qualquer preparação discursiva e, também, se tal comparação é impossível, já que não posso me relacionar sem recuo, sem distância, sem perspectiva do Para-si, então, trata-se de uma espécie de “luta por reconhecimento” de caráter ontológico, ou, para usarmos os termos sartrianos, as liberdades se cruzam, pois “estamos já lançados no mundo diante do outro, [...] quaisquer que sejam nossos atos, com efeito, cumprimos-os em um mundo onde já há o outro” (SARTRE, 2012, p. 508). O indivíduo não age sozinho, os outros também agem; daí se configura uma espécie ontológica de luta por reconhecimento (o que também denominamos anteriormente aqui de reconhecimento-ontológico em oposição ao reconhecimento-gnosiológico). Assim, por exemplo, a vergonha é reconhecimento mesmo não sendo da esfera da reflexão. A rigor, “deve-se entender essa captação de mim por mim mesmo em puros termos de consciência, e não de conhecimento” (SARTRE, 2012, p. 324), ou, para sermos mais didáticos, deve-se entender em termos de (re)conhecimento-ontológico.

Sartre traz o drama do senhor e do escravo hegeliano para o plano ontológico, irrefletido, pré-reflexivo, não tético, ou melhor, de Ser a Ser; afasta-o do plano gnosiológico. O senhor, tanto quanto o escravo, pode até estar nessa luta por reconhecimento na esfera do conhecimento gnosiológico, no sentido de que conhece o que quer: ser reconhecido pelo outro, mas só isso não basta, é preciso uma base ontológica que sustente tal luta: “a minha relação com o outro é inconcebível se não for uma negação interna” (SARTRE, 2012, p. 427).

Portanto, a relação concreta com outro está na ordem ontológica e não na ordem do conhecimento. A não ser que esse “conhecer” e

“reconhecer” tenham uma característica/base ontológica, isto é, re-fira-se a um reconhecimento-ontológico e não a um reconhecimento-gnosiológico. Não há um conhecimento e reconhecimento “puro” no sentido de se resumir como consciência reflexiva, que precisa da consciência irrefletida (ou pré-reflexiva) como condição.

Também ao discorrermos sobre a luta por reconhecimento ontológica, estamos, dentre outros argumentos, embasando-nos na afirmação de Sartre de que “a luta das consciências permanecerão como são: simplesmente descobrimos seu fundamento e seu verdadeiro terreno” (SARTRE, 2012, p. 316).

Assim sendo, nas páginas que se seguem em *O Ser e O Nada*, Sartre consagrou a dialética do senhor e do escravo, atribuindo a Hegel o mérito de conseguir colocar o outro como condição de consciência de si, tornando-se um grande progresso para a crítica ao solipsismo, pois o hegelianismo considera que o momento do “ser para o outro” é essencial para o desenvolvimento da consciência de si, já que nisso resulta o reconhecimento recíproco. Mas, pode haver tal reconhecimento recíproco? Primeiro, para responder a isso, analisaremos também uma afirmação em que Sartre se reporta diretamente à dialética hegeliana.

Um adendo: a partir deste ponto, encontramos-nos com um “diálogo” mais direto entre Sartre e Hegel, no qual nos depararemos com a conhecida tríade hegeliana “Tese, Antítese e Síntese”. Portanto, alguns conceitos hegelianos aparecerão e, na medida em que aparecerem, faremos uma observação a respeito de tais conceitos, para que possamos nos situar no “diálogo” referido.

Entendido isso, vejamos: como afirma Donizetti da Silva a respeito da tríade hegeliana, “embora seja uma tríade, Sartre insiste em mostrá-la como duas díades a partir das quais não se chega a nenhuma síntese” (SILVA, L., 2011, p. 30):

talvez sejamos tentados a traduzir em termos hegelianos a trindade aqui considerada, fazendo do Em-si a tese, do Para-si a anti-

tese e do Em-si-Para-si ou Valor a síntese. Mas é preciso observar que, se ao Para-si falta o Em-si, ao Em-si não falta o Para-si. Portanto, não há reciprocidade na oposição. Em resumo, o Para-si permanece não essencial e contingente com relação ao Em-si, e é esta não essencialidade que denominamos atrás a sua facticidade. Além disso, a síntese ou Valor seria certamente um retorno à tese, e, portanto, um retorno a si, mas, como o valor é totalidade irrealizável, o Para-si não é um momento que possa ser transcendido (SARTRE, 2012, p. 145-146).

Assim, para Hegel há uma trindade (ou tríade): Tese, Antítese e Síntese. É a respeito dessa trindade que Sartre se expõe neste momento. O que fica evidente é que a Síntese não é possível na filosofia sartriana, porque o Para-si não pode se tornar em Ser-em-Si-Para-Si, Deus ou completude. Isto é, “para Sartre a dialética finalista, não se pode esquecer, figura no início da longa lista de exemplos que, assim como Deus, Paraíso [...] expressam tentativas fracassadas de realizar o ser-em-si-para-si” (SILVA, 2018, p. 112)³³.

Portanto, o Para-si se relaciona com o Em-si, como negação, o que caracteriza uma Tese, já o Em-si engendra a sua Antítese, porém, não pode existir Síntese, pois, para o filósofo francês, “o movimento negativo é provocado pela insistência ontológica de ser-para-si em realizar-se como em-si-para-si (irrealizável por princípio)” (SILVA, 2018, p. 112). Assim, muito do que se credita da influência da filosofia hegeliana a Sartre pode ser devido à terminologia, e, ainda, aos movimentos iniciais da sua ontologia fenomenológica, contudo, a similaridade não vai tão longe, para por aí, na medida em “que não há qualquer possibilidade de realizar ontologicamente aquilo que seria o ser-em-si-para-si” (SILVA, 2018, p. 112). Essa, dentre outras, é uma das críticas centrais de Sartre à dialética de Hegel.

Porém, ainda necessitamos prosseguir com a afirmação de Sartre supracitada, para que ela possa ser mais bem analisada nos

seus pormenores. Primeiramente, Sartre diz que não é possível uma dialética hegeliana, porque, no caso, não há um reconhecimento recíproco entre o Para-si e o Em-si, já que se ao Para-si falta o Em-si, ao Em-si não falta o Para-si. Entretanto, Hegel não afirma uma dialética entre uma consciência e um objeto qualquer que não seja consciência também. Aliás, ele até alega que a consciência pode se voltar ao objeto (certeza sensível), entretanto, isso não basta para ser consciência-de-si³⁴. Entendemos que um dos estágios ou figura da consciência hegeliana, que nesse caso é a certeza sensível, refere-se à percepção do objeto, percepção essa que, caso se encerre em si mesma, torna-se inadequada para que a consciência seja consciência-de-si, pois o objeto não interpela a consciência. Da mesma forma é o Em-si sartriano: por si só, a rigor, esse não interpela a consciência salvo mediado pela outra consciência, a saber, o Para-outro, como veremos. Assim, como na relação hegeliana de que somente a percepção do objeto não permite encontrar a verdade da consciência, o Em-si sartriano por si só também não permite encontrar uma possível verdade do Para-si, exceto mediado pelo outro.

Precisamos observar isso mais de perto. Voltaremos a alguns pontos hegelianos para seguirmos com esse exame. Entendemos que o desejo hegeliano se configura como a falta intuída no objeto dado, que é independente da consciência, ou seja, “a consciência-de-si faz a experiência da independência de seu objeto” (HEGEL, 2014, p. 140) e, assim, é como se a consciência tivesse sua “essência” no tal objeto que a leva para um “ciclo vicioso”, ou, nos termos de Hegel, a leva ao “mau infinito”.

Com outras palavras, esse desejo é um movimento inicial da consciência-de-si, mas lhe falta um “acordo mútuo”, porque o objeto de desejo é inabilitado como mediador da consciência para que realize o seu retorno dialético de si, não havendo reciprocidade entre o desejo e o objeto, ou, entre a consciência e o objeto. Assim, o que Hegel assegura é que não há dialética sem a relação entre as consciências.

Portanto, quando Sartre critica a dialética hegeliana se utilizando do Para-si e o Em-si sartrianos, para dizer que não é possível tal relação dialética, isso não nos parece o suficiente para fundamentar a tal crítica sartriana ao pensamento hegeliano, já que o próprio Hegel reconhece isso. Quando Hegel comenta sobre a relação da consciência com o objeto (esse, para Sartre, sendo um Em-si), o próprio filósofo alemão nos diz que tal objeto se revela inadequado.

Em Hegel, para que a consciência “crie” uma identidade mais concreta de si e supostamente se satisfaça, a consciência-de-si não deve se voltar somente ao objeto dado ou a qualquer outro que não seja também consciência, daí que o desejo precisa transcender esse objeto, ir além, voltando-se a outra consciência-de-si. Hegel nos afirma que “a consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (HEGEL, 2014, p. 141).

Portanto, em nenhum momento nos parece viável questionar a dialética hegeliana se utilizando, como mostra Sartre, do Para-si com relação ao Em-si. Mas Sartre não estava ciente disso? Na citação que colocamos, ele disse: “talvez sejamos tentados...”, ou seja, trata-se de uma hipótese apenas para excluir esta possibilidade (de tratar o objeto/outro/consciência como ser-em-si) e retomar o que interessa: que o reconhecimento coloca dois seres Para-sis frente a frente. Portanto, seria mais coerente, no pensamento sartriano, utilizar-se do Para-si com relação ao Para-outro, já que, no hegelianismo, há na verdade a relação da consciência-de-si com outra consciência-de-si. Em outras palavras, Kojève explana bem ao dizer que, em Hegel, “o desejo humano deve buscar outro desejo humano” (KOJÈVE, 2002, p. 13).

Assim, haveria mais coerência, a nosso ver, se a tal crítica sartriana se utilizasse do Para-si e Para-outro, e isso não é somente porque Hegel se remete à consciência em relação à outra consciência – no que tange à sua dialética tendo como figura a consciência-de-si – como também porque em Sartre o Para-si se remete, de fato, ao Para-outro. Portanto, nos dois filósofos mencionados só há verdadeira

análise crítica se existir a consideração da relação entre duas consciências ao invés da relação entre consciência e objeto, ou, no caso de Sartre, da relação do Para-si com o Em-si. Como já observado, do mesmo modo Donizetti da Silva nos sinalizou bem a respeito dessa relação do Para-si com Para-outro que nunca se perdeu de vista, em Sartre, mesmo nos momentos mais iniciais de sua obra *O Ser e O Nada* (SILVA, L., 2011). Não estamos dizendo que esses dois filósofos estão dizendo a mesma coisa, já que há o fato de Sartre ser fenomenólogo e existencialista, e Hegel ser considerado idealista, portanto, isso muda um pouco as coisas entre eles, mas lembremos que ambos os filósofos, cada um à sua maneira, só compreende a consciência com relação à outra consciência, isto é, de forma não solipsista. Então, como aparenta em uma primeira leitura no início da tal obra sartriana, mesmo que o filósofo francês “apenas” discorra sobre o Para-si e o Em-si, não faz sentido se remeter somente a esses dois termos para criticar o pensamento hegeliano.

Outro ponto é que precisamos considerar também a teoria do Olhar sartriano (objetificar e ser objetificado). Porque o olhar em Sartre se remete ao conflito entre os Para-sis, evitando, assim, uma forma de reciprocidade na luta por reconhecimento. Isso implicará, mais adiante, na discussão de um reconhecimento do outro pelo viés sartriano. Quando um é olhado por outro, é apreender este como sujeito, o que faz aquele correr o risco de se transformar em objeto. Considerando a lógica sartriana, se sou sujeito, o outro é objeto e vice-versa, então, um reconhecimento *à la* Hegel não se torna possível, até porque ainda neste se trata de relação externa. O problema, segundo Sartre, está nos parâmetros do reconhecimento que em Hegel é de “natureza” gnosiológica. O filósofo francês recusa a ideia de que duas consciências opostas possam ser ultrapassadas pela relação de reconhecimento recíproco (SARTRE, 2012).

Já entendemos que ser objeto (Eu-objeto) é apreender o outro como Ser-sujeito, ou seja, Eu-objeto é um ser que não se caracteriza

como Em-si nem como Para-si, é meu ser Para-outro. Dessa forma, se fosse o caso, o reconhecimento recíproco trataria de dois sujeitos, o que não parece possível, porque se pretendo ser sujeito, o outro se torna objeto e vice-versa. É o conflito sartriano. De tal modo, o sujeito será sempre sujeito livre para si e objeto capturado para o outro, então, como vencer esse impasse existencial? Para Sartre, a solução de Hegel é demasiadamente idealista.

Partindo desse entendimento, reforça-se a compreensão que obtemos do pensamento sartriano que descarta o reconhecimento recíproco hegeliano. Para refutar o solipsismo, como já observamos de alguma forma, a solução tem que partir de uma relação de Ser a Ser e não de conhecimento a conhecimento.

Também compreendemos, com o que foi discorrido até agora, que seja ou no reconhecimento-ontológico ou no reconhecimento-gnosiológico o sujeito só pode encontrar sentido (uma verdade para si) na relação com outro. Daí a necessidade tanto do pensamento sartriano quanto do pensamento hegeliano, cada um à sua maneira, em refutar o solipsismo. Por isso, a luta por reconhecimento, seja ela como entendida por Sartre ou como entendida por Hegel, faz-se presente.

Assim ainda cogitamos que, se na filosofia de Sartre o sujeito é doador de sentidos, como poderemos encontrar sentidos sem uma relação? Por exemplo, a relação do senhor e do escravo que analisamos é uma tentativa desses dois em encontrar um sentido (ou uma verdade/identidade) que só é possível na própria relação: ser reconhecido pelo outro ou obter uma verdade lá no outro. Nessa perspectiva, podemos compreender que, na filosofia sartriana, exige-se uma relação, como a relação Eu-sujeito e Outro-objeto, na qual um só faz sentido em relação ao outro reciprocamente.

Dessa forma, encontramos um ponto de confluência entre o pensamento sartriano e o pensamento hegeliano: se para Sartre sempre o ser objeto (Eu-objeto) é apreender o outro como Ser-sujeito e vice-versa, essa polaridade, ou melhor, essa lógica dos contrários, de

certa forma, está também presente na dialética de Hegel. Na dialética hegeliana não há o sentido isolado, por exemplo: não se pode falar de um pai sem se remeter a um filho, de uma mãe sem se remeter a um bebê, de esquerda sem se remeter à direita, de sujeito sem se remeter ao objeto, de uno sem se remeter ao múltiplo, ou, para nos valermos dos próprios termos sartrianos, não se pode falar de Para-si sem se remeter ao Para-outro etc., pois isso se refere ao movimento pelo qual uma nova realidade se explicita devida à contradição (*Widerspruch*). Isso, agora trazendo para o pensamento hegeliano, é denominado também de força: “esse movimento é aquilo que se chama força” (HEGEL, 2014, p. 108). Isto é, já em Hegel, “não entendemos um dos polos sem entender o outro, não conseguimos dizer um sem conotar o outro” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 159). Isso vale do mesmo modo para a filosofia de Sartre³⁵.

Em Sartre entendemos que não há Para-si sem Para-outro, ou seja, “jamais se deu alheamente à presença do ‘outro’ – o diálogo esteve, desde sempre, presente” (SILVA, L., 2011, p. 31)³⁶. Assim, só há identidade, verdade ou sentido quando se pressupõe uma oposição entre Para-si e Para-outro³⁷. Cabe frisar que, obviamente, não se trata de uma polaridade cartesiana, como já compreendemos.

Então, como poderemos discorrer sobre a produção de sentidos (ou de uma verdade) na/pela realidade humana na filosofia sartriana sem uma relação, já que Sartre é um crítico da dialética hegeliana? Uma resposta possível é que o pensamento sartriano não nega uma espécie de Devir à la Hegel, que é o movimento que permite dar sentido aos polos em uma relação, tornando-se admissível, assim, a relação entre duas consciências (ora sujeito, ora objeto / Para-si e Para-outro), por exemplo. Só que no hegelianismo isso é tratado como uma dialética; já em Sartre, essa dialética não é possível, tratando-se, portanto, de uma correlação (correlação como já colocada aqui, pois no pensamento sartriano não há Síntese, como há em Hegel).

Portanto, nessa espécie de “diálogo” entre esses dois pensadores, poderemos ver que o que Sartre considera como um problema na dialética hegeliana, a saber: a Síntese, nós não necessariamente consideramos também como tal, já que a tríade “Tese, Antítese e Síntese” permite também que a Síntese seja movimento, tornando-se Tese de outra tríade. O lógico e filósofo Robert S. Hartman apressa em dizer isso na introdução do livro *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*, de Hegel: “tese levando à antítese, e ambos à síntese, a última servindo como nova tese para um outro pensamento abrangendo o primeiro e assim por diante *ad infinitum*” (HEGEL, 2001, p. 12)³⁸. Além do mais, isso não pode ser esquecido: uma das interpretações possíveis é a de Carlos Cirne-Lima, a de Vladimir Safatle e a de Ediovani Gaboardi ao afirmarem que, em Hegel, a Síntese carrega uma oposição nela e, ainda, pode se tornar, ela mesma, um dos polos de uma nova oposição, no processo de superar e conservar que é conhecido como *Aufheben*.

Aufheben carrega uma espécie de superação ou de negações, mas, como afirma também Safatle, as “negações não é a anulação do conteúdo anterior, mas a revelação de como ambos os conteúdos estavam em profunda relação de interdependência” (SAFATLE, 2013, p. 17). Só se pode falar de uma consciência hegeliana através de atualizações da rede de negações ou superações que a define. Então, as fases dessa tríade “seriam superadas pelo desvelamento da funcionalidade de cada momento” (SAFATLE, 2013, p. 17).

Somando-se a isso, incluímos também o entendimento de Michael Inwood a respeito da referida tríade dialética Tese, Antítese e Síntese: “o procedimento triádico de Fichte de uma tese (o Eu põe a si mesmo), uma antítese (o Eu põe um não-Eu) e uma síntese (o Eu põe no Eu um não-Eu divisível em oposição ao Eu divisível) também influenciou a dialética de Hegel” (INWOOD, 1997, p. 118). Percebemos que a Síntese, segundo Michael Inwood, é o “Eu” que põe no “Eu” um “não-Eu” divisível, ou seja, um “não-Eu” que se multiplica, e, ao mes-

mo tempo, está em oposição ao “Eu” divisível. Assim, “o resultado dessa dialética é uma nova categoria [...] [em que] Hegel sugere que essa nova categoria é uma ‘unidade de opostos’. Sustenta Hegel que os opostos se convertem mutuamente” (INWOOD, 1997, p. 119). Então, passando por Hartman, Cirne-Lima, Gaboardi, Safatle e Inwood, cada um à sua maneira, mostra o quanto a Síntese não é uma mera fusão, assim, não havendo nessa dialética a possibilidade de um retorno a si, já que, a rigor, a tal Síntese sofre variações na relação dialética.

Portanto, não entendemos que a Síntese, em Hegel, determina algo acabado, fechado, completude, fusão, totalmente realizável, estático ou podendo até ter um retorno a si, pelo contrário, a tríade continua dialeticamente, senão, estaríamos em um mundo de eterno retorno ou que as transformações não poderiam ocorrer, o que seria um contrassenso (CIRNE-LIMA, 2006).

Sartre nos afirma que “a síntese ou Valor seria certamente um retorno à tese, e, portanto, um retorno a si, mas, como o valor é totalidade irrealizável, o Para-si não é um momento que possa ser transcendido” (SARTRE, 2012, pp. 145-146). Com outras palavras, de um lado, se Sartre argumenta que o Para-si não coincide consigo mesmo, que não pode ser estático, que está sempre em movimento e por isso não pode haver uma Síntese, por outro lado, é preciso entender que em Hegel a Síntese não é de fato uma coincidência, um fechamento entre dois polos capaz de retornar a si, pois, no processo de superar e guardar elementos dos polos contrários ou contraditórios, a Síntese além de carregar uma oposição nela, já é a Tese de outra tríade. Não há essa Síntese “estática”, como se pudesse ser completude em si mesma. Se isso fosse possível, a lógica da dialética hegeliana, em que um somente tem sentido em relação ao outro, se desmancharia. No pensamento hegeliano não existe nada que tenha sentido *per si*. Isso é de um caráter essencialista que Hegel buscou combater. Theodor Adorno assegura que a “dialética não significa, como se atribui à Lógica hegeliana, a anulação do princípio da contradição” (ADORNO,

2013, p. 154). Como afirma Cirne-Lima, a Síntese, que busca formar uma identidade, um sentido ou uma verdade, “não é algo estático, mas uma relação dinâmica de determinação mútua” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 162).

Se formos mais longe com isso, não há de fato nem sequer essa identidade formada pela Síntese, no sentido de que a identidade ao ser feita ao mesmo tempo já está se desfazendo efetivamente por meio desse movimento de Ser e Nada. Movimento esse que Hegel denomina de Devir. O Ser é um movimento de vir a ser, e o Nada é um movimento de deixar de ser (CIRNE-LIMA, 2006). Então, se o Ser e o Nada são movimentos opostos, essa oposição é o que nos conduzirá a Síntese, que, agora, é o Devir. Entendemos, assim, que só o Devir é ao mesmo tempo o Ser e o Nada, pois, por ser movimento, é sempre essa passagem do Ser para o Nada e vice-versa. Como afirma Hegel, “o devir é essa síntese imanente do ser e do nada” (HEGEL, 2011, p. 86). Entendemos que o Ser é como Vir-a-Ser e o Nada é como Deixar-de-Ser. Esses dois conceitos operam em movimento desde sempre. Ser e Nada não se referem a um vazio imóvel. Por isso que a identidade é feita e desfeita pela Síntese, pois esta se compreende na lógica de que o Ser “desaparece” no Nada ao mesmo tempo em que o Nada se “desaparece” no Ser, de tal maneira que refletir sobre um deles já é refletir sobre o outro. Toda essa dialética é o que Hegel chama de Devir ou Síntese, Síntese essa que também, conjuntamente, já é a Tese de outra tríade de Tese, Antítese e Síntese. Portanto, quando a identidade começa Vir-a-Ser (Ser) concomitantemente já se inicia Deixar-de-Ser (Nada). Assim,

o puro ser e o puro nada são, portanto, o mesmo [...] porém, a verdade não é sua indistinção, e sim que eles não são o mesmo, que são absolutamente distintos, mas igualmente inseparados e inseparáveis e imediatamente cada um desaparece em seu contrário. Sua verdade é, portanto, esse movimento do desaparecer imediato de um no outro: o devir (HEGEL, 2011, p. 72)³⁹.

O que Hegel afirma é que há um movimento em que ambos são distintos, só que em uma diferença que se dissolveu no processo de superar e guardar (*Aufheben*).

Não há, a rigor, essa identidade “concluída” constituída pela Síntese. Vladimir Safatle, examinando a filosofia de Hegel por parte de Adorno, enfatiza que “a dialética é a consciência consequente da não identidade” (SAFATLE, 2013, p. 14), até porque a dialética é contradição, ou, nos termos de Cirne-Lima, é contrariedade. Com outras palavras, Adorno afirma que, “no extremo, a identidade se torna agente do não idêntico” (ADORNO, 2013, p. 152). Assim, valemo-nos igualmente da análise filosófica de Jay Bernstein a respeito de Hegel⁴⁰: “uma contradição significa algo diferente, significa que algo escapou da rede de unificação, o que significa dizer que a contradição testemunha antagonismos na realidade”⁴¹. Veremos mais adiante que isso corrobora com a própria “definição canônica da dialética em Hegel: espírito de contradição organizado” (SAFATLE, 2013, p. 14).

Seguindo novamente o pensamento de Cirne-Lima, ele vai afirmar que a identidade meramente formal (lógica) tem sim uma estrutura simples. Assim sendo, daríamos mais razão à crítica de Sartre. Mas a identidade dialética hegeliana se constitui de vários elementos e não se configura algo meramente formal (CIRNE-LIMA, 2006). A Síntese, a rigor, não é a unificação de dois polos, como uma fusão, ou, completude *integral*. Não é um cessar do processo dialético/relação. A Síntese não unifica a Tese e a Antítese “cessando a oposição” (NÓ-BREGA, 2011, p. 43-44). O que há é um movimento, uma relação que dá sentido aos polos (Devir).

Por isso que dissemos que a Síntese, como um conceito maior que abarca os contrários, é ainda um dos polos contrários de outra tríade. A dialética hegeliana é um movimentar-se que se constitui de vários elementos. É relação. A Síntese não é um fechamento na definição restrita do termo, mas é aquilo que dá sentido aos polos, como Devir ou movimento.

Se ao dizer que o Para-si sartriano, por nunca ser completude ou não ser seu próprio fundamento, isto é, se ao afirmar que o valor é totalidade irrealizável, o Para-si não é um momento que possa ser transcendido, e, por isso, não pode haver uma Síntese, por esta sim ser completude, então, há um “engano” sartriano a respeito da tal Síntese, se considerarmos algumas chaves de leitura sobre Hegel que seguimos aqui⁴². Nesse “engano” é como se a Síntese fosse formada de um polo só, completa, única e consumida, criando-se uma identidade acabada. Mas, em Hegel, a rigor, “não há identidade com um polo só; uma tal identidade se dissolveria porque lhe falta outro polo” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 163), portanto, em Hegel não havendo um polo, como sabido, trata-se sempre de relação, de movimento, de Devir.

Também, apesar de uma distância entre Hegel e Sartre como apresentada acima, há, de certa forma, uma aproximação entre eles, mesmo Sartre sendo um crítico da dialética de Hegel. Vejamos um ponto de confluência: A Síntese na dialética “se diferencia dentro de si mesma, formando novos pares de opostos” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 163), transformando o mundo, abrindo novas possibilidades, novas tríades. Em Hegel a relação/movimento é a base (CIRNE-LIMA, 2006), como também encontramos no Para-si de Sartre a relação/movimento, pois Para-si está sempre em movimento, formando novos mundos, novas oposições, já que nunca coincide consigo mesmo e depende do Para-outro para ser o que é: um Para-si (SARTRE, 2012).

Cirne-Lima nos traz uma análise bastante pertinente a respeito da dialética hegeliana, e nos diz que “a categoria de identidade, em Hegel, não é algo simples, fixo e estável como a substância de Aristóteles e, assim da maioria dos lógicos, pois estes seguem – mesmo quando o negam – a Metafísica do Estagirita” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 164). Portanto, em Hegel, só existem relações e não coisas ou substâncias. Não há nada de Essencialismo, até porque este é criticado pelo próprio pensamento hegeliano.

Em outras palavras e perspectivas, a Síntese em Hegel, como superação do contraditório (ou dos contrários), não é algo acabado em si – algo uno no sentido de “fechado”, completude e inerte – como a crítica de Sartre, mostrada no decorrer deste livro, faz-nos entender. Em suma, ainda a respeito disso, o que o pensamento sartriano nos diz é que o Para-si “não coincide consigo mesmo e não pode encontrar-se por estar distante de si na exata medida de seu fundamento que é nada” (SILVA, L., 2011, p. 30), assim, Sartre não aceita a Síntese, porque não se pode realizar o Ser-Em-Si-Para-Si⁴³. Em uma palavra, Sartre elimina a Síntese da trindade hegeliana – Tese/Antítese/Síntese (*Aufhebung*) – colocando o conflito no lugar da reciprocidade “otimista” do hegelianismo.

Mas a Síntese em Hegel pode ser uma espécie de universal⁴⁴, no sentido de que não há diferenças internas, contudo isso é devido ao desvanecer da singularidade, isto é, ela possui seus polos, suas propriedades, e cada propriedade, ao ser ela mesma, não é todas as outras. Com outras palavras, “interpenetram-se nela [Síntese], como numa unidade simples, mas sem se tocarem; porque são indiferentes para si, justamente por meio da participação nessa universalidade” (HEGEL, 2014, p. 94), isto é, trata-se de “um conjunto simples de muitos” (HEGEL, 2014, p. 95). Existe, portando, entre as propriedades, em diversos graus, uma relação de negação, e não de unificação/completude/fusão sem oposição⁴⁵. Veremos ainda que, a rigor, não há tais indiferenças.

Contudo, para Sartre, como visto, a tal Síntese se caracteriza de opostos que se unem: há uma unidade no sentido de fechamento, unificação, fusão ou completude, tornando-se inerte, ou, nos termos sartrianos, tornando-se Ser-Em-Si-Para-Si. No entanto, como também já observamos, não há de fato uma união, mas sim relação na Síntese. Por um lado, a Síntese tem de ser o meio em que todas as propriedades coexistem. “Mas, por outro, tem de ser um uno excludente, em que essas propriedades, enquanto determinadas, negam-se mutuamente” (GABOARDI, 2013, p. 59). Hegel afirma que “pelo aspecto

de pertencerem à unidade negativa [as propriedades] são, ao mesmo tempo, excludentes, e contudo têm necessariamente esse relacionamento de oposição” (HEGEL, 2014, p. 96). Por isso que também esse uno é, na verdade, “o Uno, unidade excludente” (HEGEL, 2014, p. 95), ou seja, não se resume somente nas muitas propriedades indiferenciadas pelo desvanecer (apesar de que o desvanecer é também *negar*). A rigor, não há indiferenças, mas sim relação de negação ou relação dinâmica de determinação mútua.

Como visto, há ainda a relação de negação: uma propriedade determinada implica na sua diferenciação em relação às outras, por isso que se a propriedade é ela mesma, então não é todas as outras. “Cada uma, ao ser ela mesma, nega todas as outras” (GABOARDI, 2013, p. 59). Portanto, não há uma fusão ou completude (Ser-Em-Si-Para-Si), como quer Sartre. Há um meio em que todas as propriedades coexistem, só que, ao mesmo tempo, tem de ser uno excludente, isto é, as propriedades na determinação se negam mutuamente, ou, como disse Hegel,

essas diferenças, pelo seu aspecto de pertencerem ao meio indiferente, são universais elas mesmas, só consigo se relacionam e [mutuamente] não se afetam. Mas pelo aspecto de pertencerem à unidade negativa são, ao mesmo tempo, excludentes, e contudo têm necessariamente esse relacionamento de oposição (HEGEL, 2014, p. 96).

Em resumo, em uma Síntese as propriedades têm sua diferença suprasumida e, nesse caso, uma não interfere na outra. Mas, a rigor, por serem determinadas, elas se opõem entre si. Daí que se são opostas, não se trata somente de uma coisa unificada, uma fusão, ou, simplesmente, algo indiferente. O universal, como a Síntese, é a unidade advinda do processo de negação recíproca das propriedades, é relação de negação⁴⁶.

Por exemplo: “o branco só é em oposição ao preto etc.; e a coisa só é Uno justamente porque se opõe às outras” (HEGEL, 2014, p.

99). Compreende-se, então, que ao se tratar de uno, não é apenas um uno, mas ainda um universal de propriedades múltiplas. Isso porque a propriedade só pode ser determinada ao se opor às demais. Então, mesmo o uno, como universal, deve ser entendido como meio em que diversas propriedades instituem entre si relações de negação, e não simplesmente uma unificação ou fusão completa.

Entendemos que, em Hegel, “as relações existem antes de qualquer coisa ou substâncias; o que chamamos de coisas e substâncias são configurações de relações” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 165). Para ainda continuarmos apresentando pontos de confluências, do mesmo modo a relação está presente em Sartre: eu e outro, Para-si e Para-outro, olhar e olhado, Eu-sujeito e Eu-objeto, Corpo-para-si e Corpo-para-outro etc. instalam o estudo da identidade no movimento relacional sartriano.

Cabe entender também que a consciência em Sartre, para sermos mais didáticos, é como se estivesse “fora de si mesma” e, ao mesmo tempo, conservasse sempre uma intuição de si própria no momento em que intui algo que não é ela mesma (intencionalidade). Esse transcender e conservar (na obra *O Ser e O Nada*) mostra que esse pensamento de Sartre – e que é essencial ao Para-si (à ação humana) – nos permite remetê-lo ao um entendimento de pensamento hegeliano, de certa forma, ou apresentá-lo como mais um ponto de confluência.

É evidente que Sartre e Hegel não estão dizendo, de fato, as mesmas coisas, mas é possível constatar que certos pontos de confluências entre eles permitem que possamos inferir que a crítica de Sartre a Hegel, no que tange à Síntese/Devir, não é necessariamente uma “invalidação” da dialética deste por parte daquele. O pensamento hegeliano vai dizer que a identidade é aquela identidade “em que os opostos foram superados e guardados” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 165). Como já sabemos, o termo *Aufheben*, tão usado por Hegel, possui ambos os sentidos: superar e guardar. Se nos valermos igualmente de Sartre, há neste do mesmo modo um superar e conservar (em termo

de consciência – Para-Si – presente em *O Ser e O Nada*). Sartre, apesar de premissas diferentes, não está tão distante de Hegel neste ponto em específico, como o filósofo francês parecia acreditar.

O que é preciso apreender é que a identidade em Hegel não é aquela formal, a aristotélica, por exemplo; e mesmo que considerássemos uma identidade formal, ao passo que inclui a oposição na relação e na determinação mútua, volta finalmente à identidade que, agora, já não é mais a mesma, já que se trata de dialética, essa como já entendida aqui. Em suma, “identidade não é algo estático, mas uma relação dinâmica de determinação mútua” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 162), isso, porque a dialética “se diferencia dentro de si mesma, formando novos pares de opostos” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 163), assim, a Síntese hegeliana como identidade não é o momento que coincide consigo mesmo, já que “o primeiro nunca é o segundo, o segundo nunca é idêntico ao terceiro etc.” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 167).

Portanto, quando Sartre diz que em Hegel “a síntese ou Valor seria certamente um retorno à tese, e, portanto, um retorno a si” (SARTRE, 2012, pp. 145-146), precisamos nos perguntar se há mesmo, a rigor, esse tal retorno a si em Hegel, pois não há, de fato, uma identidade formal, não havendo algo estático, inerte, acabado. Se houvesse tal formalidade ou coisa semelhante, Sartre teria razão com sua crítica ao pensamento hegeliano. Mas não é disso que se trata em Hegel, “pois se todo o sistema deve estar em movimento, então também o Círculo de Identidade deve estar em movimento” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 166). Veremos isso melhor mais adiante.

Assim, esse entendimento sobre a filosofia de Sartre, segundo o qual a síntese seria certamente um retorno a si, não pode ser base para uma crítica à dialética de Hegel, na medida em que entendemos que, no pensamento hegeliano, a Síntese “ao girar, engendra sempre novas realidades [...] esta, a cada giro, se transforma, muda” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 167), e, além disso, “a cada volta engendra variações de si mesmo, pois a oposição que é o primeiro elemento ínsito na cadeia

circular, ao girar, muda seus polos” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 167). Com outras palavras, a rigor, jamais há um retorno a si, já que a Síntese do segundo encontro relacional não é mais a Síntese do primeiro encontro, transformada que foi por este.

Em suma, cabe apreender que ainda na Tese está implícita a Antítese, ou seja, a Tese já carrega em si a sua contradição, ou, como afirma Cirne-Lima, carrega em si o seu contrário. Essa compreensão pode ser embasada também na ideia de “identidade dos opostos”, de Hegel. Nela é possível discorrer sobre o entendimento de que a contradição não é algo que acontece de forma *externa*, como se a contradição fosse posta em alguma coisa, mas ela está / é nas coisas mesmas. É a sua própria estrutura interna. Por não ser um dado exterior, a contradição é um relacionar intrínseco entre os opostos. Dado esse sucinto esclarecimento sobre a “identidade dos opostos”, parece-nos ser possível compreender que “subsistem ambos [os termos] diferentes, são *em si* e são *em si como opostos*; isto é, cada qual é o oposto de si mesmo, tem o seu outro nele, e os dois são apenas *uma* unidade” (HEGEL, 2014, p. 127) ou “a Antítese está na Tese, idêntica à Tese e oposta a ela” (NÓBREGA, 2011, p. 44). Portanto, de acordo com que foi exposto até aqui, como é possível, como quer Sartre, que a Síntese retorne a si?

O que se compreende é que a Identidade hegeliana (e, por isso, não é aquela estática, como vimos), a Síntese e o Devir sempre são movimentos. O sistema hegeliano exige que tudo seja movimento. Se considerássemos a Síntese como algo acabado ou completude que finalizasse a dialética em Hegel, “teríamos o perpétuo retorno do sempre o mesmo (*ewige Wiederkehrt dês Immer Gleichen*) e não o mundo em movimento, cheio de transformações, em que vivemos” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 168).

Até o Espírito Absoluto (onde supostamente não haveria nenhuma relação, por ser incondicionado) no estágio da consciência

Entendimento, a que o pensamento hegeliano denomina de Universal incondicionado, não pode ser uma essência inerte e simples, já que também há relação. Hegel denominará Universal incondicionado o aspecto objetivo e absoluto da própria coisa. Mas o Absoluto ainda é dinâmico e tem uma oposição. Nas palavras de Hegel,

para a consciência, na dialética da certeza sensível, dissiparam-se o ouvir, o ver etc. Como percepção chegou a pensamentos que primeiro reúne no Universal incondicionado. Se esse incondicionado fosse agora tomado por essência inerte e simples, nesse caso não seria outra coisa que o *extremo* do *ser-para-si*, posto de um lado; em confronto com ele se colocaria a inessência; mas nessa relação à inessência seria também ele inessencial (HEGEL, 2014, p. 106).

Podemos compreender que agora o objeto do entendimento sendo Universal incondicionado não pode ser considerado como uma essência inerte e simples. Ao se discorrer sobre a mudança, implica a diferença, no sentido óbvio de que algo só muda ao tornar-se diferente do que é.

O incondicionado é o conceito de um Absoluto real e que só pode ser em sua manifestação, dando sentido ao processo dialético hegeliano. O Absoluto é por ele mesmo, mas ainda é em relação, é dinâmico e em situação. Recorrendo a Michael Inwood, temos diversas análises do que venha a ser o Absoluto. Inwood vai afirmar que o *absoluto* derivado do alemão *absolut* é adjetivo ou advérbio, sendo usado de modos idênticos ao “absoluto” na nossa língua. “Deriva do latim *absolutus* (“desprendido, desligado, completo”) [...] e significa desta maneira: ‘não depende de, incondicionado a, não relativo a ou limitado a qualquer outra coisa; autônomo, perfeito, completo’” (INWOOD, 1997, p. 39). Na primeira leitura, o Absoluto seria algo como uma Síntese caracterizada como Ser-Em-Si-Para-Si sartriano, que é algo irrealizável por princípio, fazendo da dialética hegeliana uma

coisa inválida para Sartre, o qual, este, afirma que a Síntese seria certamente um retorno a si.

Contudo, precisamos compreender qual a descrição sobre o “Absoluto” que mais interessou a Hegel: foi a de Schelling, embora tenha abandonado tal ponto de vista a respeito disso. Em suma, “a resposta de Hegel a Schelling (e Spinoza) não é negar que o absoluto existe: ele estava empenhado em conceder que existe um absoluto [...] por sua convicção de que nem tudo é dependente de alguma outra coisa” (INWOOD, 1997, p. 39). Seguindo o pensamento hegeliano, temos o seu próprio entendimento de Absoluto que carrega três tipos de entidade: “(1) o absoluto; (2) o mundo fenomênico (rochas, árvores, animais etc.); (3) o conhecimento humano de (1), de (2) e das relações entre eles” (INWOOD, 1997, p. 39).

Aqui adentra uma observação importante de Inwood: que o Absoluto não pode ser Absoluto se não se manifesta na forma de (2) e (3). Isso ocorre pelo entendimento de que somente a manifestação do Absoluto é que o faz Absoluto⁴⁷. Portanto, a dialética não se finda no Absoluto: “logo, o absoluto (1) depende de suas manifestações, tanto quanto estas dependem dele” (INWOOD, 1997, p. 40). O Absoluto ainda carrega uma dependência, mesmo que essa seja mais singular em relação às outras figuras da consciência hegeliana.

Inwood vai elucidando aos poucos que esse Absoluto, mesmo não dependendo *necessariamente* de algo, não nega uma relação (nem que seja a relação como oposição de si mesmo). Não é uma *completude* no sentido estático, completo ou acabado ou, nos termos sartriano, não é um Ser-Em-Si-Para-Si. Quando Michael Inwood afirma que o absoluto é, antes, (1), (2) e (3) juntos, ele está a dizer, com outras palavras, que

o absoluto não pode permanecer simples e estático, porquanto deve refletir o desenvolvimento do nosso conhecimento dele,

(3), uma vez que esse conhecimento não é (por 3 acima) distinto do absoluto, mas a sua fase suprema (INWOOD, 1997, p. 40).

Inwood afirma que Hegel conclui que o Absoluto não é algo subjacente ao mundo fenomênico, mas o sistema conceitual inserido neste. “Uma vez que esse sistema conceitual não é estático, mas desenvolve-se e manifesta-se em níveis sucessivamente mais elevados da natureza e no avanço do conhecimento humano ao longo da história, o absoluto tampouco é estático” (INWOOD, 1997, p. 40).

Então, a rigor, o Absoluto que se caracteriza como “independe de”, na verdade, não pode permanecer simples e estático. Ser “independe de” não é ser estático, sem variações, sem relação, mesmo que se trate de relação consigo mesmo. Assim, Inwood vai desconstruindo a ideia inicial de que o Absoluto é “incondicionado”, para afirmar que “o que é absoluto não é exclusivamente imediato ou incondicionado, mas tem condições e mediações que se supram na imediatividade” (INWOOD, 1997, p. 40). Por exemplo:

a filosofia, a fase suprema do absoluto e ela própria “conhecimento absoluto”, depende de certo meio ambiente natural e cultural. Mas liberta-se desse meio ambiente pondo – digamos – em dúvida a sua existência, concentrando-se em conceitos puros, não empíricos, ou conceptualizando esse meio ambiente (INWOOD, 1997, p. 40).

Então o Absoluto depende de certo meio ambiente natural e cultural para que possa se libertar deste, até porque ser livre é sempre ser livre em relação a alguma coisa. O Absoluto ainda é em situação. Só se pode ser livre em relação a tal estado de coisas e apesar desse. Poderemos dizer que o Absoluto é uma espécie de “nadição”, pois o Absoluto, como mostrado por Inwood, ao por em dúvida a existência do meio, no qual ele está presente, ocorre o desgarramento do Absoluto em relação ao meio. O Absoluto se desprende colocando a possibilida-

de da negação. É pondo em dúvida, é pela interrogação, ou melhor, é pela *negação* que o Absoluto e o mundo (esse, no caso, sendo meio ambiente natural e cultural) existem enquanto relação, assim, como afirmaremos mais a frente com outras observações, essa relação é sempre indicação de uma ação humana que só há no mundo, pois de outra forma “desapareceriam” – Absoluto e mundo – da dialética. Como veremos mais adiante, o Absoluto não é uma simples abstração desconectada do “real”. Mesmo no Absoluto há a relação. Caso contrário, não faria sentido um polo sem outro polo. Cairíamos no Essencialismo que faz as coisas ter sentido por si, ou, em uma espécie de “pensamento de sobrevoo” que desmancharia a dialética hegeliana.

Se considerarmos também, nesse caso, os seres humanos em geral, eles semelhantemente suprasumem o meio ambiente natural e cultural de que dependem mediante suas atividades cognitivas e práticas (“espírito”). “Por essa razão e também porque o sistema conceptual que estrutura a natureza e a história forma o núcleo da mente humana, o absoluto é espírito” (INWOOD, 1997, p. 40). O Absoluto é espírito, assim,

o que está expresso na representação, que exprime o absoluto como espírito, é que o verdadeiro só é efetivo como sistema [...] Só o espiritual é o efetivo: é a essência ou o *em-si-essente*: o *relacionado consigo* e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si* [...] Quer dizer: deve ser para si como objeto, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto suprasumido e refletido em si (HEGEL, 2014, p. 33).

Esse nosso percurso sobre o Espírito Absoluto, até aqui, apresenta o seguinte entendimento: didaticamente, ora o Absoluto é posto como incondicionado, ora o Absoluto é posto como condição, assim, coloca-se dois sentidos no Absoluto: “num sentido, ser ‘absoluto’ é excluir mediação e condições, enquanto que, em outro sentido, é ter mediação e condições suprasumidas” (INWOOD, 1997, p. 41).

No primeiro sentido, o Absoluto continua incondicionado na acepção de que nem tudo é dependente de alguma outra coisa que não seja ele mesmo, isto é, deve ser para si como objeto, mas ao mesmo tempo, imediatamente, como objeto suprasumido. Isso se refere à compreensão de que a oposição continua, mesmo que se trate, em última instância, do “oposto de si mesmo” (GABOARDI, 2013, p. 114), isto é, ser “na sua igualdade consigo mesmo, seu oposto” (GABOARDI, 2013, p. 118). Com outras palavras, há o oposto de um oposto, ou seja, nele está dado imediatamente o outro. Não se trata mais de diferenças que se manifestam nos fenômenos, trata-se, agora, do diferenciar-se. Na “infinitude, que é a verdade do entendimento [...] fica evidente sua identidade com outro [...] que se converte no seu oposto” (GABOARDI, 2013, p. 118)⁴⁸.

No segundo sentido, o Absoluto precisa do imediato para suprasumir a imediatez. Há, como afirma Inwood, certo “correlativo” do imediato para que possa suprasumir este. Logo, há condições e mediações que se suprasumem na imediatividade. Assim, por exemplo, uma criança sem educação é absoluta no primeiro sentido, e já um adulto educado que suprasuma a sua educação (talvez por inovação linguística ou científica) é absoluto no segundo sentido. Entende-se, ainda, que para ser adulto, é preciso ser criança. Para suprasumir a imediatez é preciso, obviamente, da imediatez (INWOOD, 1997).

Então o Absoluto pode existir enquanto condições e também enquanto sem condições, sem condicionamentos, sem determinações. Só que precisamos tomar cuidado. O Absoluto incondicionado não é uma espécie de Síntese com retorno a si nem um Ser-Em-Si-Para-Si sartriano, pois este é variação o tempo todo. Não pode coincidir consigo mesmo. Para sermos mais didáticos, o Absoluto incondicionado “faz com que o real seja sempre assombrado por infinitas possibilidades que podem, por acaso, se tornar reais” (AGOSTINHO, 2013, p. 258). Por isso que Michael Inwood afirmou que “somente a manifestação do absoluto é que o faz absoluto” (INWOOD, 1997, p. 40).

Portanto, a sutileza dessa questão é que ao falarmos de Absoluto incondicionado ou indeterminado, é falarmos que, por exemplo, o entendimento, a razão, não pode, como no interior da filosofia kantiana (o *a priori* kantiano), conhecer um acontecimento ou determiná-lo a partir de suas causas. “Isso significa que as determinações do real são sempre insuficientes ou finitas e perecem diante da própria realidade” (AGOSTINHO, 2013, p. 257), já que não existe entendimento que dê conta do real, pois este é contingência, infinito, assim só posso determinar o real o que se tornou real a partir da ação da contingência. Por isso que Hegel define o real como Absoluto. Logo, segundo Inwood, podemos ir desconstruindo também a ideia inicial de que o Absoluto é um processo de “abstração” que Hegel não apenas dilui a “realidade” em “fenômeno”, como ainda nega o extrato mais fundamental da existência que é estar-no-mundo ou que é “existir no mundo”. Não é sobre isso que se trata o pensamento hegeliano. Entendemos que o conhecimento humano não é distinto do Absoluto, e que o avanço do conhecimento ocorre ao longo da história, então, trata-se, a rigor, de “absoluto-relativo”: absoluto em uma determinada época e relativo na história. Afasta-se o Absoluto como mera abstração ou “trans-histórico”.

O conceito de Absoluto para esse filósofo não tem nada a ver com a abstração. Para ele, o Absoluto está mais próximo de um pensamento ou uma ideia dominante de uma determinada época histórica ou social concreta; de um determinado tempo. Hegel viveu a época da Revolução Francesa, que foi um movimento político na França, mas que atingiu todo o continente europeu. Era uma mudança social que estava a chegar, devido às lutas sociais e aos movimentos de pessoas nas ruas, como grupos políticos, com a intenção de derrubar a monarquia absolutista, isto é, derrubar a ideia de que um rei exercesse um poder absoluto em uma sociedade. Hegel, então, vendo essa revolução derrubar o antigo regime social (a monarquia e os privilégios feudais, aristocráticos e religiosos), percebeu que muita coisa que pa-

recia “imutável”, como a monarquia que durou milhares de anos na história, pode ser, de fato, mutável ou modificável.

Assim, na filosofia hegeliana, começa a aparecer o entendimento de que as ideias que possuímos, os pensamentos que temos, o nosso ponto de vista, estão relacionados à época em que vivemos, estão em relação com a história em que estamos experienciando no mundo sensível. Somos seres sócio-históricos, ou em situação. O hegelianismo, aqui, mesmo que implicitamente, afasta-se da ideia de uma espécie de essência humana que se manteria de uma maneira atemporal ou “trans-histórica”, devido ao que Hegel denominou de “espírito da época”. Assim, por exemplo, ele acreditava que no mundo moderno não seria possível recriar a arte clássica, que havia nascido do “espírito da época” em que os artistas clássicos viviam, já que não há uma essência humana intitulada de “Antiguidade Clássica”. Mas não somos um mero reflexo do espírito. Hegel nos diz que as mentalidades das pessoas variam de acordo com a época. O espírito precisa da história, como a história precisa do espírito para existirem, um não vive sem o outro. São os dois lados da mesma moeda. Essa relação recíproca entre espírito e história é uma relação dialética. Cirne-Lima ainda nos diz que

a contradição no sistema de Hegel é sempre empurrada, ela é apenas removida. “Aufheben” significa dissolver, mas significa também guardar; jamais significa eliminar. Este processo de dissolver, melhor, de resolver e de guardar em outro lugar, se chama de Ciência da Lógica. O processo existente, que está aí, de homens e de sociedades em ato de resolver-guardar suas contradições se chama, dependendo da predominância momentânea de um sobre o outro, paz ou guerra, em ambos os casos se chama História (CIRNE-LIMA, 1996, p. 44).

Logo, o conceito de “Espírito Absoluto” não é uma simples abstração desconectada do real, aliás, como visto, o Absoluto é real, ele

funciona como instrumento dialético para compreensão do que é chamado no hegelianismo de “espírito da época”, e como tal é sempre indicação de uma conduta humana que só existe no mundo, é efetivo. Não havendo, então, a diluição da “realidade” em “fenômeno” (ou “aparência”), Cirne-Lima também vai afirmar:

a segunda coisa essencial para entender Hegel: [...] não privilegiar a essência às custas da aparência, nem vice-versa [...] Não há jamais o primado de um sobre o outro [...] Ambos os aspectos podem ser distinguidos, jamais separados, pois ambos se constituem mutuamente (CIRNE-LIMA, 1996, p. 44).

Descreve-se, então, o emprego que o conceito de Absoluto exercerá na filosofia hegeliana, a de restituir as relações entre a universalidade desse conceito e a efetividade. O conceito de Absoluto aponta para uma quebra da cisão constituída pela filosofia moderna enquanto núcleo da experiência histórica⁴⁹. Em linhas gerais, Hegel tentou se afastar de um saber geral ou universal – abstrato – para se aproximar de um saber efetivo. Por exemplo, criticando o formalismo kantiano, Hegel o chama de universalidade abstrata ou inefetiva. Assim,

o formalismo, que a filosofia dos novos tempos denuncia e despreza (mas que nela renasce), não desaparecerá da ciência, embora sua insuficiência seja bem conhecida e sentida, até que o conhecer da efetividade absoluta se torne perfeitamente claro quanto à sua natureza (HEGEL, 2014, p. 34)⁵⁰.

Hegel, por ser um comunitarista, parte dos costumes, das comunidades e das culturas, isto é, parte da intersubjetividade, e não de algo externo a ela. Cirne-Lima assegura que, “em Hegel, a efetividade é o ponto de partida” (CIRNE-LIMA, 1996, p. 91). Examinando também o pensamento de Schelling – para o qual o Verdadeiro só pode ser intuído – Hegel diz que, assim, os indivíduos modernos poderão se satisfazer com um pobre sentimento: “o espírito se mostra tão po-

bre que parece aspirar, para seu reconforto, ao mísero sentimento do divino em geral” (HEGEL, 2014, p. 29).

Seguindo as nossas chaves de leitura, também, para Hegel, até o espírito que se figura enquanto Deus – o espírito absoluto – é preciso ser imanente ao invés de ser transcendente – ou ao invés de ser metafísico no seu sentido clássico – porque as figuras da consciência⁵¹ se iniciam com a consciência imediata (certeza sensível), passando pela consciência mediada até a consciência de si e o Absoluto. Isto é, a experiência hegeliana é no/pelo mundo. “Note-se que a consciência, enquanto espírito, está desde sempre inscrita no mundo, devendo, neste sentido, apropriar-se progressivamente de sua experiência de vida” (ROSENFELD, 2017, p. 104). Assim, a experiência imediata indo ao outro nível existencial, que é o de seu saber de si enquanto ser no mundo, afasta-se do Absoluto enquanto Divino ou de um Deus religioso, pois este não já está dado e esperando ser encontrado, ao contrário, são pelos estágios da figura da consciência hegeliana é que se pode falar, ou não, de Deus⁵².

Aqui o encontro com Deus, diferente de outras leituras hegelianas religiosas, “não é o encontro de realidades prontas e acabadas em si, mas ele é a sua própria produção de si em seus desencontros lógicos, fenomenológicos e históricos” (ROSENFELD, 2017, p. 106). Com isso, tentamos dizer que o Absoluto não pode ser abstrato, ele precisa ser situado ou ser-no-mundo, mesmo que ele transcenda este – mas isso não no seu sentido metafísico ou religioso. “Note-se que o Deus hegeliano não é o da transcendência, mas o da imanência de um Absoluto que se apresenta graças ao dizer do homem [...] não sendo possível asseverar uma existência de Deus anterior ao homem” (ROSENFELD, 2017, p. 105). A consideração do Absoluto enquanto imanente não somente ao mundo, como, no nosso caso, ainda ao ser humano, tem como condição lógica a sua própria produção de si. A natureza, a história, a arte e a religião, por exemplo, são formas variadas da manifestação do Absoluto. Assim, Deus não pode ser uma substância

independente da comunidade – ou do mundo – mas a representação da comunidade. Em suma, o Absoluto em Hegel não é uma espécie de divindade filosófica.

Enriquecendo ainda mais essa análise sobre esse conceito de Absoluto, há outras inúmeras interpretações sobre ele. Dessas interpretações, podemos também destacar a de Gadamer que analisa a questão sobre o fechar ou o não fechar do sistema hegeliano, e que coloca em exame também, para nós, a ideia sartriana de a Síntese ser um Ser-Em-Si-Para-Si ou completude. Segundo Gadamer, “a ideia da lógica de Hegel refere-se a um além de si mesma, pois a expressão “o lógico”, tão contemplada por Hegel, reconhece a impossibilidade real de que seja completado o conceito”⁵³.

Inclusive também podemos retomar brevemente a dialética do senhor e do escravo, aqui, para apontar algo a mais, a saber: que o que está em questão nesse período não é precisamente o senhor e o escravo, mas a dependência e a independência da consciência-de-si ou até do Absoluto. Para Hegel, essa dialética não alude essencialmente uma luta por reconhecimento em que há o conflito entre seres humanos singulares ou entre duas consciências, não necessariamente, pois o que se admite conjecturar é que a tal luta pode evidentemente se referir a um só indivíduo em sua dualidade *não cartesiana*. Esse outro que o reconhece pode ser, de fato, outra consciência, como algo exterior, porém também pode constituir parte da sua própria “interioridade” (como o Absoluto). Essa afirmação é admissível por ser possível considerar que uma consciência está disposta a “negar” a si mesma se a outra (que pode ser parte de si) não a reconheça enquanto liberdade ou autônoma, o que, em seu maior nível, pode caracterizar muito bem o Absoluto enquanto relação que possui a oposição de si mesmo, por ele não ser condicionado. Com outras palavras, em última instância, o oposto da tal consciência-de-si é sempre a consciência mesma. É ainda por isso que a consciência-de-si é o desejo de ver a si própria na outra consciência-de-si, mesmo que esta não seja

fundamentalmente *outra externa*, portanto, afastando, como no próprio dizer supramencionado de Hegel, a ideia de uma essência inerte e simples.

Isto é, por essa essência inerte e simples, Hegel compreende a essência como sempre igual a si mesma, ou, que não é possível o movimento de se tornar em outro, ou seja, ser diferente de si, o que, no caso, se realmente não pudesse se diferenciar, possibilitaria, de certo modo, um retorno a si, como é posto pelo pensamento sartriano. Mas não é disso que se trata o hegelianismo aqui presente.

Para Hegel, toda universalidade, até a universalidade incondicionada, implicará mudança, diferença, trata-se de algo dinâmico. Seguindo o pensamento de Cirne-Lima, a filosofia hegeliana sempre tem em vista o engendrar das variações de si mesmo e, assim, a relação. Até na universalidade simples, tendendo ser igual a si mesma, acaba sempre surgindo a diferença. “Por isso não pode novamente reduzir-se ao extremo do ser para si, da essencialidade” (GABOARDI, 2013, p. 74). Como percebido, a base da discussão hegeliana tem como problema fundamental manter no “cerne” a diferença, a relação, a oposição ou a mudança, isto é,

[...] pelo fato de só estarem nela [Universalidade incondicionada], em geral não podem ficar separados um do outro; mas são essencialmente lados que neles mesmos se supressumem; e o que se põe é unicamente o transitar de um para o outro (HEGEL, 2014, p. 108).

O que o hegelianismo apresenta é a diferença na relação, numa espécie de mútua determinação que transita de um polo para o outro, nessa universalidade. Hegel, como já observamos, contraria uma visão Essencialista, na qual uma coisa tem sentido *per se*. Nenhuma Síntese, da mais universal, não existe como completude a ponto de retornar a si, como na afirmação de Sartre já exposta aqui, pois a Síntese já será diferente no *próximo momento*. Então, como bem mostra Hegel,

por estarem em uma unidade, em uma Síntese, ou melhor, no caso, na universalidade incondicionada, os momentos separados se mostram evanescentes, isto é, dependentes de seu oposto, tratando-se, então, de relação que engendra variações de si mesmo ou de relação de negação.

O engendrar de variações de si mesmo presente na Síntese, como quer Cirne-Lima, é considerar a relação de negação. Então, por ser relação de negação, a Síntese hegeliana não retorna a si, porque essa variou. A ideia sartriana de que a Síntese ou até a Tese retorna a si, não é nossa via de entendimento, segundo as chaves de leitura postas aqui. Por negar, criar nova identidade, a Síntese é outra, e, assim, é um escapar para nova tríade Tese, Antítese e Síntese. É um processo dialético. Com outras palavras, se a Síntese busca uma identidade, diferenciando-se, então, “a identidade de um ser consigo mesmo não diz o que o ser é. A determinação do ser depende de tudo aquilo que ele nega ao ser ele mesmo” (GABOARDI, 2013, p. 109). Assim, não se trata de identidade enquanto um elemento isolado ou independente, pois a tiraria da dialética. Na filosofia hegeliana não há seres que são subsistentes por si mesmos, independentes de tudo mais (nem que para isso os seres dependam deles mesmos em um processo de oposição de si, como já entendido). Mas isso é o que a Síntese seria pelo viés da crítica sartriana ao hegelianismo apresentada aqui: subsistente por si mesma, já que seria completude e coincidiria consigo mesma. Uma espécie de “Essencialismo”.

Em outras palavras, a atenção colocada aqui é que a Síntese, seja da mais universal, é um todo que engloba de fato as suas partes: a Tese e a Antítese. Entretanto, como afirmou Adorno,

Hegel reconheceu a primazia do todo sobre suas partes finitas, que são imperfeitas e, em confrontação com o todo, contraditórias. Mas Hegel [...] nem glorificou o todo como tal em nome da “boa Gestalt”. Assim como as partes não são tomadas de maneira autônoma contra o todo, que é o elemento delas, o crítico dos

românticos sabe também que o todo apenas se realiza por meio das partes (ADORNO, 2013, p. 74).

O que tentamos destrinchar até aqui, e o que tentaremos um pouco mais, permite-nos culminar nessa afirmação adorniana, afirmação essa que nada mais é que uma descrição sucinta da dialética hegeliana que não glorifica a Síntese ou o todo, afastando-se de uma crítica nomeada de “otimismo hegeliano” por parte do pensamento sartriano. Adorno afirma que “seu conceito de todo somente existe de modo geral como a quintessência dos momentos parciais [...] A isso visa a sua categoria de totalidade. Ela é incompatível com toda tendência à harmonia, mesmo que o Hegel tardio tenha nutrido subjetivamente tais inclinações” (ADORNO, 2013, p. 75).

A questão também que nos aparece aqui é que Sartre ao fazer o seu recorte do pensamento hegeliano, fixando, dentre outras, na situação da Síntese hegeliana, ele naturalmente “perde” alguns aspectos da dialética de Hegel, perde o sentido dessas figuras da consciência em movimento que vai enriquecendo a dialética. Isso, por um lado, é compreensível, porque *O Ser e o Nada* é uma obra que precisa dar conta de diversas demandas filosóficas, tendo que dialogar com Descartes, Kierkegaard, Heidegger, Husserl, Freud e demais psicanalistas, dentre outros, para que possa ainda apresentar as suas próprias premissas. Não era, aparentemente, o objetivo de Sartre e não seria, talvez, possível dentro desse objetivo se deter somente a um só filósofo, como Hegel, o que tomaria uma boa parte de seu trabalho, ou o tomaria totalmente, na referida obra. Contudo, isso não invalida em nada a discussão de Sartre a respeito de Hegel. Aqui podemos nos valer do pensamento de Adorno, quando ele diz que “uma crítica aos detalhes, segundo Hegel, permaneceria parcial, perderia o todo que, justamente, seria capaz de levar essa própria crítica em conta. Mas, de modo inverso, criticar o todo enquanto todo seria abstrato” (ADORNO, 2013, p. 72). Então, não é uma questão de ser válida ou não a discussão sartriana para com o hegelianismo, mas sim uma ques-

tão de perspectiva e de propósito que se mantêm fundamentados enquanto fazer filosófico.

Dentro dessa perspectiva, percebemos que ao invés de Sartre desconstruir a dialética de Hegel em um determinado ponto, a saber: na Síntese, o filósofo francês fornece uma base ontológica para ela. Uma ontologia sartriana. E é a partir disso que daremos continuidade a esta discussão, já que a Síntese, em Hegel, é também a reciprocidade alcançada na luta por reconhecimento. No mais, esta discussão que carrega uma releitura, ou, esclarece certa perspectiva em Hegel, enriquece a compreensão em Sartre, porque, em última análise, ele não é um intérprete de Hegel, é um filósofo com uma constelação conceitual própria.

5.3 Uma breve análise da crítica de Sartre a Hegel: um segundo momento como reconhecimento ontológico

Essa discussão também nos leva, mais uma vez, a um ponto de confluência entre Sartre e Hegel, apesar das diferentes premissas entre tais filósofos. Vejamos: em suma, a consciência sartriana nunca é de fato conhecida, já que essa não coincide consigo mesma, não é completude, mas, a partir do ponto de vista adotado aqui, também não existe uma Síntese hegeliana que ponha fim ao processo e acabe com a relação entre os polos de uma vez por todas ou que se torne em uma espécie de completude ou Ser-Em-Si-Para-Si, pois isso seria o fim da dialética, especificamente o fim do Devir.

Dentro dessa perspectiva, percebemos que, ao invés de Sartre desconstruir a dialética de Hegel no que tange à Síntese, como já observamos com outras palavras, o filósofo francês fornece uma base ontológica para ela. Uma ontologia sartriana. Isso é devido ao entendimento já colocado aqui de que a Síntese pode ser representada como a reciprocidade na luta por reconhecimento. Por isso que acreditamos que se trata, agora, de uma “luta por reconhecimento” onto-

lógica, como o reconhecimento descrito no exemplo sartriano sobre o sentimento de vergonha e das liberdades que se cruzam. Sartre faz uma espécie de “transporte” da tríade dialética hegeliana presente na esfera do conhecimento para a consciência; do ôntico para o ontológico, isto é, no pensamento sartriano a tal tríade é desenvolvida no plano ontológico ao invés de mantê-la no plano gnosiológico. Trata-se, como visto, de reconhecimento-ontológico e não de reconhecimento-gnosiológico. Com outras palavras, dá uma base ontológica à luta por reconhecimento, de Hegel. Contudo, não é que em Hegel não se possa encontrar uma ontologia, mas a ontologia mencionada aqui é de caráter sartriano, ou seja, o reconhecimento-gnosiológico presente em Hegel tem como condição o reconhecimento-ontológico, e esse sim, como compreendemos, é reivindicado pelo pensamento sartriano como o reconhecimento possível.

Em suma, precisamos compreender que a vergonha é um reconhecimento do outro que não está na reflexão, ou seja, é um reconhecimento de Ser a Ser, como afirmou Sartre. Para esse filósofo, qualquer reconhecimento viável se apresenta de Ser a Ser. Dado isso, mesmo que se discorra sobre a objetificação na filosofia sartriana, o reconhecimento se mantém presente. Isso não é somente porque o outro não é tratado como objeto qualquer, pois é um objeto privilegiado, ou, por ser aquele objeto capaz de “roubar” o meu mundo, já que o outro me interpela; como também o sentimento de vergonha, o olhar do outro – seja objetificando, ou, seja objetificado – me fornece condições para realizar o reconhecimento do outro, pois a vergonha (e os outros sentimentos similares) é reconhecimento ontológico.

Quando Sartre oferece o exemplo da vergonha, mostrando que o reconhecimento é de Ser a Ser, então, mesmo que objetifiquemos o outro, esse outro é um objeto privilegiado, já que ele é percebido como um objeto com sentido em torno do qual o mundo é organizado, ou seja, o outro é visto como centro de seus próprios campos de percepção e ação que tenta roubar nossa liberdade. Com efeito, o filósofo

francês mostra a importância existencial que tal objeto tem para nós, mostrando também uma forma muito elementar de reconhecimento. Face ao outro, nós sempre agimos com acessibilidade existencial, porque, como exemplificado no sentimento de vergonha, assumimos frente a ele uma postura na qual aceitamos como o outro de nós mesmo. Por isso que, como dito, o Para-si só é Para-si devido ao Para-outro. Como afirmou Donizetti da Silva, a relação entre o Para-si e o Para-outro sempre esteve presente na filosofia de Sartre. Esse reconhecimento-ontológico é condição. Mesmo nos conflitos sartrianos nunca se deixou de reconhecer o outro, assim o fato é que nós não podemos deixar de tomar tal posição.

Sartre, então, está afirmando que ele sempre já se refere aos outros de forma “reconhedora”. Aqui, a afirmação de Katherine Morris de que na filosofia sartriana há de “começar com o Outro-como-sujeito” (MORRIS, 2009, p. 162) se faz presente, mas, agora, dentro desta perspectiva. Portanto, a filosofia de Sartre se refere ao reconhecimento espontâneo do outro – ou seja: de Ser a Ser, um ato não reflexivo – sendo um pressuposto necessário para nos referirmos aos valores morais, os quais podem ser critérios, na reflexão, para aquele reconhecimento de forma normativa (Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo) e ao reconhecimento-gnosiológico. Por isso que também postulamos que Sartre busca fornecer a sua ontologia ao reconhecimento hegeliano. Assim, na luta por reconhecimento à la Hegel os sujeitos envolvidos nela irrefletidamente já reconheceram “previamente” a tal luta e dessa forma já criaram implicitamente o fundamento ontológico para uma relação intersubjetivamente vinculante. Ou seja, em Sartre há um reconhecimento que expressaria a forma originária das relações humanas, um reconhecimento ontológico que seria constitutivo das experiências intersubjetivas.

Portanto, os conflitos, as objetificações sartrianas existem sem contradizer o reconhecimento do outro. O reconhecimento sartriano é de caráter ontológico, sendo base ontológica para aquele reco-

nhecimento de forma normativa, que está bem presente na filosofia de Honneth, por exemplo⁵⁴. Mas é evidente que, segundo Sartre, a ontologia não pode formular princípios morais. Nas palavras do filósofo, “a ontologia não pode formular *de per si* prescrições morais” (SARTRE, 2012, p. 763). Contudo, não é uma incoerência discorrer sobre a moral tendo como base o existencialismo sartriano, “pois as determinações ontológicas do Para-si não são anuladas ou canceladas no momento em que precisa fundar sua moral concreta” (HILGERT, 2011, p. 11-12), isto é, “uma das diferenças de princípio entre moral e ontologia é que a primeira se coloca ao nível das condutas existenciais concretas, enquanto que a segunda elucida as estruturas existenciais constitutivas do Para-si como tal”⁵⁵. A moral exige uma ontologia, pois não se poderia falar em valores sem antes fundamentar a condição de possibilidade da existência dos valores morais. Isso é o que o filósofo francês busca fazer ao fornecer a sua ontologia ao reconhecimento gnosiológico, de Hegel, e, no nosso caso – mesmo essa análise não sendo aqui nosso objeto principal de estudo – ao fornecermos também a ontologia sartriana ao reconhecimento de forma normativa, de Honneth, como veremos mais adiante.

Assim, o reconhecimento, aqui, é apreender que o outro existe e que interfere na nossa existência, ou, como afirmou Sartre: “o inferno são os outros” (SARTRE, 1977, p. 98). É ainda saber que nós existimos porque o outro existe, e, portanto, nos afastamos do solipsismo mais uma vez. Dentro desse entendimento, então, certas práticas de reconhecimento realizam ruptura no fluxo da normatividade e exigem instituição de uma nova norma, ou seja, devido a tal reconhecimento, podemos discorrer sobre uma abertura crítica às normas sociais e a certos comportamentos do outro; esse outro pode ser “reprovado” seja para o “bem” ou para o “mal”, isto é, como afirmou Sartre: as liberdades se cruzam.

Entendido isso, colocamos a questão: é possível também apreender essa discussão em outra perspectiva, como a existência

de uma espécie de “reciprocidade” em Sartre? Se sim, como? Vamos tentar apresentar algo a respeito disso no próximo tópico.

5.4 Outra sucinta perspectiva a respeito do reconhecimento Sartre e Hegel

A respeito deste tópico, sem maiores pretensões, poderemos também ver essas nossas últimas discussões no que tange ao reconhecimento em outra perspectiva. Como já compreendemos em um determinado viés, para Hegel só há de fato reconhecimento se há reciprocidade. Não existe verdadeiro reconhecimento se na dialética do senhor e do escravo não houver o fim do impasse existencial, por exemplo⁵⁶. Um polo busca sentido, na luta por reconhecimento, em outro polo e vice-versa. Na verdade, não há uma fusão, mas sim um movimento (Devir).

Um texto de Johann Peter Eckermann nos faz também pertinente⁵⁷, pois permite fundamentarmos mais essa afirmação de que não há uma Síntese em Hegel que possibilite o retorno a si mesma, como se fosse uma espécie de fusão, ou, de acordo com a crítica de Sartre ao pensamento hegeliano já posta aqui, como se fosse um Ser-Em-Si-Para-Si.

Isso é evidente quando Eckermann nos apresenta uma conversa que ocorreu entre Hegel e Goethe, no momento em que este pergunta “o que é dialética?”, assim, “a conversa se voltou para a essência da Dialética. – Basicamente, nada mais é, disse Hegel, do que o espírito de contradição organizado”⁵⁸.

Aqui, sucintamente, Hegel define o que é dialética. Nessa definição, o que é fundamental é o termo “contradição” – que Cirne-Lima vai preferir o termo “contrário” ou “contrariedade” – isto é, a dialética é uma forma de organizar a contradição, o que, na filosofia hegeliana, não representa simplesmente uma inviabilidade do pensar, mas a descrição do movimento do pensamento. Parece-nos que isso é contraintuitivo, não é por acaso que Cirne-Lima se vale da terminologia

“contrário” ao invés de “contradição”, pois, até no senso comum, a contradição é aquilo que se configura como impraticável de ser pensado. Dessa forma, busca-se resguardar “a racionalidade do discurso que é a validade universal do Princípio de Não Contradição, possibilitando, assim, que se falem e se digam coisas sem contradição. Pois, quem diz e se contradiz, não diz nada, não comunica nada ao outro” (CIRNE-LIMA, 1996, p. 18). Por exemplo, não é possível pensar algo que é e não é ao mesmo tempo sobre o mesmo aspecto, muito menos transmitir isso ao outro. Porém, a questão é que Hegel não está discorrendo sobre a contradição lógica ou formal, mas sobre a contradição “real”, efetiva ou objetiva que é contingente, e “poder-ser e poder-não-ser, juntos e simultâneos, constituem a definição de contingência” (CIRNE-LIMA, 1996, p. 23). Vivenciamos o mundo (estar-no-mundo), e este é contingente; ele não pode ser concretamente determinado *a priori*⁵⁹, a não ser no âmbito formal. “A determinação ulterior é algo, pois que não é dado desde o início” (CIRNE-LIMA, 1996, p. 22)⁶⁰.

Hegel quer, na verdade, delinear um processo que se realiza ou se satisfaz efetivamente sobre a forma da contradição. Ou seja, refere-se a um movimento que ao tentar realizar um princípio, produz-se algo que destrói o próprio princípio. Com outras palavras, ao tentar dar concretude ao conceito, é originado um movimento que é contraditório a esse mesmo conceito, ou contraditório ao que ele era no início em sua identidade ou como foi pensado. Portanto, esse conceito (Tese) é destruído pelo processo, já que esse processo produz algo que nega o conceito (Antítese) e, no segundo movimento, aquilo que nega o conceito é integrado a este, colocando o conceito em outro patamar ou complexidade (Síntese). Ou seja, é

não reduzir as contradições à condição de simples manifestação do que não pode ser pensado. Nesse sentido, “organizar a contradição” consiste, no fundo, em reconhecer o caráter produtivo da contradição enquanto modo de experiência do mundo (SAFATLE, 2013, p. 14).

Assim, a dialética hegeliana é um processo que, ao tentar realizar um conceito, produz uma negação que é recuperada pelo conceito que se figura em outro nível. Esse processo ocorre consecutivamente, o que pode ser representado em uma espécie de “espiral”, por aumentar o grau de complexidade do conceito, portanto esse não é mais o mesmo, não sendo possível um retorno a si, um retorno que para Sartre seria o Ser-Em-Si-Para-Si. Entendemos que o próprio conceito produz essa sua autonegação, por assim dizer. Em suma, a “dialética não significa nem um mero procedimento do Espírito, por meio do qual ele se furta da obrigatoriedade do seu objeto – em Hegel ela produz literalmente o contrário, o confronto permanente do objeto com seu próprio conceito” (ADORNO, 2013, p. 80).

Também, aqui, essa análise possui outra relevância, que é a relação do conceito e objeto. Essa relação é pensada comumente sobre a compreensão de adequação, ou seja, há uma concepção de realidade em que o conceito é adequado ao objeto, entretanto, no caso do Hegel há um movimento em que exprime a inadequação do objeto em relação ao conceito. Algo no objeto “contrasta” com a sua apreensão conceitual, *nega* o conceito, modificando o conceito que, antes da experiência negativa, era meramente abstrato ou formal. O próprio filósofo alemão nos diz que tal objeto se revela inadequado. Dessa forma, a dialética é um processo em que a identidade inicial ao procurar se satisfazer – ou se realizar – gera aquilo que lhe nega, e, nessa negação, modifica a complexidade da sua própria identidade, transformando o seu sentido inicial.

Aqui, então, compreendemos melhor a afirmação de Hegel de que a dialética é o espírito de contradição organizado. Essa dialética é um caminho que a fenomenologia do espírito se apresenta, esse espírito é a consciência filosófica que organiza a experiência, e por ser experiência, essa consciência é uma rememoração (*Er-innerung*) de um processo que, de certa forma, já ocorreu. Porém, é preciso lem-

brar que, no hegelianismo, rememorar não é simplesmente lembrar ou descrever o que ocorreu – vide o dinamismo dialético aqui exposto; mas rememorar é elaborar ou ressignificar o ocorrido, e ao elaborar, a consciência modifica radicalmente o sentido do que sucedeu, modificando os desdobramentos possíveis do acontecimento, reconfigurando a situação na qual a consciência se encontra, daí que rememorar é uma forma de acontecimento. Por isso, Hegel expressa a sua célebre frase de que “quando as sombras da noite começam a cair é que levanta voo a coruja de Minerva” (HEGEL, 1997, p. XXXIX), o que significa que a consciência passa a compreender a condição histórica e social enquanto sentido do que ocorreu. A rememoração não se refere a uma mera repetição. Portanto, enquanto Síntese, diferenciamos-nos do pensamento de Sartre, já que não há tal retorno à Tese e o retorno a si, pois a dialética não se configura como uma simples repetição. A Tese se modificou no processo, que é a própria dialética hegeliana, para que se torne possível o dinamismo do nível ou das figuras da consciência⁶¹. Com as palavras de Hegel, “[...] a rememoração é o interior e, de fato, a forma mais elevada da substância. Portanto, embora esse espírito recomece desde o princípio sua formação, parecendo partir somente de si, ao mesmo tempo é de um nível mais alto que [re]começa” (HEGEL, 2014, p. 544).

Só que, de antemão, também precisamos relembrar aqui que o reconhecimento implica uma realização de si mesmo por sua própria ação e, ao mesmo tempo, pela ação do outro. Entendemos no pensamento hegeliano que o outro (consciência-de-si) é um mediador. Não desejo encontrar a verdade do outro, como se eu pudesse acessá-lo por completo. A rigor, o que acontece é o desejo de ver a si própria nesse outro, “que é agora a verdade da própria consciência” (HEGEL, 2014, p. 17). Como já dissemos com mais propriedade, só há verdadeira experiência como consciência-de-si porque o mediador que permite reconhecer a si mesmo não é um objeto qualquer, mas é ele mesmo no seu ser-outro, ou seja, é outra consciência-de-si. Então, os termos

como “ver a si no outro”, “ele mesmo no seu ser-outro”, “reconhecer a si mesmo” etc. são termos hegelianos que não podem ser desprezados, porque eles apontam para uma ideia de que não acesso o outro enquanto consciência, não me olho como o outro me olha, mas sim que esse outro me permite uma verdade.

Isso precisa ficar evidente: o outro é meu mediador até para os objetos que eu mesmo visio. Lembremos que Hegel considera a consciência não somente como certeza sensível, na qual é ainda um primeiro estágio em que ela acredita ter contato imediato com os objetos, mas também, e principalmente, a consciência tem contato mediado com os objetos. Então, como na metáfora hegeliana da coruja de Minerva, quem faz essa mediação é a estrutura sócio-histórica, como *pano de fundo*. Assim, por exemplo, o ser humano ao apreender o objeto, apreende o seu modo de apreensão do objeto que não é só dele, pois é intersubjetivo e que não é preso a um determinado tempo, é historicamente constituído, presente e rememorado (*Er-innerung*), assim, tratamos de uma apreensão não solipsista e, ao mesmo tempo, é temporal, isto é, não é imediata. Daí a consciência vai saber que seu objeto não é um mero objeto exterior e que acaba sendo inadequado, mas sim que seu objeto é a outra consciência. Referimo-nos à afirmação de Hegel de que a consciência-de-si só se satisfaz com outra consciência-de-si. Aqui, então, temos o entendimento de que antes das relações entre objetos, há as relações entre sujeitos (sujeitos não no sentido cartesiano, mas enquanto consciência-de-si) que dão condição para as relações entre objetos.

Um exemplo interessante a respeito disso vem de Vladimir Safatle (2019), quando ele fala sobre o personagem do romance “O Bigode”, de Emmanuel Carrère, com o intuito de realizar uma analogia com o pensamento de Hegel. Com nossas palavras, a história de Carrère principia com o narrador durante o banho que resolve repentinamente raspar o bigode que usa há anos. Assim, interroga à esposa

para saber o que ela acha da ideia, ela responde da sala que pode ficar bom, então, ele raspa o bigode. O enigma é que ao se encontrar com a esposa novamente, ela não faz nenhuma menção sobre o seu rosto sem o bigode. Ele fica esperando a opinião dela, mas nada acontece, como se nada tivesse modificado no rosto dele. Em um determinado ponto, ele pergunta a ela: “então, o que você achou?”. Ela responde: “achei o que?”; ele continua: “o que achou? Eu tirei o bigode...”. Sua esposa mais uma vez responde: “você nunca teve bigode”. “Como assim? Que brincadeira é essa? É claro que eu tinha bigode!”, diz o marido, assustado. A história vai seguindo e ninguém comenta sobre o seu novo visual, ninguém se lembra de que ele já teve bigode. Quanto mais ele recorre às constatações da existência de seu antigo bigode (como testemunho de amigos, fotos, etc.) mais encontra provas de que nunca teve bigode. Portanto, o personagem fica totalmente indignado com a situação, pois ninguém confirma que ele tinha bigode, ninguém dá condição para a sua verdade: que é a ideia de que ele possuía um bigode. Nessa situação, o personagem em questão começa a imaginar várias coisas estranhas e a sua sanidade mental fica muito ruim. Em suma, o que poderemos tirar dessa história romanesca é que devido à falta de reconhecimento entre seus pares, a sua possibilidade de relação com os objetos se torna difícil, porque não é uma relação imediata, enquanto certeza sensível, mas sim uma relação mediada pelo outro. Nesse exemplo, vemos, como pensa Hegel, que antes de uma relação de conhecimento existe a relação de reconhecimento. Para Hegel, portanto, só há consciência em relação às outras consciências, e o desdobramento disso é toda uma luta por reconhecimento. O reconhecimento implica uma realização de si mesmo por sua própria ação e, ao mesmo tempo, pela ação do outro. É o desejo de ver a si própria nesse outro que é a verdade da consciência, como podemos inferir com o personagem literário que raspou seu bigode na obra “O Bigode”, que acaba se encontrando em desespero e confuso na luta da realização de seu desejo.

Isso em específico não poderia soar estranho para Sartre, de certa forma, já que o Para-si é incognoscível para outro Para-si. Então, a rigor, se podemos encontrar em Hegel o entendimento de que é o desejo de ver a si própria nesse outro que está em questão no reconhecimento, podemos também encontrar em Sartre a compreensão de que não se busca esse outro, mas a minha atitude perante a ele. Este, assim, é um suposto “fundamento” da minha existência, porém sou o responsável por meu Ser-Para-Outro. “Sou responsável por meu ser-Para-outro, mas não seu fundamento” (SARTRE, 2012, p. 455).

Portanto, a indagação de Sartre contra Hegel comentada mais cedo aqui, ao questionar de “que forma poderia se estabelecer um conceito universal reunindo, sob o nome de consciência de si, minha consciência para mim e (de) mim e meu conhecimento do outro?” (SARTRE, 2012, p. 314), faz sentido se indagada no campo do reconhecimento-gnosiológico. No entanto, mesmo no campo gnosiológico hegeliano, não há de fato o conhecimento de si e do outro, e sim uma verdade, isto é, uma busca da minha atitude perante o outro.

Quando Sartre coloca esse questionamento supracitado no pensamento hegeliano, o filósofo francês está tendo em vista, em sua própria filosofia, o Para-si que é incognoscível para outro Para-si. Então, sou incapaz de me apreender para mim mesmo como sou para o outro e vice-versa, portanto não havendo conhecimento do outro e nem de mim mesmo. Assim, como pode haver uma consciência de si, minha consciência para mim e (de) mim e meu conhecimento do outro? Contudo, em Hegel, a rigor, o que acontece também é o desejo de ver a si próprio nesse outro que não é, de fato, conhecido ou acessado. A verdade é a verdade para consciência-de-si. Como o próprio Sartre diz que não se busca esse outro, mas a minha atitude perante a ele, Hegel também diz que o que se busca é ver a si próprio nesse outro, é como se buscasse a verdade “lá fora” no outro. Esse é um dos pontos, dentre outros já colocados aqui, que precisa ficar em observação,

pois, mesmo com suas diferenças, nesse aspecto esses dois pensadores não estão tão distantes um do outro como aparentam estar.

Já sobre o conflito inerente à filosofia sartriana, que questiona o reconhecimento recíproco hegeliano, também já discutimos aqui. Porém, como estamos buscando outra perspectiva neste momento, poderíamos indagar: não há uma espécie de “reciprocidade” em Sartre? Ou seja, por falta de um termo melhor, não existe uma espécie de “reconhecimento recíproco à la Hegel” na filosofia sartriana? Para respondermos a isso, talvez possamos apreender outro aspecto sobre o conceito do Olhar sartriano, considerando outros Olhares possíveis em sua obra *O Ser e O Nada*. Um deles é quando Sartre diz que duas ou mais pessoas olham para o mundo juntas, tratando-se do seu conceito de “Nós” do “projeto em comum” (CANNON, 1999), isto é, “Sartre também introduz ali a possibilidade do ‘nós’ de um projeto em comum”⁶², o que parece nos permitir uma espécie temporária de não conflito, ou de uma espécie de reconhecimento recíproco.

Para Sartre, os conflitos, até os mais banais, podem se desfazer devido a uma finalidade comum (seja como “Nós”, “Nós-sujeito” ou “Nós-objeto”). Isso faz com que o sujeito se experimente em consciência não tética (ou não posicional) junto às outras consciências também que fornecem matéria para um Nós. Assim, como tal sujeito, comprometo-me em um conjunto ou Nós. “[...] As rivalidades, os ligeiros conflitos anteriores desaparecem, e as consciências que fornecem a matéria do nós são precisamente as de todos [...] Nós olhamos a ocorrência. Nós tomamos partido” (SARTRE, 2012, p. 513).

Aqui se busca a reciprocidade em Sartre, mas no perigo de ser objetificado a qualquer momento (CANNON, 2005). No “nós”, obtemos a possibilidade da construção coletiva ocorrerem mesmo que momentaneamente. O sujeito se apresenta despido para o outro, na apreensão ontológica mútua de vulnerabilidade devida à incompletude de si (CANNON, 1999). No entanto, o que é também a luta por reconhecimento hegeliana entre o senhor e o escravo senão, dentre

outras coisas, a vulnerabilidade devida à incompletude de si e o medo da morte? Assim, se em Hegel poderemos considerar uma reciprocidade como um momento em que o conflito, mesmo que temporário, pode cessar, em Sartre essa reciprocidade pode se apresentar em forma de “Nós”. Toda essa “luta por reconhecimento” e reciprocidade ainda mantém seu caráter ontológico ou não tético, ao nos referimos a Sartre. Em suma, há uma possibilidade que se estabelece entre dois Para-sis sob o modo de ser Para-outrem. “Ambos [...] desfrutam nesse caso do olhar do outro como objetivação necessária para a compreensão do fenômeno por um ‘lado de fora’, e não simplesmente na ‘luz que ilumina sem relevos’ da subjetividade. Desta maneira, ambos possibilitam a aparição de uma construção de sentidos conjunta” (NASCIMENTO, CAMPOS & ALT, 2012, p. 720).

O que entendemos é que em Sartre não precisa de uma fusão entre dois seres, ou fusão entre dois polos, de fato, para ser possível discorrer sobre um “projeto em comum”, como demonstra o exemplo/conceito sartriano do “Nós”. Mas, como já tentamos mostrar aqui, a Síntese em Hegel também não precisa ser acabada, ser completude, para que haja reciprocidade na luta por reconhecimento (vide *Devir*), como se fosse uma Síntese “fechada” ou uma espécie de fusão entre os polos que acaba perdendo a sua dinâmica.

Também, dentro de nossa perspectiva, se podemos compreender uma possível reciprocidade em Sartre, ou se o conflito sartriano não parece ser a última resposta em que se diz que é impossível um reconhecimento do outro no pensamento do filósofo francês, então o posicionamento crítico que nega um reconhecimento em Sartre, especialmente em *O Ser e o Nada*, advindo de filósofos como Honneth, deve também entrar em questão. De acordo com o comentário no início desta obra, Honneth é um dos filósofos centrais no assunto sobre a luta por reconhecimento nos dias de hoje e que analisa diretamente a filosofia de Sartre. Logo, precisamos ainda que pontualmente considerar a crítica honnethiana.

É necessária a entrada de Honneth. Continuaremos a respeito do conflito na intersubjetividade sartriana, mas, agora, partindo do ponto de vista do filósofo Axel Honneth que em sua obra *Luta por reconhecimento* tem um capítulo dedicado também a Sartre, questionando o pensamento sartriano no que tange à possível relação com outro que só acontece por meio da objetificação do olhar e ser olhado, isto é, objetificando o outro ou sendo objetificado. Essa questão do Eu-objeto parece ser um problema que dificulta uma reconciliação na luta por reconhecimento, fazendo com que Hegel, e não Sartre, seja a possível saída para alguns mal-estares nas relações sociais, segundo Honneth.

6

A CRÍTICA DE AXEL HONNETH A SARTRE

Axel Honneth considera principalmente três pensadores pós-hegelianos em sua obra *Luta por reconhecimento* que buscaram uma intersubjetividade que pondera fortemente o reconhecimento gnosiológico, a saber: Marx, Sorel e Sartre⁶³. No caso, devido ao nosso intento, vamos nos debruçar somente sobre a análise a respeito de Sartre.

Segundo Honneth, Sartre é o terceiro filósofo que buscou compreender a intersubjetividade baseada em reconhecimento, no caso em reconhecimento gnosiológico, pois esse é a perspectiva que Honneth coloca na sua já mencionada obra, se considerarmos o pensamento sartriano aqui presente. No entanto, a base existencialista sartriana, ao mesmo tempo, talvez tenha dado problemas de difíceis soluções para esse tema. Veremos.

Honneth analisa *O Ser e o Nada* e afirma que essa obra é um exemplo do quanto é difícil, na filosofia de Sartre, uma interação humana ser bem-sucedida, pois, por serem ontologicamente conflituosas, as intersubjetividades, as interações humanas, jamais chegariam a um estado de reconciliação, que é algo tão almejado no pensamento de Hegel, segundo Honneth. Aqui, Honneth se refere aos conflitos sartrianos que aqui já discorreremos, como a relação do Para-si com o Para-outro, o Olhar, a objetificação e, ainda, a crítica que Sartre faz ao “fechamento” da Síntese na dialética de Hegel, por exemplo.

A análise de Honneth a respeito de *O Ser e o Nada* é muito geral – ele não se demora nela, mas nos permite um entendimento de sua crítica de forma satisfatória. Assim, esse filósofo afirma o seguinte a respeito da tal obra sartriana:

já que todo sujeito humano vive como um ser sendo-para-si no estado de uma transcendência permanente de seus próprios projetos de ação, ele experiencia o olhar do outro, através do qual unicamente ele pode chegar a autoconsciência, ao mesmo tempo como uma fixação objetivante a apenas uma de suas possibilidades de existência; por isso, ele só pode escapar ao perigo de uma tal objetivação, sinalizada por sentimentos negativos, tentando inverter a relação do olhar e fixar agora o outro, por sua vez, a um único projeto de vida; com essa dinâmica de uma reificação recíproca, um elemento do conflito migra para todas as formas de interação social, de sorte que é ontologicamente excluída a perspectiva de um estado de reconciliação inter-humana (HONNETH, 2003, p. 246-247).

Honneth deixa evidente o problema do Olhar para uma interação humana na filosofia de Sartre, já que há o processo de objetificação do outro, no qual um só pode se tornar sujeito se o outro se tornar objeto e vice-versa, remetendo-nos aos conceitos sartrianos de Eu-sujeito e Eu-objeto, conceitos que impedem um estado de reconciliação.

O filósofo segue com a sua descrição a respeito do pensamento sartriano chegando até a utilizar o termo “reificação”⁶⁴ em *Luta por reconhecimento* (2003), como visto na última citação direta do pensamento de Honneth. Esse termo alude à coisificação das relações sociais. A “reificação” é um conceito inspirado, dentre outros, no conceito de “fetichismo”, de Marx⁶⁵, desenvolvido por Lukács⁶⁶ e trabalhado também pelos integrantes da Escola de Frankfurt⁶⁷ ou da vertente da Teoria Crítica encabeçada por pensadores como Horkheimer, Adorno, Habermas e também pelo próprio Honneth, que

por sinal foi assistente de Habermas e crítico da filosofia deste (HONNETH, 2019)⁶⁸.

Em outro momento, Honneth até reconhece a importância da filosofia de Sartre em *O Ser e o Nada*, revendo alguns de seus posicionamentos em relação ao pensamento sartriano, mas, mesmo assim, a sua crítica central permanece, que é a ideia de conflito insuperável:

embora eu tenha aprendido com o relato de Sartre sobre o reconhecimento como uma relação existencial, sua apresentação do reconhecimento como irredutivelmente conflituoso ignora as maneiras pelas quais o conflito pode ser resolvido em formas estáveis e positivas de reconhecimento que são mutuamente afirmadas por ambas as partes no conflito. É claro que o arcabouço ontológico de Sartre, que toma o conflito como impossível de ser eliminado, o impede de apresentar o reconhecimento de forma positiva, isto é, de forma capacitadora para ambas as partes (HONNETH, 2017, p. 24)⁶⁹.

Honneth também se apressa em discorrer sobre outros estudos da filosofia de Sartre que não se resumem mais ao *O Ser e o Nada*. Quando se volta aos estudos político-filosóficos, Honneth passa a considerar no pensamento sartriano as lutas por reconhecimento como interações humanas em que há elementos de conflitos, mas que agora podem ser superados. É a partir desse ponto que o filósofo se volta a outra obra sartriana: *Questão judaica*. Nessa obra, Sartre considera o antissemitismo como uma forma de desrespeito social, segundo Honneth, tendo como causa a dimensão histórica das experiências específicas da classe pequeno-burguesa. O pensamento sartriano percorre as normas do comportamento social dos judeus, que são colocados como meio de expressão de um esforço desesperado de preservar um autorrespeito coletivo em um contexto em que o seu reconhecimento é recusado. A *Questão judaica* pode ser uma obra maior

do que isso, mas Honneth foca no seu objetivo: o reconhecimento do outro e a questão moral na sociedade (HONNETH, 2003).

Contudo, a crítica de Honneth a Sartre partindo da obra *O Ser e o Nada* precisa ser revista aqui, já que é o nosso objetivo analisar o reconhecimento pelo viés sartriano; reconhecimento esse que Honneth, em um dado momento, considera impossível devido à objetificação do outro e, posteriormente, persiste na sua crítica central de um conflito sartriano insuperável. Porém, será que essa crítica basta para findarmos a discussão do reconhecimento na filosofia de Sartre? É o que tentaremos ver a seguir.

6.1 Uma análise breve sobre a impossibilidade de um reconhecimento em Sartre, segundo Honneth

Há o posicionamento de Honneth e seu argumento para negar um reconhecimento de base sartriana, mas faremos um levantamento desse argumento para que possamos contextualizar e, assim, ponderar a tal crítica honnethiana, entendendo até que ponto esta nos parece cabível.

Em suma, como visto no tópico anterior, ao considerarmos a obra *O Ser e o Nada*, basicamente a crítica de Honneth para com Sartre se remete à objetificação do outro, devido ao Olhar sartriano. Trata-se de um conflito. O problema do Olhar é o que impediria uma possível interação humana de reconhecimento. Se só um pode se tornar sujeito se o outro se tornar objeto e vice-versa, então, um estado de reconciliação não parece possível na filosofia de Sartre, e que é algo tão almejado no pensamento de Hegel, segundo Honneth (2003).

O ponto a ser observado nessa crítica de Honneth é que a objetificação sartriana não se trata, aqui, de uma espécie de reificação marxista à la Lukács, bem apresentada na obra honnethiana *Reificação: um Estudo De Teoria Do Reconhecimento* e, especialmente para nós, também na *Luta por reconhecimento*. É preciso ressaltar que o objeto, na filosofia de Sartre, é o objeto da consciência, por esta ser intencio-

nalidade: toda consciência é consciência (de) alguma coisa, como já foi bastante discutido neste texto em diversas perspectivas.

Isso ainda nos remete ao nosso estudo sobre conhecimento e reconhecimento apresentado em Hegel; reconhecimento esse que Honneth traz para criticar Sartre. Isto é, Honneth, muito influenciado por Hegel, pela Teoria Crítica e por uma perspectiva a respeito da reificação marxista, parte de uma concepção de reconhecimento gnosiológico para tentar anular a possibilidade da reconciliação em uma teoria do reconhecimento pelo viés sartriano. Honneth consequentemente acaba colocando a ontologia de Sartre em um plano gnosiológico. Ou seja, como vimos em sua obra *Luta por reconhecimento*, Honneth realiza aquilo que Sartre tanto criticou em Hegel, sem se quer contrapor a tal crítica sartriana. Já vimos, aqui, a diferença entre reconhecimento-gnosiológico e reconhecimento-ontológico, com todas as suas implicações. Considerando também isso, chegamos a uma afirmação de Katherine Morris que diz que geralmente começam

[...] com o Outro-como-objeto porque conhecimento é, por definição, conhecimento de objetos –, e este, Sartre insiste, é o lugar errado para começar uma investigação filosófica acerca da existência dos outros. Temos de começar com o Outro-como-sujeito, pois somente aí encontraremos certeza (MORRIS, 2009, p. 162).

Aqui está exposto o problema do reconhecimento em Hegel, que Sartre recriou por se tratar de relação externa, mas Honneth adotou tal reconhecimento para criticar a filosofia sartriana. Donizetti da Silva vai dizer que “Sartre declara seu projeto de recuperar o homem livre e histórico que, em sua liberdade, perdeu-se em meio ao esforço reificante empreendido por aquilo que se poderia chamar de ciências sociais ou ciência da alma” (SILVA, 2018, p. 22). Posto isso, o que se compreende é que a ciência social e a filosofia de Honneth parecem mais próximas ao que Sartre chama de consciência reflexiva ou conhecimento, e por ser reflexiva o conhecer se remete por

definição aos objetos, porém cabe salientar que não somos somente reflexão, não atuamos apenas em uma relação externa para com os objetos do mundo e para com o outro. (MORRIS, 2009) Não vivemos somente em um mundo gnosiológico.

Honneth acaba se utilizando de um reconhecimento que Sartre chama de relação externa em oposição à relação interna, que, por sinal, são relações que já expomos aqui. Assim, Honneth se enquadra na crítica que Morris faz a uma parte da filosofia: a perspectiva filosófica que considera a objetificação – como entendida pelo viés honnethiano, por exemplo –, concebe a relação com o outro e a sua consciência como externa, “uma consequência, em parte, do preconceito em favor das relações externas, o qual persegue boa parte da filosofia. Um resultado direto disso é um exemplo paradigmático do que nós chamamos de ‘o empobrecimento da experiência perceptual’”. (MORRIS, 2009, p. 159).

Além do que já foi dito até aqui, também cabe colocarmos uma análise sartriana de “objetificar” e ser “objetificado” ou “olhar” e ser “olhado” em outra perspectiva, a qual nos permitirá outra forma de abordarmos esse problema. A rigor, não há uma separação nítida – uma espécie de dualidade cartesiana – entre objetificar e ser objetificado, ou, em colocar outrem como sujeito ou como objeto, na filosofia de Sartre. Assim, o outro é sempre apreendido ainda como sujeito, seja ele como figura ou como fundo.

O que tentamos dizer? Vejamos: vale ressaltar que Sartre evita uma dualidade aqui também, porque por mais que eu torne o outro em um objeto, ao mesmo tempo esse outro pode me objetificar, isto é, vê o outro é também ser visto por esse mesmo outro. Aqui cabe retomar uma afirmação de Sartre: “o ‘ser-visto-pelo-outro’ é a verdade do ‘ver-o-outro’” (SARTRE, 2012, p. 332). Ao olhá-lo, não posso ignorar que ele me olha. Compete, então, eu escolher objetificar-me ou objetificá-lo (escolher Eu-objeto ou Eu-sujeito) e a cada escolha dessas me “faz”, ou faz o outro, tornar-me figura de um fundo que é objetifi-

car-e-ser-objetificado, devido ao “fato mesmo de ser um olhar-olhado” (SARTRE, 2012, p. 342).

Essa concepção se entrelaça com a Psicologia da Gestalt a respeito do conceito figura-fundo⁷⁰. De um todo (fundo), emerge uma parte (figura). O fundo dá sustentação à figura, e a figura se destaca de um fundo. De acordo com o gestaltista Ribeiro, a figura não é uma parte isolada do fundo, ela existe no fundo, o fundo revela a figura e permite que ela apareça (RIBEIRO, 1985). A figura, que pode ser Eu-objeto ou Eu-sujeito, está em um fundo sartriano *objetificar-e-ser-objetificado* ou em um fundo *olhar-olhado*. O que o sujeito traz como figura faz parte de seu fundo. Então não há dualidade, mas sim um todo gestáltico. Até podemos dizer que objetificar e ser objetificado são coisas diferentes, mas não são isoladas, não são dualidades no sentido cartesiano ou como se uma fosse independente da outra; melhor: a não dualidade sartriana, a rigor, é a não autonomia como arbitrariedade, capricho ou isolamento.

Vejamos uma analogia a respeito disso tudo:

focalizamos e utilizamos o “disco”, separamo-lo mentalmente do segundo plano, ignorando de todo a unidade da gestalt, e depois imaginamos que esse estado de coisas sempre existiu. Ao fazê-lo, introduzimos um dualismo que reprime a não dualidade do campo ou gestalt e projetamo-la como o disco versus a página. No entanto, essa visão de isolamento, de dualidade, é pura ilusão, pois basta-nos tentar imaginar que estamos vendo o disco sozinho, sem nenhuma espécie de segundo plano. Ao revés, tentemos imaginar um segundo plano sem nenhuma figura que ele possa contrastar (RIBEIRO, 1985, p. 97).

Seguindo a analogia acima, fica evidente que a figura não se constitui sem o fundo e vice-versa, só estão separados no campo da consciência reflexiva ou do pensamento, já no campo ontológico não é evidente essa separação. Do mesmo modo, isso é válido para o Para-si-Para-outro

ou para o objetificar e ser objetificado. Portanto, com relação ao tratado de ontologia fenomenológica, Sartre define o ser em “três dimensões existenciais”: o ser Em-si (mundo dos objetos); o ser-Para-si (realidade humana) e o ser-Para-outro (que diz respeito às relações sociais), mas é sabido que na prática uma está interligada e interdependente da outra, compondo um todo, no caso, um mundo que é escolhido sempre pelo sujeito, pois o “meu ser-no-mundo, só pelo fato de que realiza um mundo, faz-se indicar a si mesmo como ser-no-meio-do-mundo pelo mundo que realiza” (SARTRE, 2012, p. 402).

Sartre indica dois modos básicos nos quais encontramos o outro: como objeto ou como sujeito, ou seja, como “olhado” ou como “olhando”. Devido também a isso é que o filósofo francês se depara até hoje com críticas, como a de Honneth. Só que Morris vai dizer que tais críticas não passam de um erro filosófico. Segundo Katherine J. Morris, o raciocínio filosófico que conduz a objetificação no sentido mesmo colocado por Honneth, por exemplo, comete dois erros fundamentais: “primeiro, ele insiste em começar com o encontro com o Outro-como-objeto e, segundo, ele *descreve equivocadamente* esse encontro” (MORRIS, 2009, p. 156). Esses erros partem de preconceitos intelectuais, já que, como visto anteriormente aqui ao discorrermos sobre a Gestalt, o “olhado” e o “olhando” fazem parte de um todo, como uma espécie de figura-fundo: ontologicamente, um não existe sem o outro.

Por isso, começar com o Outro-como-sujeito não é um erro filosófico sartriano, não está fora do conceito Para-si-Para-Outro, já que o que há é um todo figura-fundo, cabendo ao filósofo entender a sua proposta de investigação e ter um *aguçamento* filosófico para que possa partir de uma das perspectivas (objeto ou sujeito) que permitirá uma coerência nas suas análises.

Destarte, para Sartre, não dá para negar, mesmo que se coloque o outro como objeto, que o ser humano é o centro de seus campos de percepção e ação. Ao ser colocado como objeto, esse humano é um ob-

jeto privilegiado, isto é, ao nos depararmos com ele, será diferente, por exemplo, quando nos depararmos com um cinzeiro ou uma mesa⁷¹.

Além do mais, se o outro se manifesta de modo diferente daquele com que é captado pelo conhecimento que dele tenho, é porque o outro, por mais que eu o objetifique, é um sujeito, é livre e não é uma ilusão ou sonho de objeto. Não é possível transformar o outro como um mero objeto, porque não é possível fazer do Para-si um Em-si. É também por isso que há a afirmação de Sartre de que o outro “deve me aparecer diretamente como sujeito, ainda que em conexão comigo – relação essa que é a relação fundamental, do mesmo tipo de meu Ser-Para-outro” (SARTRE, 2012, p. 327).

Assim, segundo Katherine J. Morris, iniciar com o Outro-como-objeto, para Sartre, é o lugar errado para começar uma investigação filosófica acerca da existência do outro (MORRIS, 2009). É necessário, então, começar com o Outro-como-sujeito, e isso é uma crítica também aos filósofos com questões solipsistas que começam com o Outro-como-objeto, como mera relação externa.

Lembremos ainda que Sartre assegura que o ponto crucial da existência do outro são as transformações que eu e meu mundo sofremos quando experiencio a vergonha, pois são mudanças que eu não poderia causar para mim mesmo, somente um outro sujeito poderia produzi-las. Com outras palavras,

assim como minha consciência, captada pelo cogito, presta testemunho indubitável de si mesma e de sua existência, certas consciências – por exemplo, a “consciência-vergonha” – prestam ao cogito testemunho indubitável de si mesmo e da existência do outro (SARTRE, 2012, p. 350).

É esse um dos motivos pelo qual Sartre também afirmará: “sublinhei que eu não poderia ser objeto para um objeto: é necessária uma conversão radical do Outro” (SARTRE, 2012, p. 331). Ou seja, é neces-

sária a presença do cogito da existência do outro. Uma determinada objetificação – como a entendida aqui ao se referir ao sentimento de vergonha, dentre outras análises feitas a respeito – é reconhecer o outro e, ao mesmo tempo, é ser reconhecido por ele. Isso se torna em afirmação incontestável de si mesmo e da existência do outro.

Observamos que tal objetificação sartriana não necessita ser considerada, como quer Honneth, como uma maneira de impedir o reconhecimento, pelo contrário, se o Para-si não pode ser seu próprio fundamento, para que possa objetivar-se é preciso do olhar do outro que o qualifica e lhe ofereça condição na qual se pode criar uma identidade. Como afirma Sartre: “veem-me, logo existo” (SARTRE, 2012, p. 398). A objetificação sartriana não deve ser vista de forma depreciativa.

Com outras palavras, é como se o outro permitisse a devolução de mim mesmo, mas nessa devolutiva não sou mais o mesmo Eu, há um retorno a mim de maneira mediada, isto é, “o olhar é, antes de tudo, um intermediário que remete de mim a mim mesmo” (SARTRE, 2012, p. 334) Daí que “a subjetividade edifica-se através do reconhecimento, pelo qual o Outro me devolve a mim mesmo” (SILVA, C., 2011, p. 147).

Portanto, compreendemos que o conflito intersubjetivo na filosofia sartriana, que é para Honneth uma impossibilidade de reconhecimento do outro, passa a ser essencial para o tal reconhecimento, já que “o conflito é, portanto, indispensável, pois possibilita a evidência da existência de Outrem e é necessário também para a constituição do meu ser” (ERCULINO, 2014, p. 213). Tal conflito considerado como um problema, segundo o pensamento de Honneth, torna-se, agora, em solução por permitir a existência de meu ser-fora e afirmar a existência do outro.

O tópico adiante nos permitirá observar a importância dessa objetificação sartriana para a existência humana. Se o outro na objetificação é necessário também para a constituição do meu ser, como visto, é porque estamos nos referindo a uma objetificação ontológica, e não

uma objetificação gnosiológica ou uma espécie de reificação à la Lukács da maneira em que Honneth tenta imprimir na filosofia de Sartre. Por mais contraditória que pareça para um pensamento de relação externa ou gnosiológico, vimos, aqui, que a objetificação é essencial para fazer de um ser um ser humano, por assim dizer. Compreenderemos um pouco mais sobre isso ao utilizarmos do nosso próprio tema, a saber, a teoria do reconhecimento enquanto visibilidade social.

6.2 A teoria do reconhecimento enquanto visibilidade social e a ontologia enquanto condição para uma saúde mental de um indivíduo gnosiologicamente sem rosto

Aqui veremos um “tensionamento” entre o ontológico e o gnosiológico. Em linhas gerais, o antropólogo britânico Victor Turner chama de “Drama social” o que se desvela em momentos de crise, quando se perde a coesão social na qual o indivíduo está imerso. Assim, ele compreende que “um sistema cultural depende não apenas de seus significados conhecidos como também da própria ação humana e das potencialidades de mudanças nas relações entre os homens” (TURNER, 1974, p. 33), isto é, uma cultura não depende apenas do mundo já aí constituído, como ainda da ação humana de forma “dialética” enquanto relações intersubjetivas. Turner compreende que existe uma complexa profundidade nas relações sociais que atravessa, dentre outras, a relação comunitária de símbolos, significados, crenças e até práticas religiosas “para a manutenção e a transformação radical das estruturas humanas, tanto sociais quanto psíquicas” (TURNER, 1974, p. 16).

Com outras palavras, para Victor Turner, as dificuldades de se recriar o mundo de sentidos não podem ser apartadas das experiências onde indivíduos gnosiologicamente se veem sozinhos, isto é, quando se perde a coesão social. Essa coesão perdida coloca tais indivíduos na antiestrutura (no não lugar), ou seja, refere-se àquele que não está nas normas da estrutura vigente. Nesse momento, Turner

recorre ao filósofo existencialista Martin Buber – que desenvolveu o conceito da relação dialógica Eu-Tu, no qual considera um encontro de “subjetividades” de forma genuína – para aprofundar mais a sua análise: “Buber chama a atenção para a natureza espontânea, imediata, concreta da ‘communitas’, por oposição à natureza governada por normas, abstrata, institucionalizada da estrutura social” (TURNER, 1974, p. 154). Assim, “a dialética estrutura / antiestrutura é, na minha opinião, um universal cultural” (TURNER, 1974, p. 6), na qual “o Processo Ritual [onde elementos do cotidiano se reconfiguram, recriam-se universos sociais e simbólicos] é uma tentativa de compreender algo desse processo social total de interação e interdependência” (TURNER, 1974, p. 6)⁷².

Portanto, o outro me fornece condições para um rosto que chamamos também de identidade (sentido/uma verdade/reconhecimento). Mesmo no campo gnosiológico há uma procura de ser visto pelo outro, de sair da invisibilidade social: estamos nos referindo ainda à teoria do reconhecimento bem presente em Honneth, ou, em certa medida, ao processo de ritual em Turner, por exemplo⁷³. Entendemos também, nos termos sartrianos, que ser visto pelo outro é ser objetificado, mas já compreendemos que essa objetificação, ontologicamente, é uma condição para constituição de uma identidade. Assim, tanto gnosiologicamente (em Turner, por exemplo) quanto ontologicamente (em Sartre) o ser humano precisa ser visto pelo outro. É evidente que gnosiologicamente o outro pode ser reificado, como afirma Honneth, porém essa objetificação (reificação) não é aquela que dá condição para constituição de uma identidade, já que reificar é “anular” o outro, é torná-lo invisível, é fazê-lo não ser mais visto, em suma, é tudo aquilo que contraria o pensamento sartriano, pois esse diz que “veem-me, logo existo” (SARTRE, 2005, p. 398). A reificação não permite que o outro exista enquanto ser humano, por esse outro não passar de uma mera mercadoria. A reificação pode ser, nesse contexto, a invisibilidade social como um fenômeno pelo qual

um indivíduo é intersubjetivamente “apagado” por outro. Aqui está uma distinção essencial entre a crítica de Honneth a Sartre e o que o próprio Sartre propôs em sua filosofia no que se refere à objetificação: na fenomenologia-existencial, a objetificação não é sinônima de reificação (SARTRE, 2012), embora, em outra análise filosófica (como a honnethiana), reificação seja também objetificar, coisificar o outro. Com isso, tecnicamente falando, reificação é um “esquecimento” do reconhecimento (HONNETH, 2019).

Poderemos ir um pouco mais longe com isso e dizermos que a objetificação ontológica sartriana não é somente condição para a constituição de uma identidade (Ego), como também é condição para que, no plano gnosiológico, o humano expresse a sua saúde mental ou psíquica. Na esteira de Turner, Paulino afirma que “sob essa ótica estamos, deste modo, cercados das significações produzidas na sociedade e tomadas por nós como fato dado no cotidiano, e este produz a invisibilidade e sofrimento psíquico para a realidade de outros” (PAULINO, 2017, p. 12). Nesse entendimento, a invisibilidade social é uma reificação que “ofusca” o reconhecimento originário ou genuíno, reconhecimento esse que, aqui, é aquele sartriano de Ser a Ser. Então, apreendemos que o reconhecimento ontológico está em correlação com o reconhecimento gnosiológico, portanto, o sofrimento psíquico que tem como qualidade a invisibilidade social, “reivindica” uma visibilidade social que é ao mesmo tempo uma visibilidade ontológica: o olhar e ser olhado pelo outro. Esse sofrimento psíquico, nesse contexto, “reclama” o reconhecimento originário ou ontológico, porque jamais o indivíduo pode “fugir” de seu projeto fundamental sartriano (a rigor, ele é o próprio projeto), e esse projeto, como sabido, é ainda um Para-si-Para-Outro. Isso, igualmente, de modo geral, faz-nos entender que o dito sofrimento psíquico ocorre a partir do existir humano, ou seja, é uma espécie de “desdobramento” de um processo de construção de uma identidade no meio do mundo e em

meio às relações com os outros; é uma construção do “modo como a realidade humana é seu ser-no-mundo” (SARTRE, 2012, p.317)⁷⁴.

Dado isso, entendemos que a “dialética” gnosiológica (psicológica) do ser humano – como a de Honneth – não encontra o seu lugar na “dialética” ontológica enquanto condição de existência – como a de Sartre. Com outras palavras, o sofrimento psíquico – aquilo que comumente se chama de “doença mental”, como patologia meramente orgânica, relativa à esfera mental e/ou cognitiva – não pode ser visto como uma substância ou essência do indivíduo, mas uma expressão da alienação social, alienação enquanto falta de reconhecimento do outro⁷⁵. Embora, em geral, a psicologia, a psiquiatria e/ou as “ciências do espírito” (ciências humanas)⁷⁶ – cada uma a sua maneira – ainda possam descrever o sofrimento psíquico no âmbito físico, ôntico, psicológico e/ou das instâncias psíquicas (com efeito, no âmbito gnosiológico), sua condição de existir pode ser explicada a partir da alienação sócio-histórica enquanto relação de reconhecimento do outro, reconhecimento esse em que está intrínseco o gnosiológico e o ontológico⁷⁷.

Logo, cabe salientar também que jamais Sartre negou o reconhecimento gnosiológico, mas que esse reconhecimento precisava de um fundamento: a ontologia sartriana. Aqui, valemo-nos ainda de uma afirmação de Donizetti da Silva: “tem-se que o *motor* dos projetos ônticos é de base ontológica” (SILVA, 2019, p. 172). A sociabilidade gnosiológica e a sociabilidade ontológica na prática sartriana não são separadas. Não são abstratas. Uma existe em correlação com a outra. Sartre não nega o ser humano enquanto ser social, ao contrário, ele fundamenta esse ser. Ao nos apresentar o reconhecimento ontológico, Sartre nos diz ainda o porquê de buscarmos esse reconhecimento gnosiológico tão discutido, por exemplo, em Honneth, a ponto de termos sofrimentos psíquicos. Em linhas gerais, só a convivência com o outro é apropriada a me fornecer a certeza de que estou realizando as escolhas que desejo. Trata-se de ser reconhecido pelo outro. Portan-

to, vem a ideia sartriana novamente de que “o inferno são os outros” (SARTRE, 1977, p. 98), isto é, embora sejam os outros que impossibilitem a concretização de meus projetos (conflitos), colocando-se sempre no meu caminho, não posso evitar sua convivência. Sem eles o próprio projeto fundamental (ontologia) não faria sentido. A afirmação de que “o inferno são os outros” aparece comumente na perspectiva ontológica, já que ontologicamente não posso me desvencilhar do outro (Para-Si-Para-Outro), mas essa afirmação se apresenta também gnosiologicamente enquanto busca de reconhecimento a ponto de poder gerar, ou não, o sofrimento psíquico ao indivíduo.

Na prática, não há duas sociabilidades para que possamos falar de ontologia e gnosiologia como se fossem aspectos totalmente distintos. Essa divisão é meramente didática. Não há uma dualidade cartesiana no pensamento sartriano. Ambos os aspectos podem ser distinguidos, jamais separados. Há uma espécie de um “todo gestáltico”. Tentando se fazer entender, Sartre disse que “são dois estados diferentes que se encontram, duas sociabilidades; e é a mesma sociabilidade” (SARTRE, 2015, p. 76).

São duas sociabilidades que se desvelam como a mesma sociabilidade. Com isso, Sartre mais uma vez tentando se fazer entender, vai dizer que

a subjetividade [ontologia] se projeta no homem social [gnosio-
logia] e a sociabilidade se interioriza na subjetividade; é um mo-
vimento contínuo. A tal ponto que uma subjetividade pura e abs-
trata, diria eu, não existe nem pode existir (SARTRE, 2015, p. 71).

Essa subjetividade pura e abstrata que o pensamento sartriano critica pode ser entendida, também, como uma espécie de “Eu” ou “Ego”. Assim, como já compreendemos, a consciência passa a ser pura relação às coisas (Intencionalidade da consciência/consciência irrefle-
tida). O ego, nessa perspectiva, não está na consciência, “ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, como o Ego do outro” (SARTRE, 2013, p.

14). Ao dizer que o ego está no mundo, Sartre afirma que o ego se constitui no mundo, na relação ôntica com o outro, isto é, o ego é da esfera gnosiológica, e não da ontológica ou da relação de Ser a Ser. Já entendemos que o filósofo francês desempenhou transformações ao plano ontológico, iniciando pela radical diferenciação entre a consciência e o ego, por exemplo. Mas tal diferenciação não elimina o campo gnosiológico, pois, caso contrário, seria o fim da consciência reflexiva sartriana, a qual existe tendo como condição a consciência pré-reflexiva ou, a rigor, a irrefletida. Então, Sartre não pensa a ontologia em detrimento da gnosiologia. Ele não trabalha com o humano fragmentado, este seria uma abstração que não existe nem pode existir, como o próprio filósofo afirma. O ser humano é sempre um ser social, cultural, etc., como veremos melhor ao falarmos do corpo no pensamento sartriano. Em suma, fazer-se ser humano é se fazer em sociedade.

6.3 Fazer-se ser humano é fazer-se em sociedade

Fazer-se ser humano é fazer-se em sociedade perante o outro, em relação negativa com seus semelhantes.

E o conflito será, via de regra, o princípio da relação com o outro [...], ou seja, sou o outro quando compreendo (sinto) suas angústias, sua dor, sua alegria, mas não posso sê-lo em suas escolhas. A relação é recíproca, e do mesmo modo ele faz o outro ser o que é tanto quanto é feito em seu ser; e não importando o desejo ou o esforço de ambas as partes, para fazer coincidir o que vê ou compreende de si mesmo com aquilo que o outro vê, haverá sempre um degrau entre ser-para-si e ser-para-outro (SILVA, 2018, p. 183-184).

Assim, ao se tratar da relação entre consciências (Para-sis), a negação é interna e mútua, ou seja, “o conflito é o sentido originário do ser-Para-outro” (SARTRE, 2012, p. 454). Também vale relembrar “que conflito nem sempre é sinônimo de violência, mas uma resolu-

ção inadequada de um conflito pode se transformar em um ato violento” (ALVES, 2009, p. 343). Um bom exemplo a respeito disso vem de Donizetti da Silva ao afirmar que

conflito não é sinônimo de violência; por exemplo, o olhar severo dos pais sobre seus filhos expressa conflito, mas não é por si só violento; seriam exigidas algumas palavras e atos (punição do filho) para que uma situação de violência doméstica venha ao ser, mas não se pode esquecer que o olhar severo é o prenúncio do espancamento, e muito precocemente a criança vai aprender isso (SILVA, 2018, p. 191).

De qualquer forma, mesmo considerando esse exemplo de Donizetti da Silva, precisamos ressaltar que, além desse conflito sem violência representado pelo olhar severo dos pais – que pode ou não se desencadear em uma violência doméstica – aqui, também, trata-se, como já deixamos bem evidente, de outra *natureza* de conflito, como mostrado no exemplo sobre o sentimento de vergonha, porque, segundo Leopoldo e Silva, se considerássemos de forma isolada o caso de uma violência doméstica, seria uma abstração em que somente “estariamos no plano de regulações normativas da vida em comum na esfera objetiva, como sociabilidade, direitos etc. Trata-se de algo mais fundamental, que está na própria origem da constituição da identidade do sujeito” (LEOPOLDO E SILVA, 2015, p. 40). Porém, é evidente que Donizetti da Silva está ciente disso, e o seu exemplo se reporta também, mas não somente, ao caso do desenvolvimento da criança (da negação da infância ao homem infantilizado, como diz o título de sua obra) e, além do mais, o olhar severo dos pais é ainda condição para a vergonha dos filhos.

Entendemos que o exemplo do olhar severo dos pais e o exemplo da vergonha de ser olhado não se anulam, pois a suposta distinção entre esses dois exemplos é uma questão mesma de abstração. No mais, Sartre considera tanto o ontológico quanto o ôntico (a ordem

do dado concreto da experiência), tanto o ontológico quanto o gnosiológico e o social. É bom deixarmos isso bem destacado.

Então, a todo o momento, seguindo ainda o pensamento de Donizetti da Silva, Sartre parece se afastar da crítica de Honneth, quando esse discorre sobre a objetificação, a reificação, do outro na filosofia sartriana, impedindo de haver um tipo de reconhecimento ou reconciliação e encarando o conflito somente como um problema (SILVA, L., 2011).

Já o outro ponto a ser observado nessa crítica de Honneth é que para ele há em Hegel uma reconciliação, completude ou “fechamento” de fato (Síntese); diferente da filosofia de Sartre, em que há somente conflito – o jogo de opostos, a não coincidência ou a não reconciliação –, impedindo, assim, um reconhecimento do outro na filosofia sartriana. O que Honneth buscar dizer é que em Hegel é possível uma Síntese, e que em Sartre isso não é admissível. Mas, como vimos há pouco, o conflito sartriano se torna uma condição para o reconhecimento do outro. Além disso, precisamos observar também o posicionamento que colocamos aqui a respeito da Síntese hegeliana.

Já discutimos bastante sobre essa capacidade de Síntese. Entendemos que a consciência em Sartre não coincide consigo mesma, mas, a partir do ponto de vista adotado aqui, também não existe uma Síntese hegeliana que ponha fim ao processo e acabe com a relação entre os polos de uma vez por todas ou que se torne em uma espécie de completude, pois isso seria o fim da dialética, especificamente o fim do Devir.

Como visto, em Hegel, essa reciprocidade é “aberta”, na acepção já exposta aqui a respeito da Síntese/Devir. Um polo busca sentido, na luta por reconhecimento, no outro polo, e vice-versa. Dois polos é também o que há em Sartre, a saber, o “fato mesmo de ser um olhar-olhado” (SARTRE, 2012, p. 342).

Em suma, como já observamos em outra perspectiva, a saber, pelo viés figura-fundo da Gestalt, podemos apreender também que

“eu-sujeito” e “eu-objeto”, ou, “olhar” e “olhado”, são os dois lados da mesma moeda. Trata-se de dois polos em oposição. Assim, neste ponto, não tão diferente de Hegel, Sartre lida com o jogo de opostos. A filosofia sartriana carrega em si a contradição e a luta de opostos, o que Honneth vai chamar de conflito, mas vimos ainda que em Hegel nenhuma realidade que existe está externa do movimento dialético, ou seja, externa dessa luta de opostos. “Quando tentamos imaginar um princípio de todos os seres, é necessário que nele coisas opostas tenham em algum sentido existido idênticas. Mas não é uma identidade, cessando a oposição” (NÓBREGA, 2011, p.43-44). Até porque é pela sucessiva oposição que a dialética ocorre. O processo prossegue com categorias que se opõem e se contradizem.

Estamos discorrendo, agora, pela lógica hegeliana de que na Síntese todas as propriedades coexistem, só que coexistem contemporaneamente e sendo *uno* excludente, isto é, as propriedades negam-se mutuamente em um processo de desvanecimento. Se para Hegel as propriedades têm o seu oposto suprassumido dialeticamente – mesmo se referindo, como visto aqui, ao oposto de si mesmo –, para Sartre, de alguma forma, essa relação de negação está presente também em sua filosofia ao se tratar dos polos eu-sujeito e eu-objeto, pois “[...] cada um tem instabilidade própria e se desmorona para que o outro surja de suas ruínas” (SARTRE, 2012, p.378). Pode-se compreender que o pensamento sartriano contraria do mesmo modo uma visão Essencialista, na qual uma coisa tem sentido *per se*.

Também poderemos considerar, como já fizemos aqui, a existência de uma espécie de “reciprocidade” em Sartre pelo seu conceito de “Nós”, por exemplo. Isto é, “ambos possibilitam a aparição de uma construção de sentidos conjunta” (NASCIMENTO, CAMPOS & ALT, 2012, p. 720). O que entendemos é que em Sartre não precisamos, de fato, de uma completude para ser possível discorrer sobre um “projeto em comum”, como já analisamos aqui ao discorrermos sobre o exemplo do “Nós”. Mas, como já tentamos mostrar do mesmo modo,

a Síntese em Hegel também não precisa ser acabada, ser completa para que haja reciprocidade na luta por reconhecimento, como se fosse uma Síntese “fechada” ou uma espécie de fusão entre os polos, uma dialética finalista. Cirne-Lima (2006) afirmou que a filosofia hegeliana é uma filosofia de relação e de negação. Assim, a visão de Honneth em relação a Hegel, privilegiando a sua reconciliação (Síntese) em detrimento dos opostos ou dos conflitos em Sartre, não pode ser a “palavra final” dessa discussão.

Parafraseando o pensamento fenomenológico-existencial de Jacob Levy Moreno⁷⁸ – a partir da leitura de Wilson Castello de Almeida (2006) –, em suma, para Honneth a reciprocidade no reconhecimento, desde a sua obra *Luta por reconhecimento*, busca uma simetria; já para Sartre há também reconhecimento, mas reciprocidade não é sinônimo de simetria. Poderemos nos valer de um exemplo, que é a reciprocidade da amizade: uma pessoa que resolve se encontrar com seu amigo. Embora o encontro suponha uma relação recíproca, reciprocidade não significa simetria. Se uma pessoa decide encontrar um amigo, esse encontro, devido à reciprocidade da amizade e do afeto, é significativo para ambos, mas para quem o promove possui um significado adicional que rompe a simetria da comunicação. Assim, nesse caso, Honneth por ser gnosiologicamente hegeliano, busca um “otimismo do reconhecimento” da forma que acusam Hegel de um “otimismo epistemológico” e um “otimismo ontológico” devido a algumas maneiras de interpretação da Síntese na sua dialética (vide aqui a acusação do próprio Sartre a Hegel, por exemplo). Essa Síntese é uma reciprocidade simétrica que jamais seria alcançada: não me olho como o outro me olha. Por isso ainda a importância de apontar para uma Síntese hegeliana não simétrica sem perder a reciprocidade. Com efeito, isso aponta também que para Sartre não há uma “perda” desse reconhecimento, mesmo que o outro seja um fato incontornável, já que o Para-si não acessa outro Para-si e, assim, não ocorre uma Síntese à la Hegel como quer Honneth, ou não suce-

de um reconhecimento simétrico. Então, a posição sartriana do reconhecimento não precisa ser vista como “perdida”, mas que ontologicamente não há simetria, ou, nos termos sartrianos, os Para-sis não coincidem consigo mesmos e nem com os outros. Dado isso, segue uma afirmação de Donizetti da Silva que diz que “haverá sempre um degrau entre ser-para-si e ser-para-outro” (SILVA, 2018, p. 183-184).

Também ao discorrermos bastante sobre a luta por reconhecimento quase que praticamente no plano da consciência, o estudo da consciência em Sartre cai no abstrato se não há um intermédio concreto, como o corpo humano? Isso não é tão simples assim. A consciência sartriana é consciência-corpo: não há consciência senão no mundo, no qual o corpo é integralmente “psíquico”. Portanto, é sobre o corpo, na perspectiva sartriana, que também precisamos agora assumir para melhor compreendermos a relação intersubjetiva aqui considerada e o reconhecimento do outro de forma concreta. O filósofo francês estava ciente disso e nos disse que não se pode ver a consciência distinta do corpo, pois este é constitutivo da própria consciência. Se a consciência é intencionalidade, então, ela é relação com o mundo humano, e é o corpo que vai exprimir essa imersão no mundo. O que se procura dizer é que o corpo é o centro no qual se ordena as coisas do mundo, tornando possível a consciência como intencionalidade. O corpo é a condição para consciência no aspecto de ser consciência (de) mundo, ou seja, é o que permite o ser humano se comprometer no mundo, estar-no-mundo. Além disso, para Sartre, o corpo não se resume a uma consciência engajada no mundo, como também é pelo corpo que a intersubjetividade e o reconhecimento do outro são possíveis.

Sartre vai colocar o corpo na relação concreta com o outro. Assim, como apreendo o *meu* corpo – ou melhor, o essencial do que sei de meu corpo – me remete à existência do outro, mais especificamente ao olhar do outro, da maneira como o outro me vê. O outro, portanto,

torna-se relevante, pois não posso tentar me conhecer, ou *dar-me um sentido*, salvo por intermédio do outro.

Isso implica que é preciso levar em consideração o corpo, portanto, é deste que trataremos agora para discorrermos diretamente sobre o reconhecimento do outro tendo o corpo como mediador.

7

O CORPO EM SARTRE

O Para-si e o Em-si são duas condições fundamentais na filosofia sartriana e, conseqüentemente, nas relações concretas com o outro. Só que, para Sartre, a consciência é corporificada. O Para-si não existe sem um corpo, isto é,

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. Mas o corpo é integralmente “psíquico” (SARTRE, 2012, p. 388).

O Para-si é inteiramente corpo que me compromete e me situa no mundo. Corpo, aqui, é o corpo ontológico, não se trata do corpo-objeto ou o da Anatomia. Isto é, Para-si é consciência, mas por essa ser intencionalidade, tem que ser consciência-corpo. Assim, tal mundo deixa de ser apresentado como uma multiplicidade indefinida de relações, como se a consciência sobrevoasse sem perspectiva e contemplasse as coisas sem ponto de vista, o que seria um absurdo para o filósofo francês. Isso implica com o que veremos mais adiante como Corpo-Para-Si. Sartre ainda dá um exemplo de como o corpo nos situa no mundo:

Para mim, esse copo está à esquerda da garrafa, um pouco para trás; *para Pedro*, está à direita, um pou-

co à frente. Não seria sequer concebível uma consciência que pudesse sobrevoar o mundo de tal modo que o copo lhe fosse dado *ao mesmo tempo* à direita e à esquerda da garrafa, à frente e atrás dela (SARTRE, 2012, p. 389).

Essa orientação no mundo, ou todo esse ordenamento, tem como referência o meu corpo. “Essa perspectiva refere-se ao centro do campo, e aquele centro é o meu corpo” (MORRIS, 2009, p. 126).

Sartre nos diz também que o outro que percebo é substancialmente seu corpo. Aqui há um tipo de relação intersubjetiva: uma relação ontológica com o outro sem negar o corpo. Para adentrarmos nisso, este capítulo discorrerá sobre as três dimensões ontológicas do corpo, a saber, o Corpo-Para-Si, o Corpo-Para-Outro e o Corpo tal como aparece para mim tendo como mediação o outro. Deixando evidente que essas três dimensões estão separadas por uma questão didática, mas, na verdade, elas são inseparáveis e que compõem aquilo que Sartre chama de realidade humana (Para-si-Para-outro).

7.1 O corpo como consciência

O corpo como consciência se refere ao Corpo-Para-Si. Como o Para-si, também “o corpo-Para-si jamais é um dado que eu possa conhecer” (SARTRE, 2012, p. 392). O Corpo-Para-Si só existe como um escapar, em um processo nadificador, pois se refere a um corpo sem seu próprio fundamento. Então, é o corpo tal como é vivido no cotidiano. É o centro não percebido do campo de percepção, como aquele que não foi posicionado pela consciência reflexiva, sendo consciência pré-reflexiva (ou irrefletida). Isto é, “meu corpo, com efeito, é o ponto de vista sobre o qual não posso ter qualquer ponto de vista” (SARTRE, 2012, p. 428).

O Corpo-Para-Si é entendido também como consciência (de) corpo. Sartre segue a mesma lógica da intencionalidade da consciên-

cia que afirma que toda consciência é consciência (de) alguma coisa, pois o “de” entre parênteses destaca a consciência não-posicional ou não tética, isto é, nesse caso, a consciência que não visa o seu corpo como seu objeto de conhecimento. Assim, o Corpo-Para-si se dá pela vivência, por se tratar de uma consciência de primeiro grau (consciência irrefletida) e não uma de segundo grau ou pelo conhecimento (consciência reflexiva).

Também temos aqui uma afirmação de Katherine Morris: “Sartre coloca esse ponto dizendo que meu corpo é o instrumento que não posso utilizar. Em termos mais merleau-pontyanos, não é nenhum instrumento, mas *aquilo pelo qual a instrumentalidade é possível*” (MORRIS, 2009, p. 127). Sendo assim, o Corpo-Para-Si é “invisível”, o nosso corpo “desaparece”, ou melhor, é não posicional em nossa orientação em direção ao mundo. Dessa forma, esse corpo é vivência. Trata-se do corpo tal como é vivido no mundo, cotidianamente. Assim, não é objeto de reflexão da consciência.

É essa perspectiva que nos interessa aqui a respeito do Corpo-Para-Si: dele não há conhecimento gnosiológico, não é um corpo-objeto. Refere-se a um corpo ontológico que, mesmo fazendo com que me implique no mundo, ao mesmo tempo não pode ser conhecido ou reconhecido gnosiologicamente. Se eu o trato como *meu* corpo, ou corpo-para-mim, esse não pode ser conhecido. Portanto, é a questão do conhecimento que nos interessa aqui ao discorrermos sobre o corpo na perspectiva de Sartre, já que, como sabido, estamos sempre visando o processo de reconhecimento do outro na intersubjetividade.

Então, se possível, como poderíamos discorrer sobre um corpo que podemos conhecer? Parece-nos que, gnosiologicamente, esse corpo se tornaria em objeto da consciência ou corpo-objeto. Para entendermos melhor isso, entraremos agora no conceito de Corpo-Para-Outro.

7.2 O corpo como objeto

O Corpo-Para-Outro já se torna objeto, ou corpo-objeto, pois não se trata mais de vivência, mas do vivido; não se trata mais de consciência, mas de conhecimento e, portanto, esse corpo não é *meu*, e sim objeto da consciência reflexiva, que é aquela que conhece, reflete sobre o objeto visado. Ao observar meu corpo, uma vez que a consciência é intencionalidade, um processo nadificador, então, eu não observo necessariamente meu corpo, mas um corpo-objeto, da mesma forma que eu observo o corpo do outro.

Quando o indivíduo se refere ao seu corpo como objeto do olhar do outro, quando se refere ao corpo do outro como objeto do seu olhar e, ainda, *seu* corpo como objeto do seu próprio Para-si, estamos discorrendo sobre o Corpo-Para-Outro. Isto é, considerando o outro, “esse corpo do outro, quando o encontro, é a revelação como objeto-para-mim” (SARTRE, 2012, 432) e vice-versa.

Porém, mesmo que o corpo do outro seja um objeto, ele é um “objeto privilegiado” (SARTRE, 2012, 328), como de certa forma já expomos aqui. Esse corpo me é dado como objeto, mas que transcendendo rumo às minhas possibilidades. “Esse corpo do outro, quando o encontro, é a revelação como objeto-para-mim da forma contingente que a necessidade desta contingência assume” (SARTRE, 2012, 432).

É preciso ainda frisar melhor que não capto o corpo do outro como um mero objeto, como se fosse esse livro ou esse lápis, pelo contrário, por ser um objeto privilegiado, o corpo do outro é imediatamente “dado a mim como centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente à sua volta, e ele é inseparável desta situação; [...] o outro é-me dado originalmente como corpo em situação” (SARTRE, 2012, 432). O que se compreende é que o corpo do outro mesmo sendo objeto para mim, ainda é um Para-si. Logo, o corpo do outro, enquanto Para-si, não se insere em minha situação, pois é a partir dele que há uma situação.

Com isso, já poderemos considerar mais uma vez que há também um reconhecimento ontológico aqui. Mesmo que Sartre fale sobre objetificação, é com esse mesmo termo, “objetificação”, que ele alega, de acordo com Katherine Morris (2009), um reconhecimento elementar do outro, ou, um reconhecimento de Ser a Ser. Assim, como já vimos aqui por outras vias, o pensamento sartriano se afasta da ideia de reificação imputada por Honneth, por exemplo.

Retomemos aqui um exemplo clássico de Sartre: “não longe de mim há um gramado e, ao longo deste gramado, assentos. Um homem passa perto dos assentos. Vejo este homem e capto-o ao mesmo tempo como um objeto e como um homem” (SARTRE, 2012, p. 328). O que o filósofo pretende depois com isso? Dizer que se tal homem fosse um boneco, nenhuma relação nova ocorreria, pois este, ao sumir do gramado, nada modificaria nas relações dos outros objetos em si. Só que ao considerar aquele ser como homem, a relação entre o gramado e ele se modifica, por exemplo. Não há na minha apreensão o homem em frente ao gramado, é o gramado que está em frente ao homem, pois a temporalidade, a espacialidade, as qualificações etc., só podem surgir pelo Para-si. Não existe distância “x” entre dois objetos, existe algo indeterminado que a realidade humana apreende como distância “x”. A distância, a destruição e outros atributos só vêm pelo Para-si.

Cabe destacar também que Sartre, ao dizer que “capto-o ao mesmo tempo como um objeto e como um homem” (SARTRE, 2012, p. 328), diz que mesmo o objetificando, ainda esse homem é um sujeito para mim, ou melhor, ainda é homem e não meramente objeto; e o inverso é igualmente válido, pois a lógica é recíproca: mesmo o considerando sujeito, qualquer objetificação que venha aparecer é ao mesmo tempo um objeto e sujeito, já que tal objeto não perde o caráter humano, por ser um objeto privilegiado e devido ao Para-si que jamais poderá ser um Em-si, como já visto aqui. Portanto, há o reconhecimento do outro, seja como Eu-sujeito ou como Eu-objeto,

seja como Outro-sujeito ou como Outro-objeto. Esse entendimento não é um contrassenso se ainda tivermos em mente o “olhar-olhado”, de Sartre, e a análise da figura-fundo da Psicologia da Gestalt, dentre outros exames que já fizemos; mostrando, em suma, que ontologicamente essa separação não é tão nítida quanto parece, que tal separação entre sujeito e objeto ocorre devido ao plano da consciência reflexiva. Então, a expressão sartriana “ao mesmo tempo” só é uma contradição na esfera gnosiológica ou epistemológica. Se compreendermos que aqui se trata de uma ontologia fenomenológica, compreendendo o que esta é, sem as amarras de certos preconceitos intelectuais, a dificuldade de apreender o reconhecimento no próprio conflito desaparece.

É por isso que o filósofo afirma que

por certo, o gramado continua à distância de 2,20m dele, mas [...] ao invés de os dois termos da distância serem indiferentes, intermutáveis e estar em relação de reciprocidade, a distância se estende a partir do homem que vejo até o gramado [...] em vez de ser um agrupamento dos objetos *em minha direção*, trata-se de uma orientação *que me escapa* (SARTRE, 2012, p. 328-329).

Além disso, antes de qualquer reflexão, ao ver um homem no gramado, logo vejo que a partir dele há uma situação. Trata-se de um “sentimento” irrefletido, assim como é o sentimento de vergonha etc. Não reflito sobre, para depois concluir isso. A presença de tal homem

me surge inteira e de uma só vez, pois, está aí, no mundo, como objeto que posso conhecer (trata-se, com efeito, de uma relação objetiva que exprimo ao dizer: Pedro deu uma olhada no relógio, Joana olhou pela janela etc.), e, ao mesmo tempo, como algo que me escapa inteiramente (SARTRE, 2012, p. 329).

Por isso que aqui vale se atentar para uma questão: se, em Sartre, o outro é visto como objeto transcendido, não quer dizer que ele

é visto só como mero objeto. Se entendo que o outro aparece originalmente como corpo em situação, esse outro existe para mim como consciência corporificada. Portanto, diversas vezes preciso perceber o outro como sujeito, pelo fato de que o outro produz situação, de que experencio o outro como alguém vivo, agindo, que me interpela de forma encarnada e escapando de mim.

O que Sartre deixa evidente é que embora o outro seja um objeto nesse exemplo, já que sou eu quem está olhando para ele, esse outro é percebido como um objeto com sentido em torno do qual o mundo é organizado, ou seja, o tal homem é visto como centro de seus próprios campos de percepção e ação. Dessa forma, o gramado está na frente dele em um sentido em que ele não está na frente do banco ou dos assentos; o homem encara o gramado, o banco não o faz etc. Assim, “isso implica que remover o homem da cena seria modificá-la de uma maneira que a remoção do banco não faria” (MORRIS, 2009, p. 157).

Esse homem é Corpo-do-outro que me escapa, porque não se trata de pura carne ou aspecto da anatomia, é uma consciência corporificada e, como tal, não posso conhecer de fato o outro. “O Para-si é incognoscível para outro Para-si”.

Assim, a percepção que se tem do corpo do outro é diferente dos outros objetos. Da mesma forma, quando tento conhecer *meu* próprio corpo, este também me escapa, torna-se corpo-objeto, pois eu também sou Para-si encarnado.

7.3 A terceira dimensão ontológica do corpo

Como discurremos, o corpo na sua primeira dimensão (Corpo-Para-si) é o corpo enquanto vivência. Na segunda dimensão (Corpo-para-Outro) é o corpo apreendido pelo outro, pelo olhar do outro e vice-versa, ou, enquanto corpo-objeto.

Na terceira dimensão, trata-se de como o outro me olha. Como me apreendo mediado pelo outro. Aqui cabe o exemplo que utiliza-

mos sobre a vergonha e todo o entendimento que discorreremos sobre ela. Só me envergonho frente ao outro. No que tange ao corpo, refere-se à mesma coisa, segundo Sartre: “meu corpo tal como é para o outro é que poderia embarçar-me” (SARTRE, 2012, p. 443).

Sartre ainda introduz a linguagem, mas para ele não há uma linguagem ontológica, irrefletida ou pré-reflexiva. A linguagem está no campo da reflexão, portanto, se é pela linguagem que me comunico com o outro, é por ela que tento me ver pelo olhar do outro. O que não é possível, de fato.

Outro exemplo sartriano é o da dor: se tenho dor de cabeça, é a dor de cabeça enquanto consciência, mas o conhecimento que tenho dessa minha dor é a partir de conceitos que o outro me fornece. Portanto, “é por meio dos conceitos do outro que conheço meu corpo” (SARTRE, 2012, p. 445).

Valendo-nos de um exemplo a respeito disso, em um atendimento psicológico, na época em que eu era estagiário de psicologia, tivemos uma criança – era uma criança em um estágio de aprendizagem relativamente “premature”, poderíamos considerar que se tratava ali do estágio pré-operacional, para nos valermos de um termo da epistemologia genética de Piaget⁷⁹. A criança se queixava sempre de um mal-estar em seu estômago todas as manhãs. Ela até dizia: “não quero mais esse corpo... Ele dói...” – ao mesmo tempo em que se tocava. Descartado, através da medicina, qualquer problema fisiológico, somente restava entendê-la por questões psicológicas⁸⁰. Passou-se o tempo, e em um dado atendimento em que a criança se queixava de seu mal-estar, pela primeira vez em nossa frente, a mãe lhe deu um biscoito dizendo que isso o aliviava. Daí um dos psicólogos presentes disse algo muito simples para criança: isso que você está sentindo é fome. A mãe também acabou concordando. A criança teve até um ano de acompanhamento psicológico, e, desde então, ela não se queixava mais de mal-estar, mas sim dizia que simplesmente estava com fome. Enfim, tudo se resolveu “incrivelmente”. O que vivenciamos

ali foi que a criança ainda não sabia nomear o que estava sentindo em seu corpo. Tratava-se de algo não nomeado. E foi através da linguagem – inclusive de forma até “banal” – que surgiu a nomeação e a significação para aquilo que ela estava sentindo: fome. O interessante ainda é que depois que ela significou aquilo como “fome”, não mais nem chorava nem demonstrava nenhum medo ou coisa que o valha. Em resumo, trazendo esse caso para a fenomenologia-existencial de Sartre, o que ocorreu nessa situação foi o fato de que “é por meio dos conceitos do outro que conheço meu corpo” (SARTRE, 2012, p. 445).

Em suma, o outro não nos permite *ver-nos como somos*. Assim, “o corpo-Para-outro é o corpo-para-nós, porém inapreensível e alienado” (SARTRE, 2012, p. 444). Mas existo para mim como conhecido pelo outro, mediado pelo corpo, e essa mediação é perpassada pelo olhar: se não posso de fato captar o seu olhar quando me olha, o que me resta é ser visto pelo outro. Portanto, Sartre afirma que “meu corpo está-aí não somente como ponto de vista que sou, mas também como ponto de vista sobre o qual são adotados atualmente pontos de vista que jamais poderei alcançar; meu corpo escapa de mim por todo lado” (SARTRE, 2012, p. 442).

Diante do que já foi posto até aqui, precisamos tentar entender o corpo e a sua implicação no conhecimento e reconhecimento do outro, a fim de nos darmos mais condições em analisarmos a respeito da possibilidade de tal reconhecimento na filosofia de Sartre.

7.4 Uma análise sobre o corpo na perspectiva sartriana: conhecimento e reconhecimento na intersubjetividade

Sartre inicia sua análise sobre o corpo entendendo que todo o conhecimento que se tem sobre o corpo, como órgão digestivo, sistema nervoso, músculos etc., é um conhecimento sobre o corpo do outro. É o que acontece na Anatomia e Fisiologia. Nesse momento, falamos de um corpo-objeto ou corpo-para-outro. Ao ir ao médico, por exemplo, ele pode me informar ou diagnosticar sobre o meu corpo, mas o que

está em questão é o ponto de vista dele, o seu olhar, isto é, trata-se de um corpo-objeto.

Mas se a intersubjetividade “atravessa” o corpo, e esse não se resume à fisiologia, e se o ser humano, para Sartre, é produtor de sentidos (intencionalidade), então, propõe-se que o corpo é uma construção na intersubjetividade, afastando a ideia de que o corpo é somente biológico. Ou seja, não se trata de um corpo universal, no qual há o corpo em si. O corpo é sentido e criado na/pela realidade humana, e isso se revela na forma como as pessoas se interagem: cada corpo enquanto sentido intersubjetivo ou corpo-objeto tem sua forma de ser lido e de lidar com o outro. O corpo feminino não é tratado da mesma forma como o corpo masculino, por exemplo⁸¹.

Assim, como posso compreender o *meu* próprio corpo, sem cair na apreensão de corpo-objeto? Essa questão é importante, pois ao tentar compreender a nossa corporeidade, tentaremos entender como ocorre a intersubjetividade. A respeito dessa pergunta, Sartre afirma:

com efeito: se, depois de ter captado “*minha*” consciência em sua interioridade absoluta, tento, por uma série de atos reflexivos, uni-la a certo objeto vivente, constituído por um sistema nervoso, um cérebro, glândulas, órgãos digestivos, respiratórios e circulatórios, cuja matéria é susceptível de ser analisada quimicamente em átomos de hidrogênio, carbono, azoto, fósforo etc., irei deparar com dificuldades insuperáveis: mas essas dificuldades provêm do fato de que tento unir minha consciência, não ao *meu* corpo, mas ao corpo dos outros. Com efeito, o corpo cuja descrição acabo de esboçar não é *meu* corpo tal como é *para mim* (SARTRE, 2012, p. 385).

O que Sartre busca elucidar é que se partimos do princípio de que o corpo e a consciência são “coisas” diferentes, é bastante provável que não terei conhecimento-ontológico de meu corpo como corpo *para mim* ou *meu* corpo. Então há em jogo o Corpo-Em-Si (Corpo-Pa-

ra-Outro) e o Corpo-Para-Si. Com efeito, se crio um sentido de ligar a minha consciência ao meu corpo, acabo fracassando ao conceber meu corpo como *meu*, pois, dessa forma, eu percebo meu corpo como objeto, como o outro também o percebe.

Ao refletir sobre o meu corpo, ele não é mais *meu*, pois ele se torna objeto. Para conceber o corpo que sou *eu*, ou o meu corpo *para mim*, é preciso analisar o Corpo-Para-Si. Ou seja, a percepção do corpo que sou *eu* deve partir do modo do ser-Para-Si:

em certo sentido, portanto, o corpo é uma característica necessária do Para-si: não é verdade que seja produto de uma decisão arbitrária de um demiurgo, nem que a união da alma e do corpo seja a aproximação contingente de duas substâncias radicalmente distintas; mas, ao contrário, advém necessariamente da natureza do Para-si o fato de que ele seja corpo, isto é, que seu escapar nadificador ao ser seja feito em forma de comprometimento no mundo (SARTRE, 2012, p. 392).

Portanto, compreendemos que as relações com o outro, na perspectiva ontológica, se aplicam perfeitamente às dinâmicas do meu corpo concreto, até porque consciência e corpo não são separados, para esse filósofo. Corpo e consciência são ambos Para-si.

O corpo é ser Para-si, e nunca coincide consigo mesmo, já que a consciência é “como ser que é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 2012, p. 110). Nessa acepção, o corpo para mim se torna uma espécie de opacidade, pois não tenho conhecimento dele, isto é, trata-se, aqui, de um corpo para consciência reflexiva (a qual reflete sobre as coisas), mas há o corpo no plano da consciência irrefletida (que é condição para reflexão). Portanto, o Corpo-Para-Si se capta lateralmente. Assim, aqui é introduzida a ideia da falta de conhecimento, como consciência reflexiva, e também uma crítica à primazia do conhecimento.

A renúncia à primazia do conhecimento é também a busca de “desconstruir” a reflexão entendida como um conhecimento que não

requer um fundamento. Esse conhecimento nos leva à dualidade do sujeito-objeto, “e, desse modo, sempre que pretendemos conhecer este sujeito (que conhece o objeto) somos remetidos a mais uma dualidade, já que este sujeito se torna agora o objeto de um terceiro sujeito, e assim sucessivamente” (RODRIGUES, 2010, p. 10). Dessa forma, a não renúncia levaria sempre o sujeito a ver o corpo como objeto, pois, pelo conhecimento, a dualidade sujeito-objeto não pode ser superada, já que se trata de uma relação externa. Em nome de uma ontologia é que Sartre busca a saída dessa primazia, assim, como visto, entramos na relação interna, ou no conhecimento-ontológico. Em suma, o corpo, que é Para-si, não tem como se conhecer ou ser conhecido de fato, já que se trata de uma negação de relação interna e de uma fuga constante. “O Para-si é ao mesmo tempo fuga e perseguição; ao mesmo tempo foge do em-si e o persegue” (SARTRE, 2012, p. 452).

O que tentamos dizer é que se o Em-si é opaco, e se o ato de conhecer só vem pelo Para-si, então, ao se tratar do meu Corpo-Para-Si, o conhecimento sobre este me escapa: “se o conhecer pertence somente ao Para-si, isso se deve ao fato de que somente ao Para-si é próprio aparecer a si como não sendo aquilo que conhece” (SARTRE, 2012, p. 237). O Para-si não pode se conhecer, porque, como já vimos, ele só pode conhecer aquilo que se diferencia dele, como não sendo aquilo que conhece. Sartre vai afirmar que “de fato, um ser só pode dar a conhecer a si mesmo aquilo que ele não é a partir do ser que ele não é” (SARTRE, 2012, p. 238), ou seja, ao tentar conhecer *meu* corpo, este me escapa, pois, como Para-si, é uma busca em conhecer aquilo que ele não é, e também *partindo* do ser que ele não é: o outro. Isso implica na questão de que se a aceção mesma do conhecimento é ser o que não é e não ser o que é, então, para conhecer o ser tal como é, seria necessário ser este ser, mas “não há esse ‘tal como é’ salvo porque não sou o ser que conheço, e, se me convertesse nele, o ‘tal como é’ desvanecer-se-ia e já nem sequer poderia ser pensado” (SARTRE, 2012, p. 286) Sartre diz,

com outras palavras, que somente o Para-si pode ser *determinado* em seu ser por um ser que ele não é.

O que Sartre nos apresenta é a incapacidade de nos reconhecermos gnosiologicamente, pois, se isso fosse possível seríamos um Ser-Em-Si-Para-Si, Deus ou completude, que, por sinal, é uma contradição, segundo a sua filosofia; já que o Para-si não pode ser seu próprio fundamento. O Para-si não pode tornar-se em um Em-si e, ao mesmo tempo, preservar a consciência. Isso não é admissível, porque a intencionalidade da consciência não fornece condição de o Para-si coincidir consigo mesmo.

Daí por que o possível é projetado em geral como aquilo que falta ao Para-si para converter-se em Em-si-Para-si; e o valor fundamental que preside esse projeto é justamente o Em-si-Para-si, ou seja, o ideal de uma consciência que fosse fundamento de seu próprio ser-Em-si pela pura consciência que tomasse de si mesmo (SARTRE, 2012, p. 693).

Assim, não sendo Ser-Em-si-Para-si, não há possibilidade de sermos o que somos, mas somos o que não somos e não somos o que somos. O Para-si nunca pode se fazer conhecedor ou conhecido por si mesmo.

Aqui se encontra um problema no que tange ao conhecimento e ao reconhecimento na relação consigo mesmo e com outro, especialmente no que tange ao plano gnosiológico ou à relação externa. Parece que nós constatamos, junto ao filósofo francês, que a estrutura original do “não ser o que se é” torna impossível, de antemão, todo devir rumo ao “ser o que se é”. Portanto, essa “impossibilidade não é disfarçada frente à consciência: ao contrário, é o próprio tecido de que se faz a consciência, o desassossego constante que experimentamos, nossa incapacidade de nos reconhecermos e nos constituirmos como sendo o que somos” (SARTRE, 2012, p. 109).

Se há nossa incapacidade de nos reconhecermos e nos constituirmos como sendo o que somos, então, isso implica na ideia de que

só quando o corpo é captado “lateralmente” é que se pode falar de um corpo para *mim*. Mas o corpo é *ser-no-mundo*, já que ele permite à consciência (Para-si) ter uma perspectiva e se comprometer no mundo. Dado isso, não conseguimos conceber uma consciência sem perspectiva, pois, por exemplo, não seria sequer “concebível uma consciência que pudesse sobrevoar o mundo de tal modo que o corpo lhe fosse dado *ao mesmo tempo* à direita e à esquerda da garrafa, à frente e atrás dela” (SARTRE, 2012, p. 389). Portanto, o corpo só existe para *mim* enquanto vivência, sem conhecimento gnosiológico.

Já colocamos os conceitos básicos sobre o corpo em Sartre – como Corpo-Para-Si, Corpo-Para-Outro e o corpo tal como aparece para mim tendo como mediação o outro – porém é preciso, agora, adentrarmos mais na questão que objetiva parte deste livro, a saber, o corpo na intersubjetividade de Sartre como um breve estudo de teoria do reconhecimento.

8

O CORPO NA INTERSUBJETIVIDADE DE SARTRE: UM BREVE ESTUDO DE TEORIA DO RECONHECIMENTO

Já discorremos sobre o corpo e algumas implicações dele na intersubjetividade pelo viés sartriano, considerando desde a importância do corpo até o impasse existencial do conhecimento de si (e do mundo) nas relações humanas. Então, foi necessário evidenciar melhor a ideia de reconhecimento do outro, já que algumas questões na filosofia de Sartre, como a objetificação, impediam-nos de compreender se era possível ou não esse reconhecimento no pensamento sartriano.

Assim, agora, voltamos à nossa questão: se o conhecimento na filosofia de Sartre coloca problemas a serem analisados com cuidado, como o conflito intersubjetivo que já tentamos expor aqui, são admissíveis, ou não, nessa filosofia, as relações intersubjetivas sem uma luta por reconhecimento? Neste momento, depois de análises anteriores, torna-se um pouco mais cabível tentarmos responder a essa questão, pois elucidamos de alguma forma o que é o conhecimento e o reconhecimento em Sartre frente ao pensamento hegeliano.

Portanto, levaremos essa luta por reconhecimento, para uma análise mais concreta da relação intersubjetiva, pois o processo de reconhecer não se resume à consciência, de forma abstrata; é preciso que a consciência seja encarnada, e é nessa *encarnação* que o corpo volta

a ser analisado aqui junto ao reconhecimento, ou seja, temos como objetivo neste tópico apreender a importância do corpo na luta por reconhecimento pelo o viés da filosofia de Sartre⁸².

Assim, já compreendemos como a objetificação, em Sartre, no que tange ao outro ser humano, refere-se a um objeto privilegiado, já que esse outro é também Para-si. Logo, quando o filósofo francês afirma que “o corpo – nosso corpo – tem por caráter particular ser essencialmente o conhecido pelo outro: o que conheço é o corpo dos outros, e o essencial do que sei de meu corpo decorre da maneira como os outros o vêem” (SARTRE, 2012, p. 286), ele está lidando com o corpo como objeto privilegiado na relação concreta com o outro. “Na relação concreta, sou outro perante o outro, e o outro é outro perante ‘eu’” (PINTO & FUCK, 2009, p. 40). Isso quer dizer, de acordo com nosso contexto, que na relação espontânea com outro, meu corpo não pode ser reduzido ao simples objeto para esse outro, mas sim que há um corpo concreto em movimento, em situação, ou melhor, há o corpo como Para-si, portanto, existindo o corpo como objeto privilegiado. “Nesse plano ocorre a reciprocidade: sou corpo para o outro, o outro é corpo para mim, não me reduzo a simples corpo para o outro, pois ele me alcança como corpo em movimento para o futuro” (PINTO & FUCK, 2009, p. 40). Esse corpo em movimento para o futuro é o Corpo-Para-Si, que, por ser Para-si, se volta a uma finalidade em busca de uma completude: trata-se de um projeto existencial ou projeto fundamental. Há um mundo que se organiza em volta desse corpo.

A afirmação de Sartre, em especial o trecho em que diz que “o essencial do que sei de meu corpo decorre da maneira como os outros o veem” (SARTRE, 2012, p. 286), remete-nos a um reconhecimento do outro na intersubjetividade, porque, neste caso, trata-se de uma relação interna, uma relação a qual “‘modifica os seres por dentro’, que define modos de ser, que faz com que haja mundo” (SILVA, L., 2011, p. 32). Isto é, segundo uma perspectiva sartriana, para que se possa falar de relação concreta com o outro, é necessária uma espécie de

“dialética” no sentido de que é preciso que os seres envolvidos se modifiquem ao se relacionarem, mas isso só é possível entre os Para-sis, no caso, entre consciências corporificadas.

Nesse plano ontológico, como o Corpo-Para-si-Para-Outro, o outro me alcança sempre como projeto para um futuro:

se entro no elevador, sou corpo e consciência movidos para o futuro que é entrar em determinada sala, e nesse movimento que o outro me apreende. Ao mesmo tempo, que o outro é apreendido por mim, e por condição ontológica não tem como ignorá-lo. Enquanto o outro me capta em meu movimento concreto de escrever, o outro é captado por mim, chegando às pressas para o trabalho (PINTO & FUCK, 2009, p. 40).

É nessa perspectiva, dentre outras, que também podemos seguir a afirmação de Katherine Morris: há, no pensamento sartriano, de “começar com o Outro-como-sujeito” (MORRIS, 2009, p. 162), mas, agora, trata-se de um reconhecimento do outro mediado pelo corpo, ou melhor, alcanço o outro como corpo-consciência. Assim, somando a tudo que foi dito até aqui, estamos tendo a possibilidade, dentro de uma relação interna, de objetivar a ordem ontológica, por expressar a *realidade* objetiva do fenômeno Corpo.

Mas precisamos tomar cuidado, pois, a rigor, “o corpo do outro não pode ser confundido com sua objetividade. Esta última é sua transcendência-transcendida. O corpo, por sua vez, é a facticidade dessa transcendência” (SANTOS, 2011, p. 98). Então, ao dizer que há a expressão da *realidade* objetiva do fenômeno Corpo, não se pode confundir o corpo do outro com sua objetividade. Por isso o termo “fenômeno”, pois esse é o que se apresenta à consciência no processo de intencionalidade, trata-se de facticidade. Também a facticidade é o aspecto da existência humana que é definido pelas situações em que nos encontramos.

Um exemplo bastante comum a respeito do corpo para outro – como corpo-projeto-existencial, Para-si ou em movimento – é o caso de um jogador de futebol com a bola que se dirige para fazer o gol. Nessa situação, a torcida, o expectador, capta aquele jogador como corpo em movimento em direção ao gol, expressando uma situação em que o gol pode ser realizado ou não, em que estão ali as possibilidades. É o que Sartre considera como corpo mágico: assim, “o corpo para os outros é o objeto mágico por excelência” (SARTRE, 1992, p. 401)⁸³, já que o corpo do jogador tem a capacidade de se relacionar com o outro, no caso, relacionar-se com os torcedores que entram em euforia ou ficam apreensivos ao verem o corpo-jogador em direção ao gol, e isso fica expresso nos seus corpos de forma concreta e objetiva: a sua expressão facial, a forma de se movimentar entre os outros na arquibancada, a maneira de segurar a sua camisa etc.

Portanto, aquele corpo privilegiado, como o do jogador, que pode ser transcendido, refere-se ao “transcender [que] não se remete a uma subjetividade, mas ao fato objetivo de que o corpo aparece jamais fora de uma dada atmosfera” (PINTO & FUCK, 2009, p. 40), ou que o corpo aparece jamais fora de certa situação. Nas palavras de Sartre, “centro de referência de uma situação que se organiza sinteticamente à sua volta [...] o outro é-me dado originalmente como corpo em situação” (SARTRE, 2012, p. 432), isto é, o que se compreende é que o corpo do outro, mesmo sendo objeto para mim, é ainda um Para-si. Isso é objetivar a ordem ontológica que ocorre devido ao corpo, já que “corporeidade e objetividade dos outros são estritamente inseparáveis” (SARTRE, 1992, p. 401)⁸⁴, permitindo, como já visto, o reconhecimento do outro.

Além disso, precisamos frisar que o sentimento de vergonha bastante utilizado aqui é possível devido ao corpo. A vergonha, que é uma das formas de reconhecer o outro, apresenta-se, na verdade, corporificada: só me envergonho frente ao outro. Assim, no que tange ao corpo, Sartre afirma: “meu corpo tal como é para o outro é que

poderia embaraçar-me” (SARTRE, 2012, p. 443), ou seja, não posso me envergonhar sem um corpo, pois, como já vimos, não se trata aqui de consciência no sentido abstrato. Corpo e consciência são ambos Para-si. Logo, “é por meio dos conceitos do outro que conheço meu corpo” (SARTRE, 2012, p. 445).

Salientando que a vergonha, como outros sentimentos, não se resume às reações fisiológicas (como o rubor facial). Apesar de certas reações fisiológicas denunciarem que o indivíduo não está muito à vontade, a fisiologia não é o suficiente para caracterizar a vergonha, pois envergonhar-se é, antes de tudo, uma tomada de consciência do corpo tal como é para o outro⁸⁵.

É também dessa forma que podemos tentar compreender o corpo como objeto qualquer e o corpo como objeto privilegiado, ou, com outras palavras, tratar a relação com o outro-corpo no plano gnosiológico ou no plano ontológico (relação de negação externa ou relação de negação interna, ou, ainda, consciência reflexiva ou consciência pré-reflexiva).

Assim, seguindo Katherine J. Morris (2009), por mais que o outro possa ser alcançado como objeto em uma consciência reflexiva – ou de relação externa – já no plano ontológico – ou relação interna e concreta – o outro se impõe como Corpo-Para-Si, ou, Corpo-sujeito, que é o que Sartre vai denominar, dentre outras, de objeto privilegiado, no qual e a partir do qual o mundo se configura: “é enquanto corpo-em-situação que capto a transcendência-transcendida do outro” (SARTRE, 2012, p. 451). Portanto – contrariando o pensamento de Honneth em *Luta por reconhecimento* já exposto aqui, e seguindo a crítica de Katherine J. Morris –, na filosofia sartriana o reconhecimento do outro é possível se nos afastarmos de uma filosofia que tem “uma consequência, em parte, do preconceito em favor das relações externas” (MORRIS, 2009, p. 159).

Sartre, então, evidencia que é através da consciência pré-reflexiva (ou melhor: consciência irrefletida) que há corpo e consciência

no meio do mundo, e não como simples objeto, ou seja, trata-se de um Corpo-Para-Si-Para-Outro, pois é “precisamente o corpo, que não se reduz a ser corpo, que como corpo e consciência o alcança como outro corpo e consciência numa relação de reciprocidade” (PINTO & FUCK, 2009, p. 53). Lembrando que Ser-Para-si-Para-Outro também é corpo, uma vez que o Para-si-Para-outro se encontra concretamente em situação, isto é, a “natureza do corpo era indispensável a todo estudo das relações particulares entre meu ser e o ser do outro” (SARTRE, 2012, p. 451), logo já é possível e admissível apreender um Corpo-Para-Si-Para-Outro que enfatiza uma intersubjetividade, o que nos faz insistir na compreensão de que não há consciência sem corpo. Como afirma Sartre, “a consciência existe seu corpo” (SARTRE, 2012, p. 416).

Além da vergonha, um dos exemplos a respeito das relações recíprocas entre dois ou mais corpos é bem evidenciado também pela sexualidade. Portanto, se faz necessário ainda adentrarmos nesse âmbito corporal que é a sensualidade enquanto sexual na sua acepção mais ampla que engloba – além da tendência aos prazeres dos sentidos, ao amor das coisas ou às qualidades sensíveis situadas socialmente e historicamente – as expressões de relações concretas com o outro em seus aspectos ontológicos.

8.1 Corpo, sexo, sexualidade e gênero como uma breve análise das formas de relações com o outro, com a sociedade e com a história

De antemão, não pretendemos esgotar o tema sobre corpo, sexo, sexualidade e gênero, que possui uma vasta discussão filosófica, mas contribuir, dentro dos limites do escopo deste livro, para uma perspectiva de conhecimento sobre este e incentivar a elaboração de novos estudos que venham a aprofundar e ampliar o seu entendimento.

Aqui, a sexualidade tanto quanto o sexo serão considerados pelos aspectos gnosiológicos e epistemológicos – a Organização Mun-

dial da Saúde (OMS) e a Intersex Society of North America (ISNA), por exemplo – como também pelos aspectos ontológicos, a ontologia sartriana, fazendo-nos lembrar que para Sartre não há ser humano abstrato em que o gnosiológico existe em detrimento do ontológico e vice-versa. Assim, cabe destacar que faremos uma interseção, a respeito da sexualidade e do sexo, entre o plano gnosiológico (OMS e ISNA) e o plano ontológico (ao usarmos os termos sartrianos).

Compreendido isso, precisamos diferenciar sexo da sexualidade, mesmo que brevemente. Ainda se pode acreditar na ideia de que, ao se falar de sexo, fala-se de sexualidade, mas esta não é tão resumida assim. Michel Foucault foi um dos filósofos que analisou a questão da sexualidade e do corpo, permitindo-nos, com restrições, um ponto de confluência com o pensamento sartriano, a saber, que a sexualidade não se resume à organização fisiológica do corpo. No que tange à sexualidade em Foucault, a filósofa francesa Judith Revel vai afirmar que:

o tema da sexualidade aparece em Foucault não como um discurso sobre a organização fisiológica do corpo, nem como um estudo do comportamento sexual, mas como o prolongamento de uma analítica do poder [...] este prolongamento da analítica do poder investe, por meio dos discursos e das práticas da “medicina social”, sobre um certo número de aspectos fundamentais da vida dos indivíduos (REVEL, 2005, p. 80).

Apesar das premissas diferentes das quais analisamos até aqui, entendemos que através da relação de poder, para Foucault, a medicina também investe em discursos e práticas – que o pensamento foucaultiano intitula de poder-saber – que tentam dar conta da sexualidade a partir de um aspecto fisiológico. Veremos mais adiante que isso é um problema também colocado pela fenomenologia-existencial sartriana. Para Sartre, do mesmo modo, a sexualidade não se resume à fisiologia corporal. Mas antes de entrarmos nessa discussão existencial sobre a sexualidade, precisamos continuar a entender,

mesmo que sucintamente, de que forma a sexualidade hoje em dia é apresentada em nossa sociedade.

Atualmente, mesmo com discussões na filosofia, sociologia e psicologia que buscam mostrar que a sexualidade não se resume ao sexo, ainda se tem no senso comum o entendimento de que, ao se falar de sexo, fala-se de sexualidade, mas sexo se refere às definições de órgãos genitais (além dos cromossomos “sexuais”) ou ainda à relação sexual; já o conceito de sexualidade está relacionado àquilo que somos capazes de expressar na forma de sentir, nos movimentos das pessoas, e como estas tocam e são tocadas. A sexualidade se anuncia em pensamentos, sentimentos, ações e interações. A sexualidade faz parte da personalidade de cada um, é uma necessidade básica e um aspecto do ser humano que não pode ser separado de outros aspectos da vida. Sexualidade não é sinônimo de coito e não se limita à ocorrência ou não de orgasmo.

A Organização Mundial da Saúde (OMS) vai afirmar que “sexo se refere às características biológicas que definem os seres humanos como feminino ou masculino. Embora esses conjuntos de características biológicas não sejam mutuamente exclusivos, há indivíduos que possuem ambos os conjuntos” (WHO, 2006, p. 5)⁸⁶. Já no que diz respeito à sexualidade, a OMS também define que

a sexualidade é um aspecto central do ser humano ao longo da vida e engloba sexo, identidades e papéis de gênero, orientação, erotismo, prazer, intimidade e reprodução. A sexualidade é experimentada e expressa em pensamentos, fantasias, desejos, crenças, atitudes, valores, comportamentos, práticas, papéis e relacionamentos (WHO, 2006, p. 5)⁸⁷.

Além dessas definições, é importante frisar que a OMS diz que o sexo se refere às características biológicas para definir se determinado indivíduo é feminino ou masculino, contudo, há indivíduos que possuem ambas as características (WHO, 2006), ou seja, não há uma

definição exata que categorize “masculino” ou “feminino” mesmo na biologia. Por não haver biologicamente tal definição exata, isso é o que é comumente chamado de intersexo, mostrando que mesmo sendo uma definição científica é ainda sócio-histórica, veremos melhor sobre isso. A Intersex Society of North America (ISNA) nos diz que

a natureza nos apresenta um largo espectro de anatomia sexual [...] Os chamados cromossomos “sexuais” também podem variar bastante. Mas nas culturas humanas, as categorias de sexo são simplificadas em masculino, feminino e, às vezes, intersexo, a fim de simplificar as interações sociais, expressar o que sabemos e sentimos e manter a ordem social [...] Portanto, a natureza não decide onde termina a categoria de “masculino” e começa a categoria de “intersexo”, ou onde termina a categoria de “intersexo” e começa a categoria de “feminino”. São os seres humanos quem decidem. Os seres humanos (atualmente, normalmente médicos) decidem quão incomum deve ser uma combinação de partes anatômicas e fisiológicas, antes de contar como intersexo. Os humanos decidem se uma pessoa com cromossomos XXY ou cromossomos XY e insensibilidade ao androgênio contará, ou não, como intersexo. [Além disso], no nosso trabalho, descobrimos que as opiniões dos médicos sobre o que deve contar como “intersexo” podem variar consideravelmente (ISNA, c2008, online)⁸⁸.

Primeiro, em suma, poderemos ver a ISNA afirmando que “a natureza não decide [...] Os seres humanos (atualmente, normalmente médicos) decidem” quem é intersexo ou não⁸⁹, e isso é mais um ponto de convergência com Judith Revel, quando ela nos assegura que a medicina social se articula sobre discursos de “veridicção” (“jogos de verdade”): “pertencemos a uma civilização na qual se exige aos homens dizerem a verdade a respeito de sua sexualidade para poder dizer a verdade sobre eles mesmos” (REVEL, 2005, p. 80), isto é, tendo como condição a sexualidade (englobando também o sexo), o indiví-

duo se enquadra em uma identidade (ou gênero) imposta pelo outro, pelo saber-poder que, nesse caso, é a medicina, a ponto de apreendermos – seguindo a leitura de Foucault por Revel – que “a sexualidade [...] é constitutiva dessa ligação que obriga as pessoas a se associar com sua identidade na forma da subjetividade” (REVEL, 2005, p. 80). Nesse contexto, pelo discurso enquanto saber-poder médico, as divisões sexuais são simplificadas muitas vezes, como em um binarismo de gênero, para simplificar as relações sociais e as expressões humanas (ISNA, c2008), contudo nem todos os indivíduos se enquadram nessas definições médicas enquanto identidades nesse processo de subjetivação, o que faz insurgir uma brecha, um além da curva ou um fora da norma dominante, expressando de maneira mais evidente – agora nos termos sartrianos – um espaço de liberdade em que as nossas definições, identidades, são construídas nas relações intersubjetivas ao invés de serem tratadas como uma essência ou um dado natural. Em uma palavra, a medicina não dá conta da existência humana.

Segundo, se a OMS afirma que há indivíduos que possuem ambas as características biológicas no que tange à categoria sexual e que não podem ser definidos prontamente como masculinos ou femininos e, de acordo também com a ISNA, a natureza não decide onde termina ou começa a categoria de “masculino”, “feminino” e “intersexo”, sendo os seres humanos quem decidem isso a partir de seus critérios próprios científico-culturais, então, no aspecto sartriano, isso desvela a máxima de que “a existência precede a essência” (SARTRE, 2012, p. 695), ou seja, o ser humano primeiro existe, depois se define; a rigor, a definição e a existência são contemporâneas. A natureza não decide. Quem decide é o ser humano em uma relação de Corpo-Para-si-Para-Outro.

A sexualidade também está presente desde o nascimento até a morte, e a sexualidade humana é possível de se transformar ao longo dos anos, de acordo com as experiências que o indivíduo se permite vivenciar. O ser humano não nasce pronto. Dessa forma, é admissí-

vel compreender a sexualidade como dinâmica e não como estática. Nos termos sartrianos, não existe uma essência *a priori* chamada “sexualidade”, esta é construída existencialmente na/pela realidade humana. Aqui também é importante apreender que o que sentimos e vivemos acontece no nosso corpo, assim, não é admissível apartar a sexualidade do corpo ou pensar no corpo sem ponderar a sexualidade. A sexualidade é ainda Corpo-Para-si-Para-Outro. Como veremos em uma afirmação de Sartre, o Para-si é sexual.

Até aqui parece evidente a interseção que realizamos ao falar da sexualidade e do sexo no plano gnosiológico (OMS e ISNA, por exemplo) e no plano ontológico (ao usarmos os termos sartrianos).

Fica também declarado aqui que não se trata de uma procura de conceito binário de gênero. Se há uma inversão constante entre Para-si e Para-outro enquanto Eu-sujeito e Outro-objeto, e vice-versa (Corpo-Para-si-Para-Outro), não podemos colocar essa inversão se caracterizando como uma relação binária “homem” ou “mulher”. Como vimos há pouco, nem na Biologia é possível ser tão categórico a respeito desse binarismo. Se a existência precede a essência, como pensa Sartre, não é para o ser humano se definir somente enquanto homem ou mulher, mas enquanto qualquer outra forma de gênero que não precisa necessariamente estar presa nesse binarismo de gênero ou presa à heteronormatividade⁹⁰ e à cisnormatividade⁹¹. Ao mesmo tempo, não é para negar essas normatividades dominantes, pois estas fazem parte daquilo que Sartre chama de “facticidade” ou do “mundo já aí constituído”. Afastemo-nos do solipsismo. O que queremos dizer é que não há aqui um fundamento ontológico para algum gênero em especial, este é criado na/pela realidade humana. Se o ser humano não tem uma essência, é um *nada* sartriano, assim, uma análise crítica sartriana jamais busca as origens do gênero ou as de uma identidade sexual genuína. Não se refere, aqui, a algum tipo de gênero autêntico. Portanto, Sartre afirma que

sem dúvida, pode-se considerar, com efeito, uma contingência para a “realidade humana” especificar-se como “masculina” ou “feminina”; sem dúvida, pode-se dizer que o problema da diferenciação sexual nada tem a ver com o da Existência (Existenz) posto que o homem, tal como a mulher, “existe”, nem mais nem menos (SARTRE, 2012, p. 477).

No entanto, Sartre não nega “que a diferença sexual pertença ao domínio da facticidade, admitimos sem reservas” (SARTRE, 2012, p. 477). Seguindo essa lógica, como veremos através de sociólogos e antropólogos também pelo viés de David Le Breton (2012) que analisaram as manifestações de gêneros em diversas sociedades, que, para nós, teremos como pano de fundo a filosofia sartriana, é na/pela intersubjetividade, na/pela sociedade ou na/pela realidade humana – inclusive no/pelo aspecto político no seu sentido mais amplo – que encontramos condição para a existência das categorias de identidades de gênero. No entanto, antes dessa breve discussão, teremos ainda em questão a sexualidade e o sexo especialmente na filosofia sartriana.

No sexo se implicam pelo menos dois corpos, que não se reduzem a mero corpo para o outro, mas se colocam como Corpo-Para-si-Para-Outro, ou, como corpo e consciência (os quais ambos são Para-si: consciência corporificada), tendo nessa situação o corpo que capta o meu corpo contemporaneamente em que o corpo do outro é captado por mim, tornando-se condição para alteridade, reciprocidade e/ou reconhecimento do outro⁹². Com outras palavras,

no ato sexual – último exemplo – não são esses objetos chamados órgãos sexuais que se tornam utilizáveis para os parceiros, dois sujeitos presos dentro de seus corpos; a simples ideia de tal coisa tornaria o ato sexual impossível. No ato sexual, homem e mulher transformam-se em criaturas de sexo, até mesmo em órgãos sexuais; e esta alteração não pode ser catalogada por nenhum anatomista ou fisiólogo. As coisas catalogadas por eles são

de outra ordem: a ordem dos conhecimentos reflexivos e, portanto, gnósticos, enquanto a transformação do homem e da mulher pertence à ordem da experiência pré-reflexiva e, portanto, da vivência prática (BERG, 1981, p. 53).

Cabe destacar que Berg, na citação supramencionada, carrega ainda uma visão binária de gênero – homem e mulher, contudo, para nós, a sua análise deve ser ampliada para além desse binarismo, até porque o pensamento sartriano, aqui, não comporta nenhum gênero autêntico. Não existe nenhuma essência que precede a existência. Assim, entendemos que a transformação – que nesse caso é do homem e da mulher, mas, para nós, não estamos ponderando o ato sexual deste ponto de vista binário – pertence à experiência pré-reflexiva e de vivência prática, reafirmando o entendimento de que o sexo é ainda Corpo-Para-si-Para-Outro e não uma mera consciência reflexiva. Vale também ressaltar outra afirmação que corrobora com isso:

no ato sexual [...] são corpos concretos, um implicado com o outro expressa inequivocamente a situação de reciprocidade: neste plano nenhum é simples corpo-objeto para o outro, mas corpo e consciência implicado no outro, sendo um alcançado pelo outro, e sem que nenhum ignore essa condição de ser implicado pelo outro (PINTO & FUCK, 2009, p. 53).

Essa capacidade de assimilar reciprocamente o outro está na sexualidade, que é um termo mais amplo, tanto quanto no sexo, que compõe um dos aspectos da sexualidade, como entendido aqui. Essa questão é pertinente no que tange ao reconhecimento do outro. Sartre mesmo afirma que, ao captar ou ao assimilar o outro,

não deixo por isso de afirmar o outro [...] o outro não poderia diluir-se em mim sem que meu ser-Para-outro desaparecesse. Logo, se projeto realizar a unidade com o outro, significa que

projeto assimilar a alteridade do outro enquanto tal, como minha possibilidade própria (SARTRE, 2012, p. 455).

O Corpo-Para-si-Para-Outro exige uma alteridade que pode se expressar pela sexualidade, pelo sexo ou pelo desejo que afirma o outro. Há um reconhecimento do outro, porque não posso diluir o outro sem que meu Ser-Para-Outro desapareça, o que me retiraria toda condição de ser um Para-si que é sempre Para-outro, condição essa que manifesta intersubjetivamente o meu engajamento no mundo, o qual só é possível devido à consciência corporificada que, por ser em situação, é em presença de outras consciências corporificadas. Também para Sartre, segundo Vinicius dos Santos,

o desejo é sempre desejo de um corpo-em-situação, isto é, o corpo é desejado não em suas partes fisiológicas separadas, mas como uma totalidade orgânica. O desejo é consciência não posicional de si mesmo, ou seja, é realmente uma consciência (SANTOS, 2011, p. 99).

Isto é, “o outro que pretendo assimilar não é, de forma alguma, o outro-objeto” (SARTRE, 2012, p. 455). Valendo-se desse entendimento e o levando para o nosso âmbito sexual, não são os objetos intitulados de órgãos sexuais que são condições para os parceiros, por exemplo, já que imaginar o desejo sexual dessa forma impediria o próprio ato sexual, porque tais órgãos não são catalogados por nenhuma anatomia ou fisiologia, pois esses catálogos são da ordem reflexiva, e o desejo – neste momento enquanto desejo sexual e vivência, como já expostos aqui – é da ordem pré-reflexiva. “Assim, nesse plano ontológico se re-estabelece a relação fundamental com o outro, ambos na experimentação de ser como horizonte: sendo outro para o outro e através do outro” (PINTO & FUCK, 2009, p. 53). Sartre ainda se apressa em dizer que a sexualidade e o desejo sexual não se resumem aos órgãos sexuais, e dá exemplo a respeito disso: “a sexua-

lidade infantil precede a maturação fisiológica dos órgãos sexuais; os eunucos, por assim serem, não deixam de sentir desejo. Nem muitos idosos” (SARTRE, 2012, p. 477).

Vale destacar também que tal desejo sexual não é um desejo qualquer, como um apetite (fome ou sede). Do mesmo modo o filósofo francês não se refere a esse desejo como algum tipo de instinto. Erthal ainda vai implicar o desejo em Sartre no âmbito ontológico. Se o sexo, como visto aqui, está do mesmo modo em uma esfera ontológica, o desejo sartriano igualmente se apresenta nessa esfera que é sempre Corpo-Para-Si-Para-Outro. Vejamos:

estudando a relação do corpo com a consciência, Sartre chega a investigar a sexualidade. Todo o desejo tem como meta um possível e aspira sua satisfação. Mas o que ele realmente pretende é substituir o ser saciado. Negando a possibilidade de que o desejo seja somente instinto, afirma que é uma relação do indivíduo como ser-para-o-outro (ERTHAL, 2013, p. 47).

Em Sartre, todo o desejo – o que inclui o desejo sexual – há um comprometimento recíproco de um com o outro corpo (Corpo-Para-si-Para-Outro), recusando a possibilidade de que o desejo se refira somente ao impulso inato ou natural (instinto), ou seja, o desejo passa a ser ontológico, assim, não há um ser humano que se coloque pelo lado de fora do desejo, ele se implica e é cúmplice enquanto desejo. Portanto, “cada consciência, ao encarnar-se, realizou a encarnação da outra [...] e incrementou-se na mesma medida” (SARTRE, 2012, p. 492). Com efeito, tanto na relação da sexualidade quanto no ato sexual em si – para se valer da expressão de Jan Hendrik Van Den Berg (1981) – “em cada carícia, sinto minha própria carne e a carne do outro através da minha, e tenho consciência de que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro” (SARTRE, 2012, p. 492).

Cabe destacar também que compreendemos que o desejo em Sartre, como bem afirma Erthal, é uma espécie de “motor” ontológico, no qual o Para-si tenta alcançar o seu objetivo, trata-se de projeto fundamental – falta ontológica – isto é, o modo pelo qual o Para-si é desejo e ao mesmo tempo é fracasso de ser Ser-Em-Si-Para-Si. Por isso, já dissemos que o desejo sartriano não se refere ao apetite (fome ou sede) ou ao instinto. Mas o desejo sexual, como entendido aqui, é também ontológico no sentido de que é uma vivência ou algo fundamental, não há somente uma reflexão no ato sexual, senão o tal ato se tornaria mecânico, como o próprio filósofo afirma mais adiante. Não é por acaso que Sartre interroga: “e se o homem só possuir um sexo por ser originária e fundamentalmente um ser sexual, enquanto ser que existe no mundo em conexão com outros homens?” (SARTRE, 2012, p. 477).

No desejo, aqui especificamente no sexo, o corpo mais gracioso não é o da fisiologia, mas sim “o corpo desnudo cujos atos encobrem com uma veste invisível escondendo inteiramente sua carne, embora a carne esteja totalmente presente” (SARTRE, 2012, p. 497). Com outras palavras,

jamais a tumescência do pênis ou qualquer outro fenômeno fisiológico pode explicar ou provocar o desejo sexual – assim como a vasoconstrição ou a dilatação pupilar (nem a simples consciência dessas modificações fisiológicas) não podem explicar ou provocar o medo (SARTRE, 2012, p. 478).

Caso ocorra a primazia da fisiologia, impede-se o ato sexual, porque, além do que já foi dito aqui, “o movimento pode tornar-se mecânico. Nesse caso, o corpo sempre faz parte de um conjunto que o justifica, mas a título de puro instrumento” (SARTRE, 2012, p. 497). Assim, sua transcendência-transcendida desaparece e, com ela, a situação; e o corpo é em situação que, nesse caso, é um corpo sexualizado, mas este não é no sentido vulgar ou do senso comum que coloca o

outro como um mero objeto sexual, pois no pensamento sartriano o outro não é assimilado como corpo-objeto pertencente à esfera gnosiológica, mas sim à ontológica. Até porque frente à objetificação, esta como entendida pelo senso comum ou no âmbito gnosiológico, “pode acontecer que os atos sejam bruscos e violentos: neste caso, é o ajustamento à situação que desmorona; a situação permanece, mas, entre ela e o Outro em situação, desliza algo como um vazio ou hiato” (SARTRE, 2012, p. 497).

Com essas ressalvas não quisemos exaurir a questão sexual no seu sentido mais amplo, muito menos a das atitudes com relação ao outro. O que pretendemos com essas poucas indicações é simplesmente destacar que essa determinada atitude sexual, analisada até aqui, é uma relação com outro de forma elementar, não tematizada ou ontológica em que implica o corpo, ou melhor, essa relação é corpo. Portanto, enquanto consciência corporificada, o “Para-si é sexual em seu próprio surgimento frente ao Outro e que, através dele, a sexualidade vem ao mundo” (SARTRE, 2012, p. 504). Com outras palavras, “desejo um ser humano [...] e desejo-o na medida que ele e eu estamos em situação no mundo e na medida que ele é Outro para mim e sou Outro para ele” (SARTRE, 2012, p. 478). Não há, então, humanos não sexuados, ser sexuado e ser um ser humano são condições coexistentes, afinal, o Para-si é sexual e é corpo enquanto Corpo-Para-Si-Para-Outro. Nesse aspecto sartriano, a sexualidade, tanto quanto o sexo, são a estrutura necessária do Ser-Para-si-Para-Outro. Com isso, não afirmamos que as relações com o outro se reduzam a essas atitudes sexuais. O próprio Sartre diz que

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, 2012, p. 504-505).

Mesmo Sartre se referindo ao Para-si como sexual, é preciso deixar evidente que não é o sexo que origina o gênero, isso por diversas questões. Uma delas é o fato de que o Para-si é sempre Para-outro. Como visto, há o Corpo-Para-Si-Para-Outro, portanto a sexualidade é um relacionar com os outros, logo, são pelas relações concretas (intersubjetividade) que advém o gênero homem, mulher etc., não havendo um determinismo *natural* entre sexo e gênero.

Também parafraseando Simone de Beauvoir – e nos valendo de um ponto de confluência – se o “existente é um corpo sexuado” (BEAUVOIR, 1970, p. 6), precisamos esclarecer igualmente que Sartre não está colocando as relações sexuais com o outro pelo um viés da psicanálise empírica ou freudiana, até porque o freudismo ainda se refere somente à esfera gnosiológica, para o pensamento sartriano. O filósofo francês segue afirmando que não é “devido à existência de certa ‘libido’ que deslizesse por toda parte, mas simplesmente porque as atitudes que descrevemos são os projetos fundamentais pelos quais o Para-si realiza seu ser-Para-outro e tenta transcender esta situação de fato” (SARTRE, 2012, p. 505). Isto é, há uma condição ontológica da situação histórica e das particularidades concretas de cada relação entre os Para-sis: as relações sexuais. Por isso que se trata de Para-si sexual ao invés de algo à la “libido”⁹³. “Eis-nos, pois, remetidos ao estudo do desejo de modo a tirar uma conclusão sobre a natureza e a categoria ontológica do sexo” (SARTRE, 2012, p. 478-479).

O objetivo, aqui, não é trazer uma forma de discussão sobre algum tipo de psicanálise freudiana, mas mostrarmos como o corpo se torna presente em todas as atitudes de relação com o outro, sejam elas sociais, históricas e sexuais⁹⁴. Como o sentimento de vergonha no pensamento sartriano, a sexualidade e o sexo também são umas das expressões desse corpo enquanto mediador, enquanto concretude das relações humanas que se desenrola na história. Daí, por exemplo, Sartre vai dizer que “a contingência dos corpos, a estrutura do projeto original que sou, a história que historizo podem decidir que

a atitude sexual permaneça comumente implícita” (SARTRE, 2012, p. 505), assim, por detrás das interdições da moral e dos tabus da sociedade, em um determinado tempo histórico, continua a estrutura originária do desejo, “pelo menos nesta forma particular de turvação que denominamos repulsa sexual” (SARTRE, 2012, p. 505)⁹⁵.

Portanto, como afirma Gerd Bornheim, seja pela historização, pela sexualidade, pelo sexo, pela vergonha ou pelas outras ações, “com o corpo [...] coloca-se a questão da intersubjetividade: a natureza do meu corpo conduz a existência do outro e a meu ser-para-outro” (BORNHEIM, 2011, p. 80).

Agora é necessário destacarmos que a partir deste ponto nós precisamos nos afastar, por ora, da análise direta sobre sexo, e, principalmente, sobre gênero que vínhamos realizando até aqui, com o intuito de inserir o corpo em uma questão mais sociológica e, com efeito, retomar a questão de gênero nessa outra perspectiva também. Como prometido neste tópico, iremos lidar com sociólogos e antropólogos no viés sartriano. Mas antes disso, precisamos contextualizar o leitor sobre o corpo partindo de outras observações que não sejam somente em uma abordagem fenomenológica-existencial, embora essa abordagem esteja presente em todo o nosso texto, de alguma forma.

Entendido isso, então, precisamos relembrar ligeiramente que há um reconhecimento do outro na filosofia de Sartre, que não é aquele reconhecimento à la Hegel – esse como entendido segundo o próprio pensamento sartriano. Com outras palavras, para Sartre não é possível objetificar o outro enquanto algo colocado como uma “coisa” ou uma reificação, da forma em que é mostrado aqui quando Honneth acusa Sartre de reificar o outro. A reificação na filosofia sartriana não é possível somente porque o Para-si não pode se torna em Em-si, como também devido ao entendimento que estamos obtendo sobre o corpo em Sartre: valendo-nos de um ponto de confluência com Beauvoir, “na perspectiva que adoto — a de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty — que se o corpo não é uma coisa, é uma situação” (BEAUVOIR, 1970, p.

54), assim, é pela situação que se pode dizer, junto a Sartre, que o que vemos é o corpo do outro, e o que o outro vê em nós é o nosso corpo, porém o corpo é uma situação enquanto Corpo-Para-Si-Para-Outro.

O que nos parece também pertinente é que nesse reconhecimento do outro, na filosofia de Sartre, é indispensável a presença do corpo, evitando-se a ideia de uma luta por reconhecimento puramente de consciência a consciência. Refere-se a um afastamento de um reconhecimento em uma pura abstração, sem concretude, encarnação ou corporificação. É importante salientar isso, porque, por a consciência ser intencionalidade, ela precisa se situar no mundo, comprometer-se no mundo em uma dada perspectiva, o que só parece possível se considerarmos ambos, a consciência e o corpo, como Para-si, ou apreender a consciência como consciência corporificada. Com outras palavras, “é preciso compreender que, sendo engajado-no-mundo, o Para-si está sempre *em-situação*. Sua existência enquanto corpo traduz essa necessidade de ser-em-situação que lhe caracteriza” (SANTOS, 2011, p. 90). Para se engajar no mundo é preciso ser na forma de um corpo. Aqui, ainda na análise de Vinicius dos Santos, valemo-nos de uma afirmação de Sartre: “assim, dizer que entrei no mundo, que ‘vim ao mundo’ ou que há um mundo, ou que tenho um corpo, é uma só e mesma coisa” (SARTRE, 2012, p. 402). Portanto, o meu corpo é co-extensivo ao mundo⁹⁶.

Também a relação concreta com outro, ou, a intersubjetividade mediada pelo corpo nos permite compreender que o corpo é essencial em certas práticas sociais. Além de buscarmos apreender o reconhecimento do outro e o *papel* do corpo nesse reconhecimento, pelo viés sartriano, há ainda em nosso escopo a possibilidade de abranger certas relações sociais tendo como base a experiência que temos de nosso corpo. Vinicius dos Santos nos alerta a respeito disso. Ele nos diz

trata-se da forma como interiorizamos e reproduzimos certas práticas sociais que envolvem diretamente a forma como vivenciamos

nosso corpo, e cujos desdobramentos são importantes – embora pouco discutidos – para se compreender a relação entre indivíduo e sociedade na ontologia sartriana (SANTOS, 2011, p. 103).

Essa afirmação se respalda na própria obra *O Ser e o Nada*, na qual o filósofo francês discorre sobre as técnicas coletivas que *determinam* meu pertencer à coletividade:

essas técnicas irão determinar meu pertencer às coletividades: à espécie humana, à coletividade nacional, ao grupo profissional e familiar. É preciso inclusive salientar: à parte de meu ser-Para-outro – do qual falaremos adiante – a única maneira positiva de que disponho para existir meu pertencer de fato a essas coletividades é o uso que faço constantemente das técnicas que delas (SARTRE, 2012, p. 629).

Então, o meu Ser-Para-Outro, ou a minha relação concreta e o meu reconhecimento do outro, centrado no corpo, encontra-se em uma situação coletiva e cultural, na qual me utilizo das técnicas que procedem desta⁹⁷. Se já entendemos que “o corpo não é uma coisa, é uma situação” (BEAUVOIR, 1970, p. 54), logo, cabe destacar que devemos apreender o corpo em contexto que é a situação de uma *subjetividade* encarnada e, com efeito, implicada nas condições sociais e culturais. Isto é, o corpo é valorado de acordo com certos costumes sociais que “traduzem” sua atitude ontológica. De início, esse entendimento é corroborado do mesmo modo por Katherine Morris, ao afirmar que tal aspecto sobre o corpo sartriano se assemelha ao

sociólogo influenciado pela fenomenologia de Nick Crossley [que] fez um trabalho interessante na exploração do que ele chama de “técnicas corporais reflexivas” e que, ainda, essas técnicas são um caso especial do que o antropólogo social Marcel Mauss (1935) chamou de *técnicas do corpo* (MORRIS, 2009, p. 130).

Assim, se essa compreensão sobre o corpo no que se refere às chamadas “técnicas coletivas” em *O Ser e o Nada*, segundo Katherine Morris, “tivesse sido mais detalhadas [...] poderia ter sido escrita por Marcel Mauss, cujos cursos no Collège de France foram freqüentados por Sartre e Merleau-Ponty” (MORRIS, 2009, p. 134)⁹⁸.

Sartre, nessa esteira, preocupa-se em mostrar que as técnicas coletivas em geral, incluindo a linguagem, mantêm-se por meio de uma interação entre a sociedade e os indivíduos. “Porém, com esse exemplo centrado no corpo, Sartre reconhece, com Mauss, a capacidade essencial do corpo de ser ‘de um só golpe completamente natural e completamente cultural’ (Casey, 1998, p. 208)” (MORRIS, 2009, p. 134).

Do mesmo modo, apesar de premissas diferentes, as afirmações do sociólogo e antropólogo francês David Le Breton e as de Sartre, no que tange ao corpo na sociedade, apresentam pontos de confluências⁹⁹. Le Breton vai assegurar “que as ações que tecem a trama da vida quotidiana, das mais fúteis ou das menos concretas até aquelas que ocorrem na cena pública, envolvem a mediação da corporeidade” (LE BRETON, 2012, p. 7). Le Breton é um destacado sociólogo e antropólogo do corpo na atualidade. As suas pesquisas em sociologia do corpo podem evidenciar empiricamente a importância do corpo na relação concreta com o outro da maneira como Sartre teorizou em sua filosofia. Não que isso seja uma regra, mas é um coadjuvante enriquecedor para os nossos estudos, da mesma forma como também nos valem, e o próprio Sartre igualmente se valeu em sua obra *O Ser e o Nada*, das pesquisas do psicólogo e epistemólogo Jean Piaget que já foram mencionadas e que são bastante explícitas na obra sartriana referida. Destarte, em Sartre as técnicas coletivas que me “determinam” numa coletividade têm como ponto central o corpo. O corpo em Sartre, ontologicamente e socialmente considerando, está presente nas relações intersubjetivas.

Como já entendemos na filosofia sartriana, é devido ao corpo vivido conscientemente que o indivíduo desenvolve, a cada instante, significações no mundo que o cerca. As atividades perceptivas, as expressões de sentimentos – como a vergonha – os ritos de interações, o conjunto de gestos, a sexualidade, o sexo, os jogos de sedução etc. têm como vetor o corpo, este é uma espécie de “vetor semântico” pelo qual a relação com o outro (mundo) é desenvolvida. Parafraseando David Le Breton, “antes de qualquer coisa, a existência é corporal” (LE BRETON, 2012, p. 7). De acordo com a nossa visão sartriana, são do corpo que se difundem as significações que permitem a existência individual e coletiva – a intersubjetividade (SARTRE, 2012). Parafraseando novamente Le Breton, “pela corporeidade, o homem faz do mundo a extensão de sua experiência [...] o corpo produz sentidos continuamente e assim insere o homem, de forma ativa, no interior de dado espaço social e cultural” (LE BRETON, 2012, p. 8). Tal dado espaço social e cultural é o que Sartre denominou de facticidade de uma situação. Isto é,

não há homem sem mundo da mesma medida em que não há mundo sem o outro; nesse aspecto a história da humanidade coincide com a história de cada homem: Flaubert é idiota em seu ser [...] aquilo que ele pode efetivamente ser no mundo lhe advirá do olhar (sua relação negativa) do outro (seus pais) e do Outro (Ciência, História, Cultura etc.) (SILVA, 2018, p. 177)¹⁰⁰.

Como discorreremos até aqui, entendemos que a sociedade, a cultura tem o corpo como uma espécie de “vetor semântico”, envolvem a mediação da corporeidade que a cada instante exprime significações no mundo. Contudo, cabe reforçar que no pensamento sartriano os corpos geralmente significam algo, mas não como indivíduos que apresentam um significado em si mesmo. Não se refere aqui a uma forma de Essencialismo. Para Sartre, nenhum corpo é um sinal de si; nenhum indivíduo tem uma identidade independente, como se

fosse um solipsismo. Na medida em que um corpo significa algo, ele deriva esse significado de seu contexto histórico e sociopolítico (facticidade), e isso é sempre em relação com outros corpos (Para-si-Para-Outro), isto é, parafraseando Luciano Donizetti da Silva, sempre em uma intersubjetividade encarnada há um compartilhamento de significados frente ao Outro (Ciência, História, Cultura etc.).

Gnosiologicamente considerando, esse compartilhamento de significados também não é, por si só, político¹⁰¹, no sentido de um espaço social público, porque pode acontecer em todos os lugares, em todos os tipos de encontros públicos e privados. O corpo se relaciona com todas as atividades que desempenhamos, sendo, entretanto, especialmente relevante para a ação¹⁰² gnosiológica e ontológica, e, assim, para a política. O papel da política, no aspecto gnosiológico, é tornar esse compartilhamento possível. Mas não é só isso. Agora no seu sentido mais amplo, a política, além de compartilhar, “produz” o que alega compartilhar. Se a política – tanto institucional (Jurídico, por exemplo) quanto das relações com o outro (relações entre situações do cotidiano ou do campo prático) – faz parte da realidade humana, se a consciência é doadora de sentido, então, a política tem uma espécie de função dual: produz e compartilha significados na/pela intersubjetividade encarnada. O corpo, na forma em que nós ocidentais o entendemos, não foge da política, porque não foge da realidade humana. Não que a política seja a realidade humana, mas ela é uma das formas de expressões (sentidos) concretas da realidade humana que é sempre Para-Si-Para-Outro(s)¹⁰³.

Como apreendemos em Sartre, o corpo não apresenta um significado em si mesmo. O corpo sempre é um Corpo-Para-Si-Para-Outro. Portanto, o corpo é sempre em situação, ou melhor, o corpo é situação. Não há ser humano neutro ou imparcial, por não haver humano “trans-histórico”, já que a consciência é doadora de sentido (Intencionalidade da consciência, Para-si, Realidade humana, Para-Si-Para-Outro...). Então, isso nos faz compreender que, de fato, não existe

corpo dado naturalmente. Não se pode acessar somente o corpo em si, este sempre aparece acompanhado de significado ou valor. Ele continuamente se desvela enquanto fenômeno da consciência.

Agora, retomando o ponto prometido sobre a sexualidade e o gênero pelo viés sociológico e fenomenológico-existencial sartriano, percebemos que, sendo ainda mais rigoroso, de acordo com o pensamento de David Le Breton (2012), o corpo nem sequer “existe”. Nunca se viu um corpo, o que se vê são homens e mulheres, ou melhor, o que se vê são homens cisgêneros, mulheres cisgêneros ou transgêneros e, ainda, orientações sexuais como homossexuais, heterossexuais, bissexuais, pansexuais, etc. Não se vê corpo, mas se vê corpo com..., corpo em..., corpo como... De acordo com que já havíamos analisado, o corpo é socialmente construído, ele é uma falsa evidência natural. Isso ainda mostra que o corpo não é separado do gênero, contudo, é preciso desconstruir a ideia de padrões normativos de gênero que dita o que é ser homem, ser mulher, etc., mostrando que os discursos hegemônicos sobre o gênero não são dados naturais, mas sim sentidos criados na/pela realidade humana, dando condições, então, para que os indivíduos transgridam os critérios de representação política enquanto *status quo* calcados na cisnormatividade.

Se há um ser humano que “é” um homem ou uma mulher, isso provavelmente não é tudo que esse humano é, pois, além do Para-si se caracterizar como “é o que não é e não é o que é” (SARTRE, 2012, p. 110), Sartre diversas vezes já deixou evidente que não há uma essência humana que, no nosso caso, poderíamos intitulá-la de “homem” ou “mulher” *a priori*. Por exemplo, para nosso esclarecimento, o filósofo francês indaga o

que teria sido de Descartes se houvesse conhecido a física contemporânea? Equivale a supor que Descartes possui uma natureza *a priori* mais ou menos limitada e alterada pelo estado da ciência de seu tempo, e que poderíamos transportar esta nature-

za em bruto para a época contemporânea, na qual ela iria reagir a conhecimentos mais amplos e precisos (SARTRE, 2012, p. 640).

Assim, ao tentar transportar Descartes para a contemporaneidade, além de assumirmos uma natureza (essência) humana para ele, o que não é possível na filosofia sartriana, esquecemos ainda que Descartes seria outra pessoa, por estar em outro contexto/mundo constituído. Estamos apontando aqui que um sujeito é historicamente definido e ao mesmo tempo em que a história o faz, ele também faz a história, e, assim, “Descartes é um absoluto desfrutando de uma data absoluta e perfeitamente impensável em outra data, pois ele fez sua data fazendo-se a si mesmo” (SARTRE, 2012, p. 641). Então, quando se diz que o ser humano é homem ou é mulher e que provavelmente isso não é tudo que esse humano é, afirmamos não somente os aspectos ontológicos do Para-si, como ainda a situação histórica e gnosiológica em que ele está inserido: corpo em situação. Com outras palavras, falar do gênero “homem” ou “mulher”, por exemplo, é entender que o gênero não se constitui como uma essência que transcende os diferentes contextos históricos. Não se trata de uma metafísica clássica. A ideia de gênero, aqui, é em situação, isto é, o gênero estabelece relações com significados étnicos, sexuais e regionais de identidades construídos na/pela realidade humana (Corpo-Para-Si-Para-Outro).

Aqui cabe lembrar que a sexualidade é um termo mais amplo que engloba sexo, gênero, personalidade, comportamento etc., como de certa forma já vimos gnosiologicamente. O que se apreende também é que, para Sartre, a sexualidade é ontológica enquanto Para-si sexual, e que o gênero é uma identidade que não se desenvolve em uma relação de causa e efeito natural nem é uma essência imutável, mas que é constituído existencialmente na intersubjetividade, de acordo com a máxima sartriana de que a existência precede a essência e, além disso, pode continuar dinâmico por toda a existência do indivíduo. Há diversos eixos de relações com o outro que buscam constituir “identidades” do corpo, tornando problemática a ideia de

um corpo universal e essencial. Não tratamos de um Essencialismo. Com efeito, não poderemos separar a questão de gênero das relações políticas e culturais em que é produzida.

Então, se não há um “Descartes enquanto essência e, por isso, atemporal”, não há corpo em si, por não haver do mesmo modo corpo enquanto essência e, por isso, atemporal. Não é que não poderemos ser considerados animais em carne e osso, mas somos animais carregados de sentidos. Veremos, aqui, o que Sartre coloca a respeito da Anatomia, Fisiologia e/ou Biologia.

O fatigante discurso de que o corpo humano é dividido entre pênis e vagina, entre a faculdade de fecundar e de ser fecundado, para corresponder respectivamente entre homem e mulher, é traço em torno do qual as sociedades humanas definem socialmente o que significa ser homem ou mulher em um modelo binário de gênero. Aqui nos referimos a uma questão de gênero. Em linhas gerais, nessa perspectiva, o gênero seria uma forma de apontar construções sociais. Gênero seria, “segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado” (SCOTT, 1995, p. 75). Portanto, “usar Gênero assim pressupõe todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas que não é diretamente determinado pelo sexo nem determina diretamente a sexualidade” (GUEDES, 1995, p. 9). Em uma palavra, o gênero é tudo aquilo que foi definido ao longo da história e que a nossa sociedade apreende como o papel, a função ou o comportamento esperado do indivíduo se baseando em seu sexo biológico.

Por isso que em Sartre há o compartilhamento de significados entre os corpos ou entre a intersubjetividade (SARTRE, 2012), mas o corpo não pode pertencer ao modelo biológico. Le Breton trará o caso dos Nueres¹⁰⁴, nos quais “somente as mulheres que podem parir são realmente consideradas como tal” (LE BRETON, 2012, p. 65). Vejamos bem, para esse grupo social a mulher não se diferencia em sua anatomia ou fisiologia, não é uma questão de órgãos genitais, mas sim de uma determinada função: gerar filhos. Literalmente, a mulher estéril é vista

como se fosse um homem e aproveitará de todas as prerrogativas sociais atribuídas ao homem (LE BRETON, 2012). Cabe destacar também que essas discussões cabem igualmente ao nosso mundo ocidental.

Recorremos às outras sociedades, juntos ao Le Breton e outros sociólogos e antropólogos, para mostrarmos que a ideia de corpo, gênero e sexualidade não são algo imutável e universal, mas não precisaríamos ir tão longe: também a nossa própria sociedade já nos mostra historicamente como o conceito de sexualidade, por exemplo, vem se transformando ao longo do tempo. Um clássico a respeito disso é a trilogia *História da Sexualidade*, de Foucault. Edgardo Castro vai nos dizer que

Foucault pratica uma sorte de ceticismo a respeito dos universais antropológicos [...] como a sexualidade, porém isso não significa que essas noções não remetem a nada ou sejam só quimeras [...] Não se trata de coisas, mas antes, retomando outro conceito foucaultiano, de realidades transacionais, que se formam e se modificam pelo jogo de determinado dispositivo de saber-poder [...] Mas, precisamente porque se trata de uma realidade transacional, não devemos pensar a sexualidade nem como força da natureza [...] nem como algo obscuro que o saber trata de descobrir. A sexualidade tomou forma na rede de relações (CASTRO, 2017, p. 101-102).

Apesar de premissas diferentes, aqui usamos como um adendo uma visão geral foucaultiana só para lembrarmos que a nossa própria história ocidental mostra que a sexualidade, os corpos etc., não são um dado universal, mas criados e em transformações sócio-histórica.

Outro ponto que ainda poderemos considerar referente à história ocidental da sexualidade vem de Helena Vieira e Yuri Fraccaioli ao se posicionarem frente ao artigo “Não há heterossexuais”, de Vladimir Safatle, que foi seguido da réplica “Há homossexuais”, de Eduardo Leal Cunha e, por fim, pela tréplica de Safatle, “Sobre a vi-

vência concreta do sexual”, publicados pela Revista Cult. Nesse posicionamento, Helena Vieira e Yuri Fraccaroli também apontam para a transformação histórica no que diz respeito à sexualidade no mundo ocidental, valendo-se, dentre outros, do historiador americano da sexualidade humana Jonathan Ned Katz:

a partir de registros e notas do doutor Richard von Krafft-Ebing, [...] Katz trata de demonstrar a genealogia dos termos heterossexual e homossexual, e os efeitos que produzem tanto do ponto de vista do erotismo quanto da normalização de determinadas práticas e condutas [...] É no interior da clínica médica que a heterossexualidade transforma-se em “sexualidade normal” e desenvolve um conjunto de práticas e prescrições que, em sua repetição, conformarão o sujeito heterossexual (VIEIRA & FRACCAROLI, 2021, online).

O que acontece é que o médico James Kiernan, antes do uso proposto por Krafft-Ebing, abordava tanto a homossexualidade quanto a heterossexualidade como desvios. Não havia uma nomeação para a sexualidade dita “normal”, isto é, a ideia de uma sexualidade normal não era nomeada. A compreensão dessa sexualidade *normal* era de um instinto sexual com a finalidade da reprodução. Portanto, a “operação fundamental de Krafft-Ebing, na conformação do heterossexual como o normal, consiste em afirmar que o instinto sexual não precisa mais ser deliberadamente reprodutivo, a reprodução seria sua consequência” (VIEIRA & FRACCAROLI, 2021, online). Dentre outras análises, essa operação é explicitamente presente no relato de caso do sr. R., paciente do doutor Krafft-Ebing.

Em suma, Jonathan Katz afirma que “a ideia heterossexual passou de anormal para normal, e de normal para normativa” (KATZ, 1996, p. 90). Assim, para Katz, o trabalho de Krafft-Ebing oferecia duas formas eróticas diferenciadas de sexo: o ideal e o anormal. Nessa análise, Vieira e Fraccaroli destacam ainda algo importante:

acreditamos ser relevante destacar um aspecto não ressaltado pelo teórico americano, mas que aparece em basicamente todos os relatos de pacientes do Dr. Krafft-Ebing utilizados: a heterossexualidade não se restringiria ao desejo, mas também a um conjunto de atos sociais que produziriam um corpo adequado para esta forma sexual. Assim, a heterossexualidade comporia o universo das práticas de gênero (VIEIRA & FRACCAROLI, 2021, online).

Helena Vieira e Yuri Fraccaroli apontam para o que o pensamento foucaultiano já havia, de certa forma, denunciado: de que o discurso da heterossexualidade surge entre outros discursos de poder, na construção do que Foucault nomeou de “dispositivo da sexualidade” que, segundo Edgardo Castro (2017), anuncia a sua própria expansão nos marcos da biopolítica que são mecanismos (saber-poder) que tem como desígnio conservar e expandir as condições de possibilidade para certas maneiras de pensar e agir do ser humano. Nesse sentido,

mobilizando a noção de performatividade de Judith Butler, não se trata de identificar um sujeito heterossexual anterior que tomará parte em práticas que são exclusivamente heterossexuais, mas de um campo de disputa das práticas em que aquelas que são socialmente significadas como práticas heterossexuais produzem a existência mesma do sujeito heterossexual. É praticando a heterossexualidade que se torna heterossexual. O sujeito heterossexual é, portanto, uma ficção, mas uma daquelas que existem, como o Estado, o Poder ou o Povo (VIEIRA & FRACCAROLI, 2021, online).

O que podemos constatar, até aqui, é que mesmo no ocidente a ideia de heterossexualidade – como também a ideia de gênero etc. – é uma ficção, uma produção de sentido. Não se trata de algo dado naturalmente. Assim, valendo-nos igualmente do pensamento sartriano, não poderemos considerar a ideia de heterossexualidade como definida independentemente da ação humana. Sartre afirma que:

existir sexualmente para um Outro que existe sexualmente para mim, ficando bem entendido que este Outro não é forçosamente nem primordialmente para mim - nem eu para ele - um existente heterossexual, mas somente um ser sexuado em geral (SARTRE, 2012, p. 478).

Também para Sartre, se a existência precede a essência, então tudo que é humano é produto da ação humana (SARTRE, 2012). Parafraseando Helena Vieira e Yuri Fraccaroli, entendemos que “desidentificar-se da heterossexualidade não significa rejeitar a alcunha heterossexual, mas engajar-se em práticas sexuais não heterossexuais, não reprodutivas, porque são as práticas que constituem os sujeitos, e não os nomes” (VIEIRA & FRACCAROLI, 2021, online), isto é, nos termos sartrianos, é através de nossa ação que somos comprometidos e engajados no mundo (ser-no-mundo) e que poderemos constituir um Ego ou uma identidade. Em suma, até aqui apreendemos que a ideia de sexualidade, sexo, corpo, gênero etc. são transformações sócio-históricas de comunidades ocidentais também. Essas transformações sócio-históricas não são evidentes somente em outras comunidades não ocidentais ou em sociedades que são discutidas, aqui, por Le Breton. Salientando igualmente que não somente as comunidades do ocidente que são relevantes para este nosso exame.

Entendido isso, voltando à análise através de Le Breton, ele ainda recorre a M. Mead, a Goffman, a E-G Belotti, dentre outros sociólogos e antropólogos, para multiplicar os exemplos, mostrando a relatividade cultural do estatuto dos sexos e das qualidades que lhe são conferidas. Uma investigação em três sociedades da Nova Guiné, realizada por Mead, não encontra nos Arapesh e nos Mundugumor nenhuma categoria de dominação, de bravura, de agressividade, de virilidade, de maleabilidade que possam estar relacionadas a um sexo em oposição ao outro, mesmo havendo papéis diferentes atribuídos aos homens e às mulheres¹⁰⁵. Outros, como o Chambuli,

mostram-nos um entendimento invertido do que se passa em nossa sociedade atual. Nesse caso, “a mulher é o parceiro dominante, ela tem a cabeça fria e conduz o barco; o homem é o menos capaz e o mais emotivo” (LE BRETON, 2012, p. 66). Não buscamos uma conclusão absoluta, mas, pelo viés sartriano, poderemos inferir com isso que as qualidades atribuídas ao sexo dependem das escolhas culturais e sociais e não de um aspecto natural que fixaria ao homem e à mulher um destino biológico (SARTRE, 2012). Le Breton também conclui a não existência de um destino biológico que fixaria naturalmente um indivíduo a ser um homem ou a ser uma mulher, por exemplo (LE BRETON, 2012). Neste ponto poderemos acompanhar ainda a afirmação de Sartre quando diz que

a anatomia é o estudo da exterioridade que subentende sempre a facticidade, enquanto tal exterioridade jamais é perceptível, salvo no cadáver. A fisiologia é a reconstituição sintética do vivente a partir dos cadáveres [...] Sequer o estudo da vida no ser vivente, sequer as vivisseções, sequer o estudo da vida do protoplasma, sequer a embriologia ou o estudo do ovo poderiam encontrar a vida: o órgão que se observa está vivo, mas não está incorporado à unidade sintética de *uma vida*, e sim é compreendido a partir da anatomia, ou seja, a partir da morte. Portanto, seria enorme erro acreditar que o corpo do outro que a nós se revela originariamente seja o corpo da anatomofisiologia (SARTRE, 2012, pp. 437-438).

Com outras palavras, os atributos referentes ao sexo estão interligados às intersubjetividades, aos sentidos propostos nestas, e, portanto, não diz respeito a um gráfico natural. Como disse Sartre, seria um erro enorme acreditar que o corpo do outro seja o corpo da biologia, anatomia e/ou fisiologia. A inscrição do que venha ser homem e mulher não está no estado corporal, ela é construída socialmente. É uma questão de gênero. Assim, ao se falar de gênero, não se

pode resumi-lo às questões biológicas, não se trata de leis intocáveis, mas de tendências nas relações intersubjetivas enquanto Corpo-Para-si-Para-Outro.

São por essas condições que o corpo nem mesmo pode ser universal. Cabe destacar também que “um estudo exemplar de M. Leenhardt aponta que, por exemplo, para os Canaques, no interior da sociedade comunitária, nenhum termo específico é utilizado para referir-se aos órgãos ou ao próprio corpo” (LE BRETON, 2012, p. 27). Logo, a homofobia, a transfobia, o racismo (este se refere ao corpo negro) são sentidos criados que não garantem legitimidades estruturais, naturais, etc. Isso dá ainda mais força aos movimentos feministas, aos movimentos LGBTQ+ e LGBTQI+ (IHRA, 2012, online), dentre outros com temáticas de gênero e/ou de corpo, porque não há nada que determine naturalmente que um dado corpo seja de um homem ou de uma mulher, por exemplo. Isso nos oferece ainda um ponto de confluência com a afirmação de Beauvoir ao dizer que “ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (BEAUVOIR, 1967, p. 9), isto é, ninguém nasce corpo: torna-se corpo; torna-se corpo feminino, masculino, cis, não-cis, trans etc. Cada um vive a sua forma de estar-no-mundo, de ser relação com o outro. Como afirma Le Breton, “o fato é que o corpo não é uma natureza incontestável objetivada imutavelmente pelo conjunto das comunidades humanas” (LE BRETON, 2012, p. 24)¹⁰⁶.

Precisamos também enfatizar que com isso o corpo não é um mero instrumento com o qual os significados culturais são apenas externamente relacionados, o que faria, de certa forma, o corpo ser algo passivo, no qual se inscreveria tais significados. Se o corpo, para Sartre, é consciência corporificada, e que não é possível uma cisão entre o corpo e a consciência, pois, caso contrário, faria o Para-si perder sua perspectiva, desfazendo toda a intencionalidade da consciência – o que seria um absurdo para o filósofo francês – então, a rigor, o corpo não é algo em que se inscreve certos significados, o corpo é consciência enquanto intencionalidade, assim, trata-se de consciência (de)

significados, e não de uma consciência como uma espécie de caixa que recebesse determinados significados. Por isso, junto a Le Breton, dissemos que o corpo é imerso no mundo de forma ativa, e que, de acordo com Sartre, estamos tecendo sobre uma filosofia da ação. Não há consciência passiva, por não haver corpo passivo e vice-versa. Poderemos, sim, falar de corpo-objeto, mas isso é a mesma coisa de falarmos sobre a consciência reflexiva que se torna objeto da consciência pré-reflexiva (esta é condição para reflexão): jamais a consciência pode se relacionar sem recuo, sem distância, sem perspectiva do Para-si, como também jamais pode se falar de Para-si sem um corpo. Nunca o corpo, a rigor, está passivo. Corpo é situação. Consciência e fenômeno existem contemporaneamente. Não poderemos perder de vista essa regra básica da intencionalidade da consciência como entendida na filosofia sartriana. Se já dissemos que o corpo é uma espécie de “vetor semântico”, por exemplo, além das aspas presentes na tal frase¹⁰⁷, é do mesmo modo para fins didáticos. Além disso, não existe significado *fora* da intersubjetividade, ou seja, não há significado sem Ser-Para-Si-Para-Outro. Significados exigem alteridade, exigem interpelações mútuas. Se aqui não é possível um Essencialismo, é porque o corpo e o gênero são relações com o outro, e não um atributo individual, o que evita igualmente uma passividade do corpo por ser necessária uma espécie de reciprocidade ou “dialética” nessas relações de maneira constante.

Cabe ainda uma observação. Quando falamos de sentidos, aqui, falamos de algo concreto que implica na realidade humana. Podemos observar como os sentidos podem se desvelar na/pela realidade humana. Uma observação a respeito disso é o racismo. Como somos doadores de sentidos, não há o corpo por si só sem nenhuma interferência humana, como já compreendemos. O racismo não se refere ao corpo em si. Corpo é sempre em situação, ou melhor, corpo é situação. Racismo se refere ao corpo negro e seus fenótipos. Mesmo tendo conhecimento da não existência de raças, a sociedade sabe quem é

negro e quem não é. O entendimento de que as raças são criações sociais como produções de sentidos, não indica que não haja racismo, menos ainda que o Movimento Negro e outros críticos do racismo não tenham ciência de que raças são invenções culturais ou sociais. Portanto, a criação de sentido como existência social pode tanto ser de forma a se ter conhecimento ou não dessa criação e que, independente disso, o racismo é um fato social.

Também uma analogia a respeito disso é que mais importante de que se Deus existe ou não, o caso é que o simples fato dos humanos acharem que Ele existe, dá ao Deus uma existência social¹⁰⁸. Por conseguinte, um sentido “*determina*” o seu agir, ou melhor, o sentido é o seu próprio agir em função dessa pretensa existência, por exemplo. Por isso que o sentido é ação, a filosofia de Sartre é uma filosofia da ação.

Em suma, no máximo o que nos parece uma tarefa possível é não ir além de alguns exames pontuais, sugerindo um pouco de riqueza nesta nossa análise sobre o pensamento sartriano. Contudo, ainda na perspectiva sartriana, isso nos deixa um pouco mais cientes de que a partir das vivências de nosso corpo temos a nossa existência, de certa forma, *mediada* pelo Outro, pela cultura e pela sociedade. Com outras palavras,

a própria forma como sou-no-mundo, sobretudo quanto à vivência que tenho e o uso que faço de meu próprio corpo, não é fruto exclusivo de uma decisão pessoal sobre o fundo de uma situação particular, mas envolve abertamente [...] o meio social e a cultura nos quais estou inserido (SANTOS, 2011, p. 104).

Em suma, parece-nos compreensível na filosofia de Sartre o papel do corpo no reconhecimento do outro, que, por sinal, mesmo na nossa breve análise, há ainda uma possível concepção da importância corporal nas relações sociais e culturais. Portanto, não encontramos – como quer, por exemplo, Axel Honneth em sua obra *Luta por reconhecimento* – a não existência de um reconhecimento na fi-

losofia de Sartre, mas sim de que forma existe ou como se caracteriza tal reconhecimento, a saber, se no plano gnosiológico ou no plano ontológico. Para nós, esses dois planos estão presentes em Sartre, só é preciso levar em consideração a importância do reconhecimento ontológico, o que não anula o reconhecimento gnosiológico, porém este por si só não dá conta da intersubjetividade humana, segundo o filósofo francês. Por fim, observamos a circunspeção do corpo, o qual expressa a concretude nas relações intersubjetivas: sem o corpo não há reconhecimento do outro.

CONCLUSÃO

Primeira conclusão, quando Sartre nos diz que o outro pode se tornar em objeto, devido à intencionalidade da consciência, diz ainda que esse objeto é um objeto privilegiado, porque jamais, de fato, um Para-si pode se tornar um Em-si, exigindo que o outro, mesmo que objetificado, seja percebido como sujeito, ou seja, esse outro é percebido como um objeto com sentido em torno do qual o mundo é organizado, isto é, ele é visto como centro de seus próprios campos de percepção e ação, como no exemplo sartriano sobre o sentimento de vergonha ou a respeito de um homem que é visto no gramado e que, neste, Sartre afirma: “vejo este homem e capto-o ao mesmo tempo como um objeto e como um homem” (SARTRE, 2012, p. 328) e que a *visada* a tal homem “me surge inteiro e de uma só vez” (SARTRE, 2012, p. 329), pois o outro não deixa de me interpelar. Portanto, mesmo ao objetificar o outro, há de “começar com o Outro-como-sujeito” (MORRIS, 2009, p. 162), e essa afirmação não contraria o conceito de Para-si que, na verdade, é Para-si-Para-Outro, já que o outro nunca deixou de estar presente no pensamento do filósofo francês, por isso o reconhecimento é de Ser a Ser, ou ontológico. Ou seja, em Sartre há um reconhecimento que expressaria a forma originária das relações, um reconhecimento ontológico que seria constitutivo das experiências intersubjetivas. A partir dessa perspectiva, pode-se fazer presente a Psicologia da Gestalt, uma área que de certa forma Sartre também se fundamentou, facilitando o entendimento dessa relação Para-si e Para-outro sartriana: trata-se do conceito de figura-fundo. De um todo (fundo), emerge uma parte (figura). O fundo dá sustentação à figura, e a figura se destaca de um fundo. De acordo com o gestaltista Ribeiro, a figura não é uma parte isolada do fundo, ela existe no fundo, o fundo revela a figura e permite que ela

apareça (RIBEIRO, 1985). A figura, que pode ser Eu-objeto ou Eu-sujeito, está em um fundo sartriano *objetificar-e-ser-objetificado* ou em um fundo *olhar-olhado*. O que o sujeito traz como figura, faz parte de seu fundo. Então não há dualidade, mas sim um todo gestáltico. Dado isso, potencializa-se a compreensão de afirmações do próprio Sartre, como “o ‘ser-visto-pelo-outro’ é a verdade do ‘ver-o-outro’” (SARTRE, 2012, p. 332) ou o “fato mesmo de ser um *olhar-olhado*” (SARTRE, 2012, p. 342).

Quando Sartre afirma que o verdadeiro conhecimento só é possível de Ser a Ser, em outras palavras, ele diz que há um *ser-com-os-outros*. Se no campo gnosiológico o outro pode faltar ou se tornar ausente, ontologicamente o outro é sempre presente, é sempre Para-si-Para-Outro. A relação de Ser a Ser pode ser compreendida – como em um todo gestáltico e na impossibilidade de transformar o Para-si em um Em-si – não enquanto uma pluralidade de “sujeitos”. Ser a Ser é estrutura subjacente à existência humana. Como assegura Sartre, o fato de o Para-si ser incognoscível ao outro Para-si não é o problema. A rigor, se podemos encontrar em Hegel o entendimento de que é o desejo de ver a si própria nesse outro que está em questão no reconhecimento, podemos também encontrar em Sartre a compreensão de que não se busca esse outro, mas a minha atitude perante a ele. Ainda, dentre outros exames já postos aqui, apreendemos nessa questão que o Para-si nunca precisa “sair de si” para “entrar” no mundo do Para-outro. Ser a Ser define, de antemão, que o Para-si já esteja desde sempre aberto ao Para-outro, relacionando-se com ele ao invés de *acessá-lo*: reconhecimento ontológico. Para-si-Para-Outro é uma coparticipação da existência, do mundo, da história, do Outro. Refere-se a uma relação ontológico-existencial com o outro (Ser a Ser), isto é, diz respeito a uma relação que já acontece pelo simples fato de existir. Assim, a relação está radicada no modo de ser da existência.

Já a nossa segunda conclusão é a de que ao compreender o olhar sartriano, nessa perspectiva acima, o conflito, que para Honneth em *Luta por reconhecimento* é um problema para a interação humana, ago-

ra, a nosso ver, torna-se solução, pois observamos também que a tal objetificação sartriana não necessita ser considerada de uma maneira a impedir o reconhecimento, pelo contrário, se o Para-si não pode ser seu próprio fundamento, se ele é um escapar, ou não coincide consigo mesmo, então, para que possa se objetivar é preciso do olhar do outro que o qualifica e lhe ofereça um “lado de fora”, ou que seja condição para um “Eu”, no qual se pode criar uma identidade, mesmo que provisória. Portanto, é preciso entender que “descobrir-se” a si mesmo é descobrir também o outro. A objetificação sartriana não deve ser vista sempre de forma pejorativa. Como afirma Sartre: “veem-me, logo existo” (SARTRE, 2005, p. 398). Daí que “a subjetividade edifica-se através do reconhecimento, pelo qual o Outro me devolve a mim mesmo” (SILVA, C. 2011, p.147).

Poderemos igualmente ver nisso um processo sartriano de superação e conservação frente ao Outro (mundo) e que pode ser caracterizado metaforicamente em uma história da tradição judaica, na qual relata sobre um homem perdido na floresta: em suma, ao anoitecer, um homem perdido em uma floresta viu outro homem com uma lanterna e, assim, ficou exultante, certo de que estava salvo. Ao se aproximar do homem com sua lanterna, percebeu que esse homem tinha os olhos fechados. “Exclamou: ‘você é cego?!’ ‘Sim’, respondeu com obviedade. ‘Mas, então, por que você precisa de uma lanterna?’ ‘Ah... a lanterna não é para mim... não é para que eu veja, mas para que os outros me vejam!’” (BONDER, 2001, p. 74). Como metáfora, compreendemos que a cegueira de tal homem não se apresentou como mero conformismo e solipsismo. Em uma mesma ação, a cegueira conservou e superou a escuridão e no encontro com o outro criou recursos que se não podemos nos ver nos torna visível, faz-nos ser reconhecido em meio à “escuridão”.

Aqui ainda cabe um resumo que se fez bastante didático e que contemplou bem a nossa discussão até o momento¹⁰⁹. Para Honneth a reciprocidade no reconhecimento desde a sua obra *Luta por reco-*

nhecimento busca uma simetria; já para Sartre há também reconhecimento, mas reciprocidade não é sinônimo de simetria. Poderemos nos valer de um exemplo, que é a reciprocidade da amizade: uma pessoa que resolve se encontrar com seu amigo. Embora o encontro suponha uma relação recíproca, reciprocidade não significa simetria. Se uma pessoa decide encontrar um amigo, esse encontro, devido à reciprocidade da amizade e do afeto, é significativo para ambos, mas para quem o promoveu possui um significado adicional que rompe a simetria da comunicação. Assim, nesse caso, Honneth por ser gnosiologicamente hegeliano, busca um “otimismo do reconhecimento” da forma que acusam Hegel de um “otimismo epistemológico” e um “otimismo ontológico” devido a algumas maneiras de interpretação da Síntese na sua dialética (vide aqui a acusação do próprio Sartre a Hegel, por exemplo). Essa Síntese é uma reciprocidade simétrica que jamais seria alcançada: não me olho como o outro me olha. Por isso que em nossa análise apontamos ainda para uma Síntese hegeliana não simétrica sem perder a reciprocidade. Com efeito, isso aponta também que para Sartre não há uma “perda” desse reconhecimento mesmo que o outro seja um fato incontornável, já que o Para-si não acessa outro Para-si e, assim, não ocorre uma Síntese à la Hegel, ou, um reconhecimento simétrico. Então, a posição sartriana do reconhecimento não precisa ser vista como “perdida”, mas podemos afirmar que ontologicamente não há simetria, ou, nos termos sartrianos, os Para-sis não coincidem consigo mesmos e nem com os outros. Dado isso, segue uma afirmação em que diz que “haverá sempre um degrau entre ser-para-si e ser-para-outro” (SILVA, 2018, p. 183-184).

Por fim, apesar de discorrermos bastante sobre a luta por reconhecimento quase que praticamente no plano da consciência, o estudo da consciência em Sartre cai no abstrato se não há um intermédio concreto, como o corpo humano. Portanto, é sobre o corpo, na perspectiva sartriana, que também precisamos agora retomar para melhor compreendermos a relação intersubjetiva aqui considerada e

o reconhecimento do outro de forma concreta. O filósofo francês está ciente disso e nos disse que não se pode ver a consciência distinta do corpo, pois este é constitutivo da própria consciência. Se a consciência é intencionalidade, então ela é relação com o mundo humano, e é o corpo que vai exprimir essa imersão no mundo.

O que se procura dizer é que o corpo é o centro no qual se ordena as coisas do mundo, tornando possível a consciência como intencionalidade. O corpo é a condição para consciência no aspecto de ser consciência (de) mundo, ou seja, é o que permite o ser humano se comprometer no mundo, *estar-no-mundo*, ou melhor, “o modo como a realidade humana é seu *ser-no-mundo*” (SARTRE, 2012, p. 317)¹¹⁰. Além disso, para Sartre, o corpo não se resume a uma consciência engajada no mundo, como também é pelo corpo que a intersubjetividade e o reconhecimento do outro são possíveis: “o corpo – nosso corpo – tem por caráter particular ser essencialmente o conhecido pelo outro: o que conheço é o corpo dos outros, e o essencial do que sei de meu corpo decorre da maneira como os outros o veem” (SARTRE, 2012, p. 286).

Isso nos leva a compreender que o corpo é fundamental para a formulação de uma ideia de reconhecimento do outro, ou de uma luta por reconhecimento. Além disso, a luta por reconhecimento é ainda uma discussão presente na filosofia atual, vide, por exemplo, Honneth, mas é preciso não somente nos debruçarmos nessa análise entre as consciências de forma abstrata. É necessário também que a luta por reconhecimento seja concreta, encarnada, objetiva, o que só é possível pela mediação do corpo.

A partir da nossa compreensão do corpo na intersubjetividade em Sartre, na qual tentamos nos ater ao máximo, percebemos que para explorar a ideia de reconhecimento do outro não se pode formular uma ideia objetiva sobre o reconhecimento sem a implicação do corpo. Com outras palavras, é graças ao ser humano, a partir da corporeidade e também da consciência que tem sobre si, sobre o ou-

tro e o mundo – que desvela a consciência corporificada – que é possível discorrer sobre um reconhecimento do outro de forma concreta. Assim, concluímos que a filosofia de Sartre permite uma discussão sobre a luta por reconhecimento, discussão essa bastante atual entre filósofos e filósofas, como Charles Taylor, Axel Honneth, Judith Butler e Nancy Fraser. Compreendemos, por fim, que o pensamento sartriano observa a circunscrição do corpo, o qual expressa a concretude nas relações intersubjetivas: sem o corpo não há reconhecimento do outro.

Aqui fica também declarado que em nenhum momento obtivemos o intuito de “refutar” qualquer um dos três filósofos-chaves deste livro, a saber, Sartre, Hegel e Honneth, e sim “mostrar como, no interior do conceito, trabalham questões que um autor mobiliza muitas vezes sem saber, já que o autor é muito mais um suporte do que o agente destas questões” (SAFATLE, 2013, p. 20). Ou seja, o entendimento é que um conceito filosófico não é homogêneo, mas se move e desvela suas potencialidades de maneira distinta em situações sócio-históricas particulares. Inclusive o entendimento de que o conceito se move em uma dada situação pode ser explicado, por exemplo, pelo “espírito da época”, em Hegel, ou, pela “realidade humana”, em Sartre. Acontece é que essas situações “pressionam” os arranjos internos dos conceitos e vice-versa. Por muito tempo se compreende – e é uma das leituras válidas, pois não a negamos em nenhum momento, mas sim evidenciamos que há outras leituras também válidas – que a reciprocidade hegeliana é uma reconciliação simétrica. Mostramos como isso é visto em Honneth e em Sartre, cada um a sua maneira, ao discorreremos sobre a Síntese, e que a identificamos aqui como “otimismo ontológico e epistemológico hegeliano”. Assim, se aceitarmos a nossa interpretação a respeito disso – de que a reciprocidade hegeliana não precisa ser necessariamente simétrica, será necessário afirmarmos que, mesmo assim, nenhum conceito de nenhum dos três filósofos – Sartre, Hegel e Honneth – desapareceram de fato de nosso pensamento.

Uma análise a respeito disso, parafraseando Vladimir Safatle (2013): *recusar* uma leitura de Hegel por Sartre, como ainda *recusar* uma leitura de Sartre por Honneth, é a melhor maneira de reconstruir a força crítica de todos esses pensadores. Vide, dentre outras questões postas aqui, que a reciprocidade hegeliana de maneira simétrica ao se contrapor a reciprocidade assimétrica em Sartre abre caminho para outra maneira de reconciliação na reciprocidade, expõe outra maneira de falarmos de teoria de reconhecimento. Entendemos que Hegel não precisa ser necessariamente simétrico para falar de reciprocidade, como também Sartre pode falar de reciprocidade mesmo sendo assimétrico ou mesmo sendo simétrico, e ainda Honneth não perde seu conceito de reificação ao criticar o pensamento sartriano. Antes de nossa análise, isso seriam afirmações que pareceriam um contrassenso. Se observarmos mais de perto, este livro não resultou no abandono de certos conceitos expostos aqui, mas resultou no conjunto de deslocamento de posições e pressuposições de tais conceitos. Por isso a existência dos termos ou dos terrenos como gnosiológico e ontológico, fazendo os conceitos, como corpo, objetificação, reconhecimento etc., atravessarem esses terrenos sem a necessidade de abandoná-los, porque fazer filosofia não significa necessariamente refutar conceitos, pois isso é mais adequado para a ciência, já que a “atualização” de um determinado conceito filosófico em uma situação não consiste no esgotamento completo do mesmo.

Concluimos que se pode falar de reconhecimento em Sartre de maneira assimétrica (a não coincidência do Para-si) e simétrica (o “Nós”). Como também podemos discorrer em Hegel sobre o reconhecimento simétrico (a Síntese enquanto fusão) e assimétrico (a Síntese jamais retorna a si). Além disso, a filosofia sartriana nunca negligenciou o Corpo-Para-Si-Para-Outro, apesar de que em uma primeira leitura, talvez por razões didáticas em *O Ser e O Nada*, Sartre pareça se ater somente ao Para-si, como bem nos alertou Luciano Donizetti da Silva (2011). Notemos que, por falta de um termo melhor, essas ten-

dências contrárias no interior de um mesmo conceito fazem com que ele tenha valência distinta de acordo com a situação na qual se encontra, ensinando-nos que não é plausível negar completamente os conceitos filosóficos complexos, sejam os sartrianos, os hegelianos, os honnethianos, dentre outros.

NOTAS

1. Conferir as obras de Marcel Mauss, especialmente *Les techniques du corps* (1934); David Le Breton, principalmente *Anthropologie du corps et modernité* (1990) e *La Sociologie du corps* (2002), ou, ainda, “ver os três volumes de *Histoire du Corps*, sob a direção de Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine e Georges Vigarello (2005). Destacamos os estudos de Luc Boltanski *Les Usages Sociaux du Corps* (1971), [...] ou o manual de Pascoal Duret et Peggy Roussel *Les corps et ses sociologies* (2005) [...] Entretanto, não são poucos os autores que têm se debruçado em estudos antropológicos do corpo” (Pinto & Fuck, 2009, p. 36). Além disso, há diversas obras e bastantes escritos de Michel Foucault, como *Microfísica do Poder* (1979) e, notadamente, *História da sexualidade*, tendo essa o seu primeiro tomo publicado em 1976.

2. No cartesianismo, em linhas gerais, o ser humano é essencialmente uma coisa pensante e que a mente é fundamentalmente diferente do corpo.

3. Os autores afirmam que há uma produção de Sartre na antropologia, especialmente na obra sartriana “Crítica da razão dialética” (1960). Enquanto uns consideram essa obra como um marxismo existencial, outros teóricos dizem que é mais coerente ser uma antropologia. Schneider, por exemplo, assegura a ideia de uma antropologia ao afirmar que “Sartre buscou fundar uma antropologia estrutural e histórica”, na qual “não basta conhecer a realidade humana, é preciso produzi-la, vivê-la, modificá-la. Sartre aplicará esse postulado ao estabelecer a sua antropologia” (SCHNEIDER, 2008, p 291). Além disso, o filósofo István Mészáros nos diz: “[...] estamos envolvidos diretamente com o homem que se interroga a respeito de seu próprio projeto [...] por isso é que a ‘ontologia fenomenológica’ sartriana deve ser concebida como uma antropologia existencial que se confunde com preocupações morais e psicanalíticas práticas [...]” (MÉSZÁROS, 2012, p. 148). Portanto, apesar de não ser o nosso objetivo aqui compreender se Sartre fez ou não também uma antropologia, consideramos as leituras desses comentadores e filósofos que asseguram haver uma antropologia no pensamento sartriano.

4. A obra sartriana *O Ser e o Nada* foi publicada em 1943 pela Editions Gallimard, na França. Contudo, além de uma edição francesa de 1992, trabalharemos também e com maior ênfase com a edição/tradução brasileira de 2012.

5. Estamos nos referindo ao “dualismo cartesiano”, considerando a existência de duas coisas: alma (*res cogitans*) e corpo (*res extensa*). A autonomia entre alma e corpo acarretará a separação do sujeito com o objeto. Essa situação é que Sartre busca evitar em sua filosofia.

6. Por exemplo, o debate em torno da representatividade das minorias sociais que aparece em filósofos e filósofas, como Judith Butler, Nancy Fraser e Axel Honneth.

7. De forma geral, dentre outros autores aqui presentes, ora diretamente, ora indiretamente, teremos como horizonte a chave de leitura hegeliana a partir de Carlos Cirne-Lima, Michael Inwood, Francisco Nóbrega, Ediovani Gaboardi, Alexandre Kojève, Theodor Adorno, Vladimir Safatle, Jay Bernstein, Hans-Georg Gadamer e Robert S. Hartman; já no que tange à chave de leitura sartriana, teremos, dentre outros, Luciano Donizetti da Silva, Katherine J. Morris, Gerd Bornheim, Malcom Rodrigues, Vinicius dos Santos, Betty Cannon e Franklin Leopoldo e Silva. Cada um deles tem um enfoque maior numa determinada questão de seus respectivos filósofos que nos será útil.

8. É sabido que Hegel não utiliza a tríade: Tese, Antítese e Síntese. Ele não se vale desses termos. Essa tríade é utilizada por alguns comentadores hegelianos, ou até por outros filósofos que se voltam a Hegel, como recurso didático.

9. Referimo-nos à afirmação husserliana: “[...] a particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de cogito, o seu *cogitatum* em si próprio” (Husserl, 2001, p. 48).

10. “Este ‘nada’ não é um nada metafísico absoluto como o de Parmênides, é um ‘nada’ relativo ao ‘ser-em-si’ (as coisas), que é ao mesmo tempo movimento com origem no ‘ser-para-si’ (a consciência) e acto de desprendimento do ‘em-si’” (Rocha, 2005, p. 91), ou, na filosofia sartriana, “o nada não se reduz a um mero conceito vazio, desprovido de sentido” (Bornheim, 2011, p. 43).

11. Colocamos a expressão “‘lá fora’ no outro” por obtermos como objetivo a intersubjetividade, mas, a rigor, não é só no outro, como também, fundamentalmente, no transcendente, no mundo. Já sobre a expressão “suposto fundamento” é porque a consciência, que é intencionalidade, jamais poderá ter, de fato, um fundamento. Veremos isso mais adiante.

12. É nesse contexto da obra sartriana *O Imaginário* que o “real” é apenas aquilo que pode ser entregue à consciência perceptiva. Basicamente, é nossa noção de fato mais comum: aquilo que existe, que percebemos versus aquilo que imaginamos, que é um ato de nossa mente.

13. Segundo Skinner, que foi o proponente do behaviorismo radical, “se a consciência parece ter um efeito causal, trata-se do efeito do ambiente especial que a induz à auto-observação [...] O que o behaviorismo rejeita é o inconsciente como um agente, e está claro que também rejeita o consciente como um agente” (Skinner, 1974, p.133).

14. Por a consciência não ser uma mera extensão do mundo, essa também pode imaginar. A imaginação é referida como “consciência imagética” na filosofia sartriana. Imagem é consciência (de) imagem, ou seja, imagem é igualmente consciência. Logo, Sartre considera a imagem como consciência de imagem, porque, para o filósofo, só há dois tipos de existências: “a existência como coisa do mundo e a existência como consciência” (Sartre, 2008, p. 108). O problema é que se colocarmos a imagem como fenômeno da consciência, a imagem aparecendo à consciência, assim, esta se tornaria independente da consciência, como se fosse um “Em-si” (objetos, coisas do mundo, o que possui uma essência). Portanto, a imagem se tornando coisa do mundo, como a consciência poderia imaginar? Por isso, a imaginação não segue as leis da física ou as leis do mundo. Assim, podemos concluir que é por isso que se pode imaginar um Centauro (inexistente), uma pessoa com quem se marcou um encontro, mas que não compareceu ao tal encontro (ausente), um amigo distante (existente em outra parte) etc. Com outras palavras, “[...] a imagem contém, do mesmo modo, um ato de crença ou um ato posicional. Esse ato pode tomar quatro, e somente quatro, formas: pode colocar o objeto como inexistente, ou como ausente, ou como existente em outra parte; pode também ‘neutralizar-se’, isto é, não colocar seu objeto como existente (essa suspensão da crença continua a ser um ato posicional)” (Sartre, 1996, p. 26). Posso, então, imaginar tudo aquilo que “fere” as leis do mundo. Se a consciência fosse uma extensão do Em-si, imaginar dessa forma seria praticamente impossível. Logo, não há uma consciência passiva, por isso não há nenhuma surpresa em relação ao tal objeto imaginado (SARTRE, 2008). Daí que essa perspectiva seria também uma forma de apresentar a consciência como liberdade sartriana.

15. Como veremos, isso será muito importante para nossas futuras discussões sobre o reconhecimento em Sartre.

16. Somando-se a isso, há outros modos de ser da consciência, como imaginação, emoção, percepção que são também descritos em obras sartrianas, obras como “O imaginário” (1940) e “Esboço para uma teoria das emoções” (1939), além do “O Ser e o Nada” (1943).

17. Além do mais, o ser humano na ontologia sartriana se torna autor primário da ação.

18. Outro ponto importante dos fenômenos humanos, pelo viés de Piaget, é que “a lógica das ações aparece sempre mais profunda e primitiva, sendo desenvolvida com maior rapidez, superando melhor as dificuldades encontradas” (Souza, 2007, p. 2), ou seja, agora considerando isso na filosofia sartriana, a consciência irrefletida está sempre decidindo, fazendo escolhas, pois só se escolhe se é consciente (Sartre, 2012), portanto, será que, a partir da análise piagetiana, poderíamos afirmar que a consciência irrefletida está sempre decidindo, fazendo escolhas?

19. Veremos que o corpo também é consciência ou Para-si, e este implica o outro (ou Para-outro). “Com o corpo [...] coloca-se a questão da intersubjetividade: a natureza do meu corpo conduz a existência do outro e a meu ser-para-outro” (BORNHEIM, 2011, p. 80).

20. É pura positividade, porque o Em-si não interroga, diferente do Para-si que é negatividade e, por isso, é conduta interrogativa. Assim, todo esse procedimento da consciência como intencionalidade é um ato de interrogação e, por ser intencionalidade, interroga aquilo que ela não é. A negatividade, portanto, é possível, porque o Para-si sempre implica um ser outro que não ele, uma transcendência. Dessa forma, é impossível construir a noção de objeto se não tivermos originalmente uma relação negativa qualificando o objeto como aquilo que não é a minha consciência (MOREIRA, 2010): “só se pode ser consciência de algo se se é, de início, a negação desse algo. O objeto é para mim, antes de mais nada, o que eu não sou, ele só pode existir para mim se ele é algo diferente de mim, se ele é um não eu. Toda presença, diz Sartre, envolve uma negação radical como presença diante daquilo que não somos” (MOUTINHO,

2003, p. 119), ou seja, o “Para-si não é mais que esse Nada translúcido que é negação da coisa percebida” (SARTRE, 2012, p. 196). Veremos isso mais adiante.

21. Estamos tratando aqui ainda de uma concepção da temporalidade sartriana, isto é, enquanto o Em-si “é o que é”, este não “se temporaliza”, já o Para-si como “é o que não é e não é o que é” e que ele “tem de ser” seu ser, precisa ser apreendido a partir da temporalidade ek-stática, assim, só o Para-si cujo o sentido é o de ser temporal. Desse modo, o “Para-si é presente ao ser em forma de fuga; o Presente é uma fuga perpétua frente ao ser” (SARTRE, 2012, p. 177), portanto, o reflexivo não remete ao que está sendo vivido, somente ao que já foi vivido e cristalizado (fuga), ao mesmo tempo, só me relaciono com os meus atos no irrefletido enquanto vivendo, mas, devido a ek-stática, o termo “vivendo” não se refere ao termo “presente” na visão tradicional sobre o tempo que distingue passado, presente e futuro ou que o coloca como uma sucessão de instantes (calendários e relógios, por exemplo), refere-se ao tempo mais originário no qual a ontologia está implicada: “deve-se fazer aparecer cada dimensão sobre o fundo da totalidade temporal, retendo sempre na memória a “Unselbstständigkeit” [não autonomia] desta dimensão” (SARTRE, 2012, p. 158-159). Assim, o fenômeno temporal em sua totalidade é apreender que o passado é passado de um presente e que só existe em função deste, o mesmo vale para o futuro, e isso em uma relação interna ao presente. Então, se essa temporalidade não é um ente, pois ela se temporaliza, o termo “vivendo”, aqui, significa uma temporalidade enquanto “constituente” do Para-si, isto é, não é apreendê-la como objeto de conhecimento, mas sim “apreendê-la” no seu sentido a partir da estrutura ontológica (relação interna) ao invés da gnosiológica (relação externa). Há as relações internas na estrutura global da temporalidade, o que, por sinal, evita uma ideia de consciência desencarnada que não vive o “peso” de seu passado e, com efeito, dos acontecimentos históricos.

22. Isso complementa o que vimos anteriormente na afirmação de Sartre: “[...] ainda que pudesse tentar fazer-me objeto, seria ainda eu mesmo no âmago deste objeto que sou, e, no próprio epicentro deste objeto, teria-de-ser o sujeito que o encara” (SARTRE, 2012, p. 313).

23. Donizetti da Silva afirma que “a ontologia fenomenológica-existencial de Sartre o coloca bem longe de Hegel (e Husserl, em certa medida), e muito mais perto de Heidegger; próximo, mas não o suficiente para negar a liberdade e

eleger uma modalidade de ser – Dasein, ser-para-a-morte” (SILVA, 2018, p. 36). Mas isso seria outra discussão que não cabe aqui, não segue necessariamente nossos objetivos.

24. Thana Mara de Souza alega: “concretamente correlação, pois não podemos pensar a consciência fora da relação com o mundo e este, mesmo que exista sem aquela, não tem sentido algum fora dessa relação” (SOUZA, 2017, p. 163). Ainda a respeito disso, temos uma afirmação de Sartre que corrobora: que há um “duplo jogo de oposições unilaterais” (SARTRE, 2012, p. 146, nota de rodapé).

25. Veremos mais sobre isso quando discorrermos sobre o outro como objeto privilegiado. De antemão, “esse assunto foi bastante estudado pela fenomenologia da intersubjetividade e envolve muitos aspectos. Sobre a questão comenta-se em *Vivendo o Sentido* (2017, p. 13): ‘A descoberta do outro é fundamental na nossa relação com o mundo. Descobrimos que ele nem sempre responde nossas expectativas, nem sempre faz o que esperamos e muitas vezes faz o que não queremos. O outro é liberdade e ação, ele é diferente das coisas que funcionam com regularidade. Se ligamos um computador, ele oferece os programas instalados, os relógios marcam as horas conforme seu mecanismo, a lâmpada se acende quando apertamos o interruptor e o filtro purifica a água. Se essas coisas não funcionam como delas se espera, é porque seu mecanismo se corrompeu. No entanto, o outro não é assim, ele pode fazer algo diferente de nossas expectativas sem estar corrompido. Quão difícil é lidar com isso que somos no outro, como é difícil aprender que os outros também têm um roteiro singular de existência. Aprendemos a chamar isso de liberdade, uma experiência que também vivemos” (CARVALHO, 2018, p. 12).

26. Apesar de acreditarmos que no corpo deste texto já se evidencia, cabe uma observação com a intenção de compreender melhor a negação e o desejo. Assim, vejamos: para que comprove a sua verdade, a consciência-de-si assume uma figura do desejo com intuito de se satisfazer, isto é, trata-se da atividade essencialmente negadora da independência do seu objeto, tendo, com efeito, detenção da verdade. Por isso que ao se referir à consciência, essa mesma se figura como desejo e negação.

27. Tal conflito é a questão do olhar sartriano, no qual eu objetifico ou sou objetificado pelo outro, como, de certa forma, já comentamos. Mas voltaremos a esse assunto com mais propriedade.

28. A expressão “Mitsein” é uma apropriação que Sartre faz do termo “Mitsein” do pensamento heideggeriano. Em linhas gerais, esse termo se refere ao reconhecimento da possibilidade do encontro com o outro, referindo-se à alteridade, com intuito de romper com o solipsismo. Sartre ao afirmar que as relações entre consciências não é o Mitsein, mas o conflito, posiciona-se de forma antagônica a Heidegger.

29. “Vale ressaltar, aqui, que conflito nem sempre é sinônimo de violência, mas uma resolução inadequada de um conflito pode se transformar em um ato violento” (ALVES, 2009, p. 343), assim como também a luta de vida e morte, em Hegel, que não se deve ser encarada de forma literal, pode levar literalmente um dos envolvidos à morte.

30. “Em alemão: ‘O Dasein é a cada vez meu’ (N. do T.)” (SARTRE, 2012, p. 317).

31. “l’homme est un être du même genre que le monde et il est même possible, comme le croit Heidegger, que les notions de monde et de ‘réalité humaine’ (Dasein) soient indissociables” (SARTRE, 1995, p. 13, tradução nossa).

32. Não que em Hegel não se possa apresentar uma ontologia, mas aqui se refere à ontologia como entendida por Sartre.

33. Sabemos que a pretensão hegeliana é do “ponto de vista absoluto”, ou seja, Hegel busca consolidar a ideia de Absoluto, e está aí, por ora, a maior das “vantagens” do método fenomenológico contemporâneo quando contraposto ao idealismo alemão hegeliano. Contudo, teremos análises a respeito desse Absoluto no momento oportuno.

34. A certeza sensível, em Hegel, é uma crítica de todo o saber imediato. “O saber da certeza sensível é imediato” (GABOARDI, 2013, p. 41), mas “o problema é que a certeza sensível não tem condições de considerar a si mesma a primeira forma de a consciência tomar a verdade [...] Ela não pode saber que aquilo que toma como verdade é apenas uma aparência, cujo desenvolvimento completo fará com que ela modifique radicalmente seu ponto de vista” (GABOARDI, 2013, p. 42). No pensamento hegeliano, ao não tomar uma verdade, de fato, não se pode configurar como consciência-de-si. Isso nos remete também à dialética do senhor e do escravo, na qual o senhor não está certo do seu ser-para-si como verdade, devido ao reconhecimento do outro, pois o escravo, que não é reconhecido pelo próprio senhor, é tratado como uma coisa ou

mercadoria, assim, o senhor entra em um impasse existencial, “o senhor não está certo do *ser-para-si* como verdade” (HEGEL, 2014, p. 148).

35. Isso é também devido ao fato de que, em Hegel, “algo é determinado pela negação de outro algo. Esse outro algo é determinado pela negação do primeiro algo” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 42). Com outras palavras, a determinação é um jogo de relações de negação entre dois polos. Da mesma forma que a “direita” só é “direita” se há uma “esquerda”, por exemplo. Uma nega a outra.

36. O que fica mais uma vez evidente é que se fixarmos um dos polos (por exemplo: Para-si), perdendo completamente de vista o polo contrário (por exemplo: Para-outro), ficamos com um termo sem sentido, com um polo que não é mais nada, pois lhe falta o outro polo que o constitui (“supostamente o fundamenta”).

37. Em linhas gerais, em Hegel, identidade é também ser determinado, ou, determinar-se, diferenciar-se, ter uma verdade para si, buscar uma síntese para um conflito, uma reciprocidade na luta por reconhecimento. É encontrar uma verdade que seja “lá fora” no outro, na outra consciência, tornando-se em consciência-de-si. Porém, não que antes disso não se trate de uma pessoa, mesmo assim é possível que, no caso do exemplo do senhor-escravo, o senhor seja reconhecido como pessoa, mas não chegou à verdade desse reconhecimento. Por isso que, para Hegel, a consciência-de-si só alcança a verdade no reconhecimento recíproco, pois “sua essência se lhe apresenta como um Outro, está fora dele; deve suprasumir seu ser-fora-de-si” (HEGEL, 2014, pp. 145-146).

38. “A Razão na história” não corresponde a uma obra publicada pelo autor, mas à reunião e organização das Lições proferidas por Hegel. Tendo sua publicação original em 1953, realizada junto ao lógico e filósofo Robert S. Hartman.

39. Hegel, aqui, usa o termo “puro”, para expressar “puro ser e o puro nada”. Esse termo se refere ao seguinte pensamento: Ser é sem conteúdo nenhum, no sentido de que é indeterminado (puro). Ao considerá-lo indeterminado, não podemos pressupor que o Ser é nada, mas sim que é aberto a determinações. O Ser é algo mais universal que abarca todos os conceitos e determinações. Assim, o Ser é vazio de conteúdo, como Nada também é obviamente vazio de conteúdo. Então, “ambos completamente vazios de conteúdo, são a mesma coisa quanto ao conteúdo denotado. Mas não são a mesma coisa quanto à

origem semântica conotada” (CIRNE-LIMA, 2006, p. 27). O que Cirne-lima afirma é o que já se expressa bem em Hegel, quando este diz que “Nada é assim a mesma determinação ou antes a ausência de determinação e, com isso, em geral é o mesmo que é o puro ser” (HEGEL, 2011, p. 72).

40. Jay Bernstein também é mencionado por Vladimir Safatle e por Theodor Adorno (2013).

41. “A contradiction signifies differently; it means that something has slipped through the unifying net, which is to say that contradictions testify to antagonisms in reality” (BERNSTEIN, 2004, p. 36, *tradução nossa*).

42. A saber: Carlos Cirne-Lima (2006/1996), Francisco Nóbrega (2011), Michael Inwood (1997), Vladimir Safatle (2013), Ediovani Gaboardi (2013), Jay Bernstein (2004), Hans-Georg Gadamer (2000), Theodor Adorno (2013), Robert S. Hartman (2001), etc.

43. Já discutimos sobre isso com mais propriedade no capítulo “Uma breve análise da crítica de Sartre a Hegel”.

44. Em linhas gerais, pode-se compreender também um universal (abstração) que existe diante das pessoas sob uma forma concreta, singular. Por exemplo, no silogismo “todo homem é mortal; Sócrates é homem, logo, Sócrates é mortal”, podemos notar que o termo “homem” é um conceito determinado (uma particularidade), que se encaixa no universal “mortal” e subordina o termo singular “Sócrates” (NÓBREGA, 2011). Na lógica convencional, o universal sempre era considerado um conceito genérico e abstrato – como é o caso de “mortal”. Segundo o professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, Rodrigo Duarte, “o que Hegel traz de novo é mostrar que o universal pode existir no plano concreto, como uma síntese de universal e singular”. Esta referência a Hegel consta de um texto publicado na Folha de São Paulo em 18 de dezembro de 1997 com o título “Filósofo Hegel introduziu o ‘universal concreto’”. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/12/18/brasil/4.html>. Acesso em: 6 nov. 2019.

Também, segundo Inwood, um universal, pode ser abstraído (a saber, desligado de um pensamento ou de outros itens sensoriais), e um universal pode ser concreto (a saber, “formado junto”, uma síntese, com outros universais ou com o concreto sensorial) (INWOOD, 1997).

45. Em linhas gerais, essa análise vem também do entendimento de que em todo o processo filosófico de Hegel, mesmo que aparentemente não há, existe sim a relação, ou a oposição, mesmo no seu mais alto grau lógico. Vejamos: “a singularidade, na certeza sensível, foi posta como essencial. Entretanto, ao lado de um ponto singular surgia outro, que deveria ser igualmente essencial. Isso foi o que tornou a singularidade inessencial. O universal surgiu como o que reúne esses diversos pontos num elemento simples [...] O universal, assim, reúne em si as diversas diferenças que estão presentes na certeza sensível [...] Há, assim, entre elas uma relação de negação” (GABOARDI, 2013, pp. 57-58); continuando a lógica hegeliana, obtemos a compreensão de que “é importante observar que ocorre na percepção, assim como se verificou na certeza sensível, uma passagem da conclusão negativa a respeito do saber para uma nova forma de tomar a objetividade” (GABOARDI, 2013, p. 68), do mesmo modo seguimos a análise de que “o universal incondicionado não pode ser tratado como uma essência inerte e simples” (GABOARDI, 2013, p. 74) e, por fim, a respeito do Mundo Invertido, de Hegel, no qual “o objeto é, antes, sob o mesmo e único ponto de vista, o oposto de si mesmo: para si, enquanto é para Outro; e para outro, enquanto é para si” (HEGEL, 2014, p. 102), ou seja, a oposição continua, mesmo que se trate, em última instância, do “oposto de si mesmo” (GABOARDI, 2013, p. 114). A todo o momento, em suas diversas “fases” ou figuras – certeza sensível, percepção, universal incondicionado, o mundo invertido etc. – a sua filosofia trata de oposição, relação, negação. A nosso ver, seguindo pensamento de Carlos Cirne-Lima (2006), não existe um Hegel essencialista, como uma substância de Aristóteles, ou, qualquer entendimento parecido com isso, pelo contrário, ele foi um filósofo crítico ao essencialismo, à substância aristotélica, dentre outros.

46. Cabe frisar melhor que, dentre outros, “isso se deve ao fato de o universal ter surgido como a essência (ser) que permanece mediante o desvanecer (negativo) dos elementos singulares” (GABOARDI, 2013, p. 60).

47. “Assim como somente o desenvolvimento, *ceteris paribus*, de um girino em uma rã nos autoriza a classificá-lo como girino” (INWOOD, 1997, p. 40).

48. Gaboardi dá um exemplo a respeito disso, para facilitar o nosso entendimento no que se refere ao oposto de si mesmo: “outro exemplo interessante é a relação entre vingança e autodestruição [...] a vingança visa à

restituição da individualidade ferida através da destruição violenta do outro. Entretanto, conforme Hegel, ela alcança o oposto, a autodestruição. Isso significa que na própria vingança está presente seu oposto. Poder-se-ia cogitar que o fato na verdade é o seguinte: a vingança visa a restituir a dignidade através dos mesmos meios ou a partir da mesma forma como foi ferida. Então, aquele que se vinga torna-se tão indigno quanto aquele que o agrediu. Isto é, ambos não se distinguem em nada. Quando o vingador quer restituir sua dignidade pela vingança, assim, acaba por destruí-la completamente. A vingança era determinada pela sua oposição ao ato injusto. Sem essa oposição, ela se converte nele” (GABOARDI, 2013, p. 117-118). Até mesmo o Absoluto jamais pode coincidir consigo mesmo, pois ainda está variando, transformando-se (GABOARDI, 2013).

49. Também a cisão da filosofia moderna pode ser representada, dentre outras, pela filosofia kantiana que pretende mostrar a impossibilidade de conhecer a coisa em si.

50. Mesmo não sendo o nosso objetivo principal aqui, cabe uma observação: em linhas gerais, o ponto de partida de Kant é a validade *apriorística* do imperativo, que são os princípios determinados sobre o que se deve fazer, são as leis morais universais. Já Hegel é um comunitarista, isto é, o seu ponto de partida são os costumes, as comunidades e as culturas. Não é possível, para Hegel, falar em normas abstratas, ou, algo externo aos indivíduos, pelo contrário: as normas só são possíveis quando uns são reconhecidos por outros indivíduos enquanto intersubjetividade. Assim, Cirne-Lima afirma que a “totalidade se diferencia em múltiplos aspectos parciais, então não se trata mais da efetividade formal e, sim, da efetividade real” (CIRNE-LIMA, 1996, p. 90). Por isso, ainda a máxima hegeliana de que “só o absoluto é verdadeiro, ou só o verdadeiro é absoluto” (HEGEL, 2014, p. 64).

51. No que se refere às figuras da consciência hegelianas, a certeza sensível é imediata, sabe somente o “isto”. A partir do momento que se insere uma qualidade ao objeto, ocorre uma negação e, assim, desfaz esta verdade da certeza sensível. O objeto, agora qualificado, deixa de se referir à certeza sensível e se apresenta enquanto percepção, que é a segunda figura da consciência. Na fase da percepção, o indivíduo percebe as qualidades do objeto, mas na percepção a consciência não conhece a si mesma no objeto, esse conhecimento só é possível

no estágio entendimento, quando se reflete sobre isso. Assim, há o caminho da apreensão da consciência-de-si e da formação do Saber Absoluto. Isso são os estágios da consciência que ocorrem na relação sujeito-mundo/objeto.

52. Hegel até compreende a necessidade da religião, mesmo que esta seja fundada no conceito de um Deus que não é deste mundo – apesar de a filosofia ser o Absoluto. Mas o filósofo afirma a morte de Deus, isto é, da forma que é para Nietzsche, a morte de Deus no pensamento hegeliano se refere à morte da transcendência (ROSENFELD, 2017).

53. “La idea de la lógica de Hegel remite hacia más allá de sí misma, puesto que la expresión «lo lógico», tan del gusto de Hegel, reconoce la real imposibilidad de que sea completado el «concepto»” (GADAMER, 2000, p. 102, tradução nossa).

54. Especialmente em sua obra *Luta por reconhecimento – A Gramática Moral dos Conflitos Sociais* (1992).

55. “Une des raisons essentielles de la différence de principe entre morale et ontologie est que la première se place au niveau des conduites existentielles concrètes, tandis que la seconde élucide les structures existentielles constitutives du pour soi comme tel” (FLAJOLIET, 2005, p. 3, tradução nossa).

56. Salientando que, como visto, essa reciprocidade é “aberta”, na acepção já exposta aqui a respeito da Síntese/Devir. Não se refere a uma fusão.

57. Johann Peter Eckermann foi um poeta alemão e amigo do escritor Johann Wolfgang von Goethe.

58. “Sodann wendete sich das Gespräch auf das Wesen der Dialektik. – Es ist im Grunde nichts weiter, sagte Hegel, als der geregelte, methodisch ausgebildete Widerspruchsgeist” (ECKERMANN, 1868, p. 151, tradução nossa). Obs.: de acordo com o livro, o trecho citado é especificamente da conversa datada em “Donnerstag, den 18. Oktober 1827”.

59. Aqui, “a priori, cuja verdade ou falsidade pode ser conhecida independentemente da experiência sensível do mundo das coisas” (CIRNE-LIMA, 1996, p.30), o que contraria o pensamento de Hegel.

60. Cirne-Lima, mesmo assim, coloca a contradição no âmbito formal também. Ele tenta mostrar que a contradição não só está presente no mundo

concreto, como ainda no mundo formal ou lógico, o que o leva a questionar a integridade do “Princípio da não contradição” formulado por Aristóteles. Como isso não é o nosso objetivo principal, consultar, a respeito disso, a obra “Sobre a Contradição”, de Carlos Cirne-Lima (1996).

61. Salientando as três figuras da consciência (Consciência, Consciência-de-si e Espírito) como a certeza sensível à percepção, sendo este caminho fundamental à compreensão da consciência-de-si e da formação do Saber Absoluto, como de certa forma já vimos aqui.

62. “Sartre also introduces there the possibility of the ‘we’ of a common project” (CANNON, 2005, p. 134, tradução nossa).

63. O termo “pós-hegelianos”, para se referir a Marx, a Sorel e a Sartre, é usado pelo próprio Honneth em sua obra *Luta por reconhecimento*. Dentre outros, um exemplo: “se examinarmos a história do pensamento pós-hegeliano a fim de verificar se se encontram nela teorias com uma intenção básica análoga, depararemos com uma série de abordagens nas quais o desenvolvimento histórico foi pensado, em parte com apoio em Hegel, mas sem nenhuma referência a Mead, como um processo conflituoso de luta por reconhecimento. A diferenciação sistemática de três formas de reconhecimento pode então ajudar a tornar transparentes as confusões objetivas pelas quais sempre fracassaram até hoje essas concepções pós-hegelianas: a filosofia social de Marx, de Sorel e de Sartre representa o exemplo mais significativo de uma corrente de pensamento que, contra Hobbes e Maquiavel, carregou teoricamente os conflitos sociais como as exigências do reconhecimento” (HONNETH, 2003, p. 228).

64. Para Honneth, a reificação é uma das formas de identificar as patologias sociais que não se resumem às questões meramente econômicas. A obra *Reificação: um Estudo De Teoria Do Reconhecimento* é um trabalho em que Honneth se debruça mais no conceito de reificação, atualizando-o ou reinterpretando-o para o contexto social atual. Essas patologias sociais se referem a comportamentos humanos que violam os princípios morais e éticos, ou melhor, que não reconhecem o direito do outro, fazendo deste um sujeito sem sentimentos, “objetos mortos”, isto é, fazendo do outro uma “coisa” ou “mercadoria”. Como exemplos, podem ser a mercantilização das relações amorosas na internet e até o forte desenvolvimento da indústria do sexo. Mas

não se trata somente disso. Nessa obra, a reificação caracteriza também os sentimentos humanos que são reduzidos à análise neurológica ou bioquímica, tratando as pessoas como uma máquina sem qualquer experiência existencial (HONNETH, 2019).

65. Marx, com seu conceito de “fetichismo”, é condição para o surgimento da categoria de “reificação”, por Lukács. Fetichismo se refere às “relações coisasais entre pessoas e relações sociais entre coisas” (MARX, 1983, p. 71).

66. Em “História e Consciência de Classe” (2003 [1923]), de Lukács.

67. Em “Teoria do Agir Comunicativo” (2012 [1981]), de Habermas; “Minima Moralia” (2008 [1951]), de Adorno e “e “Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento” (2019 [2007]), de Honneth, por exemplo.

68. Obs.: Não faremos uma análise mais abrangente da filosofia de Honneth e nem todo o seu desdobramento sobre a reificação. Até porque isso não é o nosso objetivo central. Interessa-nos, então, somente entendermos que a reificação se apresenta como potencialidade de análise das patologias sociais presentes nas sociedades contemporâneas. Dessa forma, evitamos nos perder de nosso objetivo, que é analisar o pensamento de Sartre no que diz respeito à intersubjetividade e à teoria do reconhecimento.

69. “Although I learnt from Sartre’s account of recognition as an existential relation, his presentation of recognition as irreducibly conflictual overlooks the ways in which conflict can be resolved into stable and positive forms of recognition which are mutually affirmed by both parties to the conflict. It is clear that Sartre’s ontological framework, which takes conflict as incapable of being eliminated, prevents him from presenting recognition in a positive form, that is, in a form which is enabling for both parties” (HONNETH, 2017, p. 24, tradução nossa).

70. A Gestalt não se apresenta como um diálogo “forçado” com o existencialismo sartriano, pois o próprio Sartre se remete à Gestalt constantemente, por exemplo: “a situação, no e pelo seu transcender para o Outro, fixa-se e se organiza em forma à minha volta, no sentido em que os gestaltistas usam esse termo” (SARTRE, 2012, p. 342).

71. Portanto, como estamos percebendo, quando Sartre discorre sobre o outro como objeto, não se refere ao senso comum ou ao pensamento puramente gnosiológico que tem como ideia a objetificação que, em um sentido mais abrangente, significa tratar uma pessoa como uma mercadoria ou um objeto qualquer, não dando importância à sua personalidade ou dignidade. Contudo, Sartre reconhece que na sociedade o outro é objetificado dessa forma mais abrangente também (como são nos casos das relações externas, por exemplo), só que, neste momento, não é nesse sentido que o filósofo se expressa.

72. A título de informação: as pesquisas de Victor Turner marcam, dentre outras coisas, um dos turbilhões da história originária da ideia de drama na área da Antropologia. John Dawsey afirmou que “inspirando-se numa estética da tragédia grega, ele [Turner] elabora um conceito de drama social. O modelo de ritos de passagem de Arnold Van Gennep, pressupondo três momentos, desdobra-se no conhecido modelo de drama social de Turner em quatro: ruptura, crise e intensificação da crise, ação reparadora e desfecho (que pode levar à harmonia ou cisão social) [...] Em instantes como esses – de *communitas* – as pessoas podem ver-se frente a frente como membros de um mesmo tecido social. Daí, a importância dos dramas sociais, e dos rituais que os suscitam (através de rupturas socialmente instituídas) ou deles emergem (como expressões de uma ação reparadora). No espelho mágico dos rituais, onde elementos do cotidiano se reconfiguram, recriam-se universos sociais e simbólicos [...] Tal como num rito de cura, Turner encontra formas de lidar com a crise de nossa época: a dificuldade de significar o mundo” (DAWSEY, 2006, p. 18-19).

73. Invisibilidade social é a falta de reconhecimento gnosiológico do outro, o que leva à escassez de tolerância como exercício de garantia de promoção e respeito à diversidade. Já o inverso disso é denominado de visibilidade social.

74. “O Para-si é-no-mundo, que a consciência é consciência do mundo” (Sartre, 2012, p. 389), ou, ainda que “o sentido, com efeito, é nosso ser-no-mundo enquanto temos-de-sê-lo em forma de ser-no-meio-do-mundo” (SARTRE, 2012, p. 404).

75. Como sabido, Sartre não nega o mundo gnosiológico, mas afirma que é preciso que o fundamente ontologicamente.

76. Em suma, na atualidade, apesar de ainda encontrar essa forma de descrever gnosiologicamente aquilo que é chamado de “doença mental” ou sofrimento psíquico, é sabido que com o advento da antipsiquiatria – que tem a presença, dentre outras, do psiquiatra Ronald Laing (que visa a criticar as teorias e práticas fundamentais da psiquiatria tradicional) – há o surgimento, *mas não somente*, da psicologia fenomenológico-existencial. “A abordagem fenomenológico-existencial vai mostrar que: (I) qualquer procedimento científico está vinculado ao modo de ser do homem; (II) a psicologia não necessita adotar o modelo naturalista para suas investigações; e (III) as ciências naturais não realizam a desejada assepsia metodológica” (ROEHE, 2006, p.154).

77. É possível que, de certa forma, estejamos nos aproximando de “psiquiatras fenomenológicos mais conhecidos [como] Jaspers, Binswanger, Minkowski, Boss” (SPOHR & SCHNEIDER, 2009, p. 117), contudo, eles não têm em seus pensamentos, como eixo principal, a teoria do reconhecimento nem da maneira em que a expomos aqui.

78. Jacob Levy Moreno foi o criador do psicodrama e do sociodrama, e influenciado, dentre outros, por Hegel e Husserl.

79. O biólogo e psicólogo Jean Piaget desenvolveu a sua epistemologia genética, na qual afirma que todas as pessoas passam por quatro estágios de desenvolvimento cognitivo. Em cada um desses estágios, o pensamento se organiza de uma maneira específica. No nosso caso clínico, estávamos lidando com uma pessoa no estágio pré-operacional, que se estende dos 2 até os 6 ou 7 anos de idade. Aqui há a habilidade de representar objetos e eventos mentalmente por parte da criança, tendo a linguagem como um dos recursos chaves para essa capacidade simbólica. A linguagem oferece palavras que são usadas como símbolos que permite, dentre outras coisas, que a criança comunique seus pensamentos e receba informações de maneira que não era possível quando tinha até os seus 2 anos de idade, em média (PIAGET, 2012).

80. Não que a fisiologia anule a psicologia e vice-versa, muitas das vezes é preciso trabalhar até em conjunto, multidisciplinar. Mas não foi esse o caso em questão: a criança já tinha ido ao médico quando sua mãe procurou um psicólogo, que, por sinal, foi devido à indicação do próprio médico.

Obs.: esse exemplo não se trata de uma narrativa fiel ao caso clínico. Nessa narrativa não houve nomes pessoais, o contexto histórico foi modificado, em

parte suprimido e até reinventado devido às questões éticas, mas sem perder a sua essência e veracidade.

81. Vide, por exemplo, uma pesquisa dos conceitos de corpo e gênero dos gregos até o século XX, realizado pelo historiador e sexólogo Thomas Laqueur que afirmou que o corpo se modificou nos modos como vemos o corpo masculino e o corpo feminino pelo discurso dominante. O discurso dominante “construiu os corpos masculinos e femininos como versões hierárquicas e verticalmente ordenadas de um único sexo” (LAQUEUR, 2001, p. 10). Esta obra aborda a formulação de que as relações sociais de sexos e corpo não são a-históricas, dado este que rompe com qualquer perspectiva naturalista ou biologizante.

82. Cabe frisar que, aqui, “para Sartre abstração é tematizar separado aquilo que não existe senão em relação” (SILVA, 2018, p. 39). Daí que o Para-si só existe em relação ao Para-outro, o reconhecimento do outro se configura em corpo, não havendo separação “alma” e corpo, ou, consciência e corpo. O que existe é em relação.

83. “Le corps pour autrui est l’objet magique par excellence”, *tradução nossa*.

84. “Corporéité et objectivité d’autrui sont rigoureusement inséparables”, *tradução nossa*.

85. Lembrando ainda que não é sempre quando apreendo meu corpo que estarei em uma situação desconfortável, pois tal situação, a saber, a vergonha, é somente um dos exemplos sartrianos.

86. “Sex refers to the biological characteristics that define humans as female or male. While these sets of biological characteristics are not mutually exclusive, as there are individuals who possess both”, *tradução nossa*).

87. “Sexuality is a central aspect of being human throughout life and encompasses sex, gender identities and roles, sexual orientation, eroticism, pleasure, intimacy and reproduction. Sexuality is experienced and expressed in thoughts, fantasies, desires, beliefs, attitudes, values, behaviours, practices, roles and relationships”, *tradução nossa*.

88. “Nature presents us with sex anatomy spectrums [...] So-called “sex” chromosomes can vary quite a bit, too. But in human cultures, sex categories

get simplified into male, female, and sometimes intersex, in order to simplify social interactions, express what we know and feel, and maintain order. So nature doesn't decide where the category of "male" ends and the category of "intersex" begins, or where the category of "intersex" ends and the category of "female" begins. Humans decide. Humans (today, typically doctors) decide how how unusual a combination of parts has to be, before it counts as intersex. Humans decide whether a person with XXY chromosomes or XY chromosomes and androgen insensitivity will count as intersex [...] In our work, we find that doctors' opinions about what should count as "intersex" vary substantially", *tradução nossa*.

89. Essa afirmativa tem respaldo também em outra análise científica: “se uma criança nasce com dois cromossomos X, ovários, um útero na parte de dentro, mas com um pênis e uma bolsa escrotal na parte de fora, por exemplo, é um menino ou uma menina? A maioria dos médicos dirá que é uma menina, a despeito do pênis, por causa de seu potencial para dar à luz [...] A escolha dos critérios a utilizar na determinação do sexo, e a escolha de simplesmente fazer essa determinação, são decisões sociais para as quais os cientistas não podem oferecer regras absolutas” (FAUSTO-STERLING, 2016, p. 20).

90. Heteronormatividade, em suma, é um termo usado para descrever situações nas quais orientações sexuais diferentes da heterossexual são marginalizadas.

91. A cisgeneridade é a condição da pessoa cuja identidade de gênero corresponde ao gênero que lhe foi atribuído no nascimento. Por exemplo, uma pessoa que se identifica como homem e foi designada como homem ao nascer é um homem cisgênero. O termo cisgênero é o oposto da palavra transgênero. Veremos mais sobre isso.

92. Não obstante, há a ideia do sexo solitário, no qual ocorrem geralmente com estímulos sexuais praticados individualmente, como a masturbação, contudo, mesmo assim, tal indivíduo não está isolado do mundo, ainda é um Corpo-Para-Si-Para-Outro, e sua forma de se excitar e suas fantasias estão implicadas em um meio cultural no qual ele está inserido, e que é a sua situação. Parafraseando Donizetti da Silva, “mas de onde ele pode tirar os critérios de seu julgamento senão da cultura na qual foi gestado?” (SILVA, 2018, p. 189). Ainda na esteira do pensamento de Donizetti da Silva (2018), uma vez que o humano “é humano”, ele foi “feito por humanos”; e se assim é, esquecemos

a metáfora do “humano-só”: ele não é “possível”. Notemos o paradoxo: sem conviver com humanos, o Para-si não adentra o mundo humano; e uma vez que “tenha adentrado”, ou seja, tenha se feito “humano”, não importa o quão solitário ele seja: o eremita está no meio de uma “multidão”, ainda que passe o resto de sua vida sozinho; por outro lado, conforme aqueles exemplos das “meninas-lobo indianas”, sem esse “outro”, seríamos – como no relato – lobos de fato. De qualquer forma, o outro continua sendo importante nesse caso. Sartre afirma a minha existência para outro, o ser para o outro como fato primeiro e perpétuo, só que esse outro também é a sociedade, os costumes e a cultura: o outro acha-se agora por toda parte, pois o humano é um ser social e histórico (SARTRE, 2012). O entendimento de que o indivíduo precisa do mundo humano é muito mais complexo do que uma relação direta entre um humano e outro, embora também esta faça parte da realidade humana.

93. “O que Sartre coloca aqui é o conceito do Para-si [...] Sendo desnecessária a libido, já que o Para-si está sempre questionando o seu ser, e assim fazendo escolhas, intencionalidades para coincidir consigo mesmo, tentando ser um Em-si-Para-si ou Deus. Então Sartre pode até não negar a libido, contanto que esta só exista quando o sujeito a compreenda, quando a transforma em situação, ou seja, faça parte do seu projeto. Assim, [é o Para-si] que permite a existência de uma libido e não o contrário” (BARROS, 2019, p. 56).

94. Não é que na prática as atitudes sociais, históricas e sexuais estejam separadas, pelo contrário, a forma de sexualização está implicada em seu contexto sócio-histórico, está sempre em situação, até porque é pelo Para-si-Para-outro que a sexualidade vem ao mundo. A separação dessas atitudes, aqui, é puramente didática.

95. “Não devemos entender esta permanência do projeto sexual como se ficasse ‘em nós’ em estado inconsciente. Um projeto do para-si só pode existir em forma consciente. Simplesmente, existe integrado em uma estrutura particular, na qual se dissolve. Foi o que os psicanalistas observaram ao fazer da afetividade sexual uma ‘tábula rasa’ que extraia todas as suas determinações da história individual. Só que não devemos crer que a sexualidade seja originariamente indeterminada: na verdade, comporta todas as suas determinações desde o surgimento do Para-si em um mundo onde ‘há’ Outros. O que é indeterminado e deve ser estabelecido pela história de cada um é o tipo de relação com o Outro” (SARTRE, 2012, p. 505).

96. Uma das críticas de Merleau-Ponty a Sartre tornar-se presente aqui, segundo Luciano Donizetti da Silva, mas, apesar de não ser nosso intento principal, cabe uma rápida análise enriquecedora: “em relação a Merleau-Ponty [...], a título de negar a consciência em favor da percepção, pela via fenomenológica, abrem-se as portas à determinação social humana que adviria do corpo; Sartre fará ver que o corpo é sim o modo de ser homem-no-mundo, mas o corpo vivido conscientemente” (SILVA, 2018, p. 41).

97. “Naturalmente, acrescenta Sartre, não se tratam de estruturas gerais ou universais, como no caso das estruturas *a priori* de Kant. Saber falar já é saber falar uma língua específica. Aprender uma técnica já é aprender uma técnica específica” (SANTOS, 2011, p. 103).

98. Contudo, Morris ressalva: “embora eu não afirme que tenha havido influência aqui” (MORRIS, 2009, p. 134).

99. Neste contexto, David Le Breton não se apresenta como um diálogo “forçado” com a filosofia de Sartre, pois, da mesma forma que a própria Katherine Morris fez uma espécie de “comparação” do pensamento sartriano com o de Marcel Mauss, Le Breton se remete diretamente (e parece influenciado) ao Mauss, quando afirma, por exemplo, que “‘uma sociologia implícita do corpo’ (J.-M. Berthelot) já estava presente desde o início no pensamento sociológico [...] Sociólogos como G. Simmel abrem importantes vias [...] mais tarde, M. Mauss [...] contribuem decisivamente nesse sentido” (LE BRETON, 2012, p. 12), isto é, Le Breton segue a esteira, dentre outras, de M. Mauss, este que foi utilizado também por Katherine Morris para analisar a relação do corpo com a sociedade na filosofia de Sartre.

Além disso, David Le Breton se utiliza dos pensamentos dos filósofos Merleau-Ponty e Sartre, mas não faz uma sociologia fenomenológica, de fato, contudo, apóia diversas vezes o seu pensamento na fenomenologia, como na de Sartre e, especialmente, na de Merleau-Ponty, como pode ser visto quando “o autor [Le Breton] retoma obras importantes do filósofo francês [Merleau-Ponty], como ‘Fenomenologia da Percepção’, ‘Signos’ e ‘Visível e o Invisível’, abordando a complexa condição humana” (MENDES & PORPINO, 2011, p. 542). Atualmente, na antropologia e sociologia são muitos os estudiosos que se dedicam ao corpo, “mas destacamos os trabalhos recentes de David Le Breton pelo seu enfoque fenomenológico” (JOSGRILBERG, 2017, p. 300).

100. “De fato, cada um é para o outro aquilo que aparece; mas de onde ele pode tirar os critérios de seu julgamento senão da cultura na qual foi gestado? Do mesmo modo que o outro é, num plano de totalização, o olhar divino que tudo vê e julga, ele também (relação recíproca) passa a ser aquele que carrega consigo o segredo do um” (SILVA, 2018, p. 189). Assim, nos parece evidente a liberdade situada de Sartre, e como a cultura e o social se configuram nisso: “o critério para todo julgamento, não se pode esquecer, será a liberdade-situada” (SILVA, 2018, p. 192). Mas, apesar de certa pertinência, essa discussão caberia em outro momento. Colocamos, então, essa nota com intuito de enriquecermos, aqui, o pensamento sartriano.

101. O termo político é derivado do grego antigo πολιτεία (*politeía*), que se referia a todos os procedimentos relativos à Pólis ou à cidade-Estado grega. Por extensão, aqui, poderia significar tanto cidade-Estado quanto sociedade, comunidade, coletividade, intersubjetividade e outras definições referentes às relações humanas.

102. Pela compreensão posta aqui a respeito da Intencionalidade da consciência, da escolha e do Para-si sartriano, a ação aparece como o primeiro princípio do existencialismo em Sartre. Resolver não agir, é agir; escolher não escolher, é escolher. “Assim, o mundo, desde o surgimento de meu Para-si, desvela-se como indicação de atos a fazer, atos esses que remetem a outros atos, esses a outros, e assim sucessivamente [...] A percepção se transcende naturalmente rumo à ação, ou melhor, só pode desvelar-se em e por projetos de ação” (SARTRE, 2012, p. 407).

103. Até “porque o homem é Para-si e, por isso, não é. Não tem direitos nem valores intrínsecos: tem projeto. Tal indeterminação é incompatível com o sujeito de direito, determinação jurídica que corresponde à função (na medida em que determina o homem por um conjunto de exigências do campo prático). De tal sorte que tanto Sartre como Pachukanis colocam-se no campo da crítica do sujeito e, mais especificamente, do sujeito de direito” (ALMEIDA, 2016, p. 145).

104. Os Nueres são uma confederação de comunidades localizadas no sul do Sudão e no oeste da Etiópia.

105. Consultar: Mead, M. *Sexo e Temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2000. Margaret Mead (1901-1978) foi uma antropóloga estadunidense, um dos

expoentes da chamada escola culturalista norte-americana. Como resultado de uma longa e minuciosa pesquisa científica, a autora expõe aqui, sob a forma de um relato, quadros da vida íntima de três povos e, através de sua própria narrativa, discute e põe em xeque os conceitos tradicionais sobre o masculino e o feminino, abrindo caminho, pioneiramente, para a moderna revolução de mentalidade no modo de encará-los.

106. Não queremos criar uma dicotomia entre pessoas cisgênero e pessoas transgênero, entre pessoas heterossexuais e não heterossexuais, e sim evidenciar o caráter ilusório da naturalidade da categoria cis e hetéro. Pelo menos, nós enquanto ocidentais, vivemos em uma sociedade ciscêntrica, cisnormativa e hetéronormativa. Aqui, como já vimos, está em questão a cultura ou a sociedade enquanto facticidade de uma situação sartriana.

107. As aspas em toda nossa atividade são sempre relevantes, já que se refere, dentre outras coisas, à ideia de não tratar um termo ao pé da letra.

108. A religião, a arte, a ciência, a política, a filosofia são sentidos criados; logo, aqui, estamos considerando que se Deus tem uma existência social, isso envolve também as instituições que carregam o seu nome e interferem no tecido social.

109. Parafraseando o pensamento fenomenológico-existencial de Jacob Levy Moreno – o criador do Psicodrama e do Sociodrama, e influenciado, dentre outros, por Hegel e Husserl – a partir da leitura de Wilson Castello de Almeida (2006).

110. “O Para-si é-no-mundo, que a consciência é consciência do mundo” (SARTRE, 2012, p. 389), ou, ainda que “o sentido, com efeito, é nosso ser-no-mundo enquanto temos-de-sê-lo em forma de ser-no-meio-do-mundo” (SARTRE, 2012, p. 404).

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, T, W. *Minima Moralia*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue. 2008.
- ADORNO, T, W. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: UNESP, 2013.
- AGOSTINHO, L, D. O Absoluto em Hegel. In: *Anais da Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*. IX Edição, São Carlos: UFSCar, 2013.
- ALMEIDA, L, S. *Sartre: direito e política*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- ALMEIDA, W, C. *Psicoterapia aberta: o método do psicodrama, a fenomenologia e a psicanálise*. São Paulo: Editora Ágora, 2006.
- ALVES, R. Violência na escola e da escola: desafios contemporâneos à Psicologia da Educação. *Revista Semestral da Associação Brasileira de Psicologia Escolar e Educacional (ABRAPEE)*, v. 13, n. 2, 2009.
- ARAÚJO, P, A. A questão do ser em geral em Ser e Tempo, de Martin Heidegger. *Revista Ética e Filosofia Política*, v.2, n. 16, 2013.
- BARBOSA, M, R; MATOS, M, P & COSTA, E, M. Um olhar sobre o corpo: o corpo ontem e hoje. *Psicologia & Sociedade*, 23 (1), 2011.
- BARROS, M, V, M. A libido em Freud e o “Desejo de ser Deus” em Sartre: uma possível relação? *Contextura*, n. 14, 2019.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: fatos e mitos*. (vol. 1). São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.
- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo: a experiência vivida*. (vol. 2). São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.
- BERG, J, H, V, D. *O paciente psiquiátrico: esboço de psicopatologia fenomenológica*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1981.
- BERNSTEIN, J, M. Negative Dialectic as fate Adorno and Hegel. In: *The Cambridge Companion to Adorno*. Tom Huhn (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BONDER, N. *Fronteiras da inteligência*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2001.
- BORNHEIM, G. *Sartre: metafísica e existencialismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CANNON, B. Group therapy as revolutionary praxis: a sartrean view. In: HOVEN, A. van den; LEAK, A. (orgs.). *Sartre today: a centenary celebration*. New York: Berghahn Books, 2005.

CANNON, B. Sartre and existential psychoanalysis: *The Humanistic Psychologist*, v. 27, n. 1, 1999.

CARVALHO, M, J. Martin Buber e a educação. *Revista Educação e Filosofia*, v.32 n. 66, 2018.

CASTRO, E. *Introdução a Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

CIRNE-LIMA, C. *Depois de Hegel: uma reconstrução crítica do sistema neoplatônico*. Caxias do Sul: EDUCS, 2006.

CIRNE-LIMA, C. *Sobre a contradição*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

DAWSEY, J, C. (2006). Turner, Benjamin e antropologia da performance: o lugar olhado (e ouvido) das coisas. *Campos*, v. 7, n. 2, p. 17-25, 2006. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7322/5249>. Acesso em: 5 out. 2020.

ECKERMANN, J. P. *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*. Leipzig: FA Brockhaus, 1868.

ERCULINO, S. C. N. A violência do olhar: intersubjetividade em Sartre. *Kínesis*, v. 6, n. 11, 2014.

ERTHAL, T, C, S. *Trilogia da existência: teoria e prática da psicoterapia vivencial*. Curitiba: Appris, 2013.

FAUSTO-STERLING, A. Dualismos em duelo. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 17-18, p. 9-79, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644553>. Acesso em: 17 set. 2020.

FILÓSOFO Hegel introduziu o ‘universal concreto. *Folha de São Paulo*, 18 dez. 1997. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/12/18/brasil/4.html>. Acesso em: 6 nov. 2019.

FLAJOLIET, A. Ontologie, morale, histoire. *Le Portique [En ligne]*, 16, 2005. Disponível em: <http://leportique.revues.org/index735.html>. Acesso em: 13 nov. 2019.

GABOARDI, E, A. *A fenomenologia do espírito de Hegel: uma introdução à seção “consciência”*. Porto Velho: EDUFRO, 2013.

GADAMER, H-G. *La dialéctica de Hegel: cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid: Cátedra Teorema, 2000.

GUEDES, M. E. F. Gênero, o que é isso? *Revista do Conselho Federal de Psicologia*, Brasília, v. 15, n. 1-3, 1995.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HARTMAN, R, S. Introdução de Robert S. Hartman: o significado de Hegel para a história. In: HEGEL, G. W. F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo, Centauro, 2001.

HEGEL, G, W, F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEGEL, G, W, F. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, G, W, F. *Ciência da lógica: (excertos)*. São Paulo: Barcarolla, 2011.

HEGEL, G, W, F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HILGERT, H, L. *Liberdade, autenticidade e engajamento: pressupostos de ontologia moral em Sartre*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Unioeste, Toledo, 2011.

HONNETH, A. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003 [1992].

HONNETH, A. *Reificação: um estudo de teoria do reconhecimento*. São Paulo: UNESP, 2019.

HONNETH, A. The relevance of contemporary French philosophy for a theory of recognition: an interview. In: BANKOVSKY, M.; LE GOFF, A. (eds.). *Recognition theory and contemporary french moral and political philosophy: reopening the dialogue*. Manchester: Manchester University Press, 2017.

HUSSERL, E. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Porto: RÉS, 2001.

IHRA – Intersex Human Rights Australia. *Intersex for allies*. Altona, IHRA, 2012, online. Disponível em: <https://ihra.org.au/allies/>. Acesso em: 30 set. 2020.

INWOOD, M. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

ISNA – Intersex Society of North America. *What is intersex?* Rohnert Park, ISNA, c2008. Disponível em: https://isna.org/faq/what_is_intersex/. Acesso em: 30 jul. 2020.

JOSGRILBERG, R, S. Para uma fenomenologia das idades da vida. *Phenomenological Studies – Revista da Abordagem Gestáltica*, ano 23, v 3, p. 299-307, set.-dez., 2017.

KATZ, J, N. *A invenção da heterossexualidade*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

KOJÈVE, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002.

LAQUEUR, T. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.

LE BRETON, D. *A sociologia do corpo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LEOPOLDO E SILVA, F. Sartre e a psicanálise: subjetividade e história. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 67, n.1, 2015.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2003.

MARA DE SOUZA, T. Tensão na ontologia fenomenológica de Sartre: ou o equilíbrio instável entre o primado da existência do mundo e o primado do sentido da consciência. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 20, 2017.

MARX, K. *O capital*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MENDES, M. I. B. S.; PORPINO, K. O. Resenha da obra “As paixões ordinárias”. *Revista Brasileira de Ciências do Esporte*, v. 33, n. 2, 2011.

MÉSZÁROS, I. *A obra de Sartre: busca da liberdade e desafio da história*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MORAVIA, S. *Sartre*. Lisboa: Edições 70, 1985.

MOREIRA, A, B. A negatividade na concepção sartriana de realidade humana. *Controvérsia*, vol. 5, n. 3, 2010.

MORRIS, K. J. *Sartre*. Porto Alegre: ARTMED, 2009.

MOURA, C, E. Sartre e a consciência no processo da construção de si: O “Eu” como valor e projeto. *Anais do 7º Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, 2011.

MOUTINHO, L. D. S. Negação e finitude na fenomenologia de Sartre. *Revista Discurso*, 33, p. 105-152, FFLCH-USP, 2003.

MOUTINHO, L. D. S. O dualismo fundamental da fenomenologia sartriana. In: GONÇALVES, A.; PINTO, D. M.; MOUTINHO, D. S.; VIEIRA NETO, P.; BRANDÃO, R. (org.). *Questões de filosofia contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006.

NASCIMENTO, A. B.; CAMPOS, C. M.; ALT, F. Psicologia fenomenológica, psicanálise existencial e possibilidades clínicas a partir de Sartre. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 3, p. 706-723, 2012.

NÓBREGA, F. P. *Compreender Hegel*. Petrópolis: Vozes, 2011.

PAULINO, A, D. Aspectos da invisibilidade social e saúde mental: um indivíduo sem rosto. *Revista Biosalus*, v. 2, n. 1, 2017.

PIAGET, J. *Epistemologia genética*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

PIAGET, J. *O juízo moral na criança*. São Paulo: Summus, 1994.

PINTO, F. M.; FUCK, L. B. O corpo e suas dimensões ontológicas na obra de Jean Paul Sartre. *Corporalogia*, Córdoba, Año 1, n. 2, secc. 2, 2009.

REVEL, J. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz, 2005.

RIBEIRO, J. P. *Gestalt Terapia: refazendo um caminho*. São Paulo: Summus, 1985.

ROCHA, A, S, E. Sartre e Foucault: da linguagem à experiência radical, ou as aporias de um debate. In: REIMÃO, C. (coord.). *Jean-Paul Sartre: uma cultura da alteridade – filosofia e literatura*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2005.

RODRIGUES, M. G. *Consciência e a má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos*. São Paulo: UNESP, 2010.

ROEHE, M, V. Uma abordagem fenomenológico-existencial para a questão do conhecimento em psicologia. *Estudos de Psicologia*, v. 11, n. 2, 2006.

ROSENFELD, D, L. Deus e o Absoluto. In: BAVARESCO, A; PERTILLE, J. P., MIRANDA, M. L., TAUCHEN, J. (orgs.). *Leituras da Lógica de Hegel*. Porto Alegre: Editora Fi, 2017.

SAFATLE, V. (2019). *A dialética reinventada*. 1 vídeo (24 min 55 s). Curso online realizado pela Revista Cult/Espaço Cult. Disponível em: <https://youtu.be/lbTs94vHDYA>. Acesso em: 20 jun. 2020.

SAFATLE, V. Apresentação à edição brasileira: os deslocamentos da dialética. In: ADORNO, T. W. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: UNESP, 2013.

- SANTOS, V. dos. Corpo e intersubjetividade em “O ser e o nada”. *Theoria*, v. 3, n. 8, 2011.
- SARTRE, J-P. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- SARTRE, J-P. *A imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- SARTRE, J-P. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- SARTRE, J-P. *Entre quatro paredes*. São Paulo: Abril, 1977.
- SARTRE, J-P. *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: Hermann, 1995.
- SARTRE, J-P. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1992.
- SARTRE, J-P. *O imaginário*. São Paulo: Ática, 1996.
- SARTRE, J-P. *O que é a subjetividade?* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- SARTRE, J-P. *Sursis*. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.
- SARTRE, J-P. Critique de la raison dialectique (précédé de question de méthode). Paris: Gallimard, 1960 apud SCHNEIDER, R, D. O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v.8, n. 2, 2008.
- SCHNEIDER, R, D. O método biográfico em Sartre: contribuições do existencialismo para a psicologia. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v.8, n. 2, 2008.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, 1995.
- SILVA, C. G. A conflituosidade das relações intersubjetivas em Huis clos de Sartre. In: *Anais do 7º Seminário de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar*, 2011.
- SILVA, L. D. da. *Ética e liberdade em Sartre: da negação da infância ao homem infantilizado*. Curitiba, Appris, 2018.
- SILVA, L. D. da. Desejo e negação: a falta situada no coração do ser (uma homenagem a Barbaras). *Revista Abordagem Gestalt*. v. 25, n. 2, 2019.
- SILVA, L. D. da. Eu é um outro: o circuito da ipseidade na filosofia de Sartre. *Revista Ética e Filosofia Política*, v. n.14, 2011.

SILVA, P, C. G. O conceito de liberdade em “O ser e o nada” de Jean-Paul Sartre. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, Natal, 2010.

SKINNER, B. F. Sobre o behaviorismo. São Paulo: Cultrix, 1974.

SOUZA, K, B. Piaget e a construção de conceitos geométricos. *Temporis[ação]*, Goiás, v. 1, n. 9, 2007.

SPOHR, B; SCHNEIDER, D, R. Bases epistemológicas da antipsiquiatria: a influência do existencialismo de Sartre. *Revista da Abordagem Gestáltica*, v. 15, n. 2, 2009.

TURNER, V. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

VIEIRA, H; FRACCAROLI, Y. (2021). *Nem hétero, nem homo: cansamos*. *Revista Cult*, 26 jan. 2021, online. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/nem-hetero-nem-homo-cansamos/>. Acesso em: 27 jan. 2021.

WHO. *Defining sexual health: report of a technical consultation on sexual health*, 28–31 January 2002, Geneva. Sexual health document series. Geneva: World Health Organization, 2006.

SOBRE O AUTOR

Marcelo Vinicius Miranda Barros

Doutorando e mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Especialista em Psicologia. Graduado em Psicologia pela Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Integrante dos Grupos de Pesquisa em Filosofia Fenomenologia e Existencialismo da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e *Subjetividade no pensamento contemporâneo* na Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), pela CNPq. Membro do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Fez parte da equipe editorial da Revista *Ideação* do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas em Filosofia (NEF/UEFS). Foi cofundador e editor-chefe da Revista *Sísifo* de divulgação filosófica. Autor do capítulo “O ser humano enquanto relações sociais não tematizadas e a LGBTfobia ontológica”, aprovado para compor o livro *Gênero, Sexualidade e Identidade na América Latina*, a ser publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Integração da América Latina (PROLAM/USP) e pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). Atua principalmente nas seguintes áreas e temas: Filosofia Contemporânea, Filosofia Social, Filosofia da Psicologia, Teoria do Reconhecimento, Existencialismo, Fenomenologia, Corpo e Subjetividade.

O livro *Do reconhecimento ao corpo: diálogos entre Sartre, Hegel e Honneth* brinda o leitor com, pelo menos, três momentos importantes da tensão entre corporeidade e reconhecimento na filosofia de J. P. Sartre. Em relação ao espectro hegeliano sobre a obra sartriana, uma abordagem crítica que luta para se manter a distância de posições polarizadas. Em relação à crítica de Axel Honneth ao problema do reconhecimento na filosofia de Sartre, um exame condensado e pontual que procura desatar o nó conceitual em que tal crítica se sustenta. Por fim, uma breve análise das formas de relações com o outro, com a sociedade e com a história, tendo como pano de fundo a tensão sartriana entre corpo e reconhecimento, enfrentada com originalidade e franqueza por Marcelo Barros.

MALCOM GUIMARÃES RODRIGUES

Professor titular do Departamento de Ciências Humanas e Filosofia da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS).

